



# **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**

*Waldecir Gonzaga et alii*

Esta obra, intitulada *Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento*, é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS: um trabalho interinstitucional, com leituras de interface entre Teologia Bíblia e Teologia Sistemático-Pastoral, na interação dos saberes teológicos. Neste primeiro momento, publicamos três obras que disponibilizam o resultado do fruto de pesquisas a partir da interpretação de textos das Sagradas Escrituras interagindo com outros saberes teológicos e outras ciências, como a literatura, o direito, a psicologia etc. Trata-se de um estudo e diálogo voltados para o Epistolário do Novo Testamento: cartas paulinas (Paulo), cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas) e carta aos Hebreus. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora já constata a beleza e a riqueza do trabalho realizado e agora materializado nos dois formatos: e-book e impresso. As próximas obras serão: *Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento* e *Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento*. Não tenhamos dúvidas, com isso a Teologia cresce e ganha mais espaço de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, nossos PPGs vão igualmente fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (*Ciências da Religião e Teologia*), com o abraço entre academia e inserção social. Mãos à obra! Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

*Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)*



Editora Fundação Fênix



**Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo  
nas Epístolas do Novo Testamento**



## ***Série Religião e Teologia***

---

### **Editor**

Tiago de Fraga Gomes

### **Conselho Científico**

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)

Flávio Schmitt (EST)

Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)

Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)

José Aguiar Nobre (PUC-SP)

Luiz Carlos Susin (PUCRS)

Rafael Martins Fernandes (PUCRS)

Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)

Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)

Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

### **Conselho Editorial**

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)

Afonso Tadeu Murad (FAJE)

Agemir Bavaresco (PUCRS)

Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)

Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)

Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)

César Augusto Soares da Costa (UCPel)

Clélia Peretti (PUCPR)

Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)

Edison Huttner (PUCRS)

Edla Eggert (PUCRS)

Emil Albert Sobottka (PUCRS)  
Enir Cigognini (UCPel)  
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)  
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)  
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)  
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)  
Frederico Pieper Pires (UFJF)  
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)  
Iuri Andréas Reblin (EST)  
Júlio César Adam (EST)  
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-  
Alemanha)  
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)  
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)  
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)  
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)  
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)  
Nythamar de Oliveira (PUCRS)  
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)  
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)  
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)  
Silas Guerreiro (PUC-SP)  
Vitor Galdino Feller (FACASC)

**Waldecir Gonzaga *et alii***

**Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo  
nas Epístolas do Novo Testamento**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Essa obra foi publicada com Apoio CAPES/PDPG - CONSOLIDAÇÃO 3-4  
AUXILIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01



*Série Religião e Teologia – 23*

### Catálogo na Fonte

E92 Gonzaga, Waldecir  
Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento [recurso eletrônico] / Waldecir Gonzaga ... [et al.]. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023  
322 p. (Série Religião e Teologia ; 23)

Disponível também em formato impresso.  
Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-083-5  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600835>

1. Teologia bíblica. 2. Espiritualidade. 3. Evangelização. I. Gonzaga, Waldecir.

CDD: 230

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

## SUMÁRIO

### APRESENTAÇÃO

*Waldecir Gonzaga* 11

### PREFÁCIO

*Tiago de Fraga Gomes* 25

### CAPÍTULO I

#### **A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7**

*Waldecir Gonzaga; André Pereira Lima* 29

### CAPÍTULO II

#### **Um estudo do hápax legomenon "ἁγιωσύνη/santidade" nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13)**

*Waldecir Gonzaga; Eliseu Fernandes Gonçalves* 77

### CAPÍTULO III

#### **Romanos 7,14-25: a luta entre fazer mal que não se quer e não o bem que se quer**

*Waldecir Gonzaga; Ruy Sampaio Damiani* 109

### CAPÍTULO IV

#### **"Abominai o mal, uni-vos estreitamente ao que é bom": Uma compreensão de justiça social a partir da exegese de Rm 12,9-21 e um possível eco a Am 5,14-15**

*Waldecir Gonzaga; Filipe Henrique de Araújo* 135

### CAPÍTULO V

#### **O "amor ao próximo" como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14**

*Waldecir Gonzaga; Rosendo Javier Bustamante* 159

### CAPÍTULO VI

#### **Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica**

*Waldecir Gonzaga; Rodrigo Silva* 199

## **CAPÍTULO VII**

### **O serviço da evangelização na Igreja: Um caminho cultural a percorrer à luz de 1Cor 9,19-23**

*Waldecir Gonzaga; Iran Gomes Brito* 227

## **CAPÍTULO VIII**

### **1Cor 12,12-27: A importância da linguagem simbólica para a transmissão da mensagem paulina e para a evangelização hodierna**

*Waldecir Gonzaga; Filipe Mirapalheta Oliveira* 249

## **CAPÍTULO IX**

### **Tiago 2,5-9: "o amor ao próximo" como lei régia e como princípio normativo Cristão**

*Waldecir Gonzaga; Diogo Palau Flores dos Santos* 271

## **CAPÍTULO X**

### **Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4**

*Waldecir Gonzaga; Rodrigo Schüler de Souza* 301

## **POSFÁCIO**

*Heitor Carlos Santos Utrini* 321

## APRESENTAÇÃO

No desejo de se consolidar ainda mais a parceria existente entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS, e a convite do coordenador do PPG da PUC-RS, o Prof. Tiago de Fraga Gomes, aceitamos e iniciamos um trabalho de aulas de Metodologia Sincrônica de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, voltado para o Epistolário do Novo Testamento, em seus conjuntos: cartas paulinas (Paulo), cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas) e Hebreus. Isso explica o conjunto dos textos presentes nesta primeira obra e nas demais, frutos da parceria entre os dois PPGs e das pesquisas realizadas. As aulas foram ministradas semanalmente, ao longo do primeiro semestre de 2023, com o firme compromisso de continuar no segundo semestre, visando estreitar ainda mais os laços e alcançar novas produções, como do primeiro. Assim sendo, nestas três primeiras obras, o leitor e a leitura encontrarão pesquisas apenas em textos bíblicos de cartas e não dos demais *corpora* do Novo Testamento (Evangelhos, Atos e Apocalipse).

Tendo em vista a parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), os livros terão uma sequência de publicação, nos dois formatos (e-book e impresso), e manterão o estilo e os dados na primeira parte da *Apresentação* de cada obra, sendo acrescentados os dados do conteúdo dos capítulos de cada obra, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das obras tecidas, oferecendo sempre os dados da parceria, do valor da Palavra de Deus para a Igreja, do valor dos métodos de leitura e estudo da Palavra de Deus e, sobretudo, do alcance de produções como esta, com leitura de interface entre diversos saberes e a inserção na pastoral e vida social.

O Documento da Pontifícia Comissão Bíblica *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (1993), entre seus vários pontos, trabalha os métodos diacrônicos (Método Histórico Crítico) e os métodos sincrônicos (Análise Retórica, Análise Narrativa e Análise Semiótica), bem como várias abordagens baseadas na tradição (canônica, recursos às tradições judaicas de interpretação e através da história dos efeitos do texto), abordagens através das ciências humanas (sociológica, antropologia cultural, psicológica e psicanalíticas) e abordagens contextuais (libertação e feminista); hoje temos outras abordagens que foram surgindo recentemente: negra, indigenista, ecológica etc.) e seguramente virão outras no futuro. A pluralidade de métodos e abordagens auxilia de forma complementar na leitura e interpretação dos Textos Sagrados, sobretudo pensando na antiguidade e na diversidade de gênero literário de cada livro da Bíblia, para se evitar leituras fundamentalistas, buscar boas hermenêuticas e se chegar ao sentido da Escritura inspirada (literal, espiritual e pleno). Se não bastasse isso, há o fato de que não existem textos originais que

tenham chegado até nós e sim textos nas línguas originais, tanto para o Antigo Testamento (AT)<sup>1</sup> como para o Novo Testamento (NT)<sup>2</sup>, pois o que sobreviveu foram cópias de cópias dos manuscritos originais, seja em *Papiros* ou em *Pergaminhos*, e nos demais tipos de manuscritos, como é o caso de *Lecionários*, *versões*<sup>3</sup> e mesmo de citações Patrísticas (Padres da Igreja).

Dos métodos sincrônicos, priorizamos o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica, segundo o *Tratado de Análise Retórica* de Roland Meynet<sup>4</sup>, com seus níveis e figuras de composição e seus *frutos* de interpretação de um texto bíblico, que também temos trabalhado em vários textos<sup>5</sup>. Meynet alerta para o fato de que a Análise Semítica se distingue da Retórica Grega e mesmo da Greco-romana por causa de três características específicas: 1) a Retórica Semítica é mais concreta do que abstrata; 2) usa mais a parataxe do que a sintaxe; 3) é mais involutiva, concêntrica, do que linear. A Retórica Grega estabelece as conexões entre as frases para o leitor, levando-o a uma conclusão, enquanto que a Retórica Semítica, por não agir a partir de um modo de raciocinar que não é aquele da lógica linear, argumentativa e conclusiva, ajuda o leitor e/ou ouvinte a pensar e a ir tirando suas conclusões, com os pés no texto e no contexto da passagem bíblica. A Retórica Semítica descreve a realidade, indica e oferece os elementos sem querer demonstrar racionalmente, desrespeitando o leitor ou ouvinte que está diante de si. Além disso, podemos acrescentar que ela, por trabalhar a partir de uma abordagem canônica, consegue atingir muito mais uma relação entre as fontes e a tradição da interpretação do texto bíblico.

Todos os artigos são trabalhados a partir do texto bíblico na língua original, chamada também de língua de saída (grego do NT) e com uma tradução pessoal para a língua portuguesa (língua de chegada). Em vários textos, trabalhamos também pontos de crítica textual ou realizamos notas de lexicografia, a fim de melhor entender o texto bíblico. Isso proporcionou realizar um trabalho melhor de leitura de interface com outros saberes. Os textos têm uma leitura transdisciplinar com vários saberes, a depender de cada um: Teologia Bíblica com a Sistemática, a Dogmática, a Pastoral, a Psicologia, o Direito, a Missão e a Evangelização, a Caridade Social,

---

<sup>1</sup> ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

<sup>2</sup> NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece* (2012).

<sup>3</sup> RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta* (2006); WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata* (2007).

<sup>4</sup> MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 132-209; MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, p. 159-249; MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, 132-209; MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468.

<sup>5</sup> GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41; GONZAGA, W. *et alii*. *Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2022); GONZAGA, W. *et alii*. *Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica* (2023).

as Virtudes Teológicas, a Pedagogia, a leitura da mulher, as Ciências naturais, o tema da Liberdade, da Apologética, do ecumenismo, etc.

Para os casos em que o texto traz *citação* (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente) do Antigo Testamento, também valorizamos o Método do *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, hoje bastante valorizado e trabalhado por vários autores nacionais e internacionais<sup>6</sup>, a partir dos sete critérios levantados por Richar B. Hays para se atestar o uso de uma passagem do AT no NT: 1) disponibilidade da fonte ao autor original; 2) volume de disponibilidade e proeminência daquela referência na Escritura; 3) recorrência com a qual o mesmo escritor cita aquele texto no restante da sua obra; 4) coerência temática com a linha de argumentação do autor; 5) plausibilidade histórica para o remetente e os destinatários quanto ao significado interpretado; 6) história da interpretação construída por outros comentadores (pré-críticos e críticos) que aludiram à mesma passagem; 7) satisfação quanto à interpretação do texto<sup>7</sup>, e pelos nove passos de Gregory K. Beale para se interpretar corretamente o uso de uma passagem do AT no NT: 1) identificar se a referência ao AT é uma citação (menção direta), alusão (menção indireta) ou eco (vaga lembrança); 2) analisar o contexto do NT em que a citação ao AT ocorre; 3) analisar o contexto do AT em que a referida citação ocorre; 4) pesquisar o uso daquele texto do AT no judaísmo posterior e anterior; 5) comparar os textos onde a referência aparece: TH, NT, LXX, *Targumim* (comentários aramaicos às Escrituras Hebraicas) e citações judaicas antigas (pseudepígrafos, Filo de Alexandria, Flávio Josefo etc.); 6) analisar a forma como o autor usa aquela passagem do AT; 7) analisar a interpretação que o autor dá àquela passagem do AT; 8) analisar o uso teológico que o autor faz daquela passagem do AT; 9) analisar o uso retórico que o autor faz daquela passagem do AT<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. (2021, p. 248-267); GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48.

<sup>7</sup> HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32.

<sup>8</sup> BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69.

Esta obra vem acrescentar ainda mais ao trabalho, carinho, amor e zelo da Igreja para com a Palavra de Deus e para com a Pastoral, em todos os campos, como vem sendo realizado de longa tradição: no Concílio Vaticano II (1962-1965), em dois de seus Documentos, a Igreja retomou o *axioma* “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”: 1) no decreto Conciliar *Optatam Totius*, n. 16 (1965), em seu tópico “Formação Teológica, Íntegra, Harmoniosa e Vital”, pede-se que “com particular diligência forme-se os estudantes no estudo da Sagrada Escritura, que deve ser como que a alma de toda a Teologia”, trazendo como fonte a Encíclica de Leão XIII, *Providentissimus Deus* (1893); 2) na Constituição Dogmática *Dei Verbum*, n. 24 (1965), em seu item sobre a “Importância da Sagrada Escritura para a Teologia” afirma-se que “Ora, as Sagradas Escrituras contêm a Palavra de Deus; por isso, o estudo das Sagradas Páginas seja como que a alma da Sagrada Teologia”, trazendo novamente como fonte Leão XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, EB 114, e acrescentando a Encíclica de Bento XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, EB 483.

Também é muito oportuno observar que desde o final do século XIX, a Igreja vem emanando várias Encíclicas e Documentos Bíblicos, a exemplo de: Leão XIII, *Providentissimus Deus* (1893); Bento XV, *Spiritus Paraclitus* (1920); Pio XII, *Divino Afflante Spiritu*, (1943); Pontifícia Comissão Bíblica, *Sancta Mater Ecclesia* (1964); Concílio Vaticano II, *Dei Verbum* (1965); Pontifícia Comissão Bíblica, *A Intepretação da Bíblia da Igreja* (1993); Pontifícia Comissão Bíblica, *O Povo Judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã* (2001); Pontifícia Comissão Bíblica, *Bíblia e Moral, Raízes Bíblicas do Agir Cristão* (2008); Bento XVI, *Verbum Domini* (2010); Pontifícia Comissão Bíblica, *Inspiração e verdade da sagrada Escritura* (2014); Pontifícia Comissão Bíblica, *O que é o homem. Um itinerário de Antropologia Bíblica* (2019). Além disso, a Igreja tem vários e renomados centros de estudos bíblicos, criados entre o final do séc. XIX e início do séc. XX: *École Biblique de Jérusalem* (1890, dominicanos); *Pontificio Instituto Biblico de Roma* (1909, jesuítas); *Pontificio Instituto Biblico de Jerusalem* (1927, jesuítas); *Ateneo e Facoltà de Scienze Bibliche e Archeologiche de Jerusalem* (1901, franciscanos); *Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalem, Casa de Santiago* (1955, Universidad Pontificia de Salamanca).

Porém, como dito antes, ela vai além da questão acadêmica, pois a Palavra de Deus deve alimentar a vida espiritual de cada fiel e da comunidade toda. Por isso, no que diz respeito à Animação Bíblica da Pastoral, a Igreja Católica tem publicado documentos e/ou realizado eventos como: o Documento de Aparecida, nn. 99 e 248 (2007); o Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus (Vaticano, com Bento XVI, em 2008); a Constituição Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, n. 73, de Bento XVI (2010); o subsídio doutrinário número 5 da CNBB:

Presbítero, anunciador da Palavra de Deus, educador da fé e da moral da Igreja (2010); o Documento 94 da CNBB, resultado da 49ª Assembleia dos Bispos: *Igreja: lugar de animação bíblica da vida e da pastoral*, os nn. 44 e 45, do Item 3.3 (2011); o I Congresso de *Animação Bíblica da Pastoral* (de 8-11/10/2011, em Goiânia/GO); o Documento 97 da CNBB, resultado da 50ª Assembleia dos Bispos, em seu Cap. II, *Nossa Reposta à Palavra*, item 2.1 (2012): *A Busca e o Encontro*; item 2.2: *A Animação Bíblica da Pastoral, o que é?*; item 2.3: *A Animação Bíblica da Pastoral, como ocorre?* Desenvolve a temática a partir dos três eixos inspirados na metáfora bíblica de At 8,26-40 (Filipe e o Eunuco de Candace): *eixo da formação* (conhecimento e interpretação da Palavra), *eixo da oração* (oração com Palavra e Comunhão) e *eixo do anúncio* (evangelização e proclamação da Palavra), nn. 21-66; a Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, do Papa Francisco, que não trata da *Animação Bíblica da Pastoral*, mas fala da Palavra de Deus e da Homilia (n. 145-159, em 2013); o Estudo 114 da CNBB (2021), resultado da 58ª Assembleia Geral dos Bispos: “A Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14) *Animação Bíblica da Pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias*. Em seu Cap. II: “É tempo de semear”, item 2.3, o estudo retoma a temática “Animação Bíblica da Pastoral: do que estamos falando, do que se trata, o que propõe, o que nos cabe fazer”; cita a expressão “Animação Bíblica” por 99 vezes e dedica seu último capítulo (Cap. VII) à “Animação Bíblica da Pastoral e sua implantação” nos níveis nacional, diocesano, local e virtual (novos tempos, provocados sobretudo pela pandemia do novo coronavírus, o covid-19)<sup>9</sup>.

Ainda, desde o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja tem procurado realizar um trabalho ecumênico em pesquisas, publicações, leituras, meditação e oração acerca da Palavra de Deus. Este trabalho em comum com outras Igrejas tem produzido excelentes frutos para o bem do Cristianismo e da humanidade toda. O Documento da Pontifícia Comissão Bíblica *A Interpretação da Bíblia na Igreja* (1993) também se preocupou com o uso da Bíblia na liturgia, no ministério pastoral, no ecumenismo e com a *Lectio Divina*. Aliás, tem-se trabalhado bastante no sentido de retomar o método da *Lectio Divina*, como instrumental para leitura, estudo e oração da Palavra de Deus. Este método é atribuído ao monge Guigo, italiano, que, por volta de 1150 d.C., desenvolveu um caminho a ser percorrido em cinco degraus, podendo ser usado para o estudo, a meditação, a oração etc., no diálogo com Deus, buscando crescimento na espiritualidade e intimidade com a Palavra de Deus: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio et actio* (leitura, meditação, oração, contemplação e ação), tendo presente que “a leitura leva a comida sólida à

---

<sup>9</sup> No que diz respeito à produção no campo da Animação Bíblica da Pastoral na América Latina e no Caribe, pose-se consultar o site <https://c-b-f.org/es/Materiales/Publicaciones-FEBIC/Orientaciones>.

boca, a meditação mastiga e rumina-a, a oração prova o seu gosto e a contemplação é a própria doçura que alegre e recia”.

Visto isso, é preciso realçar que muito se tem falado e insistido sobre o valor acadêmico de se trabalhar de forma interdisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional etc., no campo universitário, unindo os diversos saberes de uma mesma instituição e/ou os saberes e colaborações de duas ou mais instituições, na busca de uma construção coletiva do saber, em vista do bem comum e no cuidado da casa comum. O Papa Francisco, no Prêmio da Constituição Apostólica *Veritatis Gaudium*, insiste sobre o valor desta colaboração entre os saberes e entre as instituições, especialmente para o bem da Teologia e da Filosofia, dois campos da formação ligados às nossas Faculdades de Teologia, tendo em vista a forte colaboração entre Teologia e Filosofia. Em *Veritatis Gaudium*, n. 3, Francisco indica a regra de São Vicente de Lérin, do séc. V d.C., como sendo sempre atual, ao afirmar que o bom teólogo e o bom filósofo devem manter um pensamento sempre aberto ao *maius* de Deus e da Verdade, em fase de desenvolvimento, incompleto: “*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*/consolidado ao longo dos anos, expandido com o tempo, amadurecido com a idade” (*Commonitorium primum*, 23: *Patrologia Latina* 50, 668).

Como se sabe, os textos das Sagradas Escrituras (Bíblia), e, em nosso caso, do NT, começaram a surgir no primeiro século da era cristã (sec. I d.C.). Isso indica que os mesmos têm suas especificidades de tempo e cultura, língua e expressões, costumes e hábitos, leis e sistemas de organização, contexto de cada região etc., mas que não são e nem poderiam ser os mesmos de nossa época e cultura. A distância, em todos os sentidos, entre um texto de dois mil anos atrás e os tempos atuais, pede cuidado e zelo em sua leitura e interpretação, ainda mais em se tratando de textos *canônicos, revelados, inspirados e inerrantes*, como é o caso concreto dos textos sagrados do cristianismo, normativos e regra de vida para a comunidade cristã, como é o caso da Bíblia. Estes textos foram aceitos e assumidos pelos cristãos após um longo debate, período de discernimento e oração, a partir de vários pontos e critérios: *apostolicidade, antiguidade, regra de fé, uso e adaptabilidade na liturgia e na catequese* entre e nas igrejas mais significativas do início do cristianismo, como é o caso de *Roma, Antioquia, Alexandria e Éfeso*. Este processo foi fechado no final do século IV d.C., período em que também tivemos a tradução da Vulgata<sup>10</sup>, por Jerônimo, dos textos nas línguas originais, hebraico, aramaico e grego para o latim, tradução esta que segue tendo um peso muito grande na tradição cristã ocidental, na estruturação da língua latina e inclusive na crítica textual para os textos sagrados, tanto do AT como do NT.

---

<sup>10</sup> WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). *Biblia Sacra Vulgata* (2007).

Apenas passando os olhos sobre o índice das três obras, o leitor e a leitora têm condições de constatar a beleza e a riqueza do trabalho realizado e agora materializado nos dois formatos: e-book e impresso. O resultado foi tão promissor que logramos e vimos por bem realizar uma divisão temática e oferecer em três obras, que serão lançadas uma seguida da outra, com pouco de tempo diferença: 1ª) Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento; 2ª) Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento; e 3ª) Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento. Como a parceria segue no segundo semestre de 2023, com certeza virão mais duas ou três obras, porém, com trabalhos a partir dos vários *corpora* do Novo Testamento (Evangelhos, cartas paulinas, cartas católicas, Hebreus e Apocalipse).

Esta obra conta com **X Capítulos**, sendo sempre em coautoria. O **Capítulo I**, intitulado “A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7”, de autoria de Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima, aborda o tema da autocompreensão missionária paulina a partir da aproximação vocacional de “apóstolo e mestre dos gentios”, como se autodenomina, tendo por base os textos de Rm 11,13 e de 1Tm 2,7. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, autocompreensão, vocação, apóstolo e missão. Paulo não tem dúvidas de ter sido chamado por Deus para uma missão junto aos gentios, pelo próprio ressuscitado, no caminho de Damasco (Atos dos Apóstolos e Gálatas), por pura graça de Deus, que o fez nova criatura, arauto e apóstolo do Evangelho, como se percebe nas saudações e ao longo de suas cartas.

O **Capítulo II**, intitulado “Um estudo do *hápax legomenon* “ἁγιωσύνη/santidade” nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Eliseu Fernandes Gonçalves, aborda o tema da “santidade” no pensamento de Paulo, a partir do termo grego “ἁγιωσύνη/santidade”, um *hápax legomenon* paulino. As seis palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, santidade, *hápax legomenon*, escritos paulinos, teologia paulina, vida cristã. O presente estudo contribui com a compreensão dos termos paulinos, em vista de uma maior compressão da Teologia Paulina, além de se avançar no estudo a respeito do uso de *hápax legomenon* no NT, que é sempre um desafio no campo da tradução, por tratar-se de um campo que é o de expressões ou lexemas com pouca aparição e sem referências para se comparar.

O **Capítulo III**, intitulado “Romanos 7,14-25: A luta entre fazer mal que não se quer e não o bem que se quer”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ruy Sampaio Damiani, apresenta uma

leitura de interface entre três autores: Paulo, Agostinho de Hipona e Sigmund Freud. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Romanos, Paulo, Agostinho, Freud, interioridade e subjetividade. O presente estudo indica que a “dimensão interior” configura uma forte intersecção que permite estabelecer o paralelismo entre os três autores, pleiteado pela psicanálise. Para Paulo, o pecado e seus efeitos impelem o ser humano a agir contrariamente ao que deseja; Freud indica que o inconsciente revela o sujeito cindido e suas neuroses; para Agostinho, as tensões entre o agir e o querer têm sede no interior do ser humano. Séculos separam estas três figuras, que colaboram muito para compreender o ser humano e seu agir, mas se aproximam em vários pontos que auxiliam no ser humano a bem viver.

O **Capítulo IV**, intitulado “‘Abominai o mal, uni-vos estreitamente ao que é bom’”: Uma compreensão de justiça social a partir da exegese de Rm 12,9-21 e um possível eco a Am 5,14-15”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, aborda o tema da justiça social em Paulo e o possível uso de um *eco* do profeta Amós, um dos Doze profetas menores. As cinco palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Romanos, amor sem hipocrisia, Amós e justiça social. Além disso, o estudo aborda alguns elementos do atual Magistério Pontifício, demonstrando que a justiça social não é um tema estranho à teologia atual, pelo contrário, é extremamente pertinente, premente, necessário e hodierno. A leitura de interface entre as Escrituras judaico-cristãs e o Magistério do Papa Francisco dão uma especial colaboração para a Teologia Bíblica e a Doutrina Social da Igreja.

O **Capítulo V**, intitulado “O ‘amor ao próximo’ como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, aborda o tema da regra bíblica do “amor ao próximo”, de Lv 19,18, citada por Paulo em Gl 5,14 e em Rm 13,11, sendo um princípio fundamental da ética bíblica, expressando o amor que Deus tem por toda a humanidade e um imperativo moral que se manifesta em ações concretas e na convivência social. O estudo recorda que este princípio também é citado em Tg 2,8 e está na boca de Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). As cinco palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Uso do AT no NT, ética bíblica, amor ao próximo e amor-próprio. Na ética bíblica, o “amor ao próximo” está relacionado à justiça social; transcende barreiras culturais e econômicas, unindo as pessoas em busca de uma sociedade justa e solidária. Ele requer uma

mudança de perspectiva, reconhecendo a dignidade e o valor de cada indivíduo por ser filho de Deus e irmão de todos, sem distinção de ninguém por suas condições pessoais e/ou sociais.

O **Capítulo VI**, intitulado “Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rodrigo Silva, utiliza-se do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica como ferramenta que possibilita ao leitor mergulhar e compreender um pouco mais os mistérios dos textos das Sagradas Escrituras (AT e NT), concretamente, em 1Cr 9,15-18, a fim de se analisar a construção identitária do apóstolo nas dimensões da espiritualidade e da missão. As cinco palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Espiritualidade, missão, encontro, método, Análise Retórica Bíblica Semítica. Para Paulo, não há dicotomia entre espiritualidade e missão, ambas são frutos de uma mesma experiência do encontro com Jesus Cristo e se alimentam de forma integral. A missionariedade de Paulo é consequência da gratidão por Deus tê-lo chamado, amado por primeiro, para ser missionário do Pai junto aos distantes da lei. O coração do apóstolo transborda e ele abre mão de tudo aquilo que pode cercear a sua liberdade ou gerar desconforto à comunidade.

O **Capítulo VII**, intitulado “O serviço da evangelização na Igreja: Um caminho cultural a percorrer à luz de 1Cor 9,19-23”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Iran Gomes Brito, aborda o tema da missão. A tarefa missionária de cada discípulo-missionário de Jesus Cristo é comunicar a Boa Notícia e auxiliar na construção do reinado de Deus. As seis palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Igreja, discípulo missionário, evangelização, cultura e caminho. A figura de Paulo, com sua capacidade de inserção, torna-se um dom que interpela a todos. Em 1Cor 9,19-23, ele apresenta um estilo de proclamação do Evangelho, no compromisso e na gratuidade, em resposta ao chamado daquele que o interpelou no caminho de Damasco. Este estudo reflete sobre o serviço da evangelização na Igreja desafiada a ser em uma “Igreja em saída” (EG 24), como nos interpela o Papa Francisco.

O **Capítulo VIII**, intitulado “1Cor 12,12-27: A importância da linguagem simbólica para a transmissão da mensagem paulina e para a evangelização hodierna”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Mirapalheta Oliveira, aborda o tema e o valor da linguagem na comunicação e na evangelização, a partir da experiência paulina. As seis palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da

colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Linguagem, símbolo, Igreja, corpo, epístola e Paulo de Tarso. O sistema de comunicação é vasto e muito rico, haja vista a riqueza da linguagem: verbal, não verbal, escrita, visual, corporal, sonora e simbólica. A linguagem simbólica é aquela que utiliza símbolos para expressar ideias abstratas e é estudada em relação à sua estrutura e semântica. Ela é útil para expressar realidades metafísicas e imateriais, e é comumente encontrada na Sagrada Escritura, tanto no AT como no NT, a exemplo do que há em 1Cor 12,12-27, em que o autor compara a Igreja ao corpo e, nesta analogia, apresenta conceitos fundamentais para uma compreensão eclesiológica mais profunda.

O **Capítulo IX**, intitulado “Tiago 2,5-9: ‘o amor ao próximo’ como lei régia e como princípio normativo Cristão”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Diogo Palau Flores dos Santos, aborda o tema do mandamento do “amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo cristão a partir da análise da perícopes de Tg 2,5-9, na qual há a ocorrência desta expressão “o amor ao próximo”, extraída do AT (Lv 19,18), citada igualmente por Paulo (Rm 13,8-10 e Gl 5,14) e pelos evangelistas Sinóticos, na boca de Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). As sete palavras-chave, ou expressões-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Tiago, amor, próximo, lei régia, cristão, teologia e direito. Este é um estudo que realiza uma leitura de interface entre a Bíblia e o Direito. Por isso, também apresenta uma síntese das teorias jurídicas que visam evidenciar a diferenciação de espécies normativas entre regras e princípios. Isso auxilia na compreensão da afirmação de Tg 2,8: uma “lei régia” e princípio normativo para a vida cristã, a ser praticada sem restrições, pois que a prática cumpre as demais.

O **Capítulo X**, intitulado “Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rodrigo Schüller de Souza, aborda o tema do amor, a partir da visão joanina de 1Jo 4,7-5,4: “aquele que não ama não conhece a Deus”. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1João, amor, acolhida, irmão, irmã e testemunho. O confronto do imperativo do amor cristão com a realidade cristã atual é inevitável, como foi no passado e o será no futuro. O estudo apresenta as bases da compreensão do amor no AT e NT, para, em seguida, refletir sobre o amor a partir da perícopes de 1Jo 4,7-5,4. Ela permite traçar um caminho muito caro aos cristãos, acerca do imperativo do amor como garantia de proximidade e intimidade com o próprio

Deus e com os irmãos e irmãs, indicando às comunidades cristãs o caminho para se preservar o novo mandamento de Jesus, como característica intrínseca e inegociável para a prática cristã: o mandamento do amor sem reservas e condicionamentos.

Além de todos os capítulos, cada obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Tiago de Fraga Gomes, da PUC-RS) e *Posfácio* (Heitor Carlos Santos Utrini, da PUC-Rio). A obra que temos em mãos, como dito desde o início, é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS. Seus capítulos seguem o formato artigo, com título e resumo trilíngues (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com cada texto, que pode ser disponibilizado individualmente ou no conjunto, além de que cada capítulo também contará com seu Doi e com o minicurrículo dos autores, indicado formação, filiação, e-mail, lattes e Orcid.

Seguramente, esta obra traz os sonhos e desejos de cada autor/a, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes nela compartilham sonhos e lançam *insights* para futuros estudos e pesquisas neste campo. Por falar em sonhos e *insights*, permanecem os desafios para que continuemos trabalhando em rede e em rede de redes, de forma interdisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional. Que venham novos trabalhos e que se gerem novas publicações acadêmicas! Pensemos em tudo o que é possível trabalhar e cooperar para o bem da Teologia, em tudo o que é possível sonhar e desenvolver juntos no campo do *Tripé da Educação*: do *Ensino*, da *Pesquisa* e da *Extensão*. Voemos mais alto, como nos pede a *Veritatis Gaudium*, em seu Proêmio, especialmente no n. 4. Busquemos ampliar ainda mais nossa atuação e colaboração nas diversas áreas da graduação e da pós-graduação em Teologia, dentro e fora do Brasil.

Em suma, muitos são os campos e espaços que ainda podemos crescer, como na realização de contatos e encontros pessoais e institucionais. Pensemos nos trabalhos da COCTI/CICT (*Conferência das Instituições Católicas de Teologia*), nos intercâmbios e cotutelas, na investigação e nas publicações em conjunto, na melhora e indexação das Revistas de Teologia, etc. Aproveitemos os espaços que temos, como encontros, congressos, simpósios e eventos múltiplos pelas plataformas virtuais, como a pandemia do novo coronavírus (covid-19) nos ensinou, ampliando possibilidades e diminuindo distâncias e outras dificuldades, como viagens e custos, etc. Ampliemos nossas colaborações, compartilhemos nossas ideias e renovemos nosso compromisso com o

diálogo como forma de construção do saber teológico e do trabalho em rede, de serviço à Igreja, à Casa Comum e às Ciências Humanas. A construção da fraternidade, da amizade e da justiça social espera por nossa colaboração. Assumamos cada vez mais um diálogo de forma interinstitucional e interdisciplinar, com todos os saberes e ciências, em vista da construção do bem comum. Não tenhamos dúvidas, com isso a Teologia cresce e ganha mais espaço de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, nossos PPGs vão igualmente fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Mãos à obra! Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

### Referências bibliográficas

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jan./jun. 2021, p. 9-41. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2023.

GONZAGA, W. *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2022.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, 2019, p. 155-170. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*. Medellín, vol. 47, n. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, jan./jun. 2023, p. 13-48. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, vol. 15, n. 2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Reflexioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, mai./ago.2020, p. 431-468. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008, p. 76-92.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

*Prof. Dr. Waldecir Gonzaga*<sup>11</sup>

Departamento de Teologia da PUC-Rio.

---

<sup>11</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>. E-mail: [waldecir@hotmail.com](mailto:waldecir@hotmail.com).

## PREFÁCIO

O presente livro intitulado *Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento* é fruto da parceria entre os Programas de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS e da PUC-Rio, e traz importantes contribuições na área da teologia bíblica, produzidas, sob orientação do Professor Dr. Waldecir Gonzaga, por estudantes de mestrado e doutorado de ambas instituições, incluindo contribuições de estudantes do PPG em Teologia da EST conveniados ao PPG em Teologia da PUCRS. A presente publicação foi financiada pela CAPES através do Programa para Consolidação Estratégica dos Programas de Pós-Graduação com notas 3 e 4.

Referente aos temas trabalhados neste livro, é importante destacar que as Epístolas do Novo Testamento desempenham um papel fundamental na disseminação da mensagem cristã e na orientação da vida dos primeiros seguidores de Cristo, e repercutem, através dos séculos, como um referencial iluminador da vida cristã em cada época. A relevância das pesquisas desenvolvidas neste livro situa-se na atualização de temas pertinentes para a reflexão e a prática da fé cristã no contexto hodierno.

O tema da evangelização é transversal a todo o Novo Testamento, desdobrando-se em uma ampla abordagem de questões doutrinárias e práticas. Dos 27 livros do Novo Testamento, 13 são Epístolas Paulinas e 7 são Epístolas Católicas, as quais incentivam a compartilhar a mensagem do Evangelho em sentido universal. Paulo testemunha uma pregação incansável do Evangelho de Cristo, considerado como poder de Deus para a salvação dos crentes (Rm 1,16). Em Rm 11,13 e em 1Tm 2,7 destaca-se a profunda convicção de Paulo de ser eleito por Deus para uma missão que o impulsiona a viajar extensivamente, estabelecendo Igrejas e escrevendo cartas para instruir e encorajar os convertidos a fé cristã. A missão de Paulo desempenha um papel significativo na expansão do cristianismo para além das fronteiras judaicas, moldando a história da fé cristã primitiva. Essa postura audaz e desembaraçada lembra o mandato fundante de Jesus (Mt 28,18-20) de partir em missão, fazer discípulos, batizar e ensinar, proclamando a mensagem da salvação para a glória de Deus e a transformação da vida das pessoas.

A busca pela santidade é tema recorrente nas Epístolas, onde há exortações aos crentes para viverem vidas santas, conforme o modelo do homem novo, que é Cristo. Em 1Pd 1,15-16, os cristãos são vocacionados a conformarem suas vidas à santidade de Deus, renovando sua maneira de viver para serem santos como Deus é Santo. Rm 7,14-25 traz

uma passagem notável em que Paulo descreve a luta interna entre a vontade de fazer o bem e a tendência de fazer o mal. Paulo compartilha suas lutas e conflitos internos como exemplo da batalha espiritual que ocorre na vida de muitos cristãos. Paulo reconhece que, por si mesmo, é incapaz de vencer essa luta interna, sendo a graça de Cristo necessária para libertar da escravidão do pecado e para capacitar para viver de acordo com a vontade de Deus. Para Paulo, a santidade se dá como renovação da mente (Rm 12,2), pelo abandono do pecado, a fim de viver uma vida de justiça e piedade, revestindo-se da nova natureza em Cristo (Ef 4,22-44), deixando-se conduzir pela ação do Espírito Santo (Gl 5,16) para crescer na graça e no conhecimento de Cristo (2Pd 3,18). A vivência da santidade está ligada à vida em comunidade, no apoio mútuo e no encorajamento recíproco a permanecer fiel a Deus (Hb 10,24-25). A busca da santidade é um compromisso contínuo e um chamado a refletir na vida a natureza santa de Deus.

O amor a Deus é a principal responsabilidade dos fiéis cristãos. Em 1Cor 16,22, Paulo enfatiza que o amor a Deus é o vínculo fundamental da fé, sendo imprescindível cultivar um relacionamento pessoal com Deus baseado no amor e na devoção. O amor a Deus é central para a fé e a prática cristã. Em Mt 22,37-38, Cristo afirma que amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento é o maior dos mandamentos. Aquele que ama a Deus, guarda os seus mandamentos (Jo 14,15). Contudo, é preciso ter presente que o amor a Deus só é possível porque Deus nos amou primeiro (1Jo 4,19). O amor de Deus é fonte e exemplo para nosso amor a Ele e se reflete no amor ao próximo, pois quem diz que ama a Deus a quem não vê, mas não ama o próximo a quem vê, é mentiroso (1Jo 4,20).

Em 1Jo 4,7-8, afirma-se que é preciso que nos amemos uns aos outros, pois Deus é amor, e aquele que não ama, não conhece a Deus. O amor ao próximo é uma evidência tangível do amor a Deus. Em Gl 6,2, Paulo destaca que os fiéis cristãos precisam cuidar uns dos outros, enquanto comunidade eclesial, demonstrando amor e apoio mútuos. Tiago 2,5-9 destaca o amor ao próximo como lei régia e princípio normativo cristão fundamental, enfatizando a importância de tratar todas as pessoas com igualdade, sem fazer acepção de pessoas com base em critérios sociais ou econômicos. Fl 2,3-4 exorta que nada se faça por vanglória ou por algum sentimento de superioridade em relação aos outros. Em suma, para a fé cristã, o amor ao próximo é a síntese da Lei e da Profecia (Mt 7,12) e se expressa, sobretudo, no serviço e no cuidado preferencial aos mais necessitados (Mt 25,35-36; Lc 10,25-37).

Que esta publicação possa colaborar para o exercício de um labor teológico inspirado e fundamentado em uma boa metodologia bíblica, e que os temas, aqui tratados, incentivem a empreender pesquisas cada vez mais sensíveis aos apelos do tempo atual.

*Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes*<sup>1</sup>

Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS.

---

<sup>1</sup> Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Editor da Revista Teocomunicação. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Teologia e Questões Eclesiológicas e Pastorais, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <tiago.gomes@puhrs.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.



# CAPÍTULO I<sup>1</sup>

## A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7

*Paul's missionary self-understanding in Rom 11,13 and 1Tim 2,7*

*A autocompreensão missioneira de Pablo en Rm 11,13 y 1Tm 2,7*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

André Pereira Lima<sup>3</sup>

### Resumo

O presente estudo aborda a autocompreensão missionária paulina a partir da aproximação vocacional de “apóstolo e mestre dos gentios”, como se autodenomina, tendo por base os textos de Rm 11,13 e de 1Tm 2,7. Mesmo ao utilizar outras passagens que compõem este entendimento em seu *corpus*, ao ter sua motivação primeira e profunda para a atividade apostólica, observa-se uma consciência distinta de Paulo quanto ao exercício de sua atividade missionária evangelizadora. É no “*óðós/caminho*” que se apresenta o sentido para sua conduta pessoal, que o transforma, de um perseguidor da Igreja a um seguidor de Cristo. Paulo recorre ao modelo do “chamado” de Deus, semelhante a diversas personagens do AT, que o investe, o autoriza e o encarrega de falar/anunciar como representante daquele mesmo Jesus, sendo possível encontrar uma síntese da sua vida nos seguintes termos: chamado – missão – vida na graça – experiência da nova criatura – vida como experiência do Espírito Santo – arauto – apóstolo – mestre. Em Rm 11,13, Paulo remete-se aos gentios, honrando o seu ministério, em um tom de advertência, a fim de que eles não cometessem os mesmos mal-entendidos que os judeus. Em 1Tm 2,7, ele indica que se vê como missionário de Cristo em diversas localidades, como um arauto, impondo-se também à atividade do ensino, na figura de mestre, na execução do seu ministério apostólico. Por fim, esta autocompreensão, de forma explícita e reiterada, manifesta-se pela apropriação do termo “apóstolo” feita por ele, nas saudações, bem como ao longo de suas cartas.

Palavras-chave: Paulo. Autocompreensão. Vocação. Apóstolo. Missão.

### Abstract

The present study addresses the Pauline missionary self-understanding from the vocational approach of the “apostle of the Gentiles”, as he calls himself, based on the texts of Rom 11:13

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <padreandrelima@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0551626089436234>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7787-6834>.

and 1Tm 2:7. Even when using other passages that make up this understanding in his *corpus*, having his first and profound motivation for his apostolic activity, one observes a distinct awareness of Paul regarding the exercise of his evangelizing missionary activity. It is in the “ὁδός/ way” that a sense of his personal conduct is presented, which transforms him from a persecutor to a follower of Christ. Paul resorts to the model of the 'call' of God, similar to several characters in the OT, who invests him, authorizes him and charges him with speaking/announcing as a representative of that same Jesus, making it possible to find a synthesis of his life in the following terms: called – mission – life in grace – experience of the new creature – life as an experience of the Holy Spirit – herald – apostle – teacher. In Rom 11:13, Paul refers to the gentiles, honoring his ministry, in a tone of warning, so that they would not commit the same misunderstandings as the jews. And in 1Tm 2:7 he indicates that he sees himself as a missionary of Christ in different locations, as a herald, imposing himself also to the activity of teaching, in the figure of a teacher, in the execution of his apostolic ministry. Finally, this self-understanding, explicitly and repeatedly, is manifested by the appropriation of the term apostle made by him, in the greetings, as well as throughout his Letters.

Keywords: Paul. Self-understanding. Vocation. Apostle. Mission.

### Resumen

El presente estudio aborda la autocomprensión misionera paulina desde el enfoque vocacional de “apóstol y maestro de los gentiles”, como él mismo se llama, a partir de los textos de Rm 11,13 y 1Tm 2,7. Incluso utilizando en su corpus otros pasajes que integran esta comprensión, teniendo su primera y profunda motivación para la actividad apostólica, se observa una clara conciencia de Pablo respecto al ejercicio de su actividad misionera evangelizadora. Es en el “ὁδός/camino” que se presenta el sentido de su conducta personal, que lo transforma de perseguidor de la Iglesia en seguidor de Cristo. Pablo recurre al modelo de la “llamada” de Dios, similar a varios personajes del AT, que lo inviste, lo autoriza y lo encarga de hablar/anunciar como representante de ese mismo Jesús, haciendo posible encontrar una síntesis de su vida. en los siguientes términos: llamado – misión – vida en la gracia – experiencia de la nueva criatura – vida como experiencia del Espíritu Santo – heraldo – apóstol – maestro. En Rom 11,13, Pablo se refiere a los gentiles, honrando su ministerio, en tono de advertencia, para que no cometan los mismos malentendidos que los judíos. En 1Tm 2,7 indica que se ve a sí mismo como misionero de Cristo en diferentes lugares, como heraldo, imponiéndose también a la actividad de enseñar, en figura de maestro, en el ejercicio de su ministerio apostólico. Finalmente, esta autocomprensión, explícita y reiteradamente, se manifiesta en la apropiación que hace del término “apóstol”, tanto en los saludos como a lo largo de sus cartas.

Palabras clave: Pablo. Autocomprensión. Vocación. Apóstol. Misión.

### Introdução

Paulo é um personagem considerado por diversos estudiosos como um dos grandes nomes, se não o maior, da história do cristianismo primitivo. Sem dúvida, ele exerce um impacto na história do mundo cristão como um grande apóstolo<sup>4</sup>. Sua vida missionária e seus

---

<sup>4</sup> BRUCE, F. F., Pablo, p. 19.

escritos possuem uma grande relevância para a história da Igreja. Talvez, seja muito difícil refletir sobre o desenvolvimento da teologia cristã sem a presença dele e de suas cartas, dentro da perspectiva da evangelização global que ocorreu com a empreitada pensada e realizada por ele. Com isto, é importante perceber o marco impressionante de Paulo, como apóstolo, cuja missão foi a evangelização dos gentios e a expansão do cristianismo.

Ao pensar no “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), convém ressaltar que dos 27 livros que compõem o Novo Testamento (NT), há 21 cartas/epístolas, das quais 13 formam o *Corpus Paulinum*, tornando-o o maior autor do NT. Deste montante, 7 cartas são consideradas *protopaulinas* ou autenticamente paulinas (Rm, 1-2Cor, Gl, Fl, 1Ts e Fm), devido sua aceitação sem restrição no cânon, em um primeiro momento, atribuídas diretamente ao apóstolo. Há, ainda, 3 cartas chamadas de deuteropaulinas (Ef, Col e 2Ts) pela aceitação com certas reservas e em um segundo momento. Tem, por fim, 3 cartas denominadas pastorais (1-2Tm e Tt), por terem temas da organização, estrutura e pastoral da Igreja abordados em seu conteúdo<sup>5</sup>. Em outra configuração das cartas paulinas, destaca-se um grupo de escritos denominado de cartas da prisão (Fl, Fm, Ef e Col), por serem escritos atribuídos a um período em que Paulo esteve em cárcere. Aponta-se, também, um conjunto de escritos direcionados a pessoas específicas (Fm, 1-2Tm e Tt).

Após esta breve localização da pessoa do apóstolo e de suas obras dentro do contexto neotestamentário, torna-se importante aproximar-se de Paulo e de sua motivação no projeto de evangelização da Igreja primitiva. Uma abordagem interessante pode ser realizada a partir da análise de alguns textos/cartas sob o ponto de vista paulino de sua autocompreensão missionária. Esta pode ser percebida em diversas partes de seus escritos, destacadamente, neste estudo, em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. Porém, esta consciência paulina vem expressa, muitas vezes, logo no princípio de muitas de suas cartas, ou seja, em suas saudações iniciais, a saber: Rm 1,1; 1-2Cor 1,1; Gl 1,1; Ef 1,1; Col 1,1; 1-2Tm 1,1; Tt 1,1. Além disto, há outros textos que expressam tal compreensão da sua missão apostólica, como: Rm 15,20; 1Cor 9,1; 9,20; 15,9-10; Gl 1,12; 2,8; Col 1,25.

O presente estudo, ao ter como base Rm 11,13 e 1Tm 2,7, visa perceber a autocompreensão missionária do “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7). Em função disto, a pesquisa levanta outras passagens que compõem este entendimento paulino. O trabalho segue as seguintes etapas: 1. Uma abordagem sobre a vocação e a conversão de Paulo; 1.1 Paulo, “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), vocacionado ou convertido?

---

<sup>5</sup> GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 21-23.

1.2 O apóstolo Paulo e sua missão; 2. Uma análise da autocompreensão missionária de Paulo a partir de Rm 11,13 e 1Tm 2,7; 2.1 A autocompreensão apostólica de Paulo em Rm 11,13; 2.2 A autocompreensão missionária: Paulo em 1Tm 2,7 – arauto, apóstolo e mestre; 3. A autocompreensão missionária paulina em outros textos de seu *corpus*; 3.1 O termo apóstolo no epistolário paulino; 3.2 Termos identificados da consciência paulina sobre apostolado; Considerações finais e Referências bibliográficas.

## **1. Uma abordagem sobre a vocação e a conversão de Paulo**

A discussão explanada em muitos autores transita entre a adoção dos termos vocação e conversão. Alguns, por exemplo, citam que a experiência paulina configura-se como uma conversão, a exemplo de Barbaglio<sup>6</sup>, Becker<sup>7</sup>, Fialho<sup>8</sup> etc. Outros, por sua vez, adotam o conceito de vocação, como Bruce<sup>9</sup>, Boring<sup>10</sup>, Dattler<sup>11</sup>, Fabris<sup>12</sup>, Koester<sup>13</sup>, Schnelle<sup>14</sup> etc. E há também quem, como Bornkamm<sup>15</sup>, que precisa os termos na vida de Paulo, associando-os à vocação ao apostolado e à conversão a Cristo. No entanto, em uma aproximação teórica dos estudiosos, verifica-se que, diante do conceito de vocação e de conversão, a opção feita é a que se associa mais ao acontecido com Paulo. Em decorrência, isto auxilia no entendimento de sua autocompreensão missionária, a partir dos relatos sobre a experiência dele e sobre como ele a expressa fundamentado nas ocorrências em suas cartas, sejam elas protopaulinas, deuteropaulinas e/ou nas pastorais.

### ***1.1 Paulo, “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), vocacionado ou convertido?***

Segundo León-Dufour<sup>16</sup>, a vocação no Antigo Testamento (AT) tem por objetivo a missão, pois Deus chama e envia ao mesmo tempo (Abraão, Gn 12,1; Moisés, Ex 3,10.16; Amós, Am 7,15; Isaías, Is 6,9; Jeremias, Jr 1,7; Ezequiel, Ez 3,1.4), esperando que seu chamado

---

<sup>6</sup> BARBAGLIO, G., Paolo di Tarso e le Origini Cristiani, p. 74.

<sup>7</sup> BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 51.

<sup>8</sup> FIALHO, M. C., Paulo no Caminho de Damasco, p. 45.

<sup>9</sup> BRUCE, F. F., Paulo, p. 139.

<sup>10</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 305.

<sup>11</sup> DATTLER, F., Eu, Paulo, p. 35.

<sup>12</sup> FABRIS, R., Paolo di Tarso, p. 58.

<sup>13</sup> KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, p. 116.

<sup>14</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 105.

<sup>15</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 44.

<sup>16</sup> LEÓN-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 1126-1128.

seja respondido por meio de uma adesão consciente, de fé e de obediência. Deus escolhe alguém e o destina a uma tarefa especial dentro de seu plano de salvação. Ele também informa que a vocação no NT está atrelada ao chamado que Jesus Cristo, em seu ministério terreno, realiza ao chamar e reunir ao seu redor os Doze (Mt 4,18-21; 9,9; Mc 2,14; 3,13; Jo 1,38-44.47-50), além de abrir a possibilidade vocacional a outros, com um semelhante chamado (Mc 10,21; Lc 9,59-62), por meio de um apelo a segui-lo num caminho totalmente novo: “se alguém quer vir após mim...” (Mt 16,24; cf. Jo 7,17).

Uma forma de abordar a missão apostólica de Paulo é ocupando-se dos temas de sua conversão e da sua vocação. A partir de seus escritos e de estudos sobre o apóstolo é possível perceber o seu olhar dentro do processo missionário. Por outro lado, é preciso ter presente que “da sua conversão a Cristo e da sua vocação ao apostolado, o próprio Paulo fala surpreendentemente pouco”<sup>17</sup>. Murphy-O’Connor<sup>18</sup>, por sua vez, indica que o “apóstolo e mestre dos gentios” fala pouco sobre a sua experiência e que aponta uma chave de leitura para o que realmente significou tal momento, na expressão da sua assimilação daquela ocasião (1Cor 9,1; 15,8).

A fim de ajudar na reflexão, é importante identificar os elementos concernentes à conversão e à vocação para entender melhor a autocompreensão de Paulo sobre a sua missão apostólica. Segundo Santos Filho e Gonzaga<sup>19</sup>, ter presente uma possível cronologia de ministério paulino ajuda em uma melhor compreensão da atuação do “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), ainda que haja divergências em algumas possíveis datas:

Ano/Período	Atividade
6-8 d.C.	Nascimento
33-36 d.C.	Conversão ou chamado (At 9,1-19,25)
37 d.C.	1ª visita a Jerusalém e encontro com Pedro (At 9,26.30)
45-49 d.C.	1ª viagem missionária At 13,1; 14,28)
49 d.C.	Assembleia de Jerusalém
49-52 d.C.	2ª viagem missionária e permanência em Corinto (At 15,36-18,17)
52-54 d.C.	3ª viagem. Permanência de 2 anos em Éfeso
54-55 d.C.	Permanência de 3 meses em Corinto e viagem a Jerusalém
56-58 d.C.	Prisão em Cesareia
58-59 d.C.	Viagem à Roma (inverno), levado prisioneiro
59-61 d.C.	Prisão em Roma
67 d.C.	Morte em Roma

<sup>17</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 44.

<sup>18</sup> MURPHY-O’CONNOR, J., A Antropologia pastoral de Paulo, p. 23.

<sup>19</sup> SANTOS FILHO, J.; GONZAGA, W., O Espírito e a Filiação Cristã, p. 26-27.

Após uma visão geral da vida do “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), em uma aproximação de sua missão, é oportuno verificar algo que se passa com Paulo e que serve de motivação primeira e profunda para a sua atividade apostólica. Como se sabe, existem três relatos em Atos dos Apóstolos que tratam do tema da conversão/vocação paulina (At 9,1-19; 22,4-21; 26,8-18); e “as três versões são concordes em contar a cena da teofania ou aparição divina”<sup>20</sup> do ressuscitado a Paulo. Constatam-se, igualmente, que “os três relatos concordam quanto à pergunta de Jesus e a resposta de Paulo”<sup>21</sup>. Mais ainda, At 9,20 já “ensina que a vida de Paulo é tipicamente dividida em duas partes: perseguidor e evangelizador”<sup>22</sup>.

A questão que se coloca é: o que realmente irrompe na vida do perseguidor Saulo para o levar a ser Paulo, o arauto e apóstolo? Segundo Fabris, “a história religiosa de Paulo é marcada por uma experiência espiritual tão intensa e profunda a ponto de modificar de modo irreversível a sua vida”<sup>23</sup>, não significando apenas uma troca do nome, simplesmente. É um momento tão especial na vida dele que se apresenta como uma reconstrução e reorientação de vida. Na constatação de Marguerat, “o acontecimento do caminho de Damasco se manifesta como a destruição de seu projeto de perseguição e reconstrução de sua identidade”<sup>24</sup>. Na estrada de Damasco, neste percurso geográfico, mas também espiritual, saindo de Jerusalém, encontra-se Saulo, “com a incumbência de, em nome da Lei, perseguir os que seguiram Cristo (...) para chegar a Damasco frágil, silencioso e abatido, após a grande e misteriosa revelação no seu trajeto”<sup>25</sup>.

É nesse contexto do caminho de Damasco que se percebe algo que estrutura a própria vida de Paulo: o chamado/conversão – missão – vida na graça – experiência da nova criatura – vida como experiência do Espírito Santo – arauto – apóstolo – mestre. Esta estrutura inscreve-se “na situação-arquétipo de estar a caminho”<sup>26</sup>, onde acontece um evento excepcional, a ponto de ser narrado três vezes no livro de Atos, que altera o rumo e o sentido existencial ao abrir um novo estágio na vida de Paulo. É um desvelar do mundo divino a ele, em que, nesta epifania, “estão de frente o crucificado ressuscitado e glorificado de Deus e o seu perseguidor”<sup>27</sup>. Quando se compara este evento de Paulo com as cristofanias nos Evangelhos, segundo Murphy-

---

<sup>20</sup> BARBAGLIO, G., Paolo di Tarso e le Origini Cristiani, p.14.

<sup>21</sup> GONZAGA, W., Os Conflitos na igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos gálatas e romanos, p. 53.

<sup>22</sup> BECKER, J., Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia, p. 91.

<sup>23</sup> FABRIS, R., Paulo, p. 119.

<sup>24</sup> MARGUERAT, D., A Primeira História do Cristianismo, p. 211.

<sup>25</sup> FIALHO, M. C., Paulo no Caminho de Damasco, p. 45.

<sup>26</sup> FIALHO, M. C., Paulo no Caminho de Damasco, p. 46.

<sup>27</sup> BARBAGLIO, G., Paolo di Tarso e le Origini Cristiani, p.74.

O'Connor<sup>28</sup>, há alguns elementos semelhantes, a saber: a) ausência de qualquer expectativa da parte dos discípulos; b) iniciativa de Jesus; c) revelação da sua identidade; d) reconhecimento de Jesus pelo discípulo. Isto é perceptível, conforme Paulo ressalta em 1Cor 15,5, ao dizer que Jesus apareceu a ele “como que a um aborto” e muitas outras testemunhas qualificadas (1Cor 15,3-8).

O chamado/conversão parte desse evento extraordinário com uma “luz fulgurante e (ele) ouve uma voz que o chama pelo nome hebraico/aramaico e aquele que fala com Paulo se apresenta como Jesus”<sup>29</sup>. Fialho<sup>30</sup> analisa os relatos dessa cristofania no escrito de Atos dos Apóstolos. Indica que no primeiro relato, At 9,3-9, a luz ofuscante envolve Paulo somente e desta uma voz que todos ouvem. O chamado apresenta-se de forma nítida a ele, pois a luz envolve apenas o eleito, destacando-o. Ao ser o único que cai, o seu destino é mudado, porque despojado de si, ergue-se sem visão. Em At 22,6-21, acontece como uma reprodução da teofania do primeiro relato. No momento, todos que estão com o apóstolo não ouvem a voz dirigida especificamente a ele, todavia todos veem a manifestação da luz. Como na primeira narrativa, o episódio é excepcional e total para Paulo enquanto aos outros acompanhantes é parcial. Na terceira apresentação do evento, em At 26,8-18, o que chama a atenção é a mudança na adoção do verbo cair. Nas primeiras versões, o uso é feito pelo verbo “πιπτω/*cair*”, e nesta última por “καταπίπτω/*deixar-se cair*”.

Segundo Schnelle<sup>31</sup>, a primeira menção da experiência de Damasco nas cartas paulinas encontra-se em 1Cor 9,1 na qual ela é realizada a partir de contestações ocorridas em sua missão/apostolado em Corinto. A argumentação vocacional paulina é fundamentada em uma visão, na expressão do texto, “οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα;/*não vi Jesus, nosso Senhor?*”. Apesar do contexto contraditório ao qual Paulo está sendo colocado, a teofania vista por ele remete às grandes revelações e manifestações divinas veterotestamentárias. Como aponta Barbaglio<sup>32</sup>, semelhante ao chamado de Moisés, diante do evento da sarça ardente, recorrendo a Ex 3, acontece uma irrupção divina na história de Paulo. Com este embasamento do AT parece haver uma relação, na experiência paulina, entre o sentido do termo “Κύριος/*Senhor*”, usado em Paulo nas suas cartas, e toda a dimensão e tradição sobre o NOME

<sup>28</sup> MURPHY-O'CONNOR, J., A Antropologia pastoral de Paulo, p. 24.

<sup>29</sup> FABRIS, R., Paulo, p. 119.

<sup>30</sup> FIALHO, M. C., Paulo no Caminho de Damasco, p. 47-51.

<sup>31</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 100.

<sup>32</sup> BARBAGLIO, G., Paolo di Tarso e le Origini Cristiani, p. 74.

do Senhor<sup>33</sup>. Isto porque: “chama a atenção a tradição da LXX, na clareza do uso do termo ‘Senhor’, que consiste em uma tradução do nome de Deus, referente ao Tetragrama Sagrado ‘יהוה/YHWH’ e, especialmente, de ‘אדוני/Adonai’ por ‘Κύριος/Senhor’”<sup>34</sup>.

De forma sucinta, buscando um autorretrato paulino em seus próprios pronunciamentos, Dattler<sup>35</sup> indica como exemplos: “somos judeus por nascença” (Gl 2,15); “sou hebreu, israelita, descendente de Abraão” (2Cor 11,22); “também sou israelita, da extirpe de Abraão, da tribo de Benjamim” (Rm 11,1); “circuncidado ao oitavo dia, hebreu de hebreus” (Fl 3,5). Verifica-se, nestes casos, especialmente, uma alta consciência de sua origem étnica, porém, também de sua participação, como membro do povo eleito, das promessas de salvação realizadas por Deus.

Este Paulo, consciente de suas raízes étnicas e de fé, lê a sua experiência de uma forma distinta. O evento de Damasco provoca nele uma mudança radical e dá uma nova perspectiva em sua vida, de Saulo a Paulo. Daí, apesar de uma experiência de conversão ser importante do ponto de vista da mudança pessoal, Paulo “recorre a outro modelo, o do ‘chamado’ de Deus que mediante uma espécie de investidura”<sup>36</sup> o autoriza e o encarrega de falar/anunciar como representante daquele mesmo *Κύριος* que o abordou no caminho a Damasco.

O termo “ὁδός/caminho” (At 9,2; 22,4) revela não apenas uma via, estrada ou trilha, mais indica igualmente um sentido de conduta da pessoa, um seguimento dos fiéis seguidores de Cristo que seguem o seu mestre, imitando-o em tudo (Jo 14,6) e que, também, transforma a identidade do apóstolo Paulo<sup>37</sup>. Além disto, observa-se que *ὁδός* pode indicar um modo ideal de conduta diante de Deus, algo aplicado na teologia de Isaías (30,21) e de Provérbios (15,10), uma via de perfeição que pode ser buscada pelo fiel, não se desviando “nem para a direita nem para a esquerda” (Dt 28,14). Semelhante a Atos dos Apóstolos que, designa um modo concreto de viver daqueles que seguem o Senhor, segundo apontam Mazzarolo e Konings<sup>38</sup>, tem um sentido concreto na expressão Caminho (Lc 9,2; 11,26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22).

Diante disto, é possível tratar do evento como um momento de eleição feita pelo próprio Deus, por meio do Senhor ressuscitado, que “é muito mais a história de sua vocação para que seja um instrumento eleito para levar o nome de Jesus Cristo aos gentios”<sup>39</sup>. Consequentemente,

<sup>33</sup> CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W., A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João, p. 103-124.

<sup>34</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), p. 141.

<sup>35</sup> DATTLE, F., Eu, Paulo, p. 34.

<sup>36</sup> FABRIS, R., Paulo, p. 120.

<sup>37</sup> CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas, p. 13.

<sup>38</sup> MAZZAROLO, I.; KONINGS, J., Atos dos Apóstolos, p. 42.

<sup>39</sup> GONZAGA, W., Os Conflitos na igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos gálatas e romanos, p. 54.

tem-se, uma notória percepção de sua vocação apostólica e da missão no segmento de Cristo, como se lê em seu epistolário:

Rm 1,1	“ <u>Παῦλος</u> δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, <u>κλητὸς ἀπόστολος</u> ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ	<u>Paulo</u> , servo de Cristo Jesus, <u>chamado para ser apóstolo</u> , escolhido para anunciar o Evangelho de Deus
Rm 11,13	Ἔμιν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ <u>ἐθνῶν ἀπόστολος</u> , τὴν διακονίαν μου δοξάζω	e a vós, nações, eu digo: enquanto <u>apóstolo dos gentios</u> , eu honro o meu ministério
Rm 15,20	οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ’ ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ	e assim aspirando anunciar onde o nome de Cristo não foi conhecido, para não edificar sobre alicerce de outro
1-2Cor 1,1	<u>Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ</u> διὰ θελήματος θεοῦ	<u>Paulo chamado para ser apóstolo de Cristo Jesus</u> pela vontade de Deus
Gl 1,1	<u>Παῦλος ἀπόστολος</u> οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ <u>διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ</u> καὶ θεοῦ πατρὸς	<u>Paulo, apóstolo</u> , não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas <u>por meio de Jesus Cristo</u> e Deus Pai
Gl 2,7	ιδόντες ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς	ao ver que foi confiada (a mim) a evangelização dos incircuncisos como a Pedro dos circuncisos
Ef 1,1	<u>Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ</u> διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὓσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	<u>Paulo, apóstolo de Cristo Jesus</u> , pela vontade de Deus, aos santos e aos que estão [em Éfeso] e aos fiéis em Cristo Jesus
Cl 1,1	<u>Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ</u> διὰ θελήματος θεοῦ	<u>Paulo apóstolo de Cristo Jesus</u> pela vontade de Deus
1Tm 1,1	<u>Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ</u> κατ’ ἐπιταγὴν θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν	<u>Paulo, apóstolo de Cristo Jesus</u> , por ordem de Deus, nosso Salvador, e de Cristo Jesus, nossa esperança
1Tm 2,7	εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ <u>κῆρυξ καὶ ἀπόστολος</u> , ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι, <u>διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ</u>	para o qual fui designado eu, <u>arauto e apóstolo</u> , digo a verdade, não minto, <u>mestre das nações, na fé e na verdade</u>
2Tm 1,1	<u>Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ</u> διὰ θελήματος θεοῦ κατ’ ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	<u>Paulo, apóstolo de Cristo Jesus</u> , por vontade de Deus, segundo a promessa da vida que está em Cristo Jesus
Tt 1,1	<u>Παῦλος</u> δοῦλος θεοῦ, <u>ἀπόστολος</u> δὲ <u>Ἰησοῦ Χριστοῦ</u> κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν	<u>Paulo</u> , servo de Deus, <u>apóstolo de Jesus Cristo</u> e segundo à fé dos

θεοῦ καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας τῆς κατ' eleitos de Deus e o conhecimento  
εὐσέβειαν da verdade conforme a piedade

Fonte: Texto da NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores

### 1.2 A conversão a partir da experiência de Damasco

O aspecto da possível conversão de Paulo consiste, sem dúvida, em uma experiência espiritual do apóstolo, que o teria transformado “de modo irreversível a sua vida”<sup>40</sup>. Contudo, por um outro aspecto desta experiência, ao se aproximar do evento de Damasco, por meio de uma visão pessoal, o aponta, na verdade, para um chamado de origem divina, assim, visto por ele. Ainda no escopo da aproximação da pessoa de Paulo, é possível enxergar que “a tarefa por ele próprio instaurada não era simplesmente ensinar a verdade e dar-se por satisfeito (...). Ele abraçou o destino do Messias”<sup>41</sup>. Há, como se observa, uma associação consciente e profunda de que é designado, em nome de Cristo, a anunciar e a exercer seu apostolado em meio a lugares, antes, não conhecedores da mensagem da salvação como se observa nas saudações de seu epistolário.

A fim de corroborar com esta consciência paulina sobre sua missão e apostolado, ao chegar-se de Gl 1,15-17, onde informa que o evangelho pregado por ele provém da revelação de Jesus Cristo e que ele foi chamado pela graça a anunciar, percebe-se que a passagem propõe elementos claros da sua autocompreensão que fundamentam o seu apostolado, ao ser uma expressão legítima de Paulo, uma vez que se trata de uma Carta reconhecidamente autêntica dentro do *Corpus Paulinum*. Sem dúvida possui uma enorme relevância enquanto “testemunho do apóstolo a respeito de sua vocação, mas porque fornece um relato autêntico e preciso a respeito de um grande período da história de sua vida e atividade”<sup>42</sup>.

É preciso retomar as três ocorrências contidas em Atos dos Apóstolos sobre a experiência que marca a mudança radical da vida de Paulo para poder, tendo em vista os elementos que compõem os relatos sobre a vocação, na Escritura, e “amparar” e aprofundar a compreensão da vocação do apóstolo. Como observa-se em At 26,19, o encontro com Cristo ressuscitado ocorre, na expressão paulina, na vida e pessoa dele: “ἐν μου/*em mim*”. Diante disto, ele identifica “seu chamado como uma revelação de Jesus Cristo como Senhor, dada por Deus”<sup>43</sup>. Koester afirma que “o emprego do termo conversão para experiência de Paulo

<sup>40</sup> FABRIS, R., Paulo, p. 119.

<sup>41</sup> DODD, C. R., A mensagem de São Paulo para o homem de hoje, p. 15.

<sup>42</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 46.

<sup>43</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 305.

obscorece o que foi realmente essencial para ele nesse evento. Paulo nunca compreendeu sua experiência como conversão, mas sempre como vocação”<sup>44</sup>; e Marguerat considera que “a vocação de Paulo provém exclusivamente do Jesus celeste”<sup>45</sup>.

Segundo Schnelle<sup>46</sup>, na perspectiva vocacional e missionária, Paulo “recorre” ao ocorrido em Damasco nas seguintes passagens: 1Cor 9,1; 15,8; Gl 1,12-16; Fl 3,4b-11. Em 1Cor 9,1: “ὄκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ/ *não sou, porventura, livre? Não sou apóstolo? Não vi Jesus, nosso Senhor? Não sois vós minha obra no Senhor?*”. Neste texto Paulo argumenta que a sua vocação não nasce mediante a presença de intermediários, mas devido a uma experiência própria e direta realizada por ele com o Senhor Jesus. Neste episódio, o apóstolo utiliza o verbo “ἐώρακα/vi”. A visão, ato concreto, direto e objetivo, para ele, apesar de não definir a localidade nem mesmo uma datação, “indica o conteúdo do evento de Damasco”<sup>47</sup>. Isso qualifica o seu apostolado em vista da missão, por colocá-lo em um grupo seletivo de discípulos/testemunhas do ressuscitado.

Em 1Cor 15,8: “ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρόματι ὤφθη κάμοί/ε, *por último de todos, como a um abortivo apareceu também a mim*”. A expressão “ὤφθη κάμοί/apareceu também a mim” demonstra um Paulo que se encontra em uma atividade indireta/passiva e, por isto, na construção frasal, a utilização do objeto passivo (“ὤφθη/apareceu ou foi mostrado”). É um fato, um acontecimento que realmente Cristo é o sujeito da ação, aquele que definitivamente apareceu a ele. A revelação de Jesus ressuscitado “deve ser compreendida como genitivo *objectus*”<sup>48</sup>, por conta da expressão “revelar em mim seu Filho” (Gl 1,16), motivando-o a romper com a sua história de judeu promissor e perseguidor para um apóstolo de Cristo. Na construção sintática utilizada por Paulo na 1Coríntios, uma vez que é, reconhecidamente um escrito autêntico, há este caso denominado genitivo objeto, no qual “o genitivo substantivo funciona semanticamente como objeto direto da ideia verbal implícita no substantivo principal”<sup>49</sup>. Em síntese, uma ação de Jesus para com o apóstolo e não o contrário. A partir disto, este fato contribui para uma concepção mais densa da vocação dele, sua autocompreensão vocacional, e não de uma conversão acontecida a qual ele tenha sido o agente.

<sup>44</sup> KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, p. 116.

<sup>45</sup> MARGUERAT, D., A Primeira História do Cristianismo, p. 219.

<sup>46</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 99.

<sup>47</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 100.

<sup>48</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 101.

<sup>49</sup> WALLACE, D. B., Gramática Grega, p. 116.

Wagner<sup>50</sup> indica que a conversão não consiste em uma ação singular ou pontual, mas sim em um processo que se realiza ao longo de toda uma vida, não podendo ser fixada ou registrada em um momento concreto único. Ao contrapor à conversão, os relatos de 1Cor 9,1 e 15,8 apontam para uma relação entre os termos visão/aparição e a compreensão de eleição/chamado; e porque não dizer, a vocação do apóstolo. Isto porque, “na vocação, Deus é o único ativo e arranca uma pessoa de sua antiga vida, bem-sucedida; no caso da conversão, o assento está nos motivos subjetivos que levam a uma mudança”<sup>51</sup>.

Em 2Cor 4,6: “ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν· ἐκ σκότους φῶς λάμπει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ/*que Deus (é) aquele que disse: da escuridão brilhará, que brilhou em nossos corações, a luz do conhecimento da glória de Deus, na face de [Jesus] Cristo*”. Vê-se claramente uma referência ao evento do caminho de Damasco, sobre a realidade da luz, que ao brilhar sobre ele, o cegou, porém, reluziu em seu coração um novo tipo de conhecimento e que o impulsiona na atividade apostólica.

Em Gl 1,12: “οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ/*pois eu não recebi nem fui ensinado por algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo*”; e, ainda, no v.15: “Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ/*quando, porém, houve por bem [Deus] aquele que me separou desde o ventre de minha mãe e me chamou por sua graça*”; por último, no v.16: “ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι/*revelar seu Filho a mim para que eu o anunciasse entre as nações, imediatamente não consulte a carne e sangue*”. Nestes episódios de Gálatas, Paulo apresenta uma consciência de que o Evangelho recebido foi confiado por Cristo e, diante das acusações “de ser um aproveitador e usurpador do cargo”<sup>52</sup> ele retoma o que denomina o seu Batismo de apóstolo, que o coloca no mesmo nível dos apóstolos de Jerusalém, e a única vantagem que eles possuem consiste em suas “autoridades cronológicas”, ou seja, a vantagem de terem sido chamados antes dele. E, de modo igual, há de citar que o modelo vocacional paulino segue as formas proféticas do AT, tais como Jeremias e Isaías, ficando mais explícito em Gl 1,15, conforme afirma Bornkamm<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> WAGNER, F., “BEKEHRUNG III”, TRE 5, Berlim/Nova York, 1980, p. 475 *apud* SCHNELLE, U., Paulo, p. 101.

<sup>51</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 101.

<sup>52</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 416.

<sup>53</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 45.

Esta noção paulina, de que ele é separado por Deus e que este o chama e que se revela a ele, comprova uma convicção do seu chamado vocacional. Como se percebe também em Gl 2,20, em que ele afirma categoricamente que não é ele que vive, mas Cristo que vive nele. Este raciocínio de que Jesus, o Salvador, está nele, o impulsiona na missão evangélica, uma vez que o Evangelho foi confiado a ele, posicionando-o como um verdadeiro “apóstolo, no sentido de ter visto o Senhor ressuscitado com seus próprios olhos e ter sido comissionado por Ele”<sup>54</sup>, moldando-o como alguém que está a serviço de todo o povo de Deus.

A compreensão paulina sobre sua eleição/vocação tem relações com modelos vocacionais proféticos contidos no AT, como aparece em At 9,4: “Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; <sup>55</sup>/Saulo, Saulo, por que me persegues?”. Da voz que emerge da luz, somente Paulo ouve. Cabe destacar que, neste relato, o seu nome em hebraico é pronunciado e que “esta é a única versão que alude a este aspecto”<sup>56</sup>. Devido a vocação paulina configurar-se entre os grandes chamados existentes na Escritura, torna-se comparável aos grandes nomes do AT, tais como: Samuel, Davi, Moisés, Isaías, Jeremias etc. Aliás, o relato “segue a mesma estrutura da narração de grandes vocações bíblicas”<sup>57</sup>, em que o acontecimento da luz se torna em um elemento central da manifestação de Deus como é observado também em Ex 24,16-17; Ez 1,4-6; Sl 97,1-3 e Mt 17,2.

A partir disto, tem-se a oportunidade de averiguar em alguns grandes personagens do AT, baseado em seus relatos e composição estrutural vocacionais. O primeiro que pode ser apreciado é Samuel. A vocação de Samuel chama a atenção por ter, da mesma maneira, três ocorrências, quais sejam: 1Sm 3,4.6a.8a: no v.4 - “καὶ ἐκάλεσεν κύριος Σαμουηλ Σαμουηλ· καὶ εἶπεν Ἴδου ἐγώ/e o Senhor chamou: Samuel! Samuel! E respondeu: eis me aqui”; no v.6a - “καὶ προσέθετο κύριος καὶ ἐκάλεσεν Σαμουηλ Σαμουηλ· καὶ ἐπορεύθη πρὸς Ἡλι τὸ δεύτερον καὶ εἶπεν Ἴδου ἐγώ/O Senhor chamou novamente: Samuel! Samuel! E (ele) foi a Eli, uma segunda vez, e disse: aqui estou”; e no v.8a - “καὶ προσέθετο κύριος καλέσαι Σαμουηλ ἐν τρίτῳ· καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη πρὸς Ἡλι καὶ εἶπεν Ἴδου ἐγώ, ὅτι κέκληκάς με/e o Senhor voltou a chamar Samuel pela terceira vez. E (ele) se levantou e foi a Eli e disse: aqui estou, porque me chamaste”.

<sup>54</sup> WRIGHT, N. T., Paulo e a fidelidade de Deus, p. 693.

<sup>55</sup> Utiliza-se a versão da LXX para as citações do Antigo Testamento.

<sup>56</sup> FIALHO, M. C., Paulo no Caminho de Damasco, p. 48.

<sup>57</sup> GONZAGA, W., Os Conflitos na igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos gálatas e romanos, p. 54.

É perceptível que nestes relatos vocacionais de Samuel, comparando com os relatos vocacionais de Paulo, em Atos dos Apóstolos, há uma interlocução tanto feita por Samuel quanto por Paulo<sup>58</sup>. A resposta de Samuel demonstra uma disponibilidade permeada de uma surpresa, após dirigir-se ao sacerdote Eli e descobrir que era Deus que o chamava. Em Paulo, sucede-se de uma forma diferente: ele interroga a voz, pois ela o acusa de perseguição: “τίς εἶ, κύριε;/quem és tu, Senhor?” (At 9,5). E esta voz identifica-se como Jesus por meio da “fórmula solene que é própria de Deus no AT: eu sou”.

Ao pensar-se em uma outra figura proeminente do AT, tem-se o caso do profeta Jeremias: “Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε/antes eu te modeleí no ventre materno, eu te conheço e antes de sair do útero, eu te consagrei. Eu te constituí profeta para as nações” (Jr 1,5). Esta compreensão de ser separado coaduna com algo que é próprio de Paulo. A missão paulina, ainda, fixa-se no apostolado de Jesus, como anunciador do seu evangelho para os gentios. Esta separação desde o seio materno (Jr 1,5), na perspectiva de Paulo (Gl 1,15), é, sem dúvida, uma passagem “da mais alta relevância não só como ao testemunho do apóstolo a respeito da sua vocação, mas porque fornece um relato autêntico e preciso a respeito de um grande período da história de sua vida e atividade”<sup>59</sup>. Isto tem correspondência com o conteúdo da saudação inicial de Gl 1,1, ao denominar-se “apóstolo da parte de Jesus Cristo e Deus Pai”.

Segundo Paulo, o seu entendimento provoca uma visão de ser semelhante a um profeta vocacionado por Deus, a exemplo de Amós: “λέων ἐρεύξεται, καὶ τίς οὐ φοβηθήσεται; κύριος ὁ θεὸς ἐλάλησεν, καὶ τίς οὐ προφητεύσει;/um leão rugiu e quem não temerá? O Senhor (que é) Deus falou e quem não profetizará?”(Am 3,8); tal como Jeremias: “καὶ εἶπα οὐ μὴ ὀνομάσω τὸ ὄνομα κυρίου καὶ οὐ μὴ λαλήσω ἔτι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ· καὶ ἐγένετο ὡς πῦρ καιόμενον φλέγον ἐν τοῖς ὀστέοις μου, καὶ παρεῖμαι πάντοθεν καὶ οὐ δύναμαι φέρειν/E disse: de nenhum modo nomearei o NOME do Senhor e de nenhum modo falarei mais em seu nome. E se tornou como fogo aceso abrasador em meus ossos, e fui abatido por todas as partes e não posso suportar” (Jr 20,9). A compreensão da magnitude de sua missão e de ser um instrumento de Deus, pode ser visto também em eco do profeta Isaías em Paulo. Em Isaías lê-se: “Ἀκούσατέ μου, νῆσοι, καὶ προσέχετε, ἔθνη· διὰ χρόνου πολλοῦ στήσεται, λέγει κύριος· ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσεν τὸ ὄνομά μου/Ouvi-me, ilhas, e prestai atenção, povos. Por muito tempo

<sup>58</sup> GONZAGA, W., Os Conflitos na igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos gálatas e romanos, p. 54.

<sup>59</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 46.

*erguerá, diz o Senhor! Desde o seio materno me chamou o meu nome*” (Is 49,1), encontrando em sua vida toda a obrigação de anunciar a mensagem de Deus (1Cor 9,18), como postula na vida dos profetas do AT<sup>60</sup>.

Um outro texto autenticamente paulino que chama a atenção é Fl 3,7: “[Ἀλλ’] ἄτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν/[mas] *o que era para mim ganho, isto considero por conta de Cristo perda*”. Neste contexto, vê-se uma consciência de uma total e radical mudança da vida ao apostolado de Cristo. No v.10: “τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ/*para conhecê-lo, o e o poder de sua ressurreição e a participação nos seus sofrimentos, confirmando-me com ele na sua morte*”. Há uma relação possível da interpretação paulina de sua vocação de apóstolo como algo que em seu coração o consome para missão, tal qual se encontra em Jeremias, quando afirma: “Estou cansado de suportar, não aguento mais!” (Jr 20,9).

Em Fl 3,11 lê-se: “εἶ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν/*para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos*”. Observa-se todo o empenho e esforço paulinos da missão recebida de Cristo. O testemunho e anúncio dele o provocam para uma visão do futuro de sua salvação por meio da ressurreição. Paulo sinaliza que a ação verdadeira não é dele propriamente dita, mas uma atitude divina por meio de Jesus Cristo como se constata no v.12: “Οὐχ ὅτι ἦδη ἔλαβον ἢ ἦδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ’ ᾧ καὶ κατελήμφθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]/*não que eu já o tenha recebido ou que já seja perfeito, mas prossigo para ver se o alcanço, visto que também já fui alcançado por Cristo [Jesus]*”.

Há uma demonstração clara de uma consciência do “apóstolo e mestre dos gentios” de que por obra, vontade e desígnios do Senhor, que veio até ele, é que ele é “alcançado”, sendo pego por isto, pelo seu reconhecimento de Jesus como o crucificado e ressuscitado (Fl 13,12), Paulo é impelido, por aquilo “que ouviu e viu”<sup>61</sup>, a exercer seu ministério apostólico com todo o empenho na sua vida. Neste acontecimento, Paulo, outrossim, assevera uma segurança e confiança na relação com Jesus Cristo, porque a sua missão está pautada na sua vocação sendo isto uma realidade para ele. Assim, por iniciativa de Deus, ele realiza a vontade de Deus conscientemente, pois “Cristo foi quem deteve Paulo (κατελήμφθην) e não o contrário”<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 102.

<sup>61</sup> BRUCE, F. F., Paulo, p. 71.

<sup>62</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 305.

A vocação paulina testemunhada nestes episódios indica uma consciência do “apóstolo e mestre dos gentios”, pois “a sua maneira de entender a vocação e o mandato missionário está inteiramente determinada pela sua pregação e sua teologia”<sup>63</sup>. Daí, resulta que o chamado, ou seja, a sua vocação não consiste somente em ser um cristão ou mais um fiel de alguma comunidade da época, no entanto, o chamado foi para ser um “apóstolo e mestre dos gentios”.

### 1.3 O apóstolo Paulo e sua missão

A partir da experiência vocacional ter provocado uma mudança radical na forma de da *autocompreensão* de Paulo, de sua vida ser vista como um instrumento do próprio Deus para uma missão/serviço. A percepção de se constituir como um instrumento do Senhor torna-se clara porque o próprio Jesus converte-se em “seu centro gravitacional”<sup>64</sup>. É possível perceber em seus relatos que esse fato é a razão preponderante que o impulsiona em sua atividade missionária. Porém, juntamente com a compreensão da vocação apostólica de Paulo, convém tratar do tema da missão apostólica assumida por ele.

O termo apóstolo, antes de tudo, é originário de uma realidade secular e não eclesiástica, apesar desta ter se apropriado e divulgado o vocábulo para designar aqueles que são enviados com autoridade para o anúncio e pregação em diversas localidades, ou seja, diversas comunidades e igrejas. Mercier<sup>65</sup> afirma que o termo apóstolo, nos escritos helenísticos, configura-se como um encarregado de uma missão, um delegado, constituído para cumprir uma missão. Liddell e Scott<sup>66</sup>, ao demonstrar que ele é usado por Hesíquio e por Heródoto (Hdt 1,21; 5,38), ajudam na concepção do vocábulo com três sentidos, no sentido de *mensageiro*, *embaixador* ou mesmo de um *enviado*, mas também aplicado a um comandante de força naval. Porém, já na LXX, em 1Rs 14,6, há uma referência, segundo eles, e, igualmente, em diversas citações nos Evangelhos.

Como pode ser observado, em At 14,4.14, Paulo e Barnabé são denominados apóstolo, assim como em Fl 2,25, do mesmo modo, Epafrodito recebe o título de apóstolo. Dado que a palavra apóstolo sofre um desenvolvimento em seu significado técnico e mais restrito: “aqueles que foram escolhidos diretamente por Jesus Cristo, tanto quanto de sua vida na terra ou por

---

<sup>63</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 50.

<sup>64</sup> GONZAGA, W., Os Conflitos na igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos gálatas e romanos, p. 53.

<sup>65</sup> MERCIER, J., Apóstolo, p. 150.

<sup>66</sup> LIDDELL, H. G.; SCOTT, R., A Greek English Lexicon, p. 220.

uma aparição especial após sua ressurreição, para serem intérpretes autorizados do que se tornou a fé apostólica”<sup>67</sup>, apesar de não ter este sentido tão claro e restrito nos escritos do NT, especialmente nas cartas paulinas, mas sim nos documentos patrísticos do séc. II d.C.

A missão paulina aos gentios possui uma “fonte de onde emana o Evangelho por ele anunciado”<sup>68</sup>, porque a maneira pela qual se dá a transmissão é prova de que a sua origem não é humana, mas divina. Em virtude disto, nos escritos paulinos, é possível perceber uma releitura da história da salvação a partir de Cristo. Porquanto, toda a sua vida e toda a sua teologia tem um ponto central. Dunn<sup>69</sup> destaca que Cristo é o fator decisivo segundo as várias recordações do evento realizadas pelo próprio Paulo como claramente indicam (Gl 1,15-16; Fl 3, 7-8; 2Cor 4,4-6).

Por isso, o processo paulino vocacional é entendido como um processo, em que “do argumento histórico e ou biográfico, Paulo parte para uma demonstração de caráter doutrinário”<sup>70</sup>, ao ter como ponto de partida a experiência de fé em Jesus ressuscitado. Esta fé torna-se o ponto central o qual Paulo aplica, como uma doutrina, em sua evangelização aos gentios. De acordo com Sanders<sup>71</sup>, a admissão à fé em Cristo, e não uma observância à Lei, tanto para judeus como para gentios, é o meio de alcançar a justificação, ao se tornar um verdadeiro descendente de Abraão como Cristo o é (Gl 3,29).

Na contribuição deste processo de levantamento da pessoa e vocação apostólicas paulinas é possível afirmar que “Paulo é o único autor neotestamentário que refletiu sobre a natureza do cargo de apóstolo, chegando a formular uma teoria específica sobre a matéria”<sup>72</sup>. A esse respeito, percebe-se que Paulo “não descreve a vocação nem a missão na terminologia usual da justificação”<sup>73</sup>. Se assim o fizesse, teria de basear-se no confronto das relações entre Cristo e a Lei. Todavia, a dimensão explorada e exclusiva é a observância a partir da revelação de Cristo, como se diz em 2Cor 4,6: “foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações” para brilhar o conhecimento da glória de Deus que resplandece em Cristo.

Por seus feitos narrados e pela tradição, além de suas cartas e de sua teologia às comunidades gentílicas, é salientado que “de nenhum outro missionário da Igreja Primitiva temos conhecimento que tenha colocado seus ideais tão longe e que tenha procurado levar o

<sup>67</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 305.

<sup>68</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 418.

<sup>69</sup> DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 813.

<sup>70</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 417.

<sup>71</sup> SANDERS, E. P., Paulo, a lei e o povo judeu, p. 205.

<sup>72</sup> DATTNER, F., Eu, Paulo, p. 206.

<sup>73</sup> SCHNELLE, U., Paulo, p. 103.

evangelho até os últimos confins do mundo habitado”<sup>74</sup>. Isto é capaz de ser tratado porque o “desvelamento da identidade misteriosa do crucificado (...) vencedor da força terrível da morte”<sup>75</sup> acontece para Paulo e de que ele, ao alcançar a novidade que a ressurreição traz ao mundo, constitui-se como uma testemunha autorizada para tal exercício ministerial de anunciador desta grande mensagem.

Ao observar os Evangelhos, identifica-se que Jesus, em seu ministério, desafiou os limites dentro de Israel no anúncio da Boa Nova. E este anúncio é destinado a todos, inclusive aos pecadores ou marginalizados pela Lei da época e dos tempos atuais. Pode-se compreender que um sentido de pecador como “infrator da Lei”, conforme informa Dunn<sup>76</sup>, como aparece em algumas ocorrências (Sl 1,1; 2,1-2; 9,17; Tb 13,6; Lc 6,33). Os gentios e outros judeus não observantes seriam enquadrados como “fora da Lei” por não pertencerem ao povo eleito ou estes por não cumprirem os seus preceitos. Além disto, é possível inferir que no coração da própria vocação e missão de Paulo está a “prometida inclusão dos gentios no povo de Deus”<sup>77</sup>, com um fundamento único: Cristo e o dom do Espírito. Quando se refere ao exercício de sua vocação, Paulo arroga o seu dever de anunciador, pois conforme a Carta aos Gálatas, ele se autodesigna como “herdeiro da tradição profética em que o profeta recebe diretamente de Deus a missão de declarar o conteúdo da revelação”<sup>78</sup>.

Algo bastante comum sobre o alcance de sua missão são as expressões paulinas em Romanos que se repetem demonstrando a expectativa de tornar realidade a Boa Nova de Cristo ao maior número de pessoas e de lugares, tais como: “*παῖσαν τὴν γῆν/(pela) terra inteira*” (Rm 10,18) e “*πάντα τὰ ἔθνη/nações todas*” (Rm 16,26). Sendo que nesta última, é utilizado o termo grego *ἔθνη* que “na linguagem cristã primitiva possui o duplo sentido de povos e gentios”<sup>79</sup>, e igualmente de “nações”. As razões para a sua ação evangelizadora estão alicerçados em “sua identidade e sua consciência de apóstolo”<sup>80</sup>. Estas fundamentam o seu encargo de levar o anúncio, pois se constitui como a “força para a salvação de todo aquele que acredita, do judeu em primeiro lugar, mas também do grego” (Rm 1,16).

Da mesma forma, ao dizer que os gentios têm ouvido a Palavra da Verdade – o Evangelho da salvação – e nele tendo crido, foram selados pelo Espírito da promessa. Sendo o

<sup>74</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 78.

<sup>75</sup> CAMPBELL, W. S., Paulo e a Criação da Identidade Cristã, p. 69.

<sup>76</sup> DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 161.

<sup>77</sup> FEE, D. G., Paulo, o Espírito e o Povo de Deus, p. 65.

<sup>78</sup> DATTNER, F., Eu, Paulo, p. 31.

<sup>79</sup> BORNKAMM, G., Paulo, vida e obra, p. 81.

<sup>80</sup> FABRIS, R., Paulo, p. 501.

Espírito Santo o penhor da herança para a redenção do povo que ele adquiriu. Como indica Fee<sup>81</sup>, nesta passagem, Paulo usa o pronome na primeira pessoa plural, “ἡμῶν/nosso”, referindo-se aos judeus e, incluindo-se, passando a usar o pronome na segunda pessoa plural, “ὁμεῖς/vosso”, tratando dos gentios; e que quando fala do penhor de Deus, ele retoma o pronome para primeira pessoa plural; “ἡμῶν/nosso”, agora assumindo os judeus e gentios conjuntamente. É da parte de Deus que ocorre a determinação de escolha de um povo, como, similarmente, acontece a sua eleição para apóstolo. O sentimento de pertença do povo de Deus neste uso pronominal na carta aos Efésios é bastante claro.

Em seu apostolado junto aos gentios, Paulo compara a promessa do Espírito aos cristãos-gentios à benção de Abraão para os judeus e para todas as nações. Ele afirma que “o cumprimento desta benção prometida aos gentios está em eles terem experimentado o Espírito como uma realidade viva e dinâmica”<sup>82</sup>. Em uma visão mais ampla da salvação, como indica Sanders: “Paulo pensava que só os que se convertem ao Senhor (2Cor 3,16) eram os herdeiros das promessas feitas à Abraão”<sup>83</sup>. No entanto, esta nova abordagem sobre o povo de Deus e a sua condição de apóstolo é marcada por “um contínuo caminho de cruz, pobreza material, calúnias, perseguições, mal-entendidos e humilhações”<sup>84</sup>.

Paulo intitula-se de apóstolo, escrevendo sobre o seu ministério já no início das nas saudações de suas cartas. Como observa Mercier<sup>85</sup>, Paulo se define como apóstolo, apoia-se na sua vocação (Rm 1,1), não proveniente da parte de homens (Gl 1,1), mas por um chamado divino (1Cor 1,1), e pela vontade de Deus (2Cor 1,1). Ele se refere aos outros apóstolos que se encontram em Jerusalém em um mesmo nível que ele (Gl 1,17; 1Cor 15,7; Rm 16,7; Ef 3,5). Diante dos carismas e suas categorias, destaca o estabelecimento na Igreja primeiramente do múnus dos apóstolos (1Cor 12,28; Ef 2,20; 4,11). Mas, em seu caso particular, ele “deveria exercer a sua missão sobretudo entre os gentios”<sup>86</sup>, como nota-se nas ocorrências em Gl 2,8; Rm 11,13 e 2Tm 1,11. Diante disto, há uma certa tensão no apostolado de Paulo do qual ele é consciente. Desta forma, a sua postura é expressa no fato de “proteger sua condição apostólica afirmando não ser dependente dos líderes de Jerusalém para seu chamado e sua missão para os gentios”<sup>87</sup>.

<sup>81</sup> FEE, D. G., Paulo, o Espírito e o Povo de Deus, p. 66.

<sup>82</sup> FEE, D. G., Paulo, o Espírito e o Povo de Deus, p. 66.

<sup>83</sup> SANDERS, E. P., Paulo, a lei e o povo judeu, p. 209.

<sup>84</sup> DATTNER, F., Eu, Paulo, p. 31.

<sup>85</sup> MERCIER, J., Apóstolo, p. 151.

<sup>86</sup> DATTNER, F., Eu, Paulo, p. 207.

<sup>87</sup> CAMPBELL, W. S., Paulo e a Criação da Identidade Cristã, p. 70.

Paulo, porém, está em plena sintonia com o seu Senhor Jesus. Devido a morte redentora de Cristo, o Espírito pode ser experimentado como uma realidade dinâmica através da experiência da fé, mesmo nas adversidades, já experimentadas por eles. Em Jesus, a misericórdia divina se manifesta na aceitação do “pecador/injusto” e não do que se considera “justo” (Lc 18,14). É esta determinação da pertença do povo de Deus e a compreensão que Paulo tem. Um questionamento interessante é proposto por Dunn: “por que os não judeus deviam ser chamados a acreditar em uma figura do messias judeu?”<sup>88</sup>. A chave ou a base para a resposta encontra-se em dois elementos, a saber: ressurreição de Jesus e a experiência do Espírito Santo. Assim, é possível alargar a compreensão do termo povo de Deus e a inclusão dos gentios, no plano da salvação que se revela, de forma especial, em Jesus.

## **2. Uma análise da autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7**

A importância do exercício missionário de Paulo no anúncio da Boa Nova é algo inegável no qual “Paulo se apresenta como uma passagem obrigatória do anúncio da salvação”<sup>89</sup>. A partir de sua experiência no caminho a Damasco, ao mudar o contexto e a perspectiva de sua vida, determina a sua nova condição de apóstolo. É com esta perspectiva que é abordado o texto de Rm 11,13 (Paulo, Apóstolo das nações) e posteriormente 1Tm 2,7 (Paulo, mestre/doutor das nações).

### **2.1 A autocompreensão apostólica de Paulo em Rm 11,13**

Na carta aos Romanos, com um propósito claramente missionário, Paulo “se considera apóstolo aos gentios”<sup>90</sup>. Moo<sup>91</sup> está seguro de que a epístola é escrita em um momento que tem uma parte significativa de gentios. Contudo, há indícios de que a comunidade fosse majoritariamente formada por cristãos-judeus, por uma “plebe composta de judeus e prosélitos que haviam testemunhado os milagres do Pentecostes e haviam regressado a Roma”<sup>92</sup>, dando indícios de que aquela comunidade possuía um viés mais judaico. Esta parte da composição da comunidade é reafirmada em uma referência do evangelista Lucas (At 2,10) a qual “menciona

---

<sup>88</sup> DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 163.

<sup>89</sup> MARGUERAT, D. Novo Testamento, p. 409.

<sup>90</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. XCII

<sup>91</sup> MOO, D. J., Comentario a la Epístola de Romanos, p. 36.

<sup>92</sup> HENDRIKSEN, W., Romanos, p. 33.

romanos que estavam lá (ἐπιδημοῦντες)<sup>93</sup>, não informando que eles fossem residentes na cidade de Jerusalém, mas apenas indicando que esses peregrinos eram os que participavam da origem da comunidade romana que proporcionavam a realização dos “cultos em seus próprios lares”<sup>94</sup>.

Desde os tempos antigos a carta goza de uma grande credibilidade entre os estudiosos, no que tange à sua autenticidade paulina. Entre os Padres da Igreja que sustentam esta afirmação estão: Clemente de Roma (séc. I), Irineu (séc. II), Marcião (séc. II), Inácio e Antioquia (séc. II), o testemunho do fragmento Muratoriano (séc. II/III), Tertuliano (séc. II/III), Clemente de Alexandria (séc. II/III), Orígenes (séc. III) e Eusébio (séc. IV) como apresenta Hendriksen<sup>95</sup>. Do mesmo modo, observa-se que no arranjo ou sequência dos livros do cânon do NT, devido ao longo processo de formação, ocorrido tanto no Ocidente quanto no Oriente, destaca-se sua primazia, visto que Romanos desponta-se em primeiro lugar na lista das epístolas paulinas na maioria dos catálogos de autores, versões e concílios antigos, como expõe Gonzaga: Concílio de Laodiceia, Atanásio, Jerônimo, *Synopsis Scripturae Sacrae*, Códice Sinaítico, Códice Alexandrino, Agostinho, Cassiodoro, Tertuliano, Anfilóquio, Junílio, Anônimo *in notis*, Ebed Jesu, Versão Peshitta Syriaca, Copta, Etiópica, Georgiana, Canon Claromontano, Concílio Romano, Decreto Gelasiano, Sessenta Livros, Irineu, Clemente de Alexandria, Cipriano, Dídimo (o cego), Concílio de Antioquia, Códice Vaticano e Versão Vulgata<sup>96</sup>.

A comunidade de Roma não foi fundada pelo “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7). Porém, a mensagem paulina de evangelização alcançou inúmeras localidades, inclusive esta Igreja. Sanders<sup>97</sup> estabelece alguns pontos essenciais que compõem a atividade missionária do apóstolo, a saber: descrições das atividades de Paulo; conteúdo de suas cartas e o acordo entre Pedro, Tiago e Paulo. Há, similarmente, outros fatores que colaboram com a missão e com a expansão da mensagem de Paulo devido, em sua época, existir um “governo mundial, paz mundial, língua universal, rodovias, ceticismo universal com respeito às divindades pagãs, dispersão dos judeus e de sua religião monoteísta entre as nações do mundo e a tradução do AT para o grego”<sup>98</sup>. Além destes fatores favoráveis e mais precisamente o fato

<sup>93</sup> FITZMEYER, J. A., *Lettera ai Romani*, p. 58.

<sup>94</sup> HENDRIKSEN, W., *Romanos*, p. 39.

<sup>95</sup> HENDRIKSEN, W., *Romanos*, p. 15.

<sup>96</sup> GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 407.

<sup>97</sup> SANDERS, E. P., *Paulo, a lei e o povo judeu*, p. 218.

<sup>98</sup> HENDRIKSEN, W., *Romanos*, p. 22.

da religião judaica ser monoteísta, atraindo alguns grupos, como os prosélitos ou tementes a Deus, do meio pagão.

Nesta perspectiva da fé no judaísmo, é evidenciado em Dt 6,4 um grau de exigência na participação desta fé e que, conforme Theissen e Gemünden<sup>99</sup>, existem duas limitações que se impõem, a saber: a) a oposição entre o querer humano e o de Deus pela impossibilidade do homem direcionar-se por inteiro a sua vida pelo fato de Deus exigir uma resposta total do homem, e b) a limitação da fé a um povo somente quando o querer divino supõe uma salvação a todos os homens. Todavia, já no AT há uma indicação da superação destes limites pela renovação do coração e do espírito humanos (Sl 51,12; Ez 36,26; Jr 31,31-34).

Em Paulo, e precisamente na Carta aos Romanos, a transformação do homem concretiza-se por meio de uma fé em Cristo e não da vivência daquelas exigências judaicas. Para ele, “esta fé tem o poder de transformar os homens de modo que correspondam ao querer de Deus”<sup>100</sup>. Neste sentido, Rey contribui com esta ideia de transformação das pessoas devido a fé em Cristo porque eles “receberam uma vida nova”<sup>101</sup>, mudando a conduta moral que, agora, precisa refletir o ser novo que se tornam pela adesão a esta fé.

Pela forma como Paulo cita o AT, pelo tema da justificação da fé e a inobservância da Lei mosaica, segundo Fitzmeyer<sup>102</sup>, alguns estudiosos afirmaram a preponderância na comunidade de cristãos de origem hebraica, tais como: Baur, Fahy, Lietzmann, Zahn e outros. No entanto, segundo o mesmo autor, Paulo, na verdade, dirige-se a uma comunidade mista que está em Roma, segundo Rm 1,16, que demonstra esta consciência plural da comunidade, ao dizer: “não me envergonho do evangelho, pois ele é a força salvadora de Deus para todo aquele que crê, primeiro o judeu, mas também o grego”.

De uma forma geral, aparentemente não existe um tema único em toda a carta aos Romanos, mas diversos assuntos, como aponta Hendriksen<sup>103</sup>: desejo de Paulo visitar Roma (1,10); a ira divina (1,18); Adão e Cristo (5,12-21); antinomianismo (6,1); conflito da alma (7,15-24). Sofrimento atual e glória futura (8,18); Israel (9-11); o amor (12,9); impostos (13,6); o forte e o fraco (14,1; 15,1); filantropia (15,25-27); Espanha (15,28); satanás (16,20). Mas, o mesmo autor aponta o tema da justificação da fé que, desde o seu anúncio (Rm 1,16-17),

---

<sup>99</sup> THEISSEN, G.; GEMÜNDEN, P., *La Lettera ai Romani*, p. 13.

<sup>100</sup> THEISSEN, G.; GEMÜNDEN, P., *La Lettera ai Romani*, p. 14.

<sup>101</sup> REY, B., *Nova Criação em Cristo no Pensamento de Paulo*, p. 40.

<sup>102</sup> FITZMEYER, J. A., *Lettera ai Romani*, p. 64.

<sup>103</sup> HENDRIKSEN, W., *Romanos*, p. 46-47.

permeia os assuntos anteriores como verificado nas seguintes ocorrências: 3,21-24.28; 5,1; 8,30-34; 9,30-32; 11,23-26; 16,26.

Segundo Theissen e Gemünden<sup>104</sup>, Rm 11,13 está na seção denominada “a salvação mediante a eleição” (9,1–11,36), a qual pode ser explanada da seguinte forma: rejeição da acusação de antijudaísmo (3,1-6), que eles retomam da primeira parte e que julgam ligar-se a esta parte; os privilégios de Israel na história (9,1-5); a eleição de Israel no passado: Deus, o oleiro (9,6-33); a incredulidade de Israel no presente (10,1-21); a redenção de Israel no futuro. Deus, o jardineiro (11,1-32); a misericórdia de Deus sobre todos (11,32); hino à sabedoria e o conhecimento de Deus (11,33-36).

Dunn<sup>105</sup> propõe que os capítulos de Rm 9–11 formam uma unidade assim composta: um início em 9,1-5 e um término em 11,33-36. Em tom *midráshico* parece expor um questionamento sobre a possibilidade da falência da palavra de Deus. Ao recorrer à promessa de Deus a Abraão, mostra seu não cumprimento nos judeus. Pois, somente alguns receberam a promessa e a eleição (9,6-13), a misericórdia (9,15–18,23) e outros a ira (9,13-23). Com isto, o cumprimento dá-se entre os judeus e os gentios (9,24-39); compara a resposta de cada grupo onde Israel se perdeu (9,30–10,5.18-21) e os gentios responderam com fé (9,30; 10,6-17); breve recapitulação (11,1-6); o restante endurecido (11,7-10); a queda de Israel e a resposta positiva dos gentios (11,11-16) e alerta a eles de não cometerem o mesmo erro (11,17-24); e por fim, o propósito divino desvelado a partir do fracasso dos judeus e a abertura à fé dos gentios (11,25-32). Ao situar o conteúdo do próprio capítulo de Romanos, posicionando-o em um esquema analítico, Pérez Millos<sup>106</sup> dispõe a temática da seguinte forma:

- 1 A Consolação da rejeição de Israel (11,1-36)
  - 1.1 A rejeição não é total (11,1-10)
    - 1.1.1 O caso de Paulo (11,1)
    - 1.1.2 A presciência de Deus (11,2a)
    - 1.1.3 O Chamado do restante (11,2b-10)
  - 1.2 A rejeição não é final (11,11-32)
    - 1.2.1 Consequências da rejeição de Israel (11,11-24)
    - 1.2.2 A Festa da restauração de Israel (11,25-32)
  - 1.3 Louvor pela sabedoria infinita de Deus (11,33-36)

<sup>104</sup> THEISSEN, G.; GEMÜNDEN, P., *La Lettera ai Romani*, p. 58.

<sup>105</sup> DUNN, J. D. G., *Comentário à Carta de Paulo aos Romanos*, p. 751-752.

<sup>106</sup> PÉREZ MILLOS, S., *Romanos*, p. 808.

Jewett<sup>107</sup>, por sua vez, informa que Paulo oferece uma tese em Rm 11,11, ao empregar o esquema “*minore ad maius/do menor ao maior*”, seguida por duas entimemas, que é uma forma de apelo racional ou um argumento dedutivo, conhecido como um *silogismo* retórico usado na prática da oratória: uma lógica nos vv.12-15 e outra alegórica em vv.12-15, com um fechamento efetivo retórico nos vv.22-24. Por meio da ausência de citações veterotestamentárias, o escritor apoia-se na analogia de senso comum da oliveira. Ele, ainda, demonstra as quatro proposições da perícopa 11,12-15, em diatriba, na qual se realça o apostolado de Paulo, mediante a ligação dos paralelos dispostos em elos pela partícula “*εἰ/σε*” no texto, como destacado<sup>108</sup>:

11,12: A. Transgressão judaica e o auxílio na inclusão aos gentios.

11,13: B. O apostolado de Paulo aos gentios

11,14: B'. O apostolado de Paulo aos judeus

11,15: A'. Transgressão judaica e o auxílio na inclusão dos gentios.

Estes artifícios retóricos expressos em Rm 11 auxiliam a enxergar o propósito de Paulo em apresentar a eleição e salvação a partir de Israel e aos gentios, ao ter como ponto de partida, assim como ocorre com ele, receber a salvação através do “encontro com o Cristo glorificado”<sup>109</sup>. Neste sentido, Dunn<sup>110</sup>, ainda, salienta a existência de uma sequência estruturante que contribui no entendimento do propósito divino neste capítulo, a saber: 1) eleição da misericórdia/propósito da ira; 2) o chamado dos gentios e remanescentes de Israel; 3) justiça da lei/justiça da fé; 4) um remanescente de acordo com a graça/o restante endurecido; 5) fracasso dos judeus e ingresso dos gentios/advertência; 6) endurecimento de Israel: ingresso a plenitude dos gentios e salvação de Israel.

Em Rm 11,13: “*Υμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν· ἐφ’ ὅσον μὲν οὖν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω./e a vós, nações, eu digo: enquanto apóstolo dos gentios, eu honro o meu ministério*”, Paulo remete-se aos gentios, em um tom de advertência, a fim de que eles não cometam os mesmos mal-entendidos que os judeus. Schlier<sup>111</sup> aponta uma mudança no discurso que alcança um outro grupo étnico por meio do termo “*ἔθνεσιν/nações*”. Sucede uma variação entre as preposições *δὲ* e *γάρ* presentes nos manuscritos

<sup>107</sup> JEWETT, R., Romans, p. 668.

<sup>108</sup> JEWETT, R., Romans, p. 670.

<sup>109</sup> THEISSEN, G.; GEMÜNDEN, P., La Lettera ai Romani, p. 427.

<sup>110</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 752.

<sup>111</sup> SCHLIER, H., La Lettera ai Romani, p. 535.

D, G, pm lat. Antes de informar qualquer coisa, o “apóstolo e mestre dos gentios” está, de maneira direta, chamando a atenção dos grupos pagãos presentes dentro da comunidade, segundo Dunn<sup>112</sup>. Desta forma, Paulo “exalta seu ministério de apóstolo dos pagãos”<sup>113</sup> pelo fato da presença distinta dos pagãos. Ele os alerta, como Penna<sup>114</sup> aborda sobre o ingresso deles no povo de Deus e a possibilidade de salvação, acerca do perigo de sentirem-se superiores aos cristãos de origem judaica ou mesmo o povo de Israel.

De acordo com Jewett<sup>115</sup>, muitos estudiosos confirmam a tendência em tomar a frase como um início da perícopé, tendo uma conexão no discurso, por meio da conjunção *δὲ*, que, por conta da sua posição, não está em uma função adversativa, porém assinalando um argumento que está em desenvolvimento. O endereçamento aos gentios pode sublinhar a porção majoritária da comunidade, mas ao que parece, é um indicador de onde provém a objeção a ele nesta disputa sobre a veracidade de seu ministério e daquilo que anuncia/prega a eles. Moo<sup>116</sup>, outrossim, demonstra que há uma certa preocupação de Paulo em explicar-se, tentando corrigir excessos entre os gentios sobre a posição de Israel.

Isto também pode ser denotado pelo pronome “*ὁμῖν/vós*” que consta em posição enfática e que clarifica o discurso dele. Diante de uma barreira interna construída por disputas internas entre cristãos-judeus, ele se autoapresenta como modelo na expressão “*ἐφ’ ὅσον/para mim*”, seguido pela utilização de um concessivo “*μὲν οὖν/certamente pois*”, na qual, vindo imediatamente depois de uma palavra expressiva, tem uma “ideia de reforçar o poder na relação com outra ideia, tendo ofício de advérbio de afirmação”<sup>117</sup>, além desta expressão combinar-se com outra sentença enfática “*εἶμι ἐγὼ/sou eu*”. Enfim, a afirmação de que ele é certamente o “apóstolo e mestre dos gentios”, que para Moo<sup>118</sup> trata-se de “uma espécie de título”, colocando-se ao lado da outra sessão. É interessante que no versículo há uma omissão do artigo “*ὁ/o*”, denotando que ele é um dos apóstolos de Cristo, um “apóstolo e mestre dos gentios”.

Outrossim, os termos “*ἐφ’ ὅσον/para mim*” possuem um significado básico, no sentido de “visto que” ou “na medida que”. Hendriksen<sup>119</sup>, pois, apresenta-os traduzindo que Paulo é o apóstolo para os gentios, mesmo que sua autoridade e atividades incluam os judeus e sejam questionadas. O sentido proeminente é a de que ele é designado a ser “apóstolo e mestre dos

<sup>112</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 535.

<sup>113</sup> SCHLIER, H., La Lettera ai Romani, p. 535.

<sup>114</sup> PENNA, R., Lettera ai Romani, p. 352.

<sup>115</sup> JEWETT, R., Romans, p. 678.

<sup>116</sup> MOO, D. J., Comentario a la Epístola de Romanos, p. 760.

<sup>117</sup> PÉREZ MILLOS, S., Romanos, p. 831.

<sup>118</sup> MOO, D. J., Comentario a la Epístola de Romanos, p. 760.

<sup>119</sup> HENDRIKSEN, W., Romanos, p. 463.

gentios” (At 18,6; Rm 1,5; Gl 2,2.8; Ef 3,1.8; 1Tm 2,7). Fitzmeyer<sup>120</sup>, do mesmo modo, colabora ao dizer que esta sentença evoca os termos “graça e apostolado”, mencionados em Rm 1,5, nos qual “ele é plenamente consciente do seu mandato de pregar o evangelho aos pagãos”.

Além de contrabalancear com os pronomes *ὁμῶν* e *ἐγὼ*, acontece uma função retórica destacada de pôr ênfase e manifestar uma precisa autocompreensão paulina de que ele especificamente tinha sido “escolhido como apóstolo dos gentios”<sup>121</sup> apesar de não ser o único apóstolo devido à ausência do artigo definido. Neste aspecto há de se entender esta escolha: um mistério claramente delimitado aos gentios (Gl 2,9), o seu alcance geográfico (Rm 15,19.23-24), a provocação de ciúme em seu próprio povo (Rm 11,14), e o fato de trazer a plenitude aos gentios (Rm 11,25) e a Israel (Rm 11,12-14).

Schlier<sup>122</sup> traz à baila uma distinção do uso de “*διακονία/serviço*” e “*ἀπόστολος/enviado ou apóstolo*”. Em 2Cor 4,1, diz-se *διακονίας* simplesmente. Em 2Cor 3,8 há a expressão “*διακονία τοῦ πνεύματος/serviço do espírito*”; em 2Cor 5, “*διακονίαν τῆς καταλλαγῆς/serviço da reconciliação*”; igualmente em 1Cor 9,17; Ef 3,2. Em Col 1,25 há uma mudança do termo *διάκονος* por “*οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ/economia de Deus*”, quando em 1Cor 4,2, no sentido de serviço ou atribuição que traduz igualmente a vocação que tem origem divina (Gl 2,7s), traduzindo por sua “*ἀνάγκη/necessidade*” e força em realizar tal serviço como em 1Cor 9,16, através deste termo. Os textos 2Cor 4,1 e 11,23 auxiliam, similarmente, a ver que Paulo expõe que o serviço apostólico é visto como uma diaconia ao ser uma atividade a qual ele prega e serve os outros. O sentido parte para o fato dele ser um arauto do Evangelho, de ter formado comunidades de fé<sup>123</sup>.

O orgulho do seu ministério gira ao redor do entusiasmo e do prestígio junto aos gentios pelo grande motivo de ser e de se considerar “um instrumento nas mãos de Deus para a realização do propósito divino mencionado no v.11: promover a salvação dos gentios”<sup>124</sup>, não estando em contradição, porém, pelo contrário, o de, também, contribuir com a salvação do seu povo. Fitzmeyer<sup>125</sup> apresenta a tradução literal da expressão “exalto este serviço”, devido Paulo estar profundamente realizando o que é possível na busca do sucesso que consiste em servir aos interesses de Israel e de anunciar aos pagãos.

<sup>120</sup> FITZMEYER, J. A., Lettera ai Romani, p. 726.

<sup>121</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 951.

<sup>122</sup> SCHLIER, H., La Lettera ai Romani, p. 535.

<sup>123</sup> JEWETT, R., Romans, p. 679.

<sup>124</sup> HENDRIKSEN, W., Romanos, p. 463.

<sup>125</sup> FITZMEYER, J. A., Lettera ai Romani, p. 726.

Como fruto da diaconia que exerce Paulo, o de ser instrumento e servo da Palavra ao anunciar este querigma aos pagãos, “o que está em vista é uma harmonia de palavra e ação, portanto um louvor que expressa um compromisso de vida”<sup>126</sup>. A exaltação de Paulo, por conseguinte, consiste em que sua atividade missionária e todo o seu ministério junto aos pagãos, é, assim, a forma a qual ele glorifica o Senhor ao dedicar-se totalmente e sem reservas a esta empreita. Schlier<sup>127</sup> mostra a exaltação paulina no meio da assembleia do seu ministério como algo a ser destacado, louvado e glorificado, pelo fato do serviço e pela entrega como em outras citações (Rm 15,9; Gl 1,24; 2Ts 3,1).

Penna<sup>128</sup> evidencia que a referência de glorificar e honrar o seu ministério, pode gerar ciúmes em seu próprio povo, não pode descartar a intenção paulina da defesa de sua própria identidade apostólica frente a objeção dos cristãos de origem judaica, contudo que a afirmação “apóstolo e mestre dos gentios” expressa precisamente um empenho de influenciar pelo menos de forma indireta sobre os judeus para, na esperança do seu ministério, a salvação de alguns judeus (Rm 11,14), tendo como “base a promessa de Deus a respeito da salvação do remanescente Israel”<sup>129</sup>.

## **2.2 A autocompreensão missionária: Paulo em 1Tm 2,7 – arauto, apóstolo e mestre**

Ao observar o percurso paulino de sua percepção quanto à atividade missionária por ele assumida em Rm 11,13, passa-se a uma outra etapa na qual Paulo autodenomina-se de arauto, apóstolo e mestre. Alguns termos se repetem dentro desta autocompreensão missionária, como: chamado, vocação, apóstolo, missão e graça. Ele tem claro que a origem do evangelho não vem de nenhuma pessoa ou de nenhum lugar específico, nem mesmo dos apóstolos em Jerusalém, como ele afirma algumas vezes. Os elementos de sua pregação provêm daquilo que recebeu diretamente por revelação a qual teve com Jesus ressuscitado no caminho a Damasco, como ele informa “não recebi nem aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo” (Gl 1,12). Assim, ele não “estava em dúvida quanto aos elementos básicos da sua teologia”<sup>130</sup>, os quais utilizou em suas pregações e em suas cartas.

<sup>126</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 951.

<sup>127</sup> SCHLIER, H., La Lettera ai Romani, p. 536.

<sup>128</sup> PENNA, R., Lettera ai Romani, p. 353.

<sup>129</sup> HENDRIKSEN, W., Romanos, p. 464.

<sup>130</sup> BRUCE, F. F., Paulo, p. 76.

Isto é importante e necessário ser afirmado, pois o título utilizado por ele de “arauto, apóstolo e mestre” (1Tm 2,7), objeto formal deste tópico, implica que além de se constituir como um missionário de Cristo em diversas localidades, também exerceu atividade como de ensino, na figura de mestre, na execução do seu ministério apostólico. Ministério este que gera grandes e notáveis situações de conquistas. Tudo isto, partindo da realidade que é Cristo que realiza mediante sua pessoa, confirmando a sua “condição de apóstolo”<sup>131</sup>, como configura em seus escritos e no livro de Atos dos Apóstolos.

Seus escritos compõem-se a partir do objetivo claro de Paulo que se ocupa “das situações concretas das comunidades eclesiais, com seus problemas históricos e particulares que gradativamente emergiam”<sup>132</sup>. Isto serve de introdução na aproximação das cartas a Timóteo e a Tito, chamadas de cartas Pastorais, nome forjado por Anton<sup>133</sup>. Elas funcionam como orientações basilares aos ministros que estão à frente das comunidades do séc. I d.C. Além do mais, segundo Pastor<sup>134</sup>, tais temas abordam questões Pastorais, mesmo no sentido moderno do termo, no tocante a dimensões práticas e concretas da vida da Igreja.

Segundo Gonzaga<sup>135</sup>, estas cartas são elencadas em catálogos de testemunho dos cânones antigos sobre as Pastorais, colocando sua presença nas sequências dos escritos paulinos, tais como: Muratoriano, Concílio de Laodiceia, Atanásio, Jerônimo, *Synopsis Scripturae Sacrae*, Códice Sinaítico, Códice Alexandrino, Agostinho, Cassiodoro, Tertuliano, Antifilóquio, Junílio, Anônimo *in notis*, Claromontano, Concílio Romano, Decreto Gelasiano, Cirilo de Jerusalém, Gregório Nazianzo, Cânon Apostólico, Epifânio, Nicéforo, Leôncio, João Damasceno, Hugo de São Vítor, João de Salesbury, *Liber Sacramentum*, Célio Sedílo – *Anonymus*, Sessenta Livros, Irineu, Clemente de Alexandria, Cipriano, Dídimo (o cego), Concílio de Antioquia e Versão Vulgata; apesar da omissão de Timóteo em um valioso e importante manuscrito: o Códex Vaticanus. Estes testemunhos atestam a presença da carta a Timóteo no *corpus paulinum*, significando que “os escritos são do apóstolo e que seus destinatários são Timóteo e Tito”<sup>136</sup>. Segundo muitos estudiosos, por meio do estudo de seu vocabulário, bem como dos pensamentos expostos nas Pastorais, elas têm o mesmo autor<sup>137</sup>. Contudo, apesar de possuir o mesmo autor, não há uma conclusão de que este autor seja Paulo.

<sup>131</sup> BRUCE, F. F., Paulo, p. 138.

<sup>132</sup> CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas, p. 44.

<sup>133</sup> ANTON, P., *Exegetische Abhandlung der Pastoralbriefe* (1796) *apud* HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Timóteo e Tito, p. 10.

<sup>134</sup> PASTOR, F., Corpus Paulino II, p. 213.

<sup>135</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407.

<sup>136</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., Le Lettere Pastorali, p. 21.

<sup>137</sup> PASTOR, F., Corpus Paulino II, p. 213.

Do séc. III até XIX foi consensual a autoria paulina da 1Timóteo, mas a partir de Schimidt (1804), Schleiermacher (1807), Eichhorn (1812) e Baur (1835), abriram-se debates que apontaram questionamentos da inautenticidade de Paulo<sup>138</sup>. Alguns argumentos dos críticos, de forma especial tais quais Hendriksen<sup>139</sup> sugere, são: o vocabulário e sua similaridade, o contraste com outras cartas, a presença de termos novos ou desenvolvidos e a ausência de grupos de palavras que se encontram nas outras epístolas, uso frequente de palavras e expressões latinas. Diante do exposto, os estudiosos apresentam a tese da utilização de um pseudônimo ou da pseudografia, a partir dos indícios do tipo literário, teológico e histórico, que, segundo Pastor<sup>140</sup>, orientam para a existência de um discípulo tardio do próprio apóstolo, apesar do marcante paulinismo que gira entorno da teologia, do critério da verdade e a tradição, bem como, na conservação e o conteúdo eclesial, como aponta também Marcheselli-Casale<sup>141</sup>.

A relação entre Paulo, apóstolo e mestre, e Timóteo, discípulo, companheiro e delegado/representante, a partir dos relatos bíblicos, remonta à primeira viagem missionária à Listra (At 13,1–14,28), cuja “estratégia é anunciar a palavra de Deus nas sinagogas”<sup>142</sup>, ou seja, ao público judaico. Através dos textos paulinos e Atos dos Apóstolos é perceptível que Timóteo passa por um processo de amadurecimento na sua fé (At 16,1-3) e que pouco a pouco surge como uma grande opção no exercício apostólico e missionário paulino capaz de grandes responsabilidades, sendo, diante de sua importância, citado nas fórmulas de saudação das cartas de Paulo (2Cor 1,1; Fl 1,1; Col 1,1; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1, Fm1), cabendo enfatizar que estas três (Fl, 1Ts e Fm) são consideradas autenticamente paulinas, além de Timóteo ser tratado como fiel filho no Senhor (1Cor 4,17). Dentre elas, realiza-se a sua participação na fundação de comunidades, como em Filipo, Bereia e Tessalônica (At 16,9), com alguns colaboradores, que são os primeiros com Paulo, a alcançarem a Europa na evangelização, e, também, estando à frente de algumas comunidades (1Tm1,18; 4,14)<sup>143</sup>.

Sem dúvida, uma das características gerais das cartas Pastorais é que elas não são destinadas às comunidades de uma forma específica ou geral, mas sim a pessoas específicas, “conhecidas pelo apóstolo Paulo, colaboradores diretos dele em seu ministério e efetivamente vinculados de tal maneira que os considera mais que companheiros de ministério”<sup>144</sup>. E isto é

<sup>138</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali*, p. 21.

<sup>139</sup> HENDRIKSEN, W., *1 e 2 Timóteo e Tito*, p. 12-13.

<sup>140</sup> PASTOR, F., *Corpus Paulino II*, p. 21.

<sup>141</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali*, p. 26.

<sup>142</sup> CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., *Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas*, p. 25.

<sup>143</sup> ODEN, T. C., *I e II Timoteo, Tito*, p. 18.

<sup>144</sup> PÉREZ MILLOS, S., *1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón*, p. 23

apreciável nas “frequentes alusões e circunstâncias pessoais dos destinatários”<sup>145</sup> como pode ser observado em 1Tm 1,3.18; 3,1-2; 4,12; 5,23. É justamente nesta comunicação direta a Timóteo que o propósito do escrito revela o que ele deve saber e o como deve proceder na Igreja (1Tm 3,14-15). Como mestre, Paulo tem o intuito de oferecer ao seu companheiro/colaborador, na sua função de responsável, “questões relativas à organização, ao governo e à liderança da Igreja”<sup>146</sup>. Isto porque, dentro do círculo paulino, “devido a sua reputação e sobre profecias de que ele teria dons (...) era único”<sup>147</sup>.

Spicq<sup>148</sup> observa um “princípio de uma hierarquia formal na qual o ofício apostólico de Paulo (dado por Cristo) foi estendido” ao seu delegado Timóteo que, com autoridade, executa seu serviço pastoral. Talvez, esta delegação só ocorra por haver uma sintonia entre Paulo e Timóteo na qual aquele tem “a consciência de ser ‘o mensageiro de Jesus, o mestre da fé e da verdade’ (1Tm 2,7) que, com riqueza e força espiritual, transmitiu tudo a um discípulo amado e apreciado”<sup>149</sup>. Todavia, para além destas relações descritas e a problemática entorno do pseudônimo ou do discípulo que escreve, atenta-se ao fato de um “desenvolvimento do conceito de Tradição e reflete o problema básico da segunda ou terceira geração”<sup>150</sup> quanto a transformação do “*κεργμα/anúncio*” em “*παραθήκη/depósito*”. Neste sentido, Dibelius e Conzelmann<sup>151</sup> levantam um questionamento pertinente sobre como e em que sentido sucedem a transformação do querigma dos apóstolos em uma autoridade doutrinal fixa, tornando-se nas balizas para a experiência de fé dos cristãos, judeus e gentios, nas comunidades.

Como constata Iovino<sup>152</sup>, a primeira carta a Timóteo, como as demais Pastorais, expõe uma disputa, partindo para o dever dos colaboradores de Paulo, de expurgar as heresias do seio da comunidade e eles ainda devem afirmar a ortodoxia da fé àqueles que “se opõe a sã doutrina” (1Tm 1,10). A presença de Paulo se dá por meio do seu colaborador, como se acontecesse uma continuidade do ensino através dele, pois a imagem paulina de missionário, apóstolo, arauto e mestre do Evangelho passa a ser “um ponto de referência e mestre indiscutível para os colaboradores e discípulos fiéis”<sup>153</sup>.

<sup>145</sup> PASTOR, F., *Corpus Paulino II*, p. 216.

<sup>146</sup> ODEN, T. C., *I e II Timoteo, Tito*, p. 19.

<sup>147</sup> MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, p. xlix-pliv.

<sup>148</sup> SPICQ, C., *L'évêque selon les Epîtres Pastorales*, 1955, p. 65-66, *apud* MOUNCE, W. D., *Pastoral Epistles*, p. lviii.

<sup>149</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali*, p. 27.

<sup>150</sup> DIBELIUS, M.; CONZELMAN, H., *The Pastoral Epistles*, p. 1.

<sup>151</sup> DIBELIUS, M.; CONZELMAN, H., *The Pastoral Epistles*, p. 1.

<sup>152</sup> IOVINO, P., *Lettere a Timoteo, Lettera a Tito*, p. 15.

<sup>153</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali*, p. 27.

Por detrás de um interesse dos apóstolos e de Paulo em 1Tm, da evangelização e formação das comunidades, decorre a formalização de uma estrutura hierárquica em um segundo momento. É desta maneira que as Pastorais como um todo deixam ensinamentos “a seus colaboradores sobre a manutenção de uma ética cristã própria”<sup>154</sup>. Ao lado desta estruturação, há a ocorrência de dificuldades provocados por determinados grupos que não só se impõem, mas também obrigam e constroem com seus entendimentos. O apóstolo enfrenta estas reações hostis dos líderes de algumas localidades<sup>155</sup>. Ele informa: “nos perseguiram (...) e são adversários de todos os homens, a ponto de nos impedirem de falar aos gentios” (1Ts 2,15s). Brown<sup>156</sup> expõe que, apesar das perseguições e das tentativas de prejudicá-lo em sua atividade apostólica, a resposta a tudo isto passa pelo amor de Deus (Rm 5,8), em que Cristo morre por todos e que para Paulo isto é uma fonte de alegria, devido a estes eventos negativos serem momentos para proclamar Jesus ressuscitado (Fl 1,17-18).

Estas situações espalham-se em 1Tm, como adverte Oden<sup>157</sup>, de forma específica: Timóteo está encarregado de ordenar “alguns que não ensinam uma falsa doutrina” (1Tm 1,3); o alerta para presença de intrusos “falsos irmãos que se infiltraram entre nós” (Gl 2,4); além disto, com membros internos mediante a má orientação de anciãos ordenados (1Tm 3,2; 5,17). É por isto que “Paulo não enfatiza a estrutura da Igreja (...); a ênfase é sobre o caráter da conduta, entendimento do evangelho e habilidade para explicar e defender o verdadeiro evangelho”<sup>158</sup>. É importante salientar que as pessoas vindas do paganismo estão envoltas de um mundo idolátrico e de imoralidades. Além disto, as diversas formas religiosas da época, bem como as escolas filosóficas também exerciam sua influência e buscavam novos adeptos. Aqui cabe destacar que o gnosticismo é um problema temporal das Pastorais que influencia por uma dicotomia entre o bem e o mal e que proporciona um desenvolvimento pelo estudo dos mistérios e ensinamentos de uma vida espiritual platônica distante do dado da revelação. Semelhante à influência das comunidades judaicas, com suas sinagogas, que em sua tradição impunham a Lei e práticas religiosas induzindo os cristãos<sup>159</sup>.

Quanto ao local e datação de 1-2Tm, Pastor<sup>160</sup> salienta que se trata de uma localização incerta na área da Ásia Menor e que pelo que se ensina em alguns meios, Roma é um lugar

<sup>154</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 24.

<sup>155</sup> BRUCE, F. F., Paulo, p. 24.

<sup>156</sup> BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 509.

<sup>157</sup> ODEN, T. C., I e II Timoteo, Tito, p. 20.

<sup>158</sup> MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. lix.

<sup>159</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 25.

<sup>160</sup> PASTOR, F., Corpus Paulino II, p. 222.

indicado do momento em que Paulo se encontrava na prisão (2Tm 1,16-17). No entanto, Pérez Millos<sup>161</sup> sugere como possível a Macedônia (1Tm 1,3) e no período de 63-64 d.C., saída da prisão, distanciando-se da maioria dos estudiosos que põem estes escritos no final do séc. I. A característica literária está em demonstrar a existência da autoridade de Paulo. Como existe um apelo à Tradição na carta, tem-se a figura particular do apóstolo para combater as heresias, como parâmetro e critério, para se obter uma consciência da ortodoxia, acontecendo uma combinação entre o querigma e a pessoa do “apóstolo e mestre dos gentios”, de acordo com Dibelius e Conzelmann<sup>162</sup>. E, ainda, Marcheselli-Casale<sup>163</sup> expõe uma proposta de estrutura temático-literária (ETL) para as cartas Pastorais:

- A. 1Tm 1,12 – 4,11: intenso empenho de Timóteo para sustentar a comunidade eclesial;
- B. 1Tm 4,12 – 6,21: face a face com carismático Timóteo: por uma pastoral; animada da Páscoa, sempre disponível diálogo com todos;
- C. 2Tm 1,5 – 3,11: o início da comunidade eclesial;
- D. 1Tm 3,16; Tt 2,11-14; 2Tm 2,11-13: a celebração Pascal, coração da vida eclesial na comunidade judaico-cristã;
- C'. Tt 2,1 – 3,11: a preocupação de Tito pelo povo de Deus;
- B'. 2Tm 1,3 – 2,13: Face a face com o carismático Tito sobre acordar de lembrar o ministério eclesial de Tito;
- A'. 2Tm 3,1 – 4,8: Sagrada Escritura e Tradição, eficaz terapia para os males do século.

Após a apresentação desta estrutura macro temática das três cartas pastorais, também é oportuno ver uma estrutura possível de 1Tm, tendo como orientação, a exposição de Pastor<sup>164</sup>: introdução: 1,1-20; saudação: 1,1-2; os falsos doutores: 1,3-7; a Lei verdadeira: 1,8-11; Paulo e sua vocação: 1,12-17; responsabilidade de Timóteo: 1,18-20; I Parte: vida da comunidade: 2,1-3,16; a oração litúrgica: 2,1-8; as mulheres: 2,9-15; o bispo: 3,1-7; os diáconos: 3,8-13; conclusão: 3,14-15; II Parte: comportamento de Timóteo: 4,1-6,19; os falsos doutores: 4,1-5; o dirigente da comunidade: 4,6-16; alguns grupos de fiéis: 5,1-2; viúvas: 5,3-16; presbíteros: 5,17-25; escravos: 6,1-2b; o doutor verdadeiro: 6,2c-10; exortação a Timóteo: 6,11-16; ricos: 6,17-19; conclusão 6,20-21.

---

<sup>161</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 34.

<sup>162</sup> DIBELIUS, M.; CONZELMAN, H., The Pastoral Epistles, p. 5.

<sup>163</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., Le Lettere Pastoral, p. 49.

<sup>164</sup> PASTOR, F., Corpus Paulino II, p. 232.

Ao aproximar-se do texto de 1Tm 2,7, segundo Wild<sup>165</sup>, dentro de sua seção, pode-se vislumbrar assim: culto e liderança na Igreja (2,1–3,13). A conduta da comunidade no culto (2,1-15), sendo que a oração (2,1-7) recai sobre o desejo de Deus de salvar todos os seres humanos; os vv.5-6: com uma argumentação teológica; e o v.7 indica que Paulo especificamente aceitou essa missão. 1Tm 2 inicia-se com um convite à oração por todos, constituídos de autoridade, observando-se aí uma universalidade da mensagem cristã e de seu alcance. A oração deve acontecer porque a vontade divina é universal, devendo incluir os inimigos, e a noção de que dos governantes surge também o bem-estar para a prática da fé. Como sugere Pérez Rodriguez<sup>166</sup> há duas razões para a ação e oração serem universais: a unicidade de Deus por ser criador de tudo e a mediação universal de Cristo que redimiu a todos com o seu sangue.

Pastor<sup>167</sup>, ao nomear a seção de 1Tm 2,1–3,16, acerca da vida da comunidade, também aponta a perícopes de 1Tm 2,1-8 como a oração litúrgica, indicando a existência de uma série de recomendações e instruções sobre a vida da comunidade. Nesta experiência comunitária, a oração universal por todos, incluindo os governantes, que na mentalidade da época conforme expresso no escrito de Timóteo, percebe-se que as funções que são exercidas com poder e autoridade não se opõem a Deus, o que na verdade apresenta ser mais uma integração do autor com o mundo cultural da época.

Em 1Tm 2,7, tem-se: “εις ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι, διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ/para o qual fui designado eu, arauto e apóstolo, digo a verdade, não minto, mestre das nações, na fé e na verdade”; expressão que também poderia ser traduzida como “doutor das nações na fé e na verdade”. Chama a atenção, no tocante às Notas de Crítica Textual, conforme Metzger<sup>168</sup>, o fato de que há neste texto de Timóteo uma semelhança na declaração que Paulo realiza em Rm 9,1: “Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ/verdade digo em Cristo”, tendo como testemunhas os seguintes manuscritos  $\aleph^*$  D<sup>c</sup> H K 614 1241 Byz it<sup>ar</sup> goth al. Há no *Textus Receptus* uma adição da expressão ἐν Χριστῷ. Tendo presente que a regra afirma que se deve optar pela leitura mais breve, e ao ter um grande apoio nas seguintes testemunhas  $\aleph^*$  A D<sup>\*</sup> G P  $\Psi$  81 629 1739 it<sup>d, g, r</sup> vg syr<sup>p, h</sup> cop<sup>sa bo</sup> eth, é difícil admitir uma leitura mais longa como sendo a original, portanto, concordando com o texto da NA<sup>28</sup>, como sendo o texto mais próximo de um possível texto original.

<sup>165</sup> WILD, R. A., As Cartas Pastorais, p. 644.

<sup>166</sup> PÉREZ RODRIGUEZ, G., Cartas Pastorais, p. 585.

<sup>167</sup> PASTOR, F., Corpus Paulino II, p. 232-233.

<sup>168</sup> METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 572.

Em sua instrução, Paulo transmite na disposição da oração algo que aparenta estar na tradição oral cristã nas seguintes partes: unicidade de Deus, um só mediador, Cristo e a morte de Cristo como fonte de redenção de todos. Isto serve para observar que, segundo Oden<sup>169</sup>, há uma autocompreensão paulina que interliga o seu ministério e a universalidade da obra de redenção de Deus. O querer divino de salvação universal atravessa o conhecimento da verdade e Paulo, consciente disto, entrega sua própria vida nesta causa após receber um mandato de anunciar o Evangelho de Cristo aos gentios, pois ele é o arauto e apóstolo (1Tm 2,7).

Constitui-se como uma marca que o autor da carta tem quanto à missão dos ministros da Igreja e que há na memória da comunidade de que Paulo proclamou aos povos (judeus e pagãos), enfim, a todos, como salienta Pastor<sup>170</sup>. Em 1Tm 2,7 há uma compreensão de que “ele é o único depositário do carisma do apostolado, único detentor da autoridade eclesial (...) o apóstolo é um discípulo de Jesus”<sup>171</sup>. Neste contexto, ele é mestre e arauto porque exerce uma autoridade, garante o conteúdo do ensinamento e é uma referência na transmissão da fé. E, como indica Hendriksen, ele é o designado “mestre dos gentios, para que não só os judeus, pois também os gentios possam vir a aceitar a verdade como uma fé viva”<sup>172</sup>.

Nas palavras do próprio Paulo, é o próprio Filho que se digna revelar-se a ele e por isto não consulta ninguém (Gl 1,15-17). Nesta revelação, Paulo descobre-se em uma experiência de amor que ultrapassa sua vida anterior, sentindo-se alcançado por Jesus (Fl 3,12)<sup>173</sup>. O seu argumento, como “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) objetiva um determinado efeito. Patte<sup>174</sup> indica que Paulo quer convencer seus leitores a viverem a conversão verdadeira ao Evangelho. Por isto, ele usa uma lógica argumentativa (com um tema e argumentos), e pela lógica das convicções, mediante um sistema de convicções e respostas emocionais. Nesta lógica de convicções, ele prega que a fé em Jesus Cristo ressuscitado é uma virtude que orienta a pessoa a Deus e o amor torna-se uma antecipação de uma união definitiva do homem com Deus<sup>175</sup>.

Denomina-se “κῆρυξ/arauto” e “ἀπόστολος/apóstolo” porque é um instrumento da salvação universal de Deus. Diante disto, Pérez Millos<sup>176</sup> destaca dois aspectos no ministério paulino: 1) *arauto* ou *pregador*: devido a portar uma mensagem que precisa ser comunicada

<sup>169</sup> ODEN, T. C., I e II Timoteo, Tito, p. 65.

<sup>170</sup> PASTOR, F., Corpus Paulino II, p. 234.

<sup>171</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., Le Lettere Pastoral, p. 68.

<sup>172</sup> HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Timóteo e Tito, p. 128.

<sup>173</sup> BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 598.

<sup>174</sup> PATTE, D., Paulo, sua fé e a força do Evangelho, p. 74.

<sup>175</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no corpus paulino à luz de 1Cor 13, p. 117.

<sup>176</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 140-142.

(2Cor 5,20), relacionada com as pessoas por quem mandou orar antes (At 9,15), sendo fiel ao Evangelho que o próprio Cristo o entregou (Gl 1,11-12); 2) *apóstolo*: constitui-se em um dom da graça divina tornando-o mensageiro com autoridade proveniente do próprio Cristo, designado às nações a fim de anunciar o Reino de Deus a todos ou a quem conseguisse alcançar em todos os lugares possíveis com tal mensagem de salvação (Gl 1,15-16. Ef 3,8; 2Tm 1,11).

Cabe destacar, ainda, que em 1Tm 2,7, Oden<sup>177</sup> salienta que o foco na tarefa evangélica da Igreja em uma missão universal, o qual está incluso, por encargo oriundo de Jesus Cristo. Esta missão apostólica tem como base aquela graça que o “vocacionou e capacitou entre a fé exposta por escrito e verbalmente na pregação”<sup>178</sup>. E sem dúvida, o termo apropriado por Paulo, o de *arauto*, é bem preciso. Também de acordo com Oden<sup>179</sup>, no séc. I d.C., o arauto era um mensageiro/pregador que, à época, era incumbido de andar pelas cidades com uma notícia da mais alta autoridade, com uma mensagem de grande importância, a qual chamava a todos para proclamar e ouvir.

Neste sentido, mais amplo e universal, especificamente em 1Tm 2,7, o ministério de apóstolo é destinado de forma especial aos gentios. Mounce<sup>180</sup> ilustra que o chamado paulino é uma grande prova de que a oferta da salvação é estendida a todos, judeus e gentios. Daí, o termo “ἐτέθην/*fui nomeado*”, na voz passiva, enfatiza a ação de Deus em favor de todos por meio do seu ministério, apesar da desaprovação de alguns, expressa na assertiva “falo a verdade, não minto”.

A expressão “para o qual fui designado” demonstra, igualmente, uma compreensão paulina sobre a ação divina, a intervenção direta de Deus, uma eleição proveniente da providência que gera nele uma determinação de empenhar-se ao longo da vida pela causa do Evangelho. É desta maneira que a consagração de Paulo, em sua designação, é uma separação, realizada por Deus, do resto dos homens, “para que levasse a cabo seu propósito; no processo de constituí-lo como pregador aos gentios teve que ser também chamado à salvação. E toda a eleição e chamamento está envolvida a ação divina”<sup>181</sup>.

Mounce<sup>182</sup> destaca que o pronome relativo masculino singular “ὃ/*o qual*” pode referir-se ao substantivo “μαρτύριον/*testemunha*”, indicado no v.6a, anteriormente à perícopie em questão, não alterando de forma substancial o seu significado. Ele, do mesmo modo, diz que

<sup>177</sup> ODEN, T. C., I e II Timoteo, Tito, p. 68.

<sup>178</sup> CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas, p. 43.

<sup>179</sup> ODEN, T. C., I e II Timoteo, Tito, p. 66.

<sup>180</sup> MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 76.

<sup>181</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 141.

<sup>182</sup> MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 92.

quanto ao verbo “τθέναι/nomear ou designar”, no v.7, conjugado na forma passiva, *ἐτέθην*, consiste em uma contraposição de Paulo, enfatizando seu caráter, pela utilização de “ἐγὼ/eu”, diante de seus oponentes que estariam na Igreja de Éfeso e não a Timóteo pela relação de confiança e de colaboração deste frente a Paulo. Corroborando com esta noção da ação divina no apostolado paulino, Marcheselli-Casale destaca a existência de um semitismo, mas “um verdadeiro passivo divino que tem a tarefa de evitar a pronúncia do nome divino”<sup>183</sup>, equivalendo ao encargo do seu múnus de ser destinado a ser um apóstolo e arauto.

O fato de ser constituído/nomeado para exercer a função de apóstolo é apresentado em outros momentos e em outras cartas mediante a trilogia deste versículo, *arauto*, *apóstolo* e *mestre*<sup>184</sup>. Ele destaca um outro texto, 2Tm 1,11, no qual a trilogia apresenta-se de forma clara e objetiva, estando muito próxima a 1Tm 2,7. Nos dois textos, enfim, o termo “κῆρυξ/*arauto*” vem antes do vocábulo *apóstolo*, título este privilegiado, que realça o seu múnus público e universal em um contexto querigmático, tornando Paulo uma fonte quase única da tradição. Por isto, a denominação de *mestre* frente à presença de falsos doutores que proliferam uma má doutrina. Contudo, ele é uma “μάρτυρ/*testemunha*” do apostolado aos gentios, associando-se diretamente ao seu Senhor, quando aceita sofrer com Cristo (1Tm 1,8), quando experimenta o cativeiro por causa do Evangelho (2Tm 2,9) e quando se percebe como dom a dimensão do sacrifício de sua vida (2Tm 4,6-7).

O que parece transparecer nesta designação em 1Tm 2,7 é a própria ação da graça que age no processo do encontro e no chamado da salvação daquele que era inimigo e perseguidor de Jesus (Igreja), transformando-o e impelindo-o a um amor incondicional à sua vocação, na entrega de sua vida na expressão do seu apostolado, mas quer, similarmente, referir-se a uma separação da qual foi objeto, quando afirma que foi um fariseu separado para o Evangelho de Deus (Rm 1,1), como salienta Pérez Millos<sup>185</sup>. E, mais ainda, a interpretação paulina é a de que o fato de ter sido nomeado o coloca como servo de Cristo, não sendo mais dono de si, porém, apartado para um ministério novo, o de apóstolo, tendo “sido alcançado por Cristo” (Fl 3,12).

É importante salientar que nas cartas paulinas há, em uma primeira vista, uma preferência pelo autor em relação ao verbo *κερύσσειν*, numa orientação para a proclamação (Rm 16,25; 1Cor 1,21; 15,14; Gl 2,2) ao invés do substantivo *κερυξ*<sup>186</sup>. Ao clarificar mais

<sup>183</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali*, p. 165.

<sup>184</sup> IOVINO, P., *Lettere a Timoteo, Lettera a Tito*, p. 24.

<sup>185</sup> PÉREZ MILLOS, S., *1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón*, p. 142.

<sup>186</sup> JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*, p. 193.

ainda, a última constatação, Mounce<sup>187</sup> indica que o termo *κερῦξ* ocorre, além de 1Tm 2,7, mais duas vezes, em 2Tm 1,11 e em 2Pd 2,5 (ao denominar Noé como um arauto da justiça), fora do *corpus paulinum*. No entanto, o verbo “*κερύσσειν/proclamar*” ocorre 19 vezes em Paulo. Ao acrescentar um paralelo na literatura rabínica, Marcheselli-Casale<sup>188</sup> diz que a existência do vocábulo כרז/*karôz* pode ser uma possível transliteração do termo grego *κερῦξ*, como se observa nos seguintes textos judaicos: Sanh 43<sup>a</sup> Bar: “ao longo de 40 dias que precederam à condenação de Jesus, um arauto fez o seu trabalho porque todos foram adequadamente informados”; e em GnR 30 (18<sup>b</sup>), Abba bem Kahana (ca. 310) informa que “Deus teria um arauto na pessoa de Noé que chamou os seus pares ao arrependimento e reconciliação”.

Iovino<sup>189</sup> apreende que o testemunho de Paulo está ligado à sua missão, com consciência e responsabilidade, de conceber-se na dinâmica do processo de salvação aos gentios, dos judeus e de si mesmo, enquanto servo, expressado nos títulos de *arauto*, *apóstolo* e *mestre*. Ao denominar-se como “*κῆρυξ/arauto*” vê-se como um transmissor de um anúncio oficial, pela humildade de não acrescentar, porém de transmitir a grande verdade do Evangelho. Ao reconhecer-se como “*ἀπόστολος/apóstolo*”, conserva o significado da missão recebida de ter sido nomeado e enviado à evangelização dos gentios (Gl 1,16). E ao denominar-se como “*διδάσκαλος/mestre*” assume uma postura doutrinal de, ao transmitir a “verdade do evangelho” (Gl 2,5.14), ensinar e defender a sã doutrina.

Hendriksen<sup>190</sup>, igualmente, denota que o termo arauto, com todo seu significado grego, torna Paulo aquele que proclama às nações (2Cor 5,20), designado ao apostolado, representante de Jesus Cristo, completamente investido de uma autoridade delegada no tocante à doutrina e à moral que se estende por toda a Igreja. Desta forma, o torna, também, mestre na ordem da fé e da verdade, pois, ele, como instrumento, transmite a mensagem da salvação às mentes e aos corações dos gentios.

O apóstolo Paulo deixa entrever que, em sua missão e em sua vida, tudo é graça: “é pela graça de Deus que sou o que sou” (1Cor 15,10). É como um reconhecimento da soberania de Deus em sua existência. É nesta perspectiva que o fato de ser apóstolo é um dom do Espírito (1Cor 12,28). E é através deste Espírito que os dons são dados à comunidade. Convém lembrar que, quando o apóstolo corrige os coríntios sobre os dons recebidos na comunidade, rebate as concepções erradas daquelas experiências e propõe uma via excelente, na qual “a exortação

<sup>187</sup> MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 92.

<sup>188</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., Le Lettere Pastoral, p. 165.

<sup>189</sup> IOVINO, P., Lettere a Timoteo, Lettera a Tito, p. 84.

<sup>190</sup> HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Timóteo e Tito, p. 130-131.

Paulina é de que a verdadeira experiência religiosa não se situa na vivência única e exclusiva nos carismas, no conhecimento ou nas profecias, propriamente dito, mas na experiência que o amor proporciona”<sup>191</sup>.

É nesta percepção que Paulo entende a graça e a ação de Deus no Espírito. Porque os dons deste mesmo Espírito, não levam em conta a situação pessoal de quem os recebe, mas são um sinal da soberania do próprio Espírito de Deus. Assim, similarmente, “a ação de Cristo é vital no ministério apostólico, por quantos serviços que correspondem ao exercício dos dons”<sup>192</sup>, porque isto é realizável devido Cristo, o doador, ser a cabeça da Igreja (Ef 1,22-23). É possível, talvez, que no fundamento da autocompreensão Paulina, a fidelidade à mensagem e missão recebidos de Jesus o coloque como um arauto destacado do processo de evangelização da Igreja primitiva, como salienta João Crisóstomo em seu comentário: “para a excelência do arauto consiste em proclamar para todos o que realmente aconteceu, não adicionado ou tirando nada”<sup>193</sup>.

A partir disto Mounce<sup>194</sup> constata que, no NT, o que se proclama é o próprio Evangelho. E os verbos usados, “κερύσσειν/proclamar” e “εὐαγγελίσθαι/pregar o evangelho” são praticamente sinônimos (Mt 4,23; 9,35; 24,14; 26,13; Mc 14,9; Rm 10,15; Gl 2,2; 1Ts 2,9). E mais, os seus significados básicos se aproximam, sendo “pregar o Evangelho” ou sendo “fazê-lo público” (Mc 1,45; 5,20; 7,36; Lc 8,39). Ao dizer a verdade, enfatizada pelo pronome ἐγὼ, há uma ostentação em tom de honra da autoridade de Paulo reclamada<sup>195</sup>, e, outrossim, o autor quer professar em tom de juramento que, no serviço e no anúncio da verdade, o núcleo da pregação é a morte e ressurreição do Senhor na celebração da comunidade.

A expressão “ἀλήθειαν λέγω οὐ ψεύδομαι/a verdade digo, não minto” carrega em seu interior toda a carga de recusa e rejeição, porque não dizer, também, de perseguição, o fato de ser e se intitular como um apóstolo. Além de ser uma ênfase em fórmulas próprias de Paulo, como alerta Pérez Millos<sup>196</sup>, é diante de Cristo, aquele que atesta a vocação, que a missão de evangelizar e a nomeação de apóstolo tem como fundamento o próprio Cristo e nisto consiste a verdade. Para Mounce<sup>197</sup>, diante dos falsos mestres ou líderes que ensinam uma doutrina distante da “verdade do evangelho” (Gl 2,5.14) que desviam os fiéis da salvação e das regras de vida baseadas em falsas premissas (muitas genealogias do AT, exclusivismo salvífico, sectarismo judaico, condutas

<sup>191</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no corpus paulino à luz de 1Cor 13, p. 96.

<sup>192</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 143.

<sup>193</sup> CHRYSOSTOM, NPNF 13, p. 521 *apud* MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 92.

<sup>194</sup> MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 92.

<sup>195</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., Le Lettere Pastoral, p. 167.

<sup>196</sup> PÉREZ MILLOS, S., 1ª y 2ª Timoteo, Tito y Filemón, p. 143.

<sup>197</sup> MOUNCE, W. D., Pastoral Epistles, p. 93.

inaceitáveis), a expressão de “ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ/*na fé e na verdade*” remonta à verdade e à fé corretas dentro da sã doutrina pregada por Paulo.

Ao colaborar com esta realidade da verdade e da fé, Marcheselli-Casale<sup>198</sup> aponta que a “verdade é o evangelho do ressuscitado, o conhecimento é encontro experimental com seu evangelho”, e não como disposto nos Códices S e A, que parecem reduzir o conhecimento e a verdade a uma perspectiva gnóstica e vazia do conteúdo da fé que correntes religiosas e filosóficas tentaram influenciar. Johnson<sup>199</sup> entende na expressão “falar verdade e não mentir”, a partir da maioria dos manuscritos (S, D, e tradição koiné), uma adição dos termos “em Cristo”, que, segundo ele, provavelmente, sofre influência da assertiva “estou falando a verdade em Cristo, e não estou mentindo” (Rm 9,1). Contudo, há uma “lectio brevior/*leitura mais breve*”, nos mss. S e A, sem adição. Ainda segundo o estudioso, caso assuma a possibilidade da existência da pseudografia, a expressão torna-se uma imitação extraída de Romanos.

### 3. A autocompreensão missionária paulina em outros textos de seu *corpus*

Passa-se, neste momento, a uma averiguação do vocábulo “apóstolo” em outros textos significantes de seu *corpus*, bem como de relevância do termo “graça” no contexto vocacional apostólico paulino.

#### 3.1 O termo apóstolo no epistolário paulino

Nesta etapa, convém agrupar os textos citados e referentes à compreensão de Paulo em outros textos do *corpus paulinum*. De acordo com Bachmann e Slaby<sup>200</sup> há 80 citações do uso do vocábulo “ἀπόστολος/*apóstolo*” no NT, sendo 10 vezes nos Evangelhos (Mt 10,2; Mc 3,14; 6,30; Lc 6,13; 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10; Jo 13,16); 28 vezes em Atos; e 34 vezes nas cartas de Paulo (Rm 1,1;11,13; 16,7; 1Cor 1,1; 4,9; 9,1.2.5; 12,28.29;15,7.9; 2Cor 1,1; 8,23; 11,5.13; 12,11.12; Gl 1,1.17.19; Ef 1,1; 2,20; 3,5; 4, 11; Fl 2,25; Col 1,1; 1Ts 2,7; 1Tm 1,1; 2,7; 2Tm 1,1.11; Tt 1,1); 4 vezes nas cartas Católicas, 1 vez em Hebreus e 3 vezes no Apocalipse.

De forma especial, isso é perceptível já nas saudações iniciais das cartas de Paulo, nas quais ele se apresenta, a partir de sua autocompreensão, de ser um “Apóstolo de Jesus Cristo”.

<sup>198</sup> MARCHESELLI-CASALE, C., *Le Lettere Pastorali*, p. 167.

<sup>199</sup> JOHNSON, L. T., *The First and Second Letters to Timothy*, p. 193.

<sup>200</sup> BACHMANN, H.; SLABY, W. A., *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, p. 207-210.

Como é manifesto, na maioria das citações abaixo, ele menciona a expressão “*mediante (διὰ) a vontade de Deus*” regida pela preposição *διὰ*, seguida de genitivo, a qual pode significar “*pôr, através de, por meio de, mediante*”<sup>201</sup>. Além disto, Tuggy<sup>202</sup> demonstra, por meio de exemplos, concordâncias existentes pela regência dessa proposição em seu sentido imediato, de forma especial em Gl 1,1. Isto também aponta para percepção dele quanto à sua missão, pois ela tem sua origem em Deus mesmo. Em Rm 1,1 e em 1Cor 1,1, Paulo expõe abertamente o fato de ter sido escolhido, chamado, designado, enfim, nomeado para este múnus. No entanto, de todas as cartas paulinas, não se constata tal expressão nas seguintes cartas: Fl, 1-2Ts e Fm; recordando que os estudiosos consideram 1Ts como sendo o primeiro escrito paulino e uma carta autêntica dele, porém, em sua saudação, como se constata, não há o uso do vocábulo. Fato este que também se sucede na 2Ts, apesar desta ser considerada uma carta deuteropaulina.

Textos	grego	Tradução
Rm 1,1	Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,	Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido <sup>203</sup> para anunciar o evangelho de Deus
1Cor 1,1a	Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ	Paulo chamado a ser apóstolo de Cristo Jesus mediante a vontade de Deus,
2Cor 1,1a	Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ	Paulo, apóstolo de Cristo Jesus mediante a vontade de Deus
Gl 1,1a	Παῦλος ἀπόστολος οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ,	Paulo, apóstolo – não da parte dos homens nem por intermédio de um homem, mas por Jesus Cristo
Ef 1,1a	Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ	Paulo, apóstolo de Cristo Jesus, mediante a vontade de Deus,
Col 1,1a	Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ	Paulo, apóstolo de Cristo Jesus mediante vontade de Deus,
1Tm 1,1a	Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ κατ’ ἐπιταγὴν θεοῦ	Paulo, apóstolo de Cristo Jesus, por ordem/mandato de Deus,
2Tm 1,1a	Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ	Paulo, apóstolo de Cristo Jesus, mediante a vontade de Deus,
Tt 1,1a	Παῦλος δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ	Paulo, servo de Deus e apóstolo de Jesus Cristo

Fonte: Texto da NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

<sup>201</sup> WALLACE, D. B., Gramática Grega, p. 368-369.

<sup>202</sup> TUGGY, A. E., Concordancia de las preposiciones del Nuevo Testamento Griego, p. 193.

<sup>203</sup> ἀφορισμένος: um participio perfeito passivo, nom., masc., sing., do verbo ἀφορίζω, o qual pode significar “separado, colocado à parte, escolhido”.

Fora do corpus paulino, em nenhum outro texto bíblico, há uma menção do “título” apóstolo dado a Paulo, por parte de outro autor do NT. Todas as ocorrências são, sempre, uma autodenominação sua, como se vê, principalmente, nas introduções e saudações de suas cartas. Uma referência a Paulo, fora das cartas paulinas, há em 2Pd 3,15b: “isso já vos escreveu *o nosso amado irmão Paulo* (ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος)”, em que o autor desta carta denomina-o como “amado irmão”, dando-o certo destaque, todavia não como apóstolo.

Aprende-se, ao corroborar com esses dados acima, da comparação dos termos “discípulo” e “apóstolo” a dimensão que este último termo recebe em grau de reserva em alguns escritos neotestamentários. O termo “discípulo”, de acordo com Mercier<sup>204</sup>, é usado 216 vezes nos evangelhos, sendo 75 vezes somente em João. Quanto ao termo “apóstolo”, este ocorre apenas 9 vezes nos Sinóticos, nenhuma vez em João e 71 vezes em Atos dos Apóstolos e nas cartas paulinas. Verifica-se que o uso do vocábulo “apóstolo” não é tão extensivo, na primeira geração do cristianismo. O realce a este termo dá-se, de forma abundante, nos *Corpus*, bem como nas autodenominações paulinas de sua missão apostólica.

### **3.2 Termos identificados da consciência paulina sobre apostolado e graça**

Na visão paulina, o fato de ser “apóstolo” reside no fundamento da graça, pela ação do Espírito Santo, pela eleição e vocação para seu ministério, por ação direta do ressuscitado, enquanto Senhor, tendo todo o seu significado extraído do AT quanto à designação divina veterotestamentária, que o elege para tal encargo. É a partir disto que se chama a atenção o fato desta consciência paulina sobre seu apostolado, haja visto que, sempre ao terminar suas cartas, em seus epílogos, ele transmite, pelo anúncio, a graça do Senhor Jesus. Contudo, convém destacar uma ocorrência diferente na carta aos Romanos, especificamente em Rm 15,33: “Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν, ἀμήν/*o Deus da paz, esteja com todos vós, amém*”; além disso, há o fato de que em Rm 16, não se encerra a carta segundo o formato tradicional paulino.

Conforme Bachmann e Slaby<sup>205</sup>, o uso do termo “*χάρις/grça*” ocorre 156 vezes no NT: sendo 8 vezes em Lucas; 4 vezes em João; 17 vezes em Atos; 100 vezes nas cartas paulinas; 8 vezes em Hebreus; 16 vezes nas cartas católicas e 2 vezes em Apocalipse. Além desta proporcionalidade das ocorrências no *corpus*, cabe salientar que em Col 4,18, 1Tm 6,21, 2Tm 4,22 e Tt 3,15, o escritor apenas registra um desejo de que a “graça esteja” com os ouvintes das

<sup>204</sup> MERCIER, J., Apóstolo, p. 150.

<sup>205</sup> BACHMANN, H.; SLABY, W. A., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1898-1902.

comunidades e com os futuros leitores. A partir disto, observa-se que Paulo usa mais o vocábulo “graça” por ter uma familiaridade com o mesmo no tocante a ser uma realidade intrínseca ao seu chamado de ser apóstolo. Isto também demonstra a consciência da existência da graça que perpassa seu ministério e que cuja origem é o próprio Senhor, conforme se pode constatar no gráfico a seguir, como aparece em todas as cartas do epistolário paulino, com exceção da carta aos Romanos:

Texto	grego	Tradução
1Cor 16,23	<u>ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ μεθ’ ὑμῶν</u>	<u>A graça do Senhor Jesus</u> esteja convosco!
2Cor 13,13	<u>Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ</u>	<u>A graça do Senhor Jesus</u>
Gl 6,18	<u>Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ</u>	<u>A graça de nosso Senhor Jesus</u>
Ef 6,24	<u>ἡ χάρις μετὰ πάντων τῶν ἀγαπώντων τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν.</u>	<u>A graça</u> esteja com todos os que amam o nosso <u>Senhor Jesus</u>
Fl 4,23	<u>Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ</u>	<u>A graça do Senhor Jesus</u>
Col 4,18b	<u>ἡ χάρις μεθ’ ὑμῶν.</u>	<u>A graça</u> esteja convosco!
1Ts 5,28	<u>Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ</u>	<u>A graça de nosso Senhor Jesus!</u>
2Ts 3,18	<u>Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ</u>	<u>A graça de nosso Senhor Jesus</u>
1Tm 6,21b	<u>Ἡ χάρις μεθ’ ὑμῶν.</u>	<u>A graça</u> esteja convosco!
2Tm 4,22b	<u>ἡ χάρις μεθ’ ὑμῶν.</u>	<u>A graça</u> esteja com todos vós!
Tt 3,15c	<u>Ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν.</u>	<u>A graça</u> esteja com todos vós!
Fm 25	<u>Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ</u>	<u>A graça do Senhor Jesus</u>

Fonte: Texto da NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores

## Considerações Finais

O presente estudo pesquisou a autocompreensão missionária do “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7). Para tal, seguiu algumas etapas, a partir da abordagem sobre a vocação de Paulo e sobre sua missão, realizando uma análise nos textos de Rm 11,13 e 1Tm 2,7. Além disto, usando outras passagens que compõem esta consciência paulina em seu *corpus*, averiguou-se que o termo apóstolo e outros vocábulos do campo de missão, como mestre e arauto, foram identificados como base da consciência paulina sobre seu apostolado.

Após uma visão geral da vida do “apóstolo e mestre dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), buscou-se encontrar a motivação primeira e profunda para a sua atividade apostólica, a partir das três ocorrências da sua vocação paulina no contexto do caminho de Damasco, segundo o livro dos Atos dos Apóstolos (9,1-19; 22,4-21; 26,8-18). O termo “ὁδός/*caminho*” apresentou-se com um sentido de conduta pessoal, de um seguimento de Cristo, seu mestre, indo além de

uma referência espacial-geográfica. Percebeu-se que a cena da teofania divina, repetida três vezes em Atos, divide a vida de Paulo em duas partes: perseguidor e evangelizador.

Isto porque irrompeu na vida do perseguidor Saulo, levando-o a ser Paulo por meio de uma experiência espiritual intensa e profunda que se apresentou como uma reconstrução e reorientação de sua vida, reestruturando-a e ressignificando-a segundo o projeto de Cristo Jesus. Viu-se, ainda, que Paulo recorre ao modelo do “chamado” de Deus que o investiu, o autorizou e o encarregou de falar/anunciar como representante daquele mesmo *Κύριος* que a ele se manifestou no caminho do Damasco. Assim, foi possível encontrar uma síntese de sua vida em termos como: chamado – missão – vida na graça – experiência da nova criatura – vida como experiência do Espírito Santo – arauto – apóstolo – mestre.

Observou-se também que Paulo foi impelido, por aquilo que ouviu e viu, a exercer seu ministério apostólico com todo o empenho, cheio de uma segurança e de confiança em sua relação com Jesus Cristo. Ele realizou a vontade de Deus conscientemente, tendo presente em sua consciência de ter sido chamado para ser “apóstolo e mestre dos gentios”. Em Rm 11,13, Paulo remeteu-se aos gentios, em um tom de advertência, a fim de que eles não cometessem os mesmos mal-entendidos que os judeus. Mais ainda, ele exaltou seu ministério de apóstolo junto aos judeus e em prol dos pagãos, abordando sobre o ingresso destes no povo de Deus e lhes oferecendo a possibilidade de salvação por meio de Jesus Cristo. Em 1Tm 2,7 tem-se a indicação que Paulo se viu como missionário do Senhor em diversas localidades, impondo-se, igualmente, à atividade do ensino, na figura de mestre, na execução do seu ministério apostólico. Nesta análise, destacou-se alguns termos que se repetiram dentro do campo temático da autocompreensão missionária paulina como: chamado, vocação, apóstolo, missão e graça.

A partir deste contexto, agruparam-se outros textos citados e referentes à autocompreensão de Paulo presentes no *corpus paulinum*. Fato que salta aos olhos do leitor, é que em nenhum texto, fora do *corpus*, haja uma menção do título de apóstolo dirigida a Paulo, sendo sempre uma autodenominação propriamente sua, principalmente, como se viu, nas saudações das cartas de seu epistolário. Encontrou-se uma referência à pessoa de Paulo, fora de seu *corpus*, em 2Pd 3,15b, na qual, o autor denomina-o como “amado irmão” (ó *ἀγαπητός ἡμῶν ἀδελφός* Παῦλος). No entanto, das 80 citações do uso do vocábulo “ἀπόστολος/apóstolo” em todo o NT, 34 vezes ocorreram nas cartas de Paulo.

Percebeu-se também que o ser apóstolo reside no fundamento da graça, pela ação do Espírito Santo, pela eleição e vocação para o ministério, por meio direto do ressuscitado.

Chamou a atenção o fato da autoconsciência paulina acerca de seu apostolado, ao concluir suas cartas, em seus epílogos, a transmissão da graça do Senhor Jesus, com uma utilização do termo “*χάρις/grança*” bastante consistente, em um total de 100 vezes em suas cartas, em relação a todas as ocorrências do NT que é de 156 vezes.

Por fim, ao buscar a riqueza desses detalhes nas epístolas paulinas e ao ter como elementos norteadores Rm 11,13 e 1Tm 2,7, componentes estes que testemunham a autocompreensão apostólica e missionária de Paulo, averiguou-se que tal consciência o impulsionou, por meio de uma ação inigualável na transmissão do ensino e da evangelização entre os judeus, em um primeiro momento, e depois aos gentios. Por meio da existência da graça proveniente do Senhor Jesus Cristo ressuscitado que se revelou a ele e que, ao enviá-lo, perpassou todo o seu ministério ao longo de sua vida.

### Referências Bibliográficas

BACHMANN, H.; SLABY, W. A. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece / Concordance to the Novum Testamentum Graece**. 3a. ed. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987.

BARBAGLIO, G. **Paolo di Tarso e le Origini Cristiani**. 2ª edizione. Assisi: Cittadella, 1989.

BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento: história, teologia**. Vol. 1. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BORNKAMM, G. **Paulo, vida e obra**. Petrópolis: Vozes, 1992.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. 2ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BRUCE, F. F. **Paulo: o apóstolo da graça, sua vida, cartas e teologia**. São Paulo: Shedd, 2003.

BRUCE, F. F. **Pablo: apóstol del corazón liberado**. Viladecavalls: CLIE, 2012.

CAMPBELL, W. S. **Paulo e a Criação da Identidade Cristã**. São Paulo: Loyola, 2011.

CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W. **Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas**. 1ª.ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

CHAVES REIS, F. C.; GONZAGA, W. A revelação do nome divino em Êxodo 3,14 e seu uso no Evangelho de João. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 38, n. 145, p. 103-124, jan./jun. 2022. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v38i145.948>

CHRYSOSTOM, J. **Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to Timothy, Titus and Philemon**. NPNF 13, Ed. P. Schaff. 1889. Repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956.

DATTLER, F. **Eu, Paulo: Vida e doutrina do apóstolo São Paulo**. Petrópolis: Vozes, 1976.

DIBELIUS, M.; CONZELMAN, H. **The Pastoral Epistles**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible, Philadelphia: Fortress Press, 1972.

DODD, C. R. **A mensagem de São Paulo para o homem de hoje**. São Paulo: Paulinas, 1978.

DUNN, J. D. G. **Teologia do Novo Testamento: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2021.

DUNN, J. D. G. **Comentário à Carta de Paulo aos Romanos**. Vols. 1 e 2. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2022.

FABRIS, R. **Paulo: apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 2001.

FABRIS, R. **Paolo di Tarso**. 3ª ed., Milano: Paoline, 2008.

FEE, D. G. **Paulo, o Espírito e o Povo de Deus**. 1ª. ed., Campinas: United Press Ltda, 1997.

FIALHO, M. C. Paulo no Caminho de Damasco. Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, p. 45-54. In: RAMOS, J. A.; PIMENTEL, M. C. S.; FIALHO, M. C.; RODRIGUES, N. S. (Coords.). **Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão**. Humanitas Supplementum. 1ª. Ed., Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012.

FITZMEYER, J. A. **Lettera ai Romani**. Comentario critico-teologico. Casale Monferrato: Piemme, 1999.

GONZAGA, W. “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja: Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André (SP): Academia Cristã, 2014.

GONZAGA, W., **Os Conflitos na igreja entre judaizantes e gentios a partir das cartas de Paulo aos gálatas e romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio 2019.

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), **Cadernos de Sion**, 3(2), 2022, p. 130-163. <http://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/64>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no corpus paulino à luz de 1Cor 13, na ótica da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio, 2023, p. 89-123.

HENDRIKSEN, W. **Romanos**. Comentário do Novo Testamento. 2ª. ed., São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HENDRIKSEN, W. **1 e 2 Timóteo e Tito**. Comentário do Novo Testamento. 2ª. ed., São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

IOVINO, P. **Lettere a Timoteo, Lettera a Tito**. Nuova versione, introduzione e commento di Paolo Iovino. I Libri Biblici – Nuovo Testamento, vol. 15, Milano: Paoline, 2005.

JEWETT, R. **Romans: A commentary**. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

JOHNSON, L. T. **The First and Second Letters to Timothy**. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible. 1<sup>st</sup> Edition. New York: Doubleday, 2001.

PÉREZ RODRIGUEZ, G. Cartas Pastorais. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. **Comentário ao Novo Testamento**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006, p. 579 a 589.

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

LEÓN-DUFOUR, X. [*et all*]. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek English Lexicon**. Revised edition. New York: Oxford University Press, 1996.

MERCIER, J., Apóstolo. In: BOGAERT, P.-M. *et all* (orgs), **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013, p. 150-151.

MARGUERAT, D. **A Primeira História do Cristianismo: os Atos dos Apóstolos**. Coleção Bíblica Loyola 35. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

MARGUERAT, D. **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. 3ª. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MARCHESELLI-CASALE, C. **Le Lettere Pastorali**. Le Due lettere a Timoteo e La Lettera a Tito. Bologna: Dehoniane, 1995.

MAZZAROLO, I.; KONINGS, J. **Atos dos Apóstolos: o caminho da palavra**. São Paulo: Loyola, 2017.

METZGER, B. M., **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2<sup>nd</sup>. Ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

MOUNCE, W. D. **Pastoral Epistles**. Word Biblical Commentary. Vol.46, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2000.

MOO, D. J. **Comentario a la Epístola de Romanos**. Comentarios Bíblicos. Viladecavalls: CLIE, 2014.

MURPHY-O'CONNOR, J. **A Antropologia pastoral de Paulo: tornar-se humanos juntos**. São Paulo: Paulus, 1994.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ODEN, T. C. **I e II Timoteo, Tito**. Torino: Claudiana, 2015.

PASTOR, F. **Corpus Paulino II**. (Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito). Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén, 2<sup>a</sup>. Ed., España: Desclée de Brouwer, 2009.

PATTE, D. **Paulo, sua fé e a força do Evangelho: introdução estrutural às cartas de São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1987.

PENNA, R. **Lettera ai Romani**. Vols. I, II, III. Bologna: Dehoniane, 2007.

PÉREZ MILLOS, S. **Romanos**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Viladecavalls: CLIE, 2011.

PÉREZ MILLOS, S. **1<sup>a</sup> y 2<sup>a</sup> Timoteo, Tito y Filemón**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Viladecavalls: CLIE, 2016.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

REY, B. **Nova Criação em Cristo no Pensamento de Paulo**. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

SANDERS, E. P. **Paulo, a lei e o povo judeu**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2009.

SANTOS FILHO, J.; GONZAGA, W. **O Espírito e a Filiação Cristã**. Antropologia pneumatológica de Paulo na Carta aos Romanos. Petrópolis: Vozes: Editora PUC-Rio, 2021.

SCHLIER, H. **La Lettera ai Romani**. Commentario Teologico del Nuovo Testamento, Vol. VI, Brescia: Paideia, 1982.

SCHNELLE, U. **Paulo: vida e pensamento**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

THEISSEN, G.; GEMÜNDEN, P., **La Lettera ai Romani**: le ragioni di un riformatore. Torino: Claudiana, 2020.

TUGGY, A. E. **Concordancia de las preposiciones del Nuevo Testamento Griego**. Terrassa: CLIE, 1984.

WALLACE, D. B. **Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento**, São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WILD, R. A. As Cartas Pastorais. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. (orgs). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018, p. 633 a 654.

WRIGHT, N. T. **Paulo e a fidelidade de Deus**: As origens cristãs e a questão de Deus. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2021.

## CAPÍTULO II<sup>1</sup>

### Um estudo do hápax legomenon “ἁγιωσύνη/santidade” nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13)

*A study of the hapax legomenon “ἁγιωσύνη/holiness” in the Pauline Writings (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 and 1Thss 3.9-13)*

*Un estudio del hapax legomenon “ἁγιωσύνη/santidad” en los Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13)*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Eliseu Fernandes Gonçalves<sup>3</sup>

#### Resumo

Este estudo visa compreender a teologia paulina e, para isto, seleciona, em três escritos paulinos, o tema da “santidade” no pensamento de Paulo, a partir do termo grego “ἁγιωσύνη/santidade”, que é um *hápax legomenon* paulino. Neste sentido, esta pesquisa pode contribuir para a nossa compreensão dos termos paulinos e, da mesma forma, entendê-los em sua Teologia, o que, concomitantemente, preenche uma lacuna em duas frentes de pesquisa: primeiro, na teologia paulina, pelo emprego das palavras que o apóstolo usava, quer seja com frequência ou não; segundo, no estudo a respeito de um *hápax legomenon* no NT, que é sempre um desafio, pois, não tendo referências para sua tradução, o mesmo precisa ser analisado mais acuradamente, por tratar-se de um campo que é o de expressões ou lexemas com pouca aparição. No pensamento e na teologia paulina a santidade é um dos temas que o apóstolo aborda ao decorrer do seu ministério de várias formas e em muitas das suas cartas. Assim, com o auxílio dos elementos do Método Histórico-Crítico e do Método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) busca-se realizar este estudo, procurando compreender o que o apóstolo Paulo entendia por santidade e quem era santo no contexto do cristianismo paulino. Para esta tarefa, foram selecionados os textos de Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13, a fim de que, em seus respectivos contextos, sejam analisados em si mesmos e colaborem para um possível entendimento do uso paulino do termo “ἁγιωσύνη/santidade”.

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-02>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrando em Teologia Bíblica junto à PUC– Rio, e Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta, pós-graduação lato sensu em Teologia Pastoral, pela Faculdade Unida de Vitória e Especializado em Antropologia Cultural pela CECIERJ –UERJ; Curso Livre em Teologia, pela Faculdade Teologia Betesda; e pelo Instituto Educacional Videira,. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica da PUC-Rio. E-mail: <eliseuhistoriador@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1621621385241174> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7041-5127>.

Palavras-chave: Paulo, Santidade, *Hápax legomenon*, Escritos Paulinos, Teologia Paulina, Vida cristã.

### Abstract

This study aims to understand Pauline theology and, for this, selects an interesting theme in three Pauline writings, that is, “holiness” in the thought of the apostle Paul, from the Greek term “ἁγιωσύνη/holiness”, which is a Pauline *hapax legomenon*. In this sense, this research can contribute to our understanding of Pauline terms and likewise, understand it in his theology, which concomitantly fills a gap in two fronts of research: first of Pauline theology, by the use of the words that the apostle used, whether often or not; secondly, the study of a *hapax legomenon* in the NT, which is always a challenge, because, having no references for its translation, it needs to be analyzed more accurately, because it is a field that is that of expressions or lexemes with little appearance. In Pauline thought and theology, holiness is one of the themes that the apostle addresses in the course of his ministry in various ways and in many of his letters. Thus, with the elements of the Historical-Critical Method and the Semitic Biblical Rhetorical Analysis Method, we seek to carry out this study, seeking to understand what the apostle Paul meant by holiness and who was holy in the context of Pauline Christianity. For this task, the texts of Rom 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 and 1Thess 3,9-13 were selected, so that, in their respective contexts, they may be analyzed in themselves, and contribute to a possible understanding of the Pauline use of the term “ἁγιωσύνη/holiness”.

Keywords: Paul, Holiness, *Hapax legomenon*, Pauline writings, Pauline Theology, Christian Life.

### Resumen

Este estudio tiene como meta comprender la teología paulina y, para hacer esto, selecciona un tema interesante en tres escritos paulinos, es decir, “santidad” en el pensamiento del apóstol Pablo, del término griego “ἁγιωσύνη/santidad”, que es un *hapax legomenon* paulino. En este sentido, esta investigación puede contribuir a nuestra comprensión de los términos paulinos y, del mismo modo, comprenderlos en su teología, que al mismo tiempo llena un vacío en dos frentes de investigación: primero de la teología paulina, por el uso de las palabras que el Apóstol usó, ya sea a menudo o no; en segundo lugar, el estudio de un *hapax legomenon* en el NT, que siempre es un desafío, porque, al no tener referencias para su traducción, necesita ser analizado con mayor precisión, porque es un campo que es el de expresiones o lexemas con poca apariencia. En el pensamiento y la teología paulina, la santidad es uno de los temas que el apóstol aborda en el curso de su ministerio de diversas maneras y en muchas de sus cartas. Así, con el auxilio de los elementos del Método Histórico-Crítico y del Método de Análisis Retórico Bíblico Semítico, buscamos llevar a cabo este estudio, buscando comprender lo que el apóstol Pablo entendía por santidad y quién fue santo en el contexto del cristianismo paulino. Para esta tarea, se seleccionaron los textos de Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 y 1Ts 3,9-13, para que, en sus respectivos contextos, puedan ser analizados en sí mismos y contribuir a una posible comprensión del uso paulino del término “ἁγιωσύνη/santidad”.

Palabras clave: Pablo, Santidad, *Hapax legomenon*, Escritos paulinos, Teología paulina, Vida cristiana.

## Introdução<sup>4</sup>

O presente estudo realiza uma análise exegético-teológica de um termo que é usado exclusivamente por Paulo: “ἁγιωσύνη/*santidade*”; portanto, um termo considerado pelos estudiosos um *hápax legomenon* do apóstolo. Quanto ao *hápax*, em princípio, é uma palavra ou termo que só aparece uma vez. Isto implica em uma palavra ou termo raro, o que dificulta, inclusive, a sua tradução. O *hápax legomenon* é um termo técnico e tem sua origem no grego: ἄπαξ λεγόμενον. O seu significado é: alguma palavra que é falada ou escrita apenas uma vez<sup>5</sup>. Trata-se de um fenômeno linguístico comum em todas as línguas, das antigas às modernas, desde que seja uma palavra existente e usada uma única vez por algum autor. Van Nes<sup>6</sup> diz que o estudo dos *hápax legomena* é negligenciado, e que não se trata apenas do fato de que ocorre apenas uma única vez, mas que a ocorrência também se dá em um contexto particular. Greenspahn<sup>7</sup>, a exemplo de outros exegetas, opta por distinguir dois tipos de *hápax*, os quais se enquadram em duas categorias: 1) a primeira categoria é do *hápax* geral, que envolve todas as palavras ou formas, aspectos que só têm uma ocorrência; 2) a segunda categoria é do *hápax* absoluto, esta categoria se concentra em neologismos, sem derivação específica de outras raízes.

Percebe-se que “ἁγιωσύνη /*santidade*” não é um *hápax* absoluto; porquanto, aparece outras duas vezes no NT, entretanto, essas ocorrências são apenas nos escritos de Paulo. Esses escritos são considerados autenticamente paulinos, a saber, em Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13. Portanto, pelo fato de ser uma palavra rara e por causa do seu uso apenas nos escritos paulinos, justifica-se a pesquisa por este motivo. Assim, as perícopes que fazem parte desta pesquisa serão analisadas de forma exegética. Para Genet, Bates e outros<sup>8</sup>, Rm 1,1-4 possui material pré-paulino, mas outros não veem deste modo. Com o debate à parte, o enfoque é o termo já apresentado.

<sup>4</sup> Este estudo retoma pontos de uma comunicação feita na XXIII Semana Teológico-Pastoral 2022 - Vaticano II - 60 anos depois, com o nome de: “1Ts 3,9-13: Corações Irrepreensíveis em Santidade”. O material foi trabalhando e ampliado em sala de aula em 2023, na disciplina Tópicos de Teologia Paulina.

<sup>5</sup> BAKER, P.; HARDIE, A.; McENERY, T., *Hapax legomenon*, p. 81.

<sup>6</sup> VAN NES, J., *Hapax Legomena in Disputed Pauline Letters: A Reassessment*, ZNW, p. 119.

<sup>7</sup> GREENSPAHN, F. E., *The Number and Distribution of Hapax Legomena in Biblical Hebrew*, p. 9.

<sup>8</sup> JEWETT, R., *Romans: A Commentary*, p. 98; BATES, M. W., “A Christology of Incarnation and Enthronement: Romans 1:3-4 as Unified, Nonadoptionist, and Nonconciliatory”, p. 107-110; ADIMULA, J. S., *Exposition and Exegesis of Romans 1:3-4: Early Tradition and Pauline, to what Extent?*, p. 345-357.

Quanto à Carta aos Romanos, ela é uma das cartas do NT mais importantes para o cristianismo. Pérez Millos<sup>9</sup>, Penna<sup>10</sup> e Gorman<sup>11</sup>, para citar alguns exegetas, compartilham deste argumento. Isto, pelo fato de que esta carta tem uma enorme importância para a fé, a teologia e a espiritualidade para todos os cristãos, aliás, à própria civilização ocidental.

No que se refere à perícopes de 2Cor 6,14-7,1, Keener<sup>12</sup> aponta para uma possível interpolação, por causa das digressões e outras características na passagem. Collins<sup>13</sup> pensa da mesma forma, inclusive diz que são trechos posteriores ao apóstolo Paulo. Ressalta-se que inúmeros termos nesta perícopes também são *hápax legomena* no NT.

Isso demonstra a necessidade de um estudo mais acurado sobre os termos que o apóstolo Paulo usava, pela intertextualidade, tanto nos escritos judaicos e quanto nos gregos. Igualmente, na literatura clássica e afins. Por que Paulo não usou outro termo? Seria um recurso retórico, usando palavras do mesmo campo semântico? Pois o uso de “ἅγιος/*santo*” e de outros lexemas eram comuns, até mesmo para se referir ao Templo. Além disso, o uso de “ἅγιος/*santo*” é difundido, inclusive nos Pseudoepígrafos e Filon de Alexandria<sup>14</sup>. Não é o caso das outras perícopes.

Portanto, a escolha de “ἁγιωσύνη/*santidade*” nessas epístolas podem indicar muito mais que uma verdade retórica; pois, revela alguma coisa que vai além de um conceito cultural, mas que se constitui em uma verdade que o *hápax* poderia expressar. Na seleção das perícopes, o texto de Rm 1,1-4 não oferece muitas dificuldades. Então, optou-se, por seguir a divisão mais ou menos básica entre os estudiosos a respeito de 2Cor 6,14-7,1, ao invés de apenas de 2Cor 7,1, os quais tratam 2Cor 6,14-7,1 como uma passagem, a exemplo de: Hughes<sup>15</sup>, Kistemaker<sup>16</sup>, Corsani<sup>17</sup> e Kruse<sup>18</sup>. Apesar de que o termo se encontrar apenas no v.1 do capítulo 7, certamente, vê-se como subunidade dentro da epístola de 2Coríntios. Já no texto de 1Ts 3,9-13 utiliza-se do mesmo critério da anterior. O termo “ἁγιωσύνη/*santidade*” é usado nos três textos.

<sup>9</sup> PÉREZ MILLOS, S., Romanos, p. 15.

<sup>10</sup> PENNA, R., Lettera ai Romani (vol. 1 -Rm 1-5), p. 19.

<sup>11</sup> GORMAN, M. J., O Apóstolo do Senhor Crucificado, p. 12.

<sup>12</sup> KEENER, C. S., 1-2 Corinthians, (NCBC). p. 192.

<sup>13</sup> COLLINS, R. F., Second Corinthians, p. 141.

<sup>14</sup> COSAERT, C. P., The Use of ἅγιος for the Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, and Josephus, p. 92-96.

<sup>15</sup> HUGHES, R. K., 2 Corinthians, p. 139-140.

<sup>16</sup> KISTEMAKER, S. J., Segunda Epístola a los Corintios, p. 231.

<sup>17</sup> CORSANI, B., La Seconda Lettera ai Corinzi, p. 115.

<sup>18</sup> KRUSE, C. G., 2 Corinthians: An Introduction and Commentary, p. 165.

O que pode suscitar a pergunta: o que é santidade<sup>19</sup> nas epístolas de Paulo? Porventura seria somente um novo estado de vida?

No entanto, que tipo de vida é esta? De fato, é um novo estado de vida pela vida de Cristo no cristão. Este estado se dá pela infusão do Espírito Santo. Inclusive, Ridderbos<sup>20</sup> comenta que: “para Paulo, não apenas a justificação da culpa, mas também o livramento do poder do pecado, a renovação, a santificação e a fé são, acima de tudo, realidades ‘escatológicas’ que exigem ser compreendidas como revelação da nova era que surgiu com o advento e a obra de Cristo”. Este autor pensa em uma realidade escatológica, pelo menos em 1 Tessalonicenses ele explicita tal pensamento<sup>21</sup>. Além do mais, Ridderbos considera a existência de um teor escatológico no uso do termo *santidade* e outros correlatos no NT. Deste modo, na teologia paulina, a santidade ou santificação faz parte do escopo dogmático que ele apresenta às igrejas locais. Principalmente àqueles que na sua maioria gentílica abraçavam a fé em Cristo. Adewuya<sup>22</sup> segue a mesma percepção de Ridderbos com uma orientação da santidade dentro de um acentuado discurso escatológico.

Para Paulo, a santidade é uma necessidade, que é ditada por sua visão de Deus, da igreja, do mundo e da Parusia. Deus chama a igreja (pessoal e corporativamente) para a tarefa de viver dentro e fora do pleno poder do Espírito Santo. O significado da santidade para Paulo é acentuado por sua equação com a vontade de Deus (1 Ts 4,3). Suas orações por santidade demonstram que um Deus santo chama os crentes a uma vida de santidade como a preparação essencial para a vida na eternidade com Ele. Sem dúvida, a ênfase persistente de Paulo na santidade mostra uma verdade importante sobre a perspectiva teológica a partir da qual ele vê os crentes. Sua designação da Igreja como o povo de Deus (Escatologicamente restaurado) da mesma maneira que os israelitas no Antigo Testamento (1Cor 1,28-30) e como templo escatológico de Deus (1Cor 3,16; 2Cor 6,16; Ef 2,22), é uma motivação importante para o seu ensino de santidade. Para Paulo, a identidade e o propósito da Igreja são cruciais para o seu relacionamento com Deus e com a sociedade em geral.

<sup>19</sup> O Deus que é santo, ao mesmo tempo manifesta sua glória. Deus que santifica o seu próprio nome. RAURELL, F., Il Binomio “Santità” (ἀγιωσύνη) e “gloria” (δόξα) di Dio nei LXX, p. 231-244.

<sup>20</sup> RIDDERBOS, H., A Teologia do Apóstolo Paulo, p. 234.

<sup>21</sup> Antonio Pitta diz algo semelhante: “em 1 Tessalonicenses o conteúdo querigmático sobre a participação dos crentes na *parusia* ou segunda vinda de Cristo (1Ts 4,13-5,11) é inserido na seção exortativa de 1Ts 4,1-5,11, expressando uma ética de antecipação capaz de ir ao encontro de Cristo com vigilância diligente”. PITTA, A., Cartas Paulinas, p. 48.

<sup>22</sup> ADEWUYA, J. A., Holiness in the letters of Paul: the necessary response to the gospel, p. 160.

Nesta perspectiva a santidade está relacionada com o cristão como morada do “παράκλητος/*Paráclito*”, ou seja, um templo escatológico, e deve ser santo porque Deus habita nele. Barbaglio<sup>23</sup> aponta explicitamente para a moral sexual (1Ts 4,3) e as paixões libidinosas (1Ts 4,5), bem como as impurezas (1Ts 4,7). Acrescenta-se a isto, o que foi dito por Penna<sup>24</sup>, o qual admite que a santidade é uma questão ontológica no cristão, e que se constituiu a raiz e a identidade do fiel. Ele ainda diz que os cristãos são “santos por vocação” (Rm 1,7).

A santidade da Igreja está em todos os seus membros, nos fiéis, de maneira que quem participa do Corpo faz parte do próprio Cristo<sup>25</sup>, como apóstolo declara em 1Cor 10,7: os fiéis expressam, de acordo com seu estado de vida, a santidade da Igreja.<sup>26</sup> Nesse caso, expressa a *communio sanctorum*<sup>27</sup> dos reunidos em torno de Cristo<sup>28</sup>. Por conseguinte, se os cristãos imitam a Cristo, logo, são santos, de quem Paulo também imitava<sup>29</sup>. Assim, a conduta paulina era a própria imitação da conduta de Cristo (1Cor 11,1).

Esta conduta recebe o nome de *mimese*, que, desde a Antiguidade, tornou-se o paradigma para as artes, para a reprodução de uma virtude em outras pessoas, Cave<sup>30</sup> compara a *mimese* à completude e à restauração original. Sabe-se que para a importância desta temática, Platão usa o termo *mimese* em uma conotação primária. Isso sugere a imitação que o artífice realiza, quando ele faz uma cópia ou duplica uma imagem, e reproduz em uma estátua. Tal aspecto visual da imagem relatada se conhece como rerepresentação imagética<sup>31</sup>. No entanto, para Paulo não era uma questão só teológica, mas de prática de vida.

Portanto, a santidade em Paulo é uma questão de imitação da vida de Cristo, e envolve todas as áreas vitais. Procksch<sup>32</sup> indica que “ἁγιωσύνη/*santidade*”, em Rm 1,4, é uma oposição a “κατὰ σάρκα/*segundo a carne*”. A natureza carnal é elevada a uma nova condição, a um novo patamar, que em Paulo é expresso como “καινὴ κτίσις/*nova criatura*”, ou seja, a criação espiritual. Já em 2Cor 7,1 é a conquista moral do homem, porque recebeu gratuitamente “ἁγιωσύνη/*santidade*” como um aperfeiçoamento mediante o temor a Deus. Por fim, em 1Ts

<sup>23</sup> BARBAGLIO, G., *La Teologia di Paolo*, p. 50-51.

<sup>24</sup> PENNA, R., *L’Apostolo Paolo: Studi di Esegese e Teologia*, p. 566.

<sup>25</sup> LG 7.

<sup>26</sup> LG 39.

<sup>27</sup> WOLFF, E., *Vaticano II: 50 anos de ecumenismo na Igreja católica*, p. 67-68.

<sup>28</sup> Também aconselha-se a leitura de: VITALI, D., *Lumen gentium: Storia, Commento, Recezione*. Roma: Edizioni Studium, 2012; MOREAU, R., *Lumen Gentium: Guide de Lecture des Textes du Concile Vatican II*. Paris: Groupe Artège, 2014.

<sup>29</sup> BRODEUR, S.N., *Il Cuore di Cristo à il Cuore di Paolo*, p. 46.

<sup>30</sup> LYONSAND, J. D.; NICHOLS Jr, S. G., (eds). *Mimesis*, p. 12.

<sup>31</sup> MELBERG, A., *Theories of Mimesis*, p. 10.

<sup>32</sup> PROCKSCH, O., *ἁγιωσύνη*, p. 308-310.

3,13 o apóstolo Paulo manifesta uma “ἀγιωσύνη/*santidade*” que se dá pela amizade e comunhão com Deus advindo da redenção divina, com caráter cultural.

### 1. A questão do hápax legomenon no NT

O termo *hapax* indica palavras raras ou com uma ou poucas citações que, pelo uso, trazem alguma peculiaridade nos textos sagrados? Ou devem ser analisados apenas como fenômenos linguísticos? Fato é que Paulo, se desejasse, poderia ter usado outro termo, porém, não o fez. É possível que ele demonstrasse a importância do lexema usado nas epístolas. Recordar-se aqui o fato de que ἀγιωσύνη é um termo que só o apóstolo Paulo usa no NT, no entanto, ele aparece no AT grego, na LXX<sup>33</sup>:

- Sl 29,4 (LXX): “ψάλατε τῷ κυρίῳ, οἱ ὅσιοι αὐτοῦ, καὶ ἐξομολογεῖσθε τῇ μνήμῃ τῆς ἀγιωσύνης αὐτοῦ/*Salmodiai ao Senhor, os seus piedosos, e celebrai a memória da sua santidade*”.
- Sl 96,12 (LXX): “εὐφράνθητε, δίκαιοι, ἐπὶ τῷ κυρίῳ, καὶ ἐξομολογεῖσθε τῇ μνήμῃ τῆς ἀγιωσύνης αὐτοῦ./*regozijai, justos no Senhor, e celebrai a memória da sua santidade*”.
- Sl 144,5 (LXX): “καὶ τὴν μεγαλοπρέπειαν τῆς δόξης τῆς ἀγιωσύνης σου λαλήσουσιν, καὶ τὰ θαυμάσια σου διηγῶνται/*e a magnificência da glória da sua santidade falaremos e suas maravilhas narraremos*”.
- 2Mc 3,12 (LXX): “τῇ τοῦ τόπου ἀγιωσύνη/*na santidade do lugar*”.

Este *hapax* que ocorre três vezes no NT, nos escritos autenticamente paulinos, é um termo raro, portanto, como já indicado, o que também dificulta a pesquisa. Por isso, ao mesmo tempo, é importante que se busque nele, a melhor compreensão textual. Em seguida, torna-a gratificante. Outro termo correlato se encontra em 1Ts 4,4a.7b, que é “ἐν ἁγιασμῷ/*em santificação*”. Workman assevera que existem inúmeros *hapax legomena* nas cartas paulinas, tanto nas *protopaulinas*, quanto nas *deuteropaulinas* e nas *pastorais*.

Segundo Workman<sup>34</sup>, no que tange à ocorrência de *hapax legomena*, a carta aos Romanos conta com 113 termos; 1Coríntios com 110; 2Coríntios com 99; Gálatas com 34; Efésios com 43; Filipenses com 41; Colossenses com 38; 1Tessalonicenses com 23; 2Tessalonicenses com

<sup>33</sup> No Texto Massorético a numeração é: Sl 30,4; 97,12 145,5.

<sup>34</sup> WORKMAN, W. P., *The Hapax Legomena of St. Paul*, p. 418.

11; Filemon com apenas 5; 1Timóteo com 82; 2Timóteo com 53; e Tito com 33.<sup>35</sup> Porém, Moῦ<sup>36</sup> indica outra contagem, a saber: em Romanos com 112; 1Coríntios com 83; 2Coríntios com 67; Gálatas com 30; Efésios com 35; Filipenses com 40; Colossenses com 37; Filemon com 7; 1Tessalonicenses 18; 2Tessalonicenses com 8; 1Timóteo com 65; 2Timóteo com 69; e Tito com 32. Vale ressaltar que a pesquisa de Moῦ é mais atual, podendo estar mais perto do número exato.

### 1.1. Textos, segmentações e traduções

A tabela bilíngue contém o texto grego da NA<sup>28</sup> e a tradução portuguesa segmentada. As epístolas de Paulo são de grande importância teológica, ainda mais em se tratando das autenticamente paulinas, como é o caso concreto da Carta aos Romanos. O tema da “ἀγιωσύνη/santidade” faz parte da teologia de Paulo, e continua na atualidade, pois, deve fazer parte da vida dos cristãos hoje e sempre, como um *modus vivendi et operandi*.

#### 1.1.1. A perícopre de Rm 1,1-4

Παῦλος δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος	v.1a	Paulo servo de Cristo Jesus, chamado apóstolo,
ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ,	v.1b	separado para o Evangelho de Deus,
ὃ προεπηγγέιλαιτο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ, ἐν γραφαῖς ἁγίαις	v.2	o qual foi prometido, por meio dos seus profetas, nas Santas Escrituras
περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,	v.3	A respeito do seu Filho, do ( <i>que foi</i> ) gerado da descendência de Davi, segundo a carne,
τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης	v.4a	do declarado Filho de Deus em poder, segundo Espírito de <b>santidade</b> ,
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,	v.4b	pela <sup>37</sup> ressurreição dos mortos: Jesus Cristo, do nosso Senhor.

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores

<sup>35</sup> Usa-se *hápx legomena* no plural ao invés de *hápx legomenon* no singular porque trata-se da quantidade ao longo das cartas paulinas.

<sup>36</sup> MOῦ, L. F., When Hapax Legomena in the New Testament are Exegetically Important, p. 236.

<sup>37</sup> A preposição ἐξ ou ἐκ geralmente é traduzida como “de”, mas, neste contexto, a melhor opção é “pela ou “pelo”.

## 1.1.2. A perícopos de 2Cor 6,14-7,1

Μη γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις·	v.14a	Não vos torneis participantes do jugo <sup>38</sup> desigual <sup>39</sup> com os infiéis.
τίς γάρ μετοχή δικαιοσύνη καὶ ἀνομία,	v.14b	Pois que participação ( <i>há entre</i> ) a justiça e a impiedade, <sup>40</sup>
ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;	v.14c	ou que comunhão ( <i>há entre</i> ) a luz com a escuridão?
τίς δὲ συμφώνησις Ἰησοῦ πρὸς Ἡβελίαν,	v.15a	Mas, que conformidade ( <i>há entre</i> ) Cristo e Belial <sup>41</sup>
ἢ τίς μερὶς ἰσχυρῶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου;	v.15b	ou qual é a porção entre um fiel com um infiel?
τίς δὲ συγκατάθεσις ναοῦ θεοῦ μετὰ εἰδώλων;	v.16a	Mas qual é o acordo entre o Templo de Deus com ídolos?
ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμὲν ἑσθλῶντος·	v.16b	Porque nós somos o templo do Deus Vivente.
καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι	v.16c	Como disse Deus, que:
Ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς	v.16d	“habitarei neles
καὶ ἐμπεριπατήσω,	v.16e	e caminharei ( <i>com eles</i> ),
καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός,	v.16f	e serei o Deus deles,
καὶ αὐτοὶ ἔσονται ἡμεῖς λαός.	v.16g	e eles serão meu povo”.
διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν,	v.17a	Pelo que saí do meio deles,
καὶ ἀφορίσθητε,	c.17b	e afastai-vos,
λέγει κύριος,	v.17c	Diz o Senhor:
καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε·	v.17d	e do impuro não toqueis <sup>42</sup> .
καὶ ἐγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς·	v.17e	Também eu vos receberei,
καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα,	v.18a	e serei para vós por <sup>43</sup> Pai,
καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας,	v.18b	e vós sereis para mim por filhos e filhas,
λέγει κύριος παντοκράτωρ.	v.18c	diz o Senhor Todo-Poderoso.
Ταῦτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί,	v.1a	Agora, tendo estas promessas, amados,
καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος,	v.1b	Purifiquemo-nos a nós mesmos de toda imoralidade da carne e do espírito,
ἐπιτελοῦντες ἡγιασμένην ἐν φόβῳ θεοῦ.	v.1c	Aperfeiçoando em <b>santidade</b> no temor de Deus.

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores

<sup>38</sup> Pela feliz coincidência o verbo ἑτεροζυγοῦντες (particípio do presente ativo no nominativo plural masculino de ἑτεροζυγέω) também é um *hárax legomenon*, só aparece aqui neste versículo.

<sup>39</sup> Outra tradução possível seria: “jugo diferente”, “jugo dessemelhante”. Rengstorf diz que se trata de jungir animais completamente diferentes, porém, no que se refere às espécies, era proibido pela lei em Lv 19,19. O mesmo verbo ἑτεροζυγέω é usado pelo Apóstolo em 2Cor 6,14 para situações imorais pelas regras do mundo e não pela comunidade. RENGSTORF, K. H. ἑτεροζυγέω, p. 1554.

<sup>40</sup> Outra tradução possível: “ilegalidade”.

<sup>41</sup> Também é um *hárax*, a forma mais comum é “Βελίαλ/Belial”.

<sup>42</sup> Também um *hárax*, sendo que nesta forma, só neste versículo.

<sup>43</sup> A preposição εἰς + acusativo πατέρα, permite uma comparação com algo anteriormente apresentado no texto: “serei como Pai” ou “serei Pai”.

## 1.1.3. A perícopes de 1Ts 3,9-13

τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ	v.9a	Pois, que ação de graças podemos a Deus
ἀνταποδοῦναι περὶ ὑμῶν	v.9b	render por causa de vós,
ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ἣν χαίρομεν δι' ὑμᾶς ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν,	v.9c	por toda alegria com a qual (nos) alegamos por meio de vós, diante do nosso Deus,
νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὑπερεκπερισσοῦ δεόμενοι	v.10a	noite e dia superabundantemente oramos, <sup>44</sup>
εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον.	v.10b	para ver a vossa face.
καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν;	v.10c	E tendo como reparar as deficiências da vossa fé?
Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν	v.11a	Porém, ele mesmo, o Deus e nosso Pai,
καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς κατευθύνει τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς.	v.11b	e o nosso Senhor Jesus endireitem <sup>45</sup> o nosso caminho até vós.
ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσει	v.12a	Porém, que o Senhor vos faça crescer,
καὶ περισσεύσει τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντα καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς,	v.12b	e (vos) faça superabundar o amor de uns pelos outros, e para com todos, e exatamente como nós para vós,
εἰς τὸ στηρίξει ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν	v.13a	para confirmar os vossos corações irrepreensíveis em <b>santidade</b> <sup>46</sup> , diante de Deus e nosso Pai
ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ, [ἁμήν].	v.13b	na vinda de Jesus, do nosso Senhor Jesus, com todos os seus santos, [amém].

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores

## 1.2. Estrutura segundo a ARBS das perícopes de Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1; 1Ts 3,1-13

## 1.2.1. Análise Retórica Bíblica Semítica de Rm 1,1-4

v.1: :: Paulo + Chamado = separado	<i>servo</i> <i>apóstolo,</i> para o <b>EVANGELHO</b>	<b>de Cristo Jesus</b> ----- <b>de Deus,</b>
v.2: :: <b>O QUAL,</b> + por meio = <u>nas</u> Santas	foi <b>PROMETIDO</b> dos seus <i>profetas</i> <b>ESCRITURAS.</b>	

<sup>44</sup> Outra tradução: “noite e dia superabundantemente rogamos” ou “noite e dia insistentemente imploramos/pedimos”

<sup>45</sup> O verbo κατευθύνει está no aoristo optativo ativo, na 3ª p.s. de κατευθύνω. Seria “endireitar”, mas pelo sujeito composto, Pai e Filho, optamos por traduzir no plural “endireitem”; veja observações no comentário.

<sup>46</sup> ἀμέμπτους/irrepreensíveis (adjetivo acusativo plural feminino) que se une ao termo “τὰς καρδίας/os corações”.

v.3: :: A respeito + <i>do (que foi) gerado</i> = <b>segundo</b>	do seu <i>Filho</i> , da descendência a <b>CARNE</b> ,	----- <b>de Davi</b> , -----
v.4: :: <i>declarado</i> + <b>segundo</b> + pela = <b>Jesus Cristo</b> ,	de <i>Filho de Deus</i> o <b>ESPÍRITO</b> ressurreição do nosso <u>Senhor</u>	<u>em</u> poder de santidade, dos mortos: -----

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e traduções dos autores.

### 1.2.2. Análise Retórica Bíblica Semítica de 2Cor 6,14-7,1

v.14: :: Não vos torneis + Pois que = ou que	<b>participantes</b> do jugo desigual <b>participação</b> ( <i>há entre</i> ) <b>comunhão</b> ( <i>há entre</i> )	a <b>JUSTIÇA</b> a <b>LUZ</b> com	com os <b>infiéis</b> . a <b>impiedade</b> , a <b>escuridão</b> ?
v.15: :: Mas, qual + e qual é	<b>conformidade</b> ( <i>há entre</i> ) a <b>porção</b> entre	<b>CRISTO</b> e um <b>FIEL</b> com	<b>Belial</b> , um <b>infiel</b> ?
v.16: + Mas qual é + Porque + Deste modo = " <i>habitarei</i> = e <b>serei</b> DEUS	o <b>acordo</b> entre nós <b>somos</b> <u>disse</u> <b>neles</b> <b>deles</b> ,	o Templo de DEUS o Templo do DEUS DEUS e <i>caminharei</i> e eles serão	com <b>ídolos</b> ? <b>VIVENTE</b> . que: ( <i>com eles</i> ), meu povo".
v.17: :: Pelo que + <u>diz</u> o Senhor: = E eu	saí e do <i>vos</i>	do meio <b>deles</b> <b>imundo</b> receberei.	e afastai-vos, não toqueis.
v.18: :: E + e = <u>diz</u> o Senhor	<b>serei</b> vós <b>sereis</b> <b>TODO-PODEROSO</b> .	<i>para vós</i> <i>para mim</i>	<i>por Pai</i> , <i>por filhos</i> <i>e filhas</i> ,
v.1: :: Agora, + amados, + purifiquemo-nos + e = <b>aperfeiçoando</b>	tendo a <i>nós</i> mesmos <b>em santidade</b>	estas promessas, de toda <b>imoralidade</b> no <b>temor</b>	da <u>carne</u> , do <u>espírito</u> de DEUS

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

## 1.2.3 Análise Retórica Bíblica Semítica de 1Ts 3,1-13

v.9: :: Porque, +(para) + Por = diante	como poderíamos retribuir toda <b>alegria</b> do <u>nosso DEUS</u> ,	dar <b>graças</b> por causa com a qual ( <i>nos</i> ) <b>alegramos</b>	a <b>DEUS</b> <u>de vós?</u> por meio <u>de vós</u> .
v.10: :: Noite e dia + E tendo como	<i>superabundantemente</i> reparar	oramos para ver a a deficiência	<u>vossa própria face.</u> <u>da vossa fé;</u>
v.11: porém, E	o próprio <b>DEUS</b> o <u>nosso Senhor Jesus</u>	e <u>nosso Pai</u> endireitem o <u>nosso</u> caminho	<u>até vós.</u>
v.12: :: Porém, + e + e + e	que o <u>Senhor</u> ( <i>vos</i> ) faça <i>superabundar</i> para com exatamente	<u>vos aumente</u> o amor UNS para TODOS, <u>como nós</u>	com os OUTROS, para <u>com vós</u> ,
v.13: :: Em confirmar + diante + e <u>nosso</u> Jesus + com	os <u>vossos corações</u> de Deus, <u>Pai</u> TODOS os	irrepreensíveis na vinda de <i>Jesus</i> , seus santos	em santidade, do <u>nosso Senhor</u> [amém]

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

## 2. Comentário da análise crítica de Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13

## 2.1. Comentário da análise crítica de Rm 1,1-4

Como se vê pelo aparato crítico da NA<sup>28</sup>, a perícopre Rm 1,1-4 apresenta poucos problemas de crítica textual (poucas variantes e/ou leituras diferentes e divergentes). No v.1, encontra-se um sinal de palavras colocadas em ordem inversa, que é apontado pela letra *s* em itálico sobrescrito (<sup>*s*</sup>); assim, no v.1a temos: “Παῦλος δοῦλος <sup>*s*</sup> Χριστοῦ Ἰησοῦ/*Paulo servo de Cristo Jesus*”. Essa mudança seria inversão para “Ἰησοῦ Χριστοῦ/*Jesus Cristo*”, fazendo com que a leitura resultasse em: “Paulo escravo de Jesus Cristo”. Pelos critérios da crítica interna, percebe-se que a inversão pode ter sido uma tentativa de harmonização com a ordem indicada logo a seguir, em Rm 1,4, deixando em uma ordem comum, visto o que se tem no v.1a: Χριστοῦ Ἰησοῦ e no v.4d: Ἰησοῦ Χριστοῦ. É interessante que o mesmo fenômeno ocorre em 1Cor 1,1-2 e 2Cor 1,1-2, com a inversão no v.1 e a *lectio comunis* no v.2. É possível que o

copista tenha pensado em uma ordem estilística para o texto. Tal inversão, porém, não afeta a leitura e nem a teologia do texto, preferindo-se a *lectio difficilior*<sup>47</sup>.

Pelos critérios da crítica externa, esta inversão é constatada nas testemunhas dos seguintes manuscritos:  $\mathfrak{P}^{26}$ , Sinaítico ( $\aleph$ ), Alexandrino (A), Boerneriano (G), Mosquensio ( $K^{ap}$ ), Angélico (L), Porfiriano (P ou 025) e Atos Lavrenso ( $\Psi$ ), além dos minúsculos 33. 104. 630. 1175. 1241. 1249. 1505. 1506. 1739. 1881. 2464; ainda, pelo Majoritário tipo Bizantino ( $\mathfrak{M}$ ), pelos testemunhos com b, d, edições da Vulgata (vg) e edições siríacas (sy) também de Irineu (Ir.), Ambrosiastro (Ambst.), Orígenes ( $Or^{2/3}$ ) e Vitorino romano (Vic.). Porém, as testemunhas que concordam com a leitura de NA<sup>28</sup>, são:  $\mathfrak{P}^{10}$ , Vaticano (B), 81 armênio, Vulgata<sup>48</sup> e Irineu (Ir.). Tendo presente que o  $\mathfrak{P}^{10}$  e o Códice Vaticano são duas testemunhas consistentes para a carta aos Romanos, opta-se por manter a ordem trazida pelo comitê centra da NA28.

## 2.2. Comentário da análise crítica de 2Cor 6,14-7,1

A perícopa de 2Cor 6,14–7,1 conta um maior número de problemas de variantes a de Rm 1,1-4, que devem ser analisadas. No v.15 a NA<sup>28</sup> traz a leitura de: “τίς δὲ συμφώνησις Ἰησοῦ πρὸς Ἡβελιάρ/Mas, qual é a consonância de Cristo para com Beliar”. No aparato crítico aparece um sinal de substituição (†) em “Ἰησοῦ/de Cristo”, apoiado pelas testemunhas Claromontano (D) Augiensio (F), Boerneriano (G), Mosquensio ( $K^{ap}$ ), Angélico (L), Atos Lavrenso ( $\Psi$ ), e os minúsculos 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 2464, junto com o Texto Majoritário ( $\mathfrak{M}$ ) e o siríaco (Sy). O lexema que aparece é Ἰησοῦ, traduzido por “em Cristo”. Assim, a leitura variante resultaria em: “mas que consonância (*entre*) Cristo e Belial”. Percebe-se que é uma comparação. Pelos critérios externos, os testemunhos que concordam com a edição crítica são:  $\mathfrak{P}^{46}$  Sinaítico ( $\aleph$ ), Vaticano (B), Efrém reescrito (C\*) e Porfiriano (P), e os minúsculos 0243. 33. 326. 1739. 1881, Clemente latino (Cl<sup>lat</sup>) e Ambrosiastro (Ambst.). Contando com o testemunho consistente do papiro em grau de importância para 2Cor que é  $\mathfrak{P}^{46}$ , do Sinaítico ( $\aleph$ ) e do Vaticano (B), que são de maior relevância para o inteiro NT, não se tem dúvidas em concordar em manter a variante de opção de NA<sup>28</sup>.

<sup>47</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>48</sup> A Vulgata Clementina traz a opção da inversão: Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei/ Paulo servo de Jesus Cristo, vocacionado Apostolo, separado no Evangelho de Deus”.

Na continuidade do mesmo versículo (2Cor 6,15) tem-se o símbolo (Ϝ) de variante do termo <sup>Ϝ</sup>Βελιάρ, que é diverso, nas testemunhas Claromontano (D), Mosquensio (K), Atos Lavrensio (Ψ,) minúsculo 6 (b) Vulgata de <sup>Ϝ</sup>Βελιαν; em F, G e em d, com Βελιαβ; na tradição latina e em Tertuliano se encontra no lugar a palavra Βελιαλ<sup>49</sup>. Seguindo os critérios internos, percebe-se que este lexema com variantes vem do hebraico “Belial” (לַעֲזָרַיִם); no grego da LXX só em Jz 20,13 é que foi acomodado como Βελιαλ, nas outras versões os tradutores “explicaram” o lexema: “ἄνδρες παράνομοι/*homens sem lei*” (Dt 13,13; 2Cr 13,7), e também “υἱοὶ λοιμοί/*filhos da praga*”; ainda, em muitas outras ocorrências vê-se que os tradutores da LXX, literalmente optaram pelo “sentido do termo” na língua grega<sup>50</sup> e não pela acomodação do termo em outra língua, ou seja, uma transliteração da palavra.

A forma que aparece em 2Cor 6,15 é a mesma nos pseudoepígrafos do Testamento Rúben, de Naftali, no Livro dos Jubileus e no Testamento de Daniel<sup>51</sup>, isso significa que o termo era amplamente usado para denominar “Satã”, talvez por causa da crescente angelologia deste período da Apocalítica. A Vulgara traz “Belial”, o que indica que ela seguiu um outro texto ou compreendeu que o termo mais comum seria a melhor alternativa. Além disso, o apóstolo Paulo usa termos em aramaico com escrita grega, tais como “Αββα/*Paí*” em Rm 8,15 e em Gl 4,7; “Μαράνα θά/*nosso Senhor vem*” em 1Cor 16,22, portanto, opta-se por “Belial”, que é a *lectio comunis* da palavra analisada.

Em 2Cor 6,15b lê-se: “ἢ τίς μερίς <sup>Ϝ</sup> πιστῶ μετὰ ἀπίστου;/e qual é a porção entre um fiel com um infiel?”, trazendo um sinal de substituição (Ϝ) em <sup>Ϝ</sup> πιστῶ, nas testemunhas Vaticano (B) e 33. O que ocorre é a substituição da declinação, com <sup>Ϝ</sup>πιστου, no genitivo, “πιστου/*do fiel*”, no lugar de “πιστῶ/*no fiel*”, no dativo, como aparece no texto da NA<sup>28</sup>. É possível que esta seja uma *lectio harmonizata*, sendo desaconselhada<sup>52</sup>, pois a declinação dessas testemunhas anteriores traz no genitivo, conforme a palavra “ἀπίστου/*do infiel*”. Diante disso, ponderando as testemunhas de maior peso mantêm-se πιστῶ, o que nos leva a concordar com o texto grego da NA<sup>28</sup>.

Em 2Cor 6,16b encontra-se outra variante nesta perícope, com o sinal de substituição (Ϝ) em “ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ἢ ζῶντος/*porque nós somos templo do Deus Vivente*”. Em 1Cor 3,16-17 e em 6,19, observa-se que os verbos estão na segunda pessoa plural (vós, vosso),

<sup>49</sup> FORSYTH, N., *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, p.201.

<sup>50</sup> BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH., Βελιάρ, p. 152.

<sup>51</sup> Sobre o Testamento dos Doze Patriarcas, em muitos deles o termo aparece indicando ou Satã ou os homens malignos. KEE, H. C., *Testaments of the Twelve Patriarchs*, p. 775-828. Também no Livro dos Jubileus e outros apócrifos do Antigo Testamento. DIEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento (Tomo II)*, p. 83.

<sup>52</sup> GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

o que poderia indicar esta mudança pela *lectio comunis*. No entanto, nesta perícopes o apóstolo pode estar se incluindo no discurso, pois, já tinha falado aos Coríntios, significando que também era participante das promessas de 2Cor 6,14-7,1. Tal substituição encontra apoio no testemunho de  $\mathfrak{B}^{46}$ , Efrém reescrito (C\*), Claromontano (D), Augiense (F ou F<sup>p</sup>), Boerneriano (G ou G<sup>p</sup>), Mosquense (K<sup>ap</sup>), Atos Lavrense (Ψ), nos minúsculos 630. 1241. 1505, Texto Majoritário tipo Bizantino (M) e na tradição latina Tertuliano (Tert.). Ainda, o aparato apresenta uma substituição por “ὕμεις γὰρ ναοὶ εἰστέ/*porque vós templo sois*”, com uma inversão em 0209, para “εἰστέ ναοὶ/*sois templo*”; outra mudança em transposição (<sup>s</sup>) ocorre em: “<sup>s</sup>εἰστέ ναοὶ θεοῦ/*sois templo de Deus*”, em Sinaítico reescrito (κ\*) 0209; igualmente em Sinaítico reescrito (κ\*) 0243. 1739; e em Clemente (Cl), a frase está: “ἡμεῖς γὰρ ναοὶ θεοῦ εἰσμεν/*porque nós somos templos de Deus*”, o que coloca a mudança da palavra “ναοὶ/*templo*”, no singular, para o plural “ναοὶ/*templos*”. Para 2Coríntios, o  $\mathfrak{B}^{46}$  tem consistência para se manter, apesar das testemunhas contrárias com as devidas mudanças de “nós” por “vós”, de “templo” por “templos”. O texto de NA28, para tomar sua decisão, apoia-se reescrito (D\*), Angélico (L), Porfiriano (P), além dos minúsculos 6. 33. 81. (104). 326. 365. 1175. 1881. 2464 e também em Orígenes (Or.). Seguindo a regra, a *lectio difficilior* é a preferida<sup>53</sup>, além de que esta mudança ou variantes podem ser uma harmonização a partir de 1Cor 3,16a: Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε/*não sabeis que templo de Deus sois*”. Portanto, concorda-se com o texto da NA<sup>28</sup>. Ainda, sabe-se que é possível que seja um *iotacismo*<sup>54</sup>, o qual trouxe muitos problemas aos escribas, devido à mesma pronúncia inicial de ἡμεῖς com som de *iota*, o que estaria parecido com ὕμεῖς, influenciando em trazer a mudança.

No v.16ε lê-se: “καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται ἱμοῦ λαός/*e serei Deus deles, e eles serão meu povo*”, com um sinal de substituição em “ἱμοῦ/*meu*” por “ἱμοῦ/*para mim*”. Em Rm 9,25.26 a mesma ideia é apresentada em um texto similar, que é retirado de Os 2,23, o qual também traz o pronome possessivo μου no genitivo, indicando ser a ordem ou *lectio comunis*. As mudanças ocorrem nos manuscritos Claromontano (D), Augiense (F<sup>p</sup>), Boerneriano (G ou G<sup>p</sup>), Mosquense (K ou K<sup>ap</sup>), Angélico (L), Atos Lavrense (Ψ); nos minúsculos 0209. 104. 365. 630. 1241. 1505. 1881. 2464; no Texto Majoritário (M), na tradição latina e siríaca, Tertuliano (Ter.), Eusébio (Eus.) e Epifânio de Constância (Epiph). O texto de NA<sup>28</sup> pauta-se pelo testemunho dos manuscritos:  $\mathfrak{B}^{46}$ , Sinaítico (κ), Vaticano (B), no Efrém reescrito (C\*), Freeriano (I), Porfiriano (P), e pelos minúsculos: 0243. 33. 81. 1175.

<sup>53</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>54</sup> OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento Grego, p. xvii.

1739, bem como em Clemente (Cl.) e Orígenes (Or.). É uma citação composta por muitas passagens do AT, a partir da LXX, a saber: 2Cor 6,16 // Lv 26,11; Ez 37,27; em 2Cor 6,17a // Is 52,11; no v.17bc // Ex 20,34.41; no v.18a // 2Sm 7,14; Jr 31,9; por fim, no v.18b // Is 43,6. Seguindo os critérios da crítica interna, a *lectio difficilior* é preferida aqui<sup>55</sup>. Por uma simples leitura nos textos-fontes, percebe-se que foram usados livremente para a organização teológica de Paulo. Não há razão para discordar do texto crítico da NA<sup>28</sup>.

Em 2Cor 7,1, nota-se que há três sinais de substituições (Γ) que estão apenas na mesma testemunha, que é o papiro P<sup>46</sup>: o primeiro caso é v.1d-e: “καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιοσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ/e do espírito, aperfeiçoando em santidade no temor de Deus”. Ao invés de “πνεύματος/e do espírito”, a testemunha P<sup>46</sup> traz “πνευματι/em espírito” em dativo, em vez de genitivo. O lexema “ἁγιοσύνην/em santidade”, que é o objetivo desta pesquisa, aparece como “ἁγιοσυνης/da santidade”, ao invés da leitura “e do espírito, aperfeiçoando em santidade no temor de Deus”. Assim, com as mudanças estaria: “e do espírito, aperfeiçoando da santidade no temor de Deus”. Ainda, onde temos “φόβῳ/temor”, aparece “ἀγαπή/amor”, indicando como leitura: “em espírito, aperfeiçoando da santidade no amor de Deus”. O substantivo “φόβος/temor” ou a raiz verbal “φοβέω/temer” têm uma ocorrência de 8 vezes em 2Coríntios, em: 2Cor 5,11; 7,1.5.11.15; 10,9; 11,3 e 12,20. Visto que esta mudança ocorre apenas o P<sup>46</sup>, logo, todos os outros testemunhos concordam com o texto grego da NA<sup>28</sup>, portanto, contando com o apoio da grande maioria dos testemunhos. Percebe-se que na continuidade de 2Cor 7 a predominância é de “temer” e não de “amor”, e que no v.1 só aparece como “ἀγαπητοί/amados”. Diante disso, mesmo que seja um papiro, e de grande importância e relevante consistência, é um testemunho único e isolado; portanto, o peso recai no conjunto de testemunhas, concordando-se com a edição crítica de NA<sup>28</sup>, que se pauta em testemunhos como Sinaítico (Ⲙ) e Alexandrino (A), Vaticano (B), dentre outros que são consistentes.

## 2.2. Comentários da análise crítica de 1Ts 3,9-13

Em 1Ts 3,9-13, segundo o aparato, não há muitas notas de crítica textual. No v.9a, aparece o sinal de substituição (Γ) “θεῷ/a Deus”, nas testemunhas: Sinaítico (Ⲙ) e Claromontano (D), pela palavra “κυριω/ao Senhor”. Com esta leitura, o v.9a seria: “Porque, como poderíamos dar graças ao Senhor para retribuir por causa de vós?” Tal mudança não

<sup>55</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221. GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

faria sentido, já que no mesmo v.9 aparece outra vez, com uma pequena diferença no Sinaítico reescrito (κ\*), em manuscritos da Vulgata com leituras variantes (vg<sup>mss</sup>); também em manuscritos boarícos com variantes (bo<sup>mss</sup>), além de árabes (ar.). Essas pequenas ou leves diferenças de substituição são descritas pelo sinal (ϵ) no v.9c: “θεοῦ/*de Deus*” que aparece como “κυρίου/*do Senhor*”, indicando que a leitura para o v.9c seria: “diante do nosso Senhor”. Os termos não são intercambiáveis, pois, “Κύριος/*Senhor*” na 1 Tessalonicenses se refere a Jesus, e não a Deus-Pai; para Deus, o apóstolo Paulo usa o termo comum “θεός/*Deus*”, até por se tratar de uma comunidade gentílica. Os testemunhos da Vulgata concordam com o texto grego Majoritário (M). Na Vulgata lê-se: “quam enim gratiarum actionem possumus Deo retribuere pro vobis in omni gaudio quo gaudemus propter vos ante Deum nostrum/*quais ações de graças podemos a Deus retribuir por vós em toda a alegria que regozijamos por vós diante do nosso Deus*”, sendo o apoio preferido. Portanto, concorda-se com o aparato crítico como a leitura mais próxima de um possível texto original, mantendo as palavras: “θεῶ/*a Deus*” e “θεοῦ/*de Deus*” conforme aparece em nossa tradução.

No v.13a há o sinal de substituição (Γ) de “ἀμέμπτους/*irrepreensíveis*” por “ἀμεμπῶς/*irrepreensivelmente*”, que é advérbio, sendo assim, ao invés de se ler “*corações irrepreensíveis em santidade*” a leitura seria “*corações irrepreensivelmente em santidade*”. Em outras partes da epístola a forma adverbial aparece (ex.: 1Ts 2,10), mas igualmente a forma que está nesta perícope, em 1Ts 5,23. Portanto, para 1Ts 3,13 não há necessidade de mudança, pautando-se pelas testemunhas Códice Vaticano (B), Angélico (L) 0278. 33. 81. 104.365.1241,latt.

Igualmente para as leves diferenças apresentadas (ϵ) “ἁγιωσύνη/*santidade*” aparece como “δικαιοσύνη/*justiça*” que só resulta no Códice Alexandrino (A). Tendo em vista o número maior de testemunhas a favor como o Vaticano (B), prefere-se manter a leitura do texto grego apresentado na NA<sup>28</sup>. Aliás, a Vulgata traz: “in sanctitate ante Deum/*em santidade diante de Deus*”. Segue esses testemunhos, mantendo-se assim ἁγιωσύνη.

No v.13d, depois do pronome “αὐτοῦ/*seu*”, o aparato crítico da NA<sup>28</sup> traz entre colchetes um [ᾠμήν], visto que o Comitê ainda não decidiu sobre este caso, o mesmo é anteposto pelo símbolo do círculo sobrescrito (°). Isso leva à compreensão de que os membros do Comitê não estão seguros desta leitura com “amém”. É importante ter presente que o “amém” está ausente na epístola de 1 Tessalonicenses. Os testemunhos de que a leitura deve conter o “amém” estão em Sinaítico segunda mão (κ<sup>2</sup>), Vaticano (B), Claromontano de segunda mão (D<sup>2</sup>), Augiensio (F<sup>p</sup>) Boerneriano (G) Mosquensio (K), Angélico (L), Atos Lavrensis (Ψ),

e nos minúsculos 0278. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464 Texto Majoritário (M) it vg<sup>mss</sup> sy bo<sup>mss</sup>. Os que trazem a leitura do texto da NA<sup>28</sup> são Sinaítico reescrito (S\*), Alexandrino (A), Claromontano reescrito (D\*) e os minúsculos 81. 629; também o latino e o boairico; a Vulgata acrescentou porque compreendeu como uma oração, na ausência do texto grego. Alguns textos do tipo Bizantino, com variantes, trazem o “amém” no final. Contudo, seguindo as regras da crítica textual, leitura da NA<sup>28</sup> é a melhor que se pode ter neste momento, o que é assumido neste estudo, no texto grego usado, sendo, por isso, também mantido e traduzido entre colchetes. Prefere-se a *lectio brevior*<sup>56</sup> do texto grego, porém, deixa-se o termo entre colchetes [ ].

### 3. Comentário exegético de Rm 1,1-4; 2Cor 7,1 e 1Ts 3,9-13

#### 3.1. A perícopre de Rm 1,1-4

O texto de Rm 1,1-4 faz parte do prólogo da epístola e traz as credenciais apostólicas de Paulo: “Paulo, servo de Cristo Jesus. Chamado apóstolo, separado para o Evangelho de Deus” (v.1). Demonstra a posição de Paulo, servo ou escravo do seu Senhor e deles, isto é, de Jesus Cristo. Também comenta que foi separado por Deus para tal ministério: “O qual, foi prometido, por meio dos seus profetas, nas Santas Escrituras” (v.2). Afirma que o Evangelho ou Boas Novas de Deus já foram pronunciadas nas Santas Escrituras do AT. Nos vv.3-4, Paulo aponta para uma confissão de fé, em que demonstra o cumprimento da Escritura em Jesus. Penna<sup>57</sup> demonstra um esquema para tal profissão de fé:

- v.3 A respeito do seu Filho,  
do (que foi) gerado da descendência de Davi,  
segundo a carne,
- v.4 declarado de Filho de Deus em poder,  
segundo Espírito de santidade,  
pela ressurreição dos mortos:  
Jesus Cristo, do nosso Senhor.

<sup>56</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>57</sup> PENNA, R., Lettera ai Romani (vol.1 - Rm 1-5), p. 93.

Ainda mais quando atesta que Jesus é o Messias porque ressuscitou dentre os mortos, no v.4; outra declaração, só que agora da filiação divina de Jesus, porque é Filho de Deus, se era de Davi segundo a carne, isto é, segundo a descendência natural, é gerado pelo Pai e ressuscitado dentre os mortos, tornando-se Senhor de todos (Rm 16,14).

Apresenta a inversão entre “segundo a carne” e “segundo o Espírito de santidade”, de forma paralela (A/B/A’/B’), com duas linhas que explicam de quem se fala: “Jesus Cristo, do nosso Senhor”. Torti<sup>58</sup> pensa em uma esquema, em conexão com Rm 9,5, pois, ambos textos mostram tanto a ancestralidade de Cristo quanto à sua Divindade, os paralelos são: “ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα/ *da descendência de Davi, segundo a carne*” (Rm 1,3b) com “ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα/*dos quais é o Cristo segundo a carne*” (Rm 9,5b); e “κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης/ *segundo o Espírito de santidade*” (Rm 1,4b) com “ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς/ *aquele que está sobre todos, Deus bendito*” (Rm 9,5c).

Para Paulo, a santidade é inerente a todos os que estão inseridos na Igreja, no Corpo de Cristo, porque sendo Corpo de Cristo são participantes dele. E se Cristo é a Cabeça deste Corpo Místico, todos quanto participam deste Igreja, também devem ser santos. Jesus Cristo enquanto viveu no seu êxodo terreno viveu em santidade, os cristãos também devem viver em santidade e no êxodo pessoal e coletivo, e tal santidade é vivida na vocação de cada um, no papel social de cada um, porque somos participantes do Espírito, ele mesmo é o nosso Guia (Gl 4,16-25). O próprio Paulo diz que todos temos o penhor do Espírito (2Cor 1,22). Nota-se que a expressão utilizada pelo apóstolo é “πνεῦμα ἁγιωσύνης/*Espírito de santidade*”. O poder vital do Espírito de santidade que atua no cristão, é uma vida oposta à carnalidade, em princípios éticos, efetivado divinamente devido à dedicação moral do indivíduo na pureza.

Optou-se por colocar o termo *Espírito* com inicial maiúscula, no entanto, não há consenso sobre isto, tal realidade pode ser vista nas traduções vernáculas. Para Plate<sup>59</sup>, é o “Espírito de santidade”, porquanto, atribuiu a construção “κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης/*segundo Espírito de santidade*” em oposição a “ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα/*da descendência de Davi segundo a carne*”. Segundo Stuhlmacher<sup>60</sup> é uma forma judaica para “Espírito Santo”. Cranfield<sup>61</sup> comenta sobre esta dificuldade, dizendo que:

<sup>58</sup> TORTI, G., La Lettera ai Romani, p. 189.

<sup>59</sup> PLATE, C. M., Romans, p. 45-48.

<sup>60</sup> STUHLMACHER, P., La Lettera ai Romani, p. 31-32.

<sup>61</sup> CRANFIELD, C. E. B., La Lettera di Paolo ai Romani (Capitoli 1-8), p. 20.

Chegamos agora à expressão: “segundo o Espírito de santidade” que é a parte mais difícil da expressão relativa, uma vez que cada uma das três palavras gregas que a compõem é problemática. Pode-se, então, levantar hipóteses diferentes dos significados desta expressão “segundo”; discute-se se a palavra “espírito” se refere ao Espírito Santo ou a algo inerente à natureza de Cristo, ao seu espírito humano ou à sua divindade; e a expressão “de santidade” é interpretada de diferentes maneiras: para significar um simples equivalente do adjetivo “santo”; em referência à santidade transcendente de Cristo; ou em referência à santificação operada pelo Espírito Santo.

Aletti<sup>62</sup> diz que tal metáfora é real, isto é, da Igreja como Corpo, e que pela simbologia a verdade é amplamente assimilada, porque “τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας/o corpo do pecado” (Rm 6,6), o que em Cristo, muda para “o Corpo da santidade”, pela união com ele, ou seja, no Corpo Místico de Cristo, o mesmo que ele que ele purificou pela água mediante a Palavra (Ef 5,26). Hughes<sup>63</sup> chama a isso de amor santificador. Este é, sem dúvida, o Espírito de santidade que permeia a nova vida dos cristãos mediante Cristo, como o próprio apóstolo Paulo diz em Rm 6,19c: “οὕτως νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῆ δικαιοσύνη εἰς ἁγιασμόν/agora, desta forma, apresentai os vossos membros à serviço da justiça para santificação”.

A santidade é o teor da mensagem de Cristo, tanto na soteriologia quanto na eclesiologia<sup>64</sup> Quem é chamado à santidade? Todos nós, cristãos, somos chamados à santidade, tanto pela graça de Deus, quando inseridos no Corpo de Cristo, quanto no cotidiano por um coração confirmado como sendo irrepreensível pela santidade. No prólogo, entre os vv.1-4, não há citações do AT, mas várias alusões, “prometido”, “profetas” e “Santas Escrituras”, além da questão da messianidade de Jesus mediante a descendência davídica “segundo a carne”. Assim, completa a confissão de fé acerca da ressurreição, e não só dela, porque o judaísmo acreditava nessa doutrina, mas também na declaração “Filho de Deus”. Tal declaração aponta para uma natureza divina em Jesus Cristo e mostra como a Igreja primitiva compreendia os acontecimentos acerca de Jesus por uma perspectiva teológica. Porquanto é ao mesmo tempo “filho de Davi” e “Filho de Deus” com ecos em Rm 15,8-9, pelo que não deixa de ser uma cristologia retoma aspectos da fé palestinese (At 2,36; 13,33)<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> ALETTI, J.-N., *Eclesiología de las Cartas de san Pablo*, p. 26.

<sup>63</sup> HUGHES, R. K., *Ephesians: the mystery of the body of Christ*, p. 216-221.

<sup>64</sup> SCAER, D., *Sanctification*. (CJ), p. 236-237.

<sup>65</sup> JEWETT, R., *Romans: A Commentary*, p. 104-105.

### 3.2. A perícopre de 2Cor 6,14-7,1

O texto de 2Cor 6,14-7,1 forma uma unidade redacional, com toda uma argumentação sobre a vida no paganismo e agora no cristianismo. Paulo trabalha antíteses de pensamento, nos vv.14-16: justiça oposta a impiedade, luz oposta a escuridão, Cristo em contraposição a Belial; também a porção entre o fiel e o infiel; culmina as antíteses entre Deus e os ídolos. Desta forma, aponta para o cristão como templo de Deus. Deus estaria com o seu povo, habitando e caminhando com ele. Paulo apresenta essas promessas aos cristãos, e propõe que os fiéis vivam em santidade.

Assim, Paulo argumenta como era a vida dos cristãos coríntios antes e como é agora. Ele aponta para uma mudança de vida radical que perpassa o judaísmo. Em 2Cor 6,17-18 Paulo permeia o texto com citações do AT. Em 2Cor 7,1, ele discorre sobre o papel de cada cristão na comunidade da fé, a sua interpretação é mais fácil, em relação ao contexto anterior, visto que nele Paulo mostrou como era a vida dos cristãos coríntios antes, e as promessas devem ser seguidas de atitudes em uma conduta de santidade, porque foram libertos de vida ímpia e desregrada (2Cor 6,1-13).

Lang e Furnish pensam em uma interpolação em 2Cor 6,14-7,1. Balla<sup>66</sup> diz que eles e outros não creem que seja um texto paulino. Keener<sup>67</sup> trata como uma digressão e observa que é comum no texto de Paulo o seu uso (1Cor 11,2.17; 12,31;14,1). Ademais, é notório o uso do AT nesta parte, tem-se Lv 26,12; Ez 37,27; uma reminiscência de 2Sm 7,14 e do Deutero-Isaías, em Is 52,11<sup>68</sup>. Por outro lado, Balla diz que o v.17 é composto por Ez 20,34 e Is 52,11, inclusive com partes de frases de 2Sm 7,14, modificadas no v.18. Os autores, em geral, falam de pequenas variações e usos do AT a partir da LXX em 2Cor 6,14-7,1. Isso implica em um uso de cor ou uso livre dos textos na formulação teológica paulina da perícopre em questão.

### 3.3. A perícopre de 1Ts 3,9-13

Em 1Ts 3,9-13, há uma perspectiva do cuidado pastoral de Paulo, por uma igreja que tivera pouco tempo para edificar<sup>69</sup>. No v.9, têm-se três palavras com a mesma raiz no grego:

<sup>66</sup> BALLA, P., 2Coríntios, p. 956-961.

<sup>67</sup> KEENER, C. S., 1-2 Corinthians, p.192.

<sup>68</sup> CORSANI, B., La seconda lettera ai Corinzi Guida alla lettura, p.115-117.

<sup>69</sup> Paulo foi perseguido pelos judeus de Tessalônica, viaja para Bereia (At 17,1-13). Barbaglio diz que escreveu 1Ts de Corinto em 52 AD. BARBAGLIO, G., San Paolo Lettere: introduzione e traduzione, p. 51.

“εὐχαριστία/*ações de graça*”, “χαρά/*alegria*” e “χαίρομεν/*alegramos*”. A mesma raiz verbal de “χαίρω/*alegrar-se*”. Observa-se que o apóstolo usa o mesmo campo semântico para construir a sua frase, em que uma simples percepção declara a ênfase da raiz verbal. Demonstra-se nisto, um jogo de palavras do mesmo campo semântico, o que aponta para um experiência pessoal-comunitária. Tal alegria é resultado das notícias que Timóteo trouxe sobre a firmeza dos tessalonicenses no Senhor. É possível que Timóteo tivesse sido enviado, pois o jovem Timóteo não é mencionado na narrativa de Atos, o que implica que ele poderia estar em Filipos nesta ocasião.

Green<sup>70</sup> diz que Timóteo foi enviado de Atenas para esta cidade enquanto Paulo estava aguardando na cidade e Silas estava na Província da Macedônia. Inclusive o verbo “ἀνταποδοῦναι/*retribuir*” só aparece por três vezes no NT (Lc 14,14; 1Ts 3,9; 2Ts 1,6). Este lexema é usado na literatura extrabíblica dentro do princípio da retribuição. Já no v.10 nota-se que o apóstolo diz que a fé deles ainda estava com algumas lacunas ou faltas que precisavam ser preenchidas, talvez porque quando a comunidade cristã da cidade de Tessalônica foi fundada por Paulo e Silas, houve um tumulto dos judeus daquela região, que se opuseram ao apóstolo e aos seus colaboradores, e chegaram ao ponto de assaltarem a casa de Jasom (At 17,1-9). Deste modo, Paulo usa “δεόμενοι/*oramos*” (verbo no particípio presente, na voz média, no caso nominativo masc. pl. de “δέομαι/*orar/rezar*”) que pode ser compreendido como petição intensa. Nota-se na construção frasal paulina, no v.10a, uma outra palavra de intensidade: “ὑπερεκπερισσοῦ/*superabundantemente*”. Este advérbio é para expressar a ênfase da urgência de Paulo em visitá-los. Também em καταρτίσαι tem o sentido de “consertar o que está quebrado ou completar o que está faltando”<sup>71</sup>.

No v.11, há uma oração pedindo o acesso aos irmãos, porque faltava algo neles, que Paulo deseja completar, portanto, o verbo κατευθύναι (aoristo optativo ativo, na 3ª p. sing. de “κατευθύνω/*endireitar*”)<sup>72</sup>, só que o apóstolo usa como sujeito o Pai, unido pela conjunção “καί/e”, seguido pela frase “ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς/*o nosso Senhor Jesus*”. Por este motivo, o verbo κατευθύναι foi traduzido no plural e não no singular, visto o sujeito composto: o Pai e o Filho. Marshall e Wiles<sup>73</sup> afirmam que este tipo de oração, que eles chamam de litúrgica, ocorria durante as homilias ou pregações, visto que o modo optativo já estava em desuso no

<sup>70</sup> GREEN, G., *The Letters to the Thessalonians* (PNTC), p. 155.

<sup>71</sup> MALHADAS, D.; NEVES, M. H., *καταρτίζω*, p. 43.

<sup>72</sup> aoristo optativo ativo, na 3ª p. sing. de κατευθύνω.

<sup>73</sup> WILES, P., *Paul's Intercessory Prayers*, p. 22-24. MARSHALL, I. H., *I e II Tessalonicenses: Introdução e Comentário*, p. 132.

NT. Da mesma forma, Green<sup>74</sup> assevera que foi um padrão litúrgico sinagoga. Sabe-se que Paulo quando chegou em Tessalônica foi primeira à sinagoga e durante três semanas os gregos se converteram pela pregação de Paulo.

No v.12, o uso retórico dos verbos neste versículo é impressionante, porque são quase sinônimos “πλεονάσαι/*aumente*” e “περισσεύσαι/*superabundante*”<sup>75</sup>. O apóstolo Paulo se mostra hiperbólico, ou seja, expressa exageradamente o cerne do que ele quis expressar. Esses termos apontam para um amor superabundante e excessivo nas relações interpessoais “uns para com os outros”, ou seja, a mutualidade, e também para que este amor que excede sobremaneira pudesse alcançar a todos. Logo, visava o amor de Paulo e seus colaboradores para com os cristãos tessalonicenses. É possível que exista *merismo*<sup>76</sup> no texto, em várias partes dos versículos, pela antítese “noite e dia” (v.10a), “uns para com os outros” (v.12b) e com uma gradação: “com todos” (v.12c), e retorna o *merismo*: “nós para vós” (v.12d).

No v.13, existem fórmulas na perícopie selecionada, que para Ghini<sup>77</sup> são fórmulas que delimitam a oração, a saber: “ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς/*Deus e Pai nosso e Senhor nosso, Jesus*”, que ocorre no v.11, com uma frase paralela no v.13: “θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ/*de Deus e Pai nosso na vinda do nosso Senhor Jesus*”. Percebe-se que o uso de termos *cognatos* é grande nessas três cartas paulinas; e em Romanos, pela dimensão de capítulos é maior que as outras.

O uso excessivo de *cognatos* é um forte indício da importância e destaque que o autor, nesse caso, o apóstolo Paulo, desejar dar ao assunto, ressaltando-lhe uma ênfase especial, tanto pelo “Παράκλητος/*Paráclito*” quanto aos próprios cristãos que são chamados de santos.

- Em Romanos: “Santas Escrituras” (1,2); “Espírito de santidade” (1,4); “chamados santos” (1,7ab); “Lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom” (7,12a); “santos” (8,27; 12,13; 15,19.26.31; 16,2.15.16b); “Espírito Santo” (9,1; 14,17; 15,13.16b); “primícia (é) santa, também a massa. E se a raiz (é) santa, também os galhos” (11,16); “os vossos corpos em sacrifício vivo, santo a Deus” (12,1ab); “oblação agradável dos gentios santificada (15,16c) e “ósculo santo” (16,16a).
- Em 2Coríntios: “santos” (1,1b; 8,4; 9,1.12; 13,12a); “Espírito Santo” (6,6; 13,13) e “ósculo santo” (13,12a).

<sup>74</sup> GREEN, G., The Letters to the Thessalonians (PNTC), p. 162.

<sup>75</sup> Outra tradução: “excedente”.

<sup>76</sup> ANDERSON JR., R. D., μερισμός, p. 70.

<sup>77</sup> GHINI, E., Lettere di Paolo Ai Tessalonicenses: Commento Pastorale, p. 187.

- Em 1 Tessalonicenses: “Espírito Santo” (1,5.6;4,8); “corações irrepreensíveis em santidade” (1,13); “vossa santificação” (4,3); “em santificação” (4,4.7)/e “vos santifique por completo” (5,23a).

Tudo isso traz, claramente, a questão da santidade da Igreja como um todo, não apenas dos seus líderes eclesiais, mas dos membros, na sua vocação secular, pela imitação de Cristo, aquele que nos dá o exemplo (Jo 13,15), inclusive o exemplo de santidade (Lc 1,35; Jo 8,46). Ademais, alguns autores como Dewey<sup>78</sup> e Villiers<sup>79</sup> defendem um clímax escatológica, após receber as boas notícias de Timóteo (1Ts 3,6-9), Paulo ora pelos tessalonicenses (1Ts 3,10), em seguida declara duas bênçãos (1Ts 3,11-12) e um fechamento escatológico (1Ts 3,13).

De certo, a santidade como apresentada por Paulo era o sentido que a vida dos cristãos de Roma, Corinto e Tessalônica deveriam seguir. Aos de Roma, como um misto de pagãos e judeus, o apóstolo tratou a santidade como resultado da justificação pela fé, que é adquirida pelas obras, não as da Lei, mas as que vêm de uma vida transformada pela graça de Cristo (Rm 2,6.7), que é um sinal externo da nossa ressurreição espiritual pelo sepultamento do Batismo (Rm 6,1-10).

Porter<sup>80</sup> comenta que a santidade está no caráter e no comportamento daqueles que abraçaram a fé, em decorrência da obra salvífica de Cristo. Para Cerfaux<sup>81</sup>, a santidade deve ser compreendida pela antítese da vida anterior, ou seja, a pregressa vida pagã. A ideia paulina de santificação é complexa, complicada por sua relação com a justificação e seu uso em vários contextos epistolares paulinos diferentes. Entretanto, se devemos reduzir a santificação a uma única noção, ela se resume na ideia de que o fiel vive em santidade e também cresce em santidade.

Então, Iovino<sup>82</sup> diz que é o resultado do caminho percorrido, quando a santidade é inerente ao cristão. Outrossim, Montanari<sup>83</sup> diz que o lexema era usado para santuários. O apóstolo Paulo ensina que a santidade é uma realidade comum, o que não significa e nem quer

---

<sup>78</sup> DEWEY, A. J.; HOOVER, R. W.; MCGAUGHY, L. C.; SCHMIDT, D. D., *The Authentic Letters of Paul*, p. 35.

<sup>79</sup> DE VILLIER, P.G.R., *The eschatology of 1 Thessalonians in the light of its spirituality*, (AcTh), p. 7.

<sup>80</sup> PORTER, S. E., *santidade*, p. 1136-1138.

<sup>81</sup> CERFAUX, L., *Cristo na teologia de Paulo*, p. 235.

<sup>82</sup> IOVINO, P., *La Primera Lettera ai Tessalonicesi*, p. 139.

<sup>83</sup> MONTANARI, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, p. 13.

dizer trivial, porém, que é parte do nosso cotidiano, por causa da nossa comunhão como comunidade de santos e Corpo de Cristo (*communitas et communio sanctorum*).

Walford<sup>84</sup>, a respeito do Corpo de Cristo, diz que os membros que o compõem são os membros desta Igreja, os quais experimentam uma comunhão tangível e amorosa com Jesus, o que ocorre também hoje. Se Cristo é santo, todos os cristãos, ora ministros ordenados, consagrados e leigos, todos também o são. Wand<sup>85</sup> diz que se a Igreja é o Templo de Deus (1Cor 3,17; 2Cor 6,16), como resultante desta verdade, a santidade é uma consequência da união dos membros com o próprio Cristo.

Assim, a “ἁγιωσύνη/santidade”<sup>86</sup> é uma doação divina aos que são inseridos no Corpo de Cristo, pois, são partes que compõem o todo do templo de Deus, a Igreja. No AT, a respeito do Templo de Jerusalém, o termo é usado no Sl 29,5 (LXX), como memória da santidade pode se referir ao Templo ou a alguma ação salvífica. Já no Sl 95,6 (LXX) e também em 2Mc 3,15 (LXX) a indicação do Templo é clara. No Sl 144,5 (LXX), fala-se da santidade de Deus, nas obras maravilhosas ou atos salvíficos. Porém, em Rm 1,4, do corpo de Jesus que foi ressuscitado, a própria origem é santa, e não poderia ser diferente na ressurreição, pois, o mesmo Espírito de santidade operou na encarnação e na ressurreição de Cristo.

Assim como o que é comparado a um Templo levantado depois de três dias (Jo 2,19-22), em 2Cor 7,1 a santidade deve ser aperfeiçoada pelo temor a YHWH. Mas antes, na parte anterior da perícope, em 2Cor 6,14-18 existe menção do Templo, o cristão é visto como Templo de Deus. Já em 1Ts 3,19, o coração é a morada de Deus, o qual indica a ideia de um “templo” que é morada da divindade. O uso do *hapax* por Paulo mostra uma escolha a partir do AT da qualidade da habitação de YHWH, porque tudo está em um estado de santidade: os instrumentos, utensílios e a própria casa de Deus. É possível que Paulo tivessem isto em mente quando decidiu usar “ἁγιωσύνη/santidade” em textos nos quais a ideia de corpo está presente, quer seja no corpo do Cristo ressuscitado, quer seja na Igreja como Corpo Místico de Cristo, quer seja nos corações que receberam a verdade divina pela pregação e ensino apostólico, que na mentalidade judaica é a sede do ser. Enfim, o aperfeiçoamento do ser em santidade é uma das premissas do uso conjuntamente com sua origem divina da qualidade de ser santo, ou melhor da “ἁγιωσύνη/santidade”.

<sup>84</sup> WALFORD, S., *Communion of Saints: The Unity of Divine Love in the Mystical Body of Christ*, p. 294.

<sup>85</sup> WAND, J. W. C., *Che Cosa Ha Veramente Detto San Paolo*, p. 131.

<sup>86</sup> PROCKSCH, O., ἁγιωσύνη, p. 308-310.

## Conclusão

Pelo seu valor, os *hápax legomena* deveriam ser mais estudados, porque mostram uma escolha do autor, em tese, teológica e/ou estilística. Com esta pesquisa, obtém-se uma colaboração para a Teologia Bíblica e também para a Pastoral, porquanto essas palavras com uma ocorrência mínima, apontam para um aprofundamento em seu uso e como ajuda na apreensão da tradução e exposição da Sagrada Escritura. Além disso, esta pesquisa observa o uso de “ἁγιωσύνη/*santidade*”, como um substantivo, no modo genitivo (Rm 1,4), no acusativo (1Cor 7,1), e no dativo (1Ts 3,13). É possível que o apóstolo Paulo tenha usado este *hápax legomenon*, em Rm 1,4, porque se refere ao estado de Cristo, não em debilidade da encarnação, mas em poder e santidade da ressurreição, e em 2Cor 7,1, devido ao fato de que se fala da santidade do local da habitação divina, que é o cristão como templo de Deus.

É possível que a ideia do uso de “ἁγιωσύνη/*santidade*” a partir do AT (Salmos, Deuterocanônico e 2Macabeus) reforce a teologia paulina da santidade por meio da habitação divina no Cristo. Por causa do conceito de santidade que o período pós-exílico assume acerca de Israel como povo santo e tudo quanto era usado no culto. O que seria aproveitado para a Igreja como comunidade santa ou corpo unitário de cristãos. Porém, é necessário se aprofundar mais nesta temática pela ausência de trabalhos sobre os *hapax legomena* existentes. Certas adaptações foram feitas para suprir esta demanda na pesquisa. Assim, um estudo lexicográfico é de suma importância na área da Teologia Bíblica.

Faz-se novamente a mesma pergunta inicial: o que seria santidade para o apóstolo Paulo? É uma vida devotada a Deus, em Romanos, pelo uso os meus membros para glorificar a Deus e não como instrumentos de injustiça (Rm 6,13); em 2Cor 6,14-7,1, por sua vez, é uma vida moralmente correta, pela liberdade recebida em relação ao paganismo. A manutenção das promessas recebidas como a filiação ou adoção se dá na vida de santidade, uma conduta livre da mundanidade. O contexto de Romanos é de uma comunidade existente, formada de cristãos gentios e cristãos judeus. Assim, o conceito de santidade se dá pelo Espírito Santo. Por mais que existam cristãos judeus em outras igrejas, as de Corinto e de Tessalônica são fortemente marcadas pela presença gentílica. O apóstolo Paulo escreveu a essas comunidades com o intuito de fortalecê-las na fé, em Cristo Jesus. El nunca foi negligente com suas comunidades, sempre que podia, ele as visitava. E quando não pode, Paulo enviou as epístolas para orientá-las na vida cristã. Pelo que, para uma igreja local, compostas de irmãos e irmãs que deveriam ser santos, dentro da perspectiva que ele mesmo ensinou.

Aliás, quem era santo no contexto do cristianismo paulino? Todos os que estavam em Cristo, porque se o Cabeça do Corpo Místico era santo, todos os seus membros também eram, sem exceção, inclusive os maridos descrentes pelo convívio e testemunho das suas esposas (1Cor 7,14). A santidade em Paulo é um estado, porque se a pecaminosidade é um estado natural em Adão (Rm 1-8), agora a santidade deve ser um novo estado em Cristo (Rm 12,1), pelo Batismo (Rm 6). De tal modo que o desejo divino de sermos santos deve estar neste processo de santificação, do qual os cristãos participam e precisam alcançar a santidade (1Ts 3,13; 4,3; 5,23).

Se no AT a santidade era o resultado de um ritual e da observância da lei, no NT, por sua vez, ocorre pelo fato de se estar unido a Cristo e ter como padrão vital uma vida ética e moral pelos ensinamentos do Mestre e, em traduzir tudo isso boas obras (Mt 5,16; Ef 2,9). Na oração do apóstolo Paulo pelos tessalonicenses, ele ensina que a santidade está interiorizada nos seus corações, a santidade como um padrão moral que é seguido e se pode aprendê-lo, deve ser um padrão conduta diária. Vem de Deus, por meio do Espírito Santo, quando este mora nos corações que se arrependem.

A morada do Espírito é uma ação transformadora (Rm 8,15). Os que têm o Espírito em seus corações transformados, podem ter o coração de Cristo, pois tornam-se “circuncisão do coração” (Rm 2,29). Agora, “receberam o Espírito de adoção” (Rm 8,15), “filhos da promessa e não da carne” (Rm 9,8). Pelo próprio Espírito que age para que os cristãos sejam “cartas escritas pelo Espírito nos corações” (2Cor 3,3). O Espírito Santo é por natureza o santificador dos cristãos (Rm 8,9-11).

A santidade dos filhos espirituais que Paulo tem preocupações no nível de conduta deles, é como um pai que cuida dos seus filhos e deseja que alcancem o nível de maturidade. Ele quer que o resultado da fé deles seja uma vida de “santidade”; aliás, este é um conceito amplamente demonstrado ao longo desta pesquisa e das epístolas. Como cristãos, todos nós, independente da tradição, devemos buscar a “*ἁγιωσύνη/santidade*” conforme a orientação do apóstolo Paulo, porque somos um único Corpo, o Corpo de Cristo, irmãos e irmãs, unidos pelo amor e santidade.

### Referências Bibliográficas

ADEWUYA, J. A. **Holiness in the letters of Paul: the necessary response to the gospel.** Eugene, OR: Cascade Books, 2016.

ADIMULA, J. S. Exposition and Exegesis of Romans 1:3-4: Early Tradition and Pauline, to what Extent? *Science et Esprit*. Volume 73, Number 3, September–December 2021, p. 345-357.

ALETTI, J.-N. *Eclesiología de las Cartas de San Pablo*. Navarra: EVD, 2010.

ANDERSON JR., R. D., μερισμός. In: ANDERSON JR., R. D. *Glossary of Greek Rhetorical Terms connected to Methods of Argumentation, Figures and Tropes from Anaximenes to Quintilian*. (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 24). Leuven: Peeters, 2000, p. 70.

BAKER, P.; HARDIE, A.; McENERY, T. Hapax legomenon. In: BAKER, P.; HARDIE, A.; McENERY, T. *A Glossary of Corpus Linguistics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 81.

BALLA, P., 2Coríntios. In: BEALE, G.K.; CARSON, D.A. (Orgs.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 937-973.

BARBAGLIO, G. *La Teologia di Paolo: Abbozzi in Forma Epistolare*. Bologna: EBD, 2008.

BARBAGLIO, G. *San Paolo Lettere: Introduzione e Traduzione (volume primo - lettere autentiche testo greco a fronte)*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1997.

BATES, M. W. A Christology of Incarnation and Enthronement: Romans 1:3-4 as Unified, Nonadoptionist, and Nonconciliatory. *Catholic Biblical Quarterly*, 77, 2015, p. 107-127.

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. Βελιάρ. In: BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press, 2021, p. 152.

BRODEUR, S. N. *Il Cuore di Cristo é il Cuore di Paolo: studio introdutivo exegetico-teologico delle Lettere Paoline. (Vol II – Prima Lettera ai Corinzi, Seconda Lettera ai Corinzi, Lettera ai Romani, Vangelo Paoline)*. Atualizzazione ermeneutica della Parola di Dio. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013.

CERFAUX, L. *Cristo na Teologia de Paulo*. São Paulo: Teológica, 2003.

COLLINS, R. F. *Second Corinthians*. (Paideia: Commentaries on the New Testament) Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013.

COLUNGA, A.; TURRADO, L. T. (Eds.). *BIBLIA VULGATA*. Biblioteca Autores Cristianos; 1ª edição (1 junho 1946).

*CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM*. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Paulus: São Paulo, 1997.

CORSANI, B. *La Seconda Lettera ai Corinzi: Guida alla lettura*. Torino: Claudiana Editrice, 2000.

COSAERT, C. P., The Use of ἅγιος for the Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, and Josephus. **Andrews University Seminary Studies**, 2004, vol. 42, no. 1, p.91-103.

CRANFIELD, C.E.B. **La Lettera di Paolo ai Romani** (Capitoli 1-8). Torino: Claudiana Editrice, 1998.

DE VILLIER, P.G.R., The Eschatology of 1 Thessalonians in the Light of its Spirituality June 2008 **Acta Theologica** 28(1), p.1-32.

DEWEY, A. J.; HOOVER, R. W.; MCGAUGHY, L. C.; SCHMIDT, D. D. **The Authentic Letters of Paul: a new reading of Paul's rhetoric and meaning**. Salem, Oregon: Polebridge Press, Willamette University, 2010.

DIEZ MACHO, A. **Apócrifos Del Antiguo Testamento** (Tomo II): Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

FABRIS, R. **1-2 Tessalonesi: Nuova Versione, Introduzione e Comento**, Milano: Paoline, 2014.

FEE, G. **The First and Second Letters to the Thessalonians**, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.

FORSYTH, N. **The Old Enemy: Satan and the Combat Myth** Princeton University Press, 1987.

GHINI, E. **Lettere di Paolo ai Tessalonesi: Commento Pastorale**. Bologna: EDB, 1980.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, Jan./Abr. 2017, p. 19-41.

GORMAN, M.J. **O Apóstolo do Senhor Crucificado: Uma introdução teológica a Paulo**. São Paulo: Hagnos, 2022.

GRAYSTON, K. **The Letters of Paul to the Philippians and to the Thessalonians**, Cambridge: Cambridge University Press 1967.

GREEN, G. L. **The Letters to the Thessalonians** (The Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 2002.

GREENSPAHN, F. E. The Number and Distribution of Hapax Legomena in Biblical Hebrew. **Vetus Testamentum**, Vol. 30, Fasc. 1 (Jan. 1980), p. 8-19.

HUGHES, R. K. **2Corinthians: Power in Weakness**. (Commentaries). Wheaton, Illinois, Published by Crossway, 2006.

HUGHES, R. K. **Ephesians: the mystery of the body of Christ**. (Commentaries). First printing redesign. Wheaton, Illinois, Published by Crossway, 2013.

IOVINO, P. **La Primera Lettera ai Tessalonicesi**: Introduzione, versione, commento, Bologna: EDB, 1994.

JEWETT, R. **Romans**: A Commentary (Hermeneia), Minneapolis: Fortress, 2006.

KEE, H. C., Testaments of the Twelve Patriarchs: A New Translation and Introduction. In: CHARLESWORTH, J. H. **The Old Testament Pseudepigrapha** (Vol. 1), Harrisburg: Trinity Press International, 1998, p. 775-828.

KEENER, C. S. **1–2 Corinthians** (The New Cambridge Bible Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

KISTEMAKER, S. J. **Segunda Epístola a los Corintios**. Grand Rapids: Libros Desafíos, 2004.

KRUSE, C. G. **2 Corinthians**: An Introduction and Commentary. (Tyndale New Testament Commentaries, Volume 8). Nottingham: Inter-Varsity Press, 2015.

LYONSAND, J. D.; NICHOLS Jr, S. G. (Eds). **Mimesis**: from mirror to method, Augustine to Descartes. Aurora, Colorado: The Davies Group Publishers, 2004.

MALHADAS, D.; NEVES, M. H. καταρτίζω. In: MALHADAS, D.; NEVES, M. H. M. (Orgs.). **Dicionário grego-português (dgp)**: vol 3, Cotia: Ateliê Editorial, 2008, p. 43.

MARSHALL, I. H. **I e II Tessalonicenses**: Introdução e Comentário, São Paulo: Vida Nova, 1984.

MELBERG, A. **Theories of Mimesis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MEYNET, R. **Rhetorical Analysis**: An Introduction to Biblical Rhetoric, Sheffield: Sheffield University Press, 1998.

MONTANARI, F. **The Brill Dictionary of Ancient Greek**, Leiden: Brill, 2015.

MOREAU, R. *Lumen Gentium*: Guide de Lecture des Textes du Concile Vatican II. Paris: Groupe Artège, 2014.

MOṬ, L. F. When Hapax Legomena in the New Testament are Exegetically Important. In: KING, D. *Studies in Biblical Philology and Lexicography*. New Jersey: Gorgias Press, 2019, p. 233-254.

NESTLE-ALAND (edd.). *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 28<sup>a</sup> ed.

OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento Grego**. Análise e Avaliação do Aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PENNA, R. **L’Apostolo Paolo**: Studi di Esegese e Teología. Torino: Edizioni Paoline, 1991.

PENNA, R. **Lettera ai Romani** (vol.1 - Rm 1-5). Introduzione, Versione, Commento. Bologna: EDB, 2004.

PÉREZ MILLOS, S. **Romanos** (Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento). Barcelona: Editorial Clie, 2011.

PITTA, A. **Cartas Paulinas**. (Introdução aos Estudos Bíblicos), Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

PLATE, C. M. **Romans** (Teach the Text, Commentaries Series), Michigan: Baker Books, 2013.

PORTER, S. E., Santidade, santificação. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus, Vida Nova, Loyola, 2008, p. 1136-1138.

PROCKSCH, O.; KUHN, K.G., ἅγιος, ἀγιάζω, ἁγιασμός, ἀγιότης, ἁγιωσύνη. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. (Vol. I), Brescia: Paideia, 1965, p. 233-310.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAURELL, F. Il Binomio “Santità” (ἁγιωσύνη) e “gloria” (δόξα) di Dio nei LXX. Facultat de Teologia de Catalunya. **RCatT** XXII/2 (1997), p.231-244.

RENGSTORF, K.H.; BERTRAM, G., ζυγός, ἑτεροζυγέω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. (Vol. III), Brescia: Paideia, 1967, p. 1539-1556.

RIDDERBOS, H. **A teologia do apóstolo Paulo: A obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

SCAER, D. Sanctification. **Concordia Journal**: Vol. 41: No. 3, Article 6. 2015, p. 236-249.

STUHLMACHER, P. **La lettera ai Romani** (Nuovo Testamento, Seconda Serie), Brescia: Paideia Editrice, 2002.

TORTI, G. **La Lettera ai Romani**: testo, traduzione, introduzione e commento. Brescia: Paideia, 1977.

VAN NES, J. Hapax Legomena in Disputed Pauline Letters: A Reassessment, **ZNW (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft)**, vol. 109, no. 1, 2018, p.118-137.

VITALI, D. *Lumen gentium*: Storia, Commento, Recezione. Roma: Edizioni Studium, 2012.

WALFORD, S. **Communion of Saints**: The Unity of Divine Love in the Mystical Body of Christ, Kettering, Ohio: Angelico Press, 2016.

WAND, J. W. C., **Che Cosa Ha Veramente Detto San Paolo**, (Vol XVIII), Roma: Ubaldini Editore, 1969.

WILES, G P. **Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WOLFF, E. **Vaticano II: 50 anos de ecumenismo na Igreja católica,** São Paulo: Paulinas, 2014.

WORKMAN, W. P. The Hapax Legomena of St. Paul. **The Expository Times**, 7(9), 1896, p. 418-419.

## CAPÍTULO III<sup>1</sup>

### **Romanos 7,14-25: a luta entre fazer mal que não se quer e não o bem que se quer**

*Romans 7:14-25: the struggle between doing evil that one does not want and not doing the good that one wants*

*Romanos 7,14-25: la lucha entre hacer el mal que no se quiere y no hacer el bien que se quiere*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Ruy Sampaio Damiani<sup>3</sup>

#### **Resumo**

Este estudo apresenta uma análise da perícopa paulina de Rm 7,14-25, estabelecendo alguns paralelismos com outros dois autores, a saber: Agostinho de Hipona e Sigmund Freud. O objetivo consiste em apresentar um ponto comum no texto de Paulo, trabalhado por Agostinho, e presente também nos postulados freudianos da psicanálise. A dimensão interior configura uma forte intersecção que permite estabelecer o paralelismo pretendido. Paulo identifica *algo* que impele o ser humano a agir contrariamente ao que deseja, este *algo* é o pecado e seus efeitos. Em Freud, este *algo* também está presente, trata-se do inconsciente que revela o sujeito cindido e suas neuroses. Estas tensões entre o agir e o querer têm sede no interior, conceito sistematizado por Agostinho, que influenciou toda tradição ocidental. A descoberta do inconsciente por Freud é um marco da influência da noção de interioridade na sociedade moderna. A partir do legado agostiniano, com marcado acento paulino, surge uma nova antropologia que possibilitará, 15 séculos mais tarde, a construção das teorias psicanalíticas por Sigmund Freud. Para tanto, este estudo apresenta os seguintes passos: 1) o texto grego de Rm 7,14-25 e uma tradução para a língua portuguesa; 2) aspectos históricos, motivação e destinatários; 3) Agostinho e a interioridade; 4) Sigmund Freud e a subjetividade; e o faz sempre a partir de uma leitura de interface entre Paulo, Agostinho e Freud.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-03>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Pós-Doutorado pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte. Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia (PUC-Rio). Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

<sup>3</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade do Rio do Vale dos Sinos (UNISINOS). Mestrando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Especialista em Filosofia Moral pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Bacharel em Filosofia pela Faculdade São Luiz (FSL), Brusque-SC. Licenciado em História pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL). Bacharelando em Teologia pela Rede Claretiana de Educação.

E-mail: ruydamiani@hotmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7603146816728148> ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7143-677X>

Palavras-chave: Romanos, Paulo, Agostinho, Freud, Interioridade, Subjetividade.

### **Abstract**

This study presents an analysis of the Pauline pericope of Rm 7,14-25, establishing some parallels with two other authors, namely: Augustine of Hippo and Sigmund Freud. The objective is to present a common point in Paulo's text, worked by Agostinho, and also present in the Freudian postulates of psychoanalysis. The inner dimension configures a strong intersection that allows establishing the intended parallelism. Paul identifies something that impels humans to act contrary to what they want, this something is sin and its effects. In Freud, this something is also present, it is the unconscious that reveals the split subject and his neuroses. These tensions between acting and wanting are based within, a concept systematized by Augustine, which influenced the entire Western tradition. The discovery of the unconscious by Freud is a landmark of the influence of the notion of interiority in modern society. From the Augustinian legacy, with a marked Pauline accent, a new anthropology emerges that will make possible, 15 centuries later, the construction of psychoanalytic theories by Sigmund Freud. Therefore, this study presents the following steps: 1) the Greek text of Rom 7,14-25 and a translation into Portuguese; 2) historical aspects, motivation and recipients; 3) Augustine and interiority; 4) Sigmund Freud and subjectivity; and he always does so from an interface reading between Paulo, Augustine and Freud.

Keywords: Romans, Paul, Augustine, Freud, Interiority, Subjectivity.

### **Resumen**

Este estudio presenta un análisis de la perícopa paulina de Rm 7,14-25, estableciendo algunos paralelismos con otros dos autores, a saber: Agustín de Hipona y Sigmund Freud. El objetivo es presentar un punto común en el texto de Paulo, trabajado por Agostinho, y también presente en los postulados freudianos del psicoanálisis. La dimensión interior configura una fuerte intersección que permite establecer el paralelismo pretendido. Pablo identifica algo que impulsa a los humanos a actuar en contra de lo que quieren, ese algo es el pecado y sus efectos. En Freud, ese algo también está presente, es el inconsciente que revela el sujeto escindido y sus neurosis. Estas tensiones entre actuar y querer se asientan en el interior, concepto sistematizado por Agustín, que influyó en toda la tradición occidental. El descubrimiento del inconsciente por parte de Freud es un hito de la influencia de la noción de interioridad en la sociedad moderna. Del legado agustiniano, con marcado acento paulino, emerge una nueva antropología que hará posible, 15 siglos después, la construcción de las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud. Por lo tanto, este estudio presenta los siguientes pasos: 1) el texto griego de Rom 7,14-25 y una traducción al portugués; 2) aspectos históricos, motivación y destinatarios; 3) Agustín y la interioridad; 4) Sigmund Freud y la subjetividad; y lo hace siempre a partir de una lectura de interfaz entre Paulo, Agustín y Freud.

Palabras clave: Romanos, Pablo. Agustín, Freud, Interioridad, Subjetividad.

### **Introdução**

A Carta de Paulo aos Romanos é, seguramente, um dos textos mais importantes para todo cristianismo nascente. Sua complexidade teológica continua a despertar o interesse de pesquisadores da teologia-bíblica e de áreas correlatas. Sua estrutura deixa transparecer toda elegância intelectual de Paulo e se apresenta como síntese das tradições hebraica e greco-latina.

Quanto à sua autenticidade, é unânime, hoje, entre os exegetas que a autoria é de Paulo<sup>4</sup>. Sua riqueza teológica é indiscutível, igualmente seu abundante uso das Escrituras veterotestamentárias<sup>5</sup>. Aliás, hoje, os estudos voltados para o uso do AT no NT<sup>6</sup> realmente têm sido abundantes e retomam a metodologia do estudo e da compreensão da “Bíblia pela Bíblia”, tendo em vista que uso de citações, alusões e ecos realmente é algo abundante, tanto entre os livros do AT, como entre os textos do NT e, destes em relação aos livros do AT.

Neste estudo, pretendemos desenvolver uma análise do texto paulino articulando com outros dois pensadores; Agostinho de Hipona (354-430 d.C.) e Sigmund Freud (1856-1939). A perícopie escolhida para esta análise é a de Rm 7,14-25. Neste excerto da carta paulina encontramos alguns elementos que chamam atenção e que podem ser pensados em paralelo com conceitos elaborados por Sigmund Freud em seus postulados sobre a Psicanálise.

O paralelismo entre Paulo e Freud pode ser intermediado por Agostinho de Hipona, que, inspirado em escritos paulinos, sistematizou o conceito de interioridade e influenciou muitas gerações de filósofos e teólogos pósteros. Nosso intento não é proceder a um exame da carta em questão em chave exclusivamente exegética, mas sim analisar uma ideia que emerge da perícopie escolhida (Rm 7,14-25), a saber: *a luta entre fazer o mal que não se quer e deixar de fazer o bem que se quer*, que pode ser considerada, também, em perspectiva psicanalítica, segundo os estudos de Sigmund Freud, além da filosófica e da teológica, analisadas por Agostinho de Hipona,

As tensões entre o querer e o agir, narradas na perícopie paulina em análise (Rm 7,14-25), estão presentes tanto em Agostinho quanto em Freud. Pelo que se vê, então, parece haver uma convergência, em alguns aspectos, que podem aproximar os três autores: 1) um primeiro ponto que pode ser identificado é a vastidão do interior e seus mistérios; 2) em segundo lugar, identificamos o desconhecimento deste microcosmo chamado interior; 3) e, por fim, a

<sup>4</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

<sup>5</sup> GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, p. 9-31.

<sup>6</sup> *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., *Vetus in Novo*: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989); ROBERTSON, A. W., *El Antiguo Testamento em el Nuevo* (1996); *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses (2020, p. 1-18); GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses (2021, p. 1-35); GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos (2021, p. 9-31); GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. (2021, p. 248-267).

existência de *algo* no interior que nos impele a agir e que não está completamente nos domínios da consciência e da razão.

Este escrito está dividido em três seções: 1) na primeira seção apresentamos um panorama geral da Carta aos Romanos e, em especial, da perícope 7,14-25, evidenciando, no texto, os dois conceitos que pretendemos analisar em paralelo aos conceitos freudianos (querer e agir); 2) na segunda seção apresentamos a tensão entre *querer* e *agir* na perspectiva freudiana; 3) e, por fim, na terceira seção, apresentamos as possíveis convergências entre os autores e quais os benefícios que este estudo pode trazer para práticas pastorais.

### 1. Texto grego e tradução de Romanos 7,14-25

A perícope selecionada para análise versa sobre um tema caro a todo o cristianismo e, especialmente presente no *corpus paulinum*; a diferença/distância entre o querer e o agir. A adesão ao Evangelho implica em uma atitude ética<sup>7</sup> que seja reflexo da graça de Deus, em Cristo Jesus. Entretanto, mesmo depois de convertido, o crente se depara com tensões interiores que condicionam seu agir pessoal e comunitariamente. Em Rm 7,14-25, o “apóstolo das gentes” (Rm 11,13) apresenta este dilema e abre pistas para a compreensão deste paradoxo que emerge do interior. Os binômios; *lei/pecado* e *graça/liberdade*, figuram como eixos da reflexão proposta por Paulo. Estamos diante de um aparente dualismo em sede interior, um *eu* cindido que, apesar de reconhecer o que é reto, pratica o seu contrário. Paulo faz uma confissão pessoal para seus destinatários, uma forma de *parresia*, para ilustrar, a partir de si, a mensagem que ele deseja transmitir, em consonância com a tese central da carta: a justificação pela fé e não pela prática da lei (Rm 1,17; 3,20; presente em Gl 2,16; 3,11; e em Hb 10,38; e tomado de Gn 15,16; Hab 2,4; Sl 143,2); isso exigia praticar o bem a todos, sem distinção de ninguém, no seguimento de Jesus Cristo, aquele que é capaz de nos transformar em novas criaturas.

<sup>14</sup> Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστίν, ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.

<sup>15</sup> ὁ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὁ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ’ ὁ μισῶ τοῦτο ποιῶ.

<sup>14</sup> Pois sabemos que a lei é espiritual, mas eu sou carnal, vendido sob o pecado.

<sup>15</sup> Pois o que produzo eu não reconheço; pois pratico isto que quero, mas o que odeio, isto eu faço.

<sup>7</sup> CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas (2023).

<sup>16</sup> εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.

<sup>17</sup> νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

<sup>18</sup> Οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειται μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐ·

<sup>19</sup> οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω.

<sup>20</sup> εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω [ἐγὼ] τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.

<sup>21</sup> εὐρίσκω ἄρα τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται·

<sup>22</sup> συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον,

<sup>23</sup> βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου.

<sup>24</sup> **Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος·** τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;

<sup>25</sup> χάρις δὲ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῦ δουλεύω νόμῳ θεοῦ τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.

<sup>16</sup> Mas se o que eu não quero, isso faço, concordo com a lei que é boa.

<sup>17</sup> Mas agora já não sou eu que produzo isto, mas o pecado que habita em mim.

<sup>18</sup> Pois sei que não habita em mim, isto está em minha carne. Pois o bem-querer está ao alcance para mim, mas o produzir o bem, não.

<sup>19</sup> **Pois, não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, isto eu pratico.**

<sup>20</sup> Mas se o que eu não quero, isto eu faço, já não sou eu que produzo isto, mas o pecado que habita em mim.

<sup>21</sup> Descubro, então, a lei: ao querer eu fazer o bem, que, para mim, o mal está ao alcance.

<sup>22</sup> Pois tenho prazer na lei de Deus segundo o homem interior.

<sup>23</sup> Mas vejo outra lei em meus membros guerreando contra a lei da minha mente e subjugando a mim pela lei do pecado, a que está em meus membros.

<sup>24</sup> **Homem miserável eu sou.** Quem me livrará do corpo desta morte?

<sup>25</sup> Mas graças a Deus por meio de Jesus Cristo, nosso Senhor. Assim, pois, eu mesmo, com a mente, por um lado, sirvo a lei de Deus; com a carne, por outro, sirvo a lei do pecado.

Fonte: texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

## 2. Aspectos históricos, motivação e destinatários

A Carta aos Romanos apresenta técnicas de escrita de duas grandes tradições, hebraica e greco-latina. O texto desvela toda a sofisticação intelectual de Paulo e deixa transparecer a cultura do “apóstolo das gentes” (Rm 11,13), que conciliava em si aspectos da cultura greco-romana sem eclipsar sua origem hebraica<sup>8</sup>. Schnelle, sobre o tema, escreve:

<sup>8</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, Introdução, LXIX-LXX.

Paulo acolheu em suas cartas numerosas peças da tradição da primeira Igreja. Pela incorporação de tradições confessionais, batismais, de hinos e catálogos parenéticos, o apóstolo documenta sua concordância fundamental com afirmações de fé preestabelecidas, sobretudo do judeu-cristianismo helenista, lembrando desse modo aos seus leitores e ouvintes ao mesmo tempo as bases comuns da fé. Apesar disso, ele não acolhe as tradições sem analisa-las, mas lhes confere adendos interpretativos, que estabelecem uma ligação com o texto e, ao mesmo tempo, expressam a teologia específica de Paulo. Ademais, a posição de uma peça tradicional na composição geral de uma carta deixa claro que a importância teológica o apóstolo lhe atribuiu.<sup>9</sup>

Contudo, antes de adentrar à estrutura da carta propriamente dita, faz-se mister situar historicamente o texto paulino, ressaltando aspectos, como data da escrita, motivação e destinatários. Se quanto à autenticidade não pairam grandes dissonâncias, o mesmo não ocorre quanto à integridade do texto. Todavia, não é este o objeto que pretendemos examinar neste estudo. Entretanto, vale ressaltar que, conforme Fitzmyer<sup>10</sup>, muitos exegetas defendem que Rm 16 não tenha sido escrito por Paulo, sendo um anexo posterior. Especialmente a doxologia final, em Rm 16,25-27. Embora este não seja o tema desta investigação, julgamos importante fazer esta ressalva antes de prosseguir com a apresentação estrutural da carta.

A redação paulina da Carta aos Romanos deu-se na década de cinquenta, do primeiro século da era crista; como defendem vários autores, entre os anos 54-58 d.C.<sup>11</sup>, o que indica que, seguramente, esta seria a última carta paulina. Possivelmente escrita em Corinto, com auxílio de Tércio (Rm 16,22), durante o retorno da viagem de Paulo a Jerusalém, onde fora em missão caritativa para com aquela Igreja.

As causas que levaram Paulo a escrever a carta são variadas, mas alguns indicadores, no próprio texto, podem servir como pistas para compreensão da motivação de Paulo e de seu escopo. Questões internas à Igreja que estava em Roma, como a universalização de prescrições judaicas para gentios prosélitos, como se lê em Rm 14,1: “Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνεσθε, μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν/ *Acolhei o fraco na fé, porém, não para discutir suas opiniões*”. Também em Rm 14,15: “Εἰ γὰρ διὰ βρώμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς· μὴ τῷ βρώματί σου ἐκείνον ἀπόλλυε ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανεν/ *Entretanto, se por causa de um alimento teu irmão fica contristado, já não procedes*

<sup>9</sup> SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 147.

<sup>10</sup> FITZMYER, J. A., Lettera ai Romani, p. 56.

<sup>11</sup> GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 36.

*com amor. Não facas perecer do teu alimento alguém pelo qual Cristo morreu*". Questões de ordem política, como a obediência civil à autoridade romana:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ele traz a espada: ela é o instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagai impostos, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida. (Rm 13,1-7)

Ou ainda, o desejo de Paulo de visitar aquela comunidade e levar adiante o processo de evangelização ali iniciado, como se lê em Rm 1,10: “πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος εἶ πως ἤδη ποτὲ εὐδοθήσομαι ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς./*E peço continuamente em minhas orações que, de algum modo, com o beneplácito de Deus, se me apresente uma oportunidade de ir ter convosco*”. Estes são alguns pontos de intenção que podem ser identificados no próprio texto. Nenhum desses pontos pode ser tomado isoladamente para uma compreensão da intenção de Paulo, parece bastante plausível levar em conta a sobreposição de motivos.

A Igreja de Roma era formada por judeus e gentios, o que levou Paulo a pensar nos conflitos que ele vivenciou em outras comunidades assim formadas<sup>12</sup>. A tensão entre grupos distintos, a pretensão de supremacia dos judeus em relação aos gentios e a imposição de práticas judaizantes para os convertidos são temas que preocupam Paulo. A tese central da Carta aos Romanos é, portanto, a justificação pela fé e o anúncio do Evangelho de Cristo, igualmente acessíveis a judeus e gentios.

De acordo com Arrigo, seguindo os critérios da retórica, a carta pode ser estruturada da seguinte forma; Rm 1,1-6, apresentação do remetente; Rm 1,7, os destinatários da carta, ao

---

<sup>12</sup> GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos. (2015); GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2 (2015).

que se segue o corpo do texto dividido em quatro partes; *exordium* (Rm 1,8-17), *narratio* (Rm 15,14-21), *probatio* (Rm 1,18-4,25; Rm 5-8; Rm 9-11) e *peroratio* (Rm 15,14-16,23). Em Rm 16,21-24, as últimas saudações, despedida, e, por fim, em Rm 16,25-27, conclusão com a doxologia.<sup>13</sup>

Com efeito, uma apresentação estrutural da carta em análise se torna imprescindível para compreender a perícopes escolhida para compor a interface com Agostinho e Freud. Não seria produtivo recortar a perícopes sem situá-la no todo da Carta aos Romanos. Tendo feito essa ressalva, voltamos à explicação da estrutura do texto epistolar.

O *exordium* compreende os aspectos introdutórios (Rm 1,8-17). Trata-se de uma exortação inicial onde Paulo almeja o beneplácito de seus leitores e apresenta o tema da carta, ou seja, a tese que ele ali advoga para seus leitores. Este excerto tem início em Rm 1,8-17, vale ressaltar que os vv.16-17, que seguem à exortação inicial, consignam a tese central, a proposição principal de todo o texto, qual seja; a universalidade da salvação por meio do Evangelho de Cristo.

Orbitam no entorno da tese central outras *subteses*, ou teses secundárias, que aparecem no decorrer do texto. Para um trabalho profícuo, na direção de compreensão do texto, é fundamental estar atento à sua estratificação argumentativa. Todas as teses secundárias se articulam, de algum modo, com a tese central. Trazem explicações e exemplos que se orientam pela tese central.

Uma dessas teses secundárias levantadas no texto aparece na perícopes Rm 7,14-25, e apresenta a tensão entre *graça* e *pecado*, como característica do homem em constante luta com suas vontades. A *graça* não se opõe à *liberdade* na perspectiva paulina, antes, ela se identifica com a *liberdade*, que consiste em fazer a vontade de Deus. A libertação, em termos paulinos, supõe uma troca de senhorio na vida interior, deixando o pecado para obedecer à lei suprema do “amor ao próximo” como caminho para santificação (Lv 18,18.34; Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8). Opera-se uma mudança conceitual de nomenclatura para o sujeito ético, no judaísmo clássico o sujeito ético é o *justo*, aquele que cumpria os ditames da lei, enquanto para o cristianismo nascente o sujeito ético é o *santo* que vive sob o senhorio de Deus e da suprema lei da caridade.

Embora não estejam mais subordinados à lei, os cristãos são chamados à santidade (Lv 19,2; Mt 5,48), que demanda esforço moral igualmente determinado. O novo paradigma é

---

<sup>13</sup> ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina: a reflexão paulina sobre a graça na parte central da carta aos Romanos, p. 14.

Cristo e a vida nova que Ele propõe aos seus. Portanto, é renovado em Cristo que o cristão realiza plenamente sua vocação à santidade. A *liberdade* não é entendida como neutralidade em reação às escolhas, mas se identifica com o cumprimento da vontade de Deus, ou seja, a substituição de um senhorio por outro, a passagem do domínio do pecado para o auspicioso governo da *graça*, por meio de Cristo Jesus.

Diante de tal perspectiva surgem questionamentos sobre o tema *liberdade e graça*. Afinal, a *graça* seria um limitador da nossa liberdade? Paulo entende a *graça* não como uma força que dissolve a liberdade, mas como um componente dialógico entre Deus e o Homem que, ao contrário, assegura a verdadeira liberdade. O “apóstolo das gentes” (Rm 11,13) identifica a liberdade como cumprimento da vontade de Deus.

Com efeito, a força que em nós compromete a liberdade é o pecado. O pecado torna-se um condicionante de nossas ações, e, para plena liberdade, é preciso estar aberto à *graça* e corresponder à sua gratuidade. Em Rm 7,14-25, Paulo apresenta a luta interior do homem entre sua vontade e sua ação. Esta demanda se resolve na medida que o homem se deixa tocar pela *graça* e se compromete em responder o dom de Deus, cotidianamente, com constância e busca de fidelidade ao projeto do Senhor em sua vida e para sua vida.

A palavra *graça* desempenha um papel preponderante na Carta aos Romanos e, embora não apareça na perícopie Rm 7,14-25, não é possível deixar de considerá-la. Em grego, χάρις (*cháris*), do verbo χαίρω, indica o que faz feliz, o que alegra. Podendo ser entendida também como beleza e gratidão. No seu uso pagão, ligava-se à ideia de favor recebido e, também, como estado de ânimo<sup>14</sup>. Sobre o sentido pagão do termo podemos identificá-lo de forma clara nos diálogos de Platão, por exemplo, em que aparece com sentido de alegria, complacência, afeto ou mesmo de prazer.<sup>15</sup>

Conforme Abbagnano, o uso cristão e especificamente paulino de χάρις, equivale à ideia de salvação, do dom gratuito que Deus oferece ao Homem, independentemente de seus méritos.<sup>16</sup> A evolução semântica do termo é bastante complexa e sua explanação minuciosa demandaria um estudo à parte. Para o momento, é importante frisar que suas raízes são pagãs e que passou a ter um significado teológico particular no cristianismo. Apenas nos escritos neotestamentários o termo χάρις pode ser encontrado 156 vezes<sup>17</sup> e, nos escritos paulinos, 101

<sup>14</sup> BERNARDINO, A. (org.), Dicionário de literatura Patrística, p. 793.

<sup>15</sup> ARRIGO, M. M., O dom da participação na vida divina: a reflexão paulina sobre a *graça* na parte central da carta aos Romanos, p. 20-21.

<sup>16</sup> ABBAGNANO, N., Dicionário de Filosofia, p. 568.

<sup>17</sup> DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1898-1902.

vezes<sup>18</sup>. Este dado traz à tona a relevância desta palavra para a teologia subjacente no *corpus paulinum*.<sup>19</sup>

Como já mencionado acima, ainda que não apareça no excerto em análise, o assunto exposto em Rm 7,14-25, liga-se diretamente com o conceito teológico de *graça* tão caro ao “apóstolo das gentes” (Rm 11,13). Tenhamos, uma vez mais, presente a tese central da Carta aos Romanos: a universalidade da salvação, ou aplicação ampla da *graça* de Deus para gentios e judeus. A perícopes Rm 7,14-25 se articula com a tese central e versa sobre o agir. Ora, então, se somos todos destinatários da *graça*, por que o nosso agir não é sempre bom? Não o é, simplesmente, porque existe uma recusa da *graça* por parte do homem quando persiste em manter o senhorio do pecado dentro de si e não o de *graça*.

Esta luta tem sede no interior de cada homem. Em Rm 7,14-25, esta tensão de vontades é evidenciada por Paulo que situa o espaço próprio dessas demandas: o interior. A perícopes em tela pertence à *probatio* (Rm 1,18–11,36), que se articula com a tese central da Carta, o texto que antecede, a partir de Rm 7,7-14, apresenta a ideia da *humanidade redimida*, argumentação que segue em Rm 5,1-20, em que apresenta o batizado como aquele que é conduzido pelo poder do Espírito, pela força da filiação divina<sup>20</sup>.

Com efeito, a teologia paulina, contida nesta rica carta, destaca a ação da *graça* e seus efeitos no homem novo. Contudo, alguns aspectos parecem conduzir a um paradoxo, uma vez que o homem convertido ainda não está totalmente a serviço das inspirações do Espírito. Parece que, ainda que se tenha aderido ao Evangelho, as consequências do primeiro pecado continuam presentes. Neste sentido, as marcas do pecado impedem o homem, ainda que convertido, de realizar totalmente o bem que deseja. Escrevendo aos Gálatas, Paulo afirma que carrega em seu próprio corpo as marcas de Cristo (Gl 6,17), tendo em vista que já não é ele quem vive, mas sim o Cristo quem vive nele (Gl 2,19-20). Dunn, em sua análise à perícopes, descreve as mazelas do *eu*, e reafirma o pecado como sendo o produtor de toda cisão interna:

A divisão do “eu” crente corresponde com a “divisão” na lei. O “eu” disposto concorda com a lei e com isso dá testemunho de que ela é boa. “Eu” aceito a definição que a lei dá da vontade de Deus, e quero fazê-la, mas mesmo assim “eu” falho. A falha, portanto, não está na lei; nisso ela é totalmente sem culpa e digna de louvor. Mas a falha também não

<sup>18</sup> DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1899-1901.

<sup>19</sup> BERNARDINO, A., Dicionário de literatura Patrística, p. 800.

<sup>20</sup> SANTOS FILHO, J.; GONZAGA, W., O Espírito e a filiação cristã: a antropologia pneumatológica de Paulo na Carta aos Romanos (2021).

está no “eu”, nem mesmo no “eu” “vendido como escravo do pecado”. A falha está novamente no pecado; o pecado que habita em mim.<sup>21</sup>

Mais uma vez, salta aos olhos esta tensão sediada no interior, que mais tarde será também objeto de interesse da psicanálise freudiana, ainda que com motivações e perspectivas distintas. O que pode se estabelecer em paralelo é, justamente, esta perturbação interior que orienta a ação e que incide diretamente sobre a vontade de cada homem.

A teologia paulina indica que a debilidade que cada homem carrega, fruto da queda dos primeiros pais, não é suprimida pela conversão. A vida nova, recebida na iniciação cristã, não extirpa a fragilidade da natureza humana e sua conseqüente inclinação ao pecado, pelas concupiscências. Embora a graça aja em nós, e seja preponderante, é necessário também um esforço pessoal para corresponder à graça.<sup>22</sup>

Outro ponto bastante significativo que emerge do texto paulino é a relação entre *lei* e *pecado*. Trata-se do interior cindido pelo influxo do pecado, desta forma, o bem desejado nem sempre é realizável pelo homem. A lei existe por causa do pecado, mas ela, *per se*, não dá conta de dissolver os seus efeitos, antes se apresenta como conseqüência deste. Ora, se a *lei* é conseqüência do pecado, pode ser considerada como algo bom e santo? A resposta paulina a este aparente paradoxo é na direção de entender a lei como sendo santa e boa, enfatizando, entretanto, sua dupla função. Ao comentar a perícopes paulina de Rm 7,19-20, Agostinho afirma:

Ao dizer: “com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, concordo com a Lei, que é boa, a Lei é satisfatoriamente defendida de toda acusação. Mas é preciso ter cuidado para que ninguém pense que, por essas palavras, nos é tirado o livre-arbítrio da vontade, pois não é assim. Com efeito, agora se descreve o homem sob a Lei, de antes da graça, quando é vencido pelos pecados, enquanto se empenha com suas forças para viver justamente sem ajuda da graça libertadora de Deus. Mas no livre-arbítrio ele tem com que acreditar no Libertador e receber a graça, para que, naquele que a dá, ajudando-o e libertando-o, então não peque. E, assim, deixa de estar sob a Lei, mas com a Lei e na Lei, observando-a com a caridade de Deus, o que não pudera com o temor.”<sup>23</sup>

<sup>21</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 590.

<sup>22</sup> BÍBLIA de Navarra, p. 1611, nota de rodapé sobre Rm 7,1-12.

<sup>23</sup> AGOSTINHO, S., Explicações de algumas proposições da Carta aos Romanos, p. 37

Primeiramente, a lei teria uma função negativa e gnoseológica, pois, por meio dela, é possível conhecer o pecado e seus efeitos práticos, incluindo uma dimensão ética, aliás, o pecado só pode ser imputado se existir lei (Rm 5,13). Neste primeiro caso, a lei se apresenta insuficiente para dirimir as decorrências do pecado. Em segundo lugar, o caráter profético e benfazejo da lei, que dando ao homem o conhecimento de sua debilidade e apresentando o caminho reto, ao mesmo tempo chama atenção para a necessidade de cada convertido se abrir à graça para trilhar os caminhos de Deus.

A questão da lei também pode ser interpretada conforme os interlocutores de Paulo, indicando o “*ἐγώ/ego*”, ou seja, o espaço interior das tensões em análise. Pelo menos três possibilidades se abrem diante do tema: (1) um *ego* autobiográfico baseado na sua experiência antes da conversão; (2) um *ego* não cristão, compreendendo pagãos e judeus; (3) um *ego* comum à toda humanidade. Nas três possibilidades interpretativas descortina-se mais uma vez o interior como sede das tensões contidas no binômio *querer-agir*.

### 3. Agostinho e a interioridade

A perspectiva paulina descrita na primeira seção identifica o interior de cada homem como espaço das grandes tensões que implicam em condicionantes existenciais profundas. Agostinho, que teve grande inspiração e influência paulinas, explora essa dimensão de modo singular. O bispo de Hipona apresenta-se como grande sistematizador desse conceito filosófico-teológico, cujo germe teológico-cristão encontramos no *corpus paulinum*.

O axioma que une Paulo e Agostinho é a proposição fundamental de todo o monoteísmo abraâmico; *o homem criado à imagem e semelhança de Deus* (Gn 1,27). A partir desse pressuposto, Agostinho entende o interior como espaço privilegiado de encontro com a Verdade, que compreende a Verdade/Deus e a verdade de si. Destarte, o teólogo africano se consagrou como fundador do conceito de *interioridade* na tradição ocidental.

Três conceitos se entrelaçam na visão agostiniana de interioridade; *eu interior*, o retorno a *si*, e, os sinais exteriores como manifestação da interioridade.<sup>24</sup> Agostinho recebe influência de Platão, Paulo e Plotino, e delimita, com seus acréscimos, de forma bastante original, o conceito do *eu* como espaço interior privado.

Em relação à metafísica de Platão, a inovação consiste no deslocamento do *ethos* ontológico do mundo das ideias para o interior, ou seja, a Verdade pode ser alcançada e

---

<sup>24</sup> CARY, P., Interioridade, p. 557.

contemplada no *de profundis* da alma, dimensão privilegiada do mundo inteligível. É na interioridade que podemos acessar a própria realidade das coisas; *res ipsa*, além da Verdade eterna que é o próprio Deus. Quanto a Plotino, a inovação reside no caminho escolhido para adentrar à interioridade. O bispo de Hipona, ao contrário de Plotino, entende os sentidos como ponto de partida para este mergulho interior que leva o homem à contemplação da Verdade e do conhecimento de si.

Em relação a Paulo, ressaltamos as similitudes que nos possibilitam estabelecer uma leitura em paralelo, como nos propomos neste estudo. Embora Agostinho tenha explorado o tema com mais sofisticação filosófica, estabelecendo categorias próprias para a análise do *eu* interior, ambos convergem para compreensão da interioridade como espaço das tensões existenciais e éticas. Segundo Agostinho:

A alma, deleitando-se com seu próprio poder, resvala do bem universal para seu interesse particular. A culpa é do orgulho, que ama as divisões. Soberba essa denominada: “início do pecado” (Eclo 10,15). Com efeito, se a alma seguisse a Deus como governador da criatura, suas leis divinas poderiam governá-la com sabedoria. Mas ela, desejando algo mais que o universo, quis submeter o mundo às suas leis particulares. Como nada existe maior do que o universo, ela lançou-se a seus próprios caprichos. E assim, ao ambicionar muito, diminuiu-se.<sup>25</sup>

Neste sentido, Cary pontua: “Por conseguinte, a interioridade da alma da alma individual não é natural e inevitável, mas é mais uma consequência da queda – o resultado de uma cegueira não natural que nos impede de ver Deus e as contradições de nossa vontade marcada pelo pecado”<sup>26</sup>. Tanto em Paulo como em Agostinho percebemos um distanciamento da tradição grega, em especial platônico-aristotélica que privilegia o caráter racional do agir humano.

A psicologia agostiniana é um itinerário de autoconhecimento, de retorno a si, marcado por um projeto teológico de busca interior de Deus. Estas notas características da psicologia agostiniana são especialmente significativas para a construção da ideia do *eu* que se desenvolveu em todo ocidente, e, marca de forma indelével os processos de subjetivação do homem ocidental até culminar nos postulados freudianos, 15 séculos mais tarde, como apresentamos na seção seguinte.

<sup>25</sup> AGOSTINHO, S., A Trindade, p. 379.

<sup>26</sup> CAR.Y, P., Interioridade, p. 558.

Vale ressaltar que, quando utilizamos a palavra *espaço*, para nos referir à interioridade, não pretendemos atribuir um sentido espacial, como goza o corpo físico, mas dar ideia de um *lugar* ou *dimensão* de natureza espiritual. Outro entendimento caminha na direção de compreender a interioridade como depósito das imagens e acontecimentos do mundo exterior:

Chego aos campos e vastos palácios da memória onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Aí está também escondido tudo o que pensamos, quer aumentando quer diminuindo ou até variando de qualquer modo os objetos que os sentidos atingiram. Enfim, jaz aí tudo o que se lhes entregou e depôs, se é que o esquecimento ainda não absorveu e sepultou.<sup>27</sup>

Outra passagem celebre do teólogo africano, que auxilia na compreensão de seus postulados, encontra-se na obra *De Magistro*, na qual ele acentua a sua proposta filosófico-teológica do *eu* como espaço privado: “Quando se trata das coisas que contemplamos com a mente, isto é, pelo intelecto e pela razão, falamos daquilo que contemplamos como presente na luz interior da verdade, pela qual é iluminado e desfruta o homem interior.”<sup>28</sup>

Torna-se cada vez mais evidente que a interioridade comporta a noção de consciência e inconsciência, a ideia da própria ideia, como postulado seminal da noção de mente que toda psicologia ocidental tem explorado. Compreende ainda, o complexo conjunto das emoções e suas implicações ético-morais. A proposta de Agostinho surge como uma hermenêutica de si na busca da verdade de si e de Deus, explicitada na sua *teoria da iluminação*.

Sobre a teoria da iluminação agostiniana, Gilson assinala que, Agostinho, utiliza-se com frequência da metáfora da *iluminação* para explanar sua teoria do conhecimento, que, por sua vez, compreende a psicologia agostiniana e seu projeto teológico: “Com justiça, ela é considerada tão característica de sua doutrina que, comumente, sua teoria do conhecimento é designada pelo nome de *doutrina agostiniana da iluminação divina*.”<sup>29</sup> Na mesma direção é o entendimento de Taylor<sup>30</sup>, que afirma ser a subjetividade moderna tributária da *teoria da iluminação* de Agostinho.

A impostação contemplativa que perpassa toda obra de Agostinho reflete sua característica mística. O bispo de Hipona foi, sem dúvidas, um místico. Um teólogo do coração

<sup>27</sup> AGOSTINHO, S., Confissões, p. 238-239.

<sup>28</sup> AGOSTINHO, S., De Magistro, p. 103.

<sup>29</sup> ÉTIENNE, G., Introdução ao estudo de Santo Agostinho, p. 159. [itálico nosso]

<sup>30</sup> TAYLOR, C., As fontes do self: a construção da identidade moderna.

e da mente. O estilo literário de *Confissões*, narrada em primeira pessoa, desvela o seu mergulho interior, sendo um dos primeiros textos do ocidente a articular o processo da realidade e a história como narrativa das realizações pessoais. Possuído pelo desejo de Deus e cômico de sua inefabilidade, conclui: “Há mais verdade e nosso conhecimento de Deus do que em nossas palavras sobre ele, e há ainda mais verdade na realidade de Deus do que em nosso conhecimento dele.”<sup>31</sup>

A teologia e a filosofia agostinianas podem ser descritas como uma grande história da interioridade. Seus escritos inauguram uma nova concepção. Abrem o caminho para o moderno conceito de *subjetividade*, onipresente na obra de Freud, e, axioma primeiro de toda a psicanálise. Trata-se, portanto, da chave interpretativa para os encadeamentos antropológicos e ontológicos, bem como a base terapêutica da qual se soergue a psicanálise em geral.

#### 4. Sigmund Freud e a subjetividade

Diante do exposto da seção anterior, podemos concluir que a noção de *interioridade* desenvolvida por Agostinho torna-se *conditio sine qua non* para o processo de construção da *subjetividade* moderna. Assim como o bispo de Hipona se apresenta como um divisor de águas nas definições que tangenciam a autoexploração, Freud também ocupa lugar de destaque no desenvolvimento conceitual da perscrutação interior. Sobre as marcas de Agostinho no desenvolvimento da ideia de interioridade, Horn afirma:

Charles Taylor, no seu importante estudo, *Quellen des Selbst*, investigou a gênese da autoconsciência moderna e, nisso, salientou, tal como entende, a tenência problemática da modernidade de permitir que a “voz interna das minhas verdadeiras sensações” decida sobre o que é bom. Ao destacar o significado de agostinho para a teoria do conhecimento cartesiano, Taylor afirma que o Pai da Igreja, com a volta para dentro de si, realizou um primeiro passo fatal para a subjetivação da realidade: pode-se fazer voltar até Agostinho a “aberração” moderna de uma atribuição de objetos internos e de um eu privado do mundo.<sup>32</sup>

Destarte, como argumenta Horn, não se exagera ao afirmar que Agostinho foi quem pôs em cena a interioridade e sua reflexividade radical, como caminho existencial. A escrita em primeira pessoa acabou por inaugurar uma nova perspectiva dos domínios internos que só se

<sup>31</sup> AGOSTINHO, S., De Trinitate, p. 83-84.

<sup>32</sup> HORN, C., Agostinho: conhecimento linguagem e ética, p. 45.

tornam acessíveis desta forma particular de escrita e fala. Em Agostinho, portanto, a imaterialidade do *eu* torna-se fundamento de um novo *cogito*. Sem embargo, muitos outros edifícios teóricos foram soerguidos a partir dessa nova perspectiva.

Em toda prolífica obra de Freud, apenas duas vezes aparecem referências a Agostinho. Nosso objetivo não é examinar estas citações de modo direto, mas avaliar como a teologia de Agostinho abriu caminho para os enunciados psicanalíticos.

Separados por significativos 15 séculos, Freud e Agostinho, guardadas as devidas peculiaridades históricas, parecem ter um campo comum de ação e teorização. Este campo comum pode ser identificado em uma ontologia que possui intersecções conceituais, como advoga Almeida:

Ora se o que predomina nas filosofias de Agostinho e de Nietzsche é o conceito de vontade, em Freud vemos mais explicitamente ressaltar a questão do inconsciente e do desejo ou, mais exatamente, da tensão do desejo na sua eterna satisfação/insatisfação. Na verdade, todas essas teorias reenviam a uma a uma questão mais profunda e mais originária ainda, uma questão que poderíamos chamar de “ontológica”, ou “pré-ontológica”.<sup>33</sup>

A filosofia agostiniana atravessou os séculos influenciando gerações inteiras de pensadores e, a busca da verdade de si foi, gradativamente, ganhando o cenário das especulações filosóficas, culminando na psicologia e ganhando contornos científicos.

Em direção semelhante, porém com método e objetivo diverso, também Freud procura entender o ser humano a partir de determinantes recônditas que brotam das profundezas da *psique*. Portanto, Agostinho, auscultando o itinerário da alma, e Freud, analisando as leis do inconsciente, coincidem quanto ao lugar de investigação da verdade de si: o interior.

Seria impossível, por exemplo, pensar a filosofia moderna sem enfrentar as questões relativas à interioridade. O longo caminho da tradição ocidental, no que diz respeito à *interioridade*, de Platão até a moderna psicanálise, passando pelo *cogito* cartesiano, tem, inexoravelmente, a marca de Agostinho. Ademais, a ideia primeira de *interioridade* subjaz sempre, ainda que com novas nuances. Por exemplo, o aparelho psíquico tal como Freud elabora, embora com a ideia inovadora de *inconsciente*, continua instalado na *interioridade*.

---

<sup>33</sup> ALMEIDA, R. M., Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud, p. 263.

Desde Descartes, a consciência foi considerada como o traço característico que distingue os fenômenos *psíquicos* das outras manifestações da vida humana. Vida psíquica era praticamente sinônimo de consciência. Nessa vida da consciência, a *inteligência* e a *vontade* representavam o papel principal. Sem dúvida, elementos agitadores, como os instintos e as emoções, manifestavam, às vezes, algo da sua realidade; porém a luta entre as “instâncias racionais” e estes agentes perturbadores decidia-se à luz da vida consciente. No edifício transparente, onde se desenrolava a vida psíquica com suas paixões e seus conflitos, *conheciam-se* as forças em luta e, após o combate, podia-se designar o vencedor. Ainda agora estamos convencidos, na maior parte das vezes, em nosso foro interior, que acontece mais ou menos assim, naquilo que nos concerne.<sup>34</sup>

O termo psicanálise é bastante amplo, usualmente designa um método terapêutico ou doutrina psicológica. De acordo com Abbagnano, o termo psicanálise também pode ser entendido como uma perspectiva ontológica, com extensões antropológicas<sup>35</sup>. Quando tomada em sua totalidade, a psicanálise pode ser entendida como uma área de conhecimento particular que se comunica com a filosofia, psicologia, medicina, neurociência, etc.

O termo psicanálise compreende um vasto campo de teorias, podendo ter diferentes nuances em cada um de seus autores. Em atenção ao objetivo que nos propusemos neste estudo, delimitamos um recorte da psicanálise para ser analisado em paralelo com as sentenças de Paulo e com a teologia de Agostinho. Vamos nos deter em algumas concepções basilares. Vale ressaltar que a grande maioria dos conceitos psicanalíticos foram elaborados por Freud. Seus seguidores aprofundaram e acresceram o arcabouço teórico freudiano.

Basta folhear um dicionário de psicanálise para perceber a onipresença de seu fundador nos construtos conceituais que estruturam este campo do conhecimento. Um bom exemplo é a clássica obra de Laplanche e Pontalis, *Vocabulário de Psicanálise*, que na maior parte do verbete faz menção a Freud<sup>36</sup>. Escritor prolífico, Freud produziu um vasto material embasado em suas experiências clínicas na direção de decifrar o enigma de cada pessoa a partir de uma análise criteriosa do inconsciente.

Freud tinha grande preocupação que a psicanálise fosse pautada pelos cânones da ciência e, desta forma, se distinguisse de uma filosofia. Sua proposta intelectual, portanto, procurou obedecer aos padrões científicos de seu tempo, com notada imposição materialista e com

---

<sup>34</sup> NUTTIN, J., *Psicanálise e personalidade: uma teoria dinâmica da personalidade dentro de uma concepção espiritualista do homem*, p. 188.

<sup>35</sup> ABBAGNANO, N., *Dicionário de Filosofia*, p. 949.

<sup>36</sup> LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B., *Vocabulário da psicanálise* (1991).

marcada aversão às especulações de ordem filosófica e teológica. Entretanto, este aspecto antirreligioso que marca os inícios da psicanálise não impede a leitura em paralelo que aqui nos propomos a fazer.

Todo edifício teórico da psicanálise encontra seu fundamento nas demandas interiores. Laplanche, em sua obra intitulada; *Vocabulário da Psicanálise*, afirma que toda descoberta de Freud pode ser condensada na palavra *inconsciente*:

Se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, seria incontestavelmente na palavra inconsciente. [...] O inconsciente freudiano é, em primeiro lugar, indissolavelmente uma noção *tópica e dinâmica*, que brotou da experiência do tratamento. Este mostrou que o psiquismo não é redutível ao consciente e que certos “conteúdos” só se tornam acessíveis à consciência depois de superadas certas resistências; revelou que a vida psíquica era “... cheia de pensamentos eficientes embora inconscientes, e que era destes que emanavam os sintomas.”<sup>37</sup>

O adjetivo inconsciente, em sentido *lato*, é utilizado para designar um conjunto de conteúdos, como imagens, lembranças, pensamentos, que escapam dos domínios da consciência. Esta definição tem um caráter descritivo e representa apenas parcialmente o uso que Freud faz da palavra. Para a psicanálise em geral, o adjetivo *inconsciente* também tem uma definição *tópica*, isto é, um *uso* específico dentro de uma prática clínica. Em *Interpretação dos sonhos*, escrito de 1900, Freud faz uma detalhada descrição do papel do inconsciente a partir do universo onírico. No capítulo VII, intitulado; *Psicologia dos processos oníricos*, ele trata com clareza do tema, especialmente na seção *f*, o inventor da psicanálise oferece um bom panorama das relações entre inconsciente e realidade.

O desvelamento deste conteúdo é a chave para a compreensão das diversas problemáticas psíquicas. É, portanto, no inconsciente que reside a verdade de si. “Neste sentido, a consciência se revela um *entre-dois*, ou seja, uma ponte, uma porta ou uma passagem entre o mundo exterior e o mundo interior.”<sup>38</sup> Servindo de mediação no processo psicanalítico de desvelamento do inconsciente, que figura como depositório das verdades sobre o sujeito<sup>39</sup>. Um caminho para conhecer o inconsciente é o processo psicanalítico, em que o paciente pratica uma espécie de

<sup>37</sup> LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B., *Vocabulário da psicanálise*, p. 235. [itálicos do autor]

<sup>38</sup> ALMEIDA, R. M., *A memória o esquecimento e o desejo*, p. 39.

<sup>39</sup> LAPLANCHE, J. PONTALIS, J. B., *Vocabulário da psicanálise*, p. 237.

*parresia*, ao relatar para o analista os sonhos. Na descrição do universo onírico vai se descortinando tudo que em nós foi recalcado e reprimido. Sobre os sonhos, Freud afirma que:

Todo o material que compõe o conteúdo do sonho provém, de alguma forma, de experiências, ou seja, ele é produzido e *lembrado* no sonho – pelo menos isso pode ser considerado um conhecimento incontestado. No entanto, seria um equívoco supor que esse tipo de relação do conteúdo do sonho com a vida de vigília resulta facilmente como produto evidente da comparação feita entre ambos. Pelo contrário, essa relação precisa ser procurada com atenção e, em toda uma série de casos, permanece oculta durante muito tempo. Isso se deve a certo número de peculiaridades exibidas pela faculdade da memória no sonho e que, apesar de já ter sido observado frequentemente, até hoje se equivocou de qualquer explicação.<sup>40</sup>

O próprio Freud resume sua complexa tese em dois pontos elementares: 1) os processos psíquicos são inconscientes sendo a extensão consciente do homem apenas um fragmento da *psique*; 2) a libido é uma força determinante para vida privada e social e se constitui como fator preponderante para compreensão da vida.<sup>41</sup> Como em Agostinho, a verdade de si está sediada no *de profundis* do homem, na sua *psique*. A palavra grega  $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  pode ser traduzida por *alma*<sup>42</sup>, contudo o seu uso moderno tende a ser refratário a esta tradução em razão de suas variantes religiosas.

No primeiro aspecto apresentado pelo próprio inventor da psicanálise já é possível perceber o ponto de convergência entre os autores que pretendemos ler em paralelo: Paulo, Agostinho e Freud. Ora, se o drama da vida se esconde no inconsciente e se este compõe um quinhão considerável da *psique*, voltamos ao interior como *locus* privilegiado para a descoberta da verdade de si. Segundo Almeida, é no interior do sujeito que se podem encontrar respostas para seus dilemas psíquicos, e, neste processo, a consciência não figura como protagonista única, mas como mediação no processo psicanalítico. Como afirma Almeida:

Ora, por um lado, a consciência não é, na perspectiva da psicanálise, a única qualidade inerente aos processos psíquicos; destes, ela representa apenas uma ínfima e circunscrita atividade. Por outro lado, todos os processos de estímulo ou excitação que se desenrolam

<sup>40</sup> FREUD, S., A interpretação dos sonhos, p. 34.

<sup>41</sup> ABBAGNANO, N., Dicionário de Filosofia, p. 948.

<sup>42</sup> RUSCONI, C., Dicionário do grego do Novo Testamento, p. 501.

nos outros sistemas – os “sistemas mnêmicos” – deixam neles “pegadas” permanentes que, como também já vimos, constituem a base da memória.<sup>43</sup>

O *eu* que em Paulo se apresentou fragmentado, também aparece com essa característica na psicanálise. Em *Interpretação dos sonhos*, Freud insiste neste ponto ao apresentar o aparelho psíquico com uma clara divisão entre consciente e inconsciente.

O médico e o filósofo só podem se encontrar quando os dois reconhecem que os processos psíquicos inconscientes são “a expressão adequada e justificada de um fato estabelecido” e, se ainda respeita as declarações dos filósofos, supor que eles tratam do mesmo objeto e não praticam a mesma ciência. Pois basta uma única observação compreensiva da psique de um neurótico, uma análise de sonho, para lhe deixar a convicção inabalável de que os mais complicados e mais corretos processos de pensamento, aos quais se negaria o nome de processos psíquicos, podem ocorrer sem excitar a consciência da pessoa. É certo que o médico não pode ter conhecimento desses processos inconscientes antes que eles produzam na consciência um efeito que permita comunicação ou observação. Mas esse efeito consciente pode apresentar um caráter psíquico muito diferente do processo inconsciente, de modo que a percepção interna não reconhece um como substituto do outro.<sup>44</sup>

O eixo em torno do qual orbita toda a psicanálise é o *inconsciente*. Este termo não foi cunhado por Freud. Desde Leibniz pode-se detectar a expressão *inconsciente* na filosofia ocidental, como indica Abbagnano em seu *Dicionário de Filosofia*, no verbete *inconsciente*<sup>45</sup>. Mas é a partir de Freud que o termo ganha novo conteúdo semântico e passa ser um componente do léxico da psicologia em geral. A ressemantização/ressignificação que Freud desenvolve do termo *inconsciente* o projeta para além dos limites da psicanálise clínica, favorecendo suas interfaces com diversas áreas do saber, como o apresentado neste estudo.

O inconsciente freudiano, diferente daquele recorrente na literatura filosófica, não é amórfico ou indeterminado, tem conteúdo perscrutável que pode ser desvelado a partir dos métodos terapêuticos da psicanálise. Há algo de empírico e aferível, reflexo da cientificidade desejada por Freud, como descrevem Laplanche e Pontalis<sup>46</sup>. O aparelho psíquico, instalado na subjetividade de cada indivíduo, entrelaçado de modo inextricável com corporeidade,

<sup>43</sup> ALMEIDA, R. M., A memória o esquecimento e o desejo, p. 41.

<sup>44</sup> FREUD, S., A interpretação dos sonhos, p. 665-666.

<sup>45</sup> ABBAGNANO, N., Dicionário de Filosofia, p. 633.

<sup>46</sup> LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B., Vocabulário da psicanálise, p. 236.

compreende uma vasta dimensão que escapa à consciência e reflete diretamente nas ações e escolhas.

O paralelismo que apresentamos está baseado em algumas semelhanças. No caso de Paulo, especificamente em Rm 7,19 (“οὐ γὰρ ὁ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ’ ὁ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω/*Pois, não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, isto eu pratico*”), como em Freud parece existir algo que escapa à consciência que nos impele a agir. Como vimos na primeira seção, em Paulo, é o pecado e seus efeitos que condicionam ações indesejadas, não obstante a extensão consciente e racional identifique a ação como indesejada.

Para compreender esta tensão é preciso mergulhar nos domínios do interior, da subjetividade, para conhecer-se e, por conseguinte, mitigar os efeitos existenciais desta tensão. Neste sentido, defendemos um certo paralelismo com Agostinho, que sustenta que a verdade de si reside na dimensão interior. Contudo, é mister salientar que a difusão do termo *inconsciente*, especialmente depois de Freud, pode dificultar a tarefa a que oferecemos aqui, uma vez que o uso indiscriminado do termo, por vezes, afasta-se da proposta freudiana.

O uso eclético do termo e sua respectiva apropriação por setores da literatura e da filosofia, constitui-se em óbice significativo para quem se propõe a enfrentar suas interfaces com as ciências humanas em geral e, em especial, com a filosofia. No entanto, um aspecto comum sempre está presente em especulações que fazem uso do termo em questão: seu caráter absolutamente subjetivo. Escondido no *de profundis* da alma estão os registros do mundo exterior que nos afetam e nos condicionam.

## Conclusão

A busca sobre a *verdade de si* acompanha o pensamento ocidental desde suas origens. As escolas filosóficas gregas já se ocupavam do assunto, mas é com o cristianismo e seus sistematizadores que este tema ganha contornos teóricos mais específicos. Como vimos, Agostinho desponta como grande nome da tradição ocidental que trabalhou esta questão. O bispo de Hipona, que teve significativa influência paulina, foi decisivo para a construção do processo de subjetivação moderna e seu legado se faz presente até hoje, como é possível observar nos enunciados psicanalíticos desenvolvidos por Freud.

A *parresia* paulina que encontramos em Rm 7,14-25, bem como as *Confissões* de Agostinho são, de algum modo, posturas semelhantes a que se pratica no divã. Autoexplicação de si, mergulho no *de profundis* da alma, exploração dos campos desconhecidos da *psique*, na

direção do encontro da verdade de si para dissolução de mazelas existenciais. Investigação das tensões interiores e seus reflexos na conduta, são aspectos que encontramos nos três autores. Paulo e Agostinho compartilham um mesmo horizonte, sendo iluminados pela fé e com um *télos* transcendente, uma finalidade escatológica, enquanto Freud propõe uma transcendência imanente, um ultrapassar a extensão consciente na busca dos grandes porquês com a finalidade de tornar esta vida mais aprazível.

Consideradas as diferenças contextuais existentes entre Paulo, Agostinho e Freud, é sim possível fazer uma leitura em paralelo a partir do que encontramos em intersecção na perícopos de Rm 7,14-25, com o axioma central de toda a psicanálise: o inconsciente. Em ambos os casos, trata-se uma força interior velada que condiciona as nossas ações. O *agir* não está totalmente submetido à consciência e, mesmo a razão identificando o rumo certo, acabamos por realizar, na prática, escolhas em direção oposta, como Paulo indica em Rm 7,19.

Para Agostinho, a *iluminação* decorrente do conhecimento de Deus é a resposta para dirimir os conflitos internos. Para Freud, é o processo psicanalítico de desvelar o inconsciente que pode resolver as demandas existenciais. Para Paulo, é a abertura do homem convertido a Deus e sua subsunção ao reinado da graça que conduz à beatitude, ou seja, à plena felicidade. Nos três autores é a *interioridade/subjetividade* que figura como palco das tensões radicais e como espaço a ser trabalhado para autorrealização.

## Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. **A Trindade**. 7. reimp. São Paulo: Paulus, 2020.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. 25. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

AGOSTINHO, S. **De Magistro**. Edição bilíngue Latim-Português. Campinas: Kírion, 2017.

AGOSTINHO, S. De Trinitate. In: MARIONES, F. **Teologia de Santo Agostinho**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2022.

AGOSTINHO, S., **Explicações de algumas proposições da Carta aos Romanos. Explicação da Carta aos Gálatas. Explicação incoada da Carta aos Romanos**. São Paulo: Paulus, 2019.

ALMEIDA, R. M. Do recordar e do esquecer: a questão da memória em Agostinho, Nietzsche e Freud. **Revista filosófica UNISINOS**. V.12 n.3 2011, p. 263.

<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2011.123.05>

ALMEIDA, R. M. **A memória o esquecimento e o desejo**. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

ARRIGO, M. M. **O dom da participação na vida divina: a reflexão paulina sobre a graça na parte central da carta aos Romanos**. Lisboa: UCP, 2019. Dissertação. Universidade Católica Portuguesa.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.

BERNARDINO, A. (org.). **Dicionário de literatura Patrística**. São Paulo: Ave Maria, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 9. impr. São Paulo: Paulus, 2013.

BÍBLIA de Navarra. Edición popular. Navarra: EUNSA, 2009.

CARY, P. **Interioridade**. In: FITZGERALD, A. D. (org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia**. São Paulo: Paulus, 2018, p. 557-559.

CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W. **Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

DE GRUYTER, W. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece**. Berlim, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.

DUNN, J. D. G. **Comentário à Carta de Paulo aos Romanos**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2022.

ÉTIENNE, G. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. 2. ed. São Paulo: Discurso editorial; Paulus, 2010.

FITZMYER, J. A. **Lettera ai Romani**. Casale Monferrato: Piemme, 1993.

FREUD, S. **A interpretação dos sonhos**. Obras completas, v. 4.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41, Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, v. 15, n. 2, 2021. p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. Vol. 47, No. 108, 2020, p. 1-18. *Cuestiones Teológicas*. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, vol. 71 • Año 2021 • Bogotá, Colombia • ISSN 2011-219X, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

HORN, C. **Agostinho: conhecimento linguagem e ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da psicanálise**. 11. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NUTTIN, J. **Psicanálise e personalidade: uma teoria dinâmica da personalidade dentro de uma concepção espiritualista do homem**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1972.

ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.

RUSCONI, C. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS FILHO, J.; GONZAGA, W. **O Espírito e a filiação cristã: a antropologia pneumatológica de Paulo na Carta aos Romanos**. Petrópolis: Vozes; Editora PUC-Rio, 2021.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2004.

TAYLOR, C. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.



## CAPÍTULO IV<sup>1</sup>

### **“Abominai o mal, uni-vos estreitamente ao que é bom”: Uma compreensão de justiça social a partir da exegese de Rm 12,9-21 e um possível eco a Am 5,14-15**

*“Abhor evil, unite yourselves closely to what is good”: an understanding of social justice from the exegesis of Rom 12,9-21 and a possible echo to Am 5,14-15*

*Abominai el mal, univos estrechamente a lo que es bueno”: Una comprensión de justicia social a partir de la exégesis de Rom 12,9-21 y un posible eco a Am 5,14-15*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Filipe Henrique de Araújo<sup>3</sup>

#### **Resumo**

Este estudo tem como objetivo analisar o texto de Rm 12,9-21 e ver como ele possibilita refletir acerca da justiça social. Embora não seja essa a única temática tratada na perícopes, espera-se, demonstrar como esse tema possui um papel central, não apenas no texto em estudo, mas na tradição judaico-cristã. Para tanto, além da análise de Rm 12,9-21, volta-se o olhar para o texto de Am 5,14-15, valendo-se do Método do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, a fim de constatar se no texto paulino há um possível *eco* deste profeta menor. O texto de Amós indica que a justiça social faz parte das tradições mais antigas de Israel. Também são expostos alguns elementos do atual Magistério Pontifício, para demonstrar como a justiça social não é um tema estranho à teologia atual, pelo contrário, é extremamente pertinente. Para lograr seus objetivos, a pesquisa orienta-se pelo Método Histórico-Crítico e pela pesquisa bibliográfico-exploratória. Apesar deste estudo não ser exaustivo, pretende-se apresentar elementos suficientes para uma adequada análise da temática proposta. Desse modo, o ponto de partida é a segmentação, tradução e crítica textual de Rm 12,9-21, o objeto material dessa pesquisa. Em seguida são apresentados alguns aspectos da forma, da estrutura e do gênero literário. Por fim,

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-04>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Possui graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana (2021), especialização em Teologia Contemporânea pela Centro Universitário Claretiano (2017) e graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (2013). E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1438421280635397> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-6840-1797>

o comentário exegético-teológico, a confrontação entre Rm 12,9-21 e Am 5,14-15 e a atualidade do tema trabalhado visam, além de aprofundar a compreensão do texto bíblico, evidenciar como a preocupação com a justiça social é um elemento constitutivo da tradição judaico-cristã.

Palavra-Chave: Paulo. Romanos. Amor sem hipocrisia. Amós. Justiça social.

### **Abstract**

This study aims to analyze the text of Rm 12,9-21 and see how it makes it possible to reflect on social justice. Although this is not the only theme treated in the pericope, it is expected to demonstrate how this theme has a central role, not only in the text under study, but in the Judeo-Christian tradition. To this end, in addition to the analysis of Rom 12,9-21, we turn our gaze to the text of Am 5,14-15, using the Method of Using the Old Testament in the New Testament, in order to ascertain whether in the Pauline text there is a possible echo of this minor prophet. The text of Amos indicates that social justice is part of Israel's oldest traditions. Some elements of the current Pontifical Magisterium are also exposed, to demonstrate how social justice is not a foreign theme to current theology, on the contrary, it is extremely pertinent. To achieve its objectives, the research is guided by the Historical-Critical Method and bibliographical-exploratory research. Although this study is not exhaustive, it is intended to present sufficient elements for an adequate analysis of the proposed theme. Thus, the starting point will be the segmentation, translation and textual criticism of Rm 12,9-21, the material object of this research. Below are presented some aspects of the form, the structure and the literary genre. Finally, the exegetical-theological commentary, the confrontation between Rm 12,9 and Am 5,14-15 and the timeliness of the theme worked aim, in addition to deepening the understanding of the biblical text, to show how concern for social justice is a constitutive element of the Judeo-Christian tradition.

Keywords: Paul. Romans. Love without hypocrisy. Amos. Social justice.

### **Resumen**

Este estudio pretende analizar el texto de Rm 12,9-21 y ver cómo nos permite reflexionar sobre la justicia social. Aunque no es el único tema tratado en el pasaje, se pretende demostrar cómo este tema desempeña un papel central, no sólo en el texto estudiado, sino en la tradición judeocristiana. Con este fin, además del análisis de Rom 12,9-21, dirigimos nuestra mirada al texto de Am 5,14-15, usando el Método de usar el Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento, para determinar si en el texto paulino hay un posible eco de este profeta menor. El texto de Amós indica que la justicia social forma parte de las tradiciones más antiguas de Israel. También se presentan algunos elementos del actual Magisterio Pontificio, para demostrar cómo la justicia social no es un tema ajeno a la teología actual; al contrario, es sumamente pertinente. Para alcanzar sus objetivos, la investigación se guía por el Método Histórico-Crítico y por la investigación bibliográfico-exploratoria. Aunque este estudio no sea exhaustivo, pretende presentar elementos suficientes para un análisis adecuado del tema propuesto. Así, el punto de partida es la segmentación, traducción y crítica textual de Rm 12,9-21, objeto material de esta investigación. A continuación, se presentan algunos aspectos de la forma, la estructura y el género literario. Por último, el comentario exegético-teológico, la confrontación entre Rom 12,9 y Am 5,14-15 y la actualidad del tema pretenden, además de profundizar en la comprensión del texto bíblico, mostrar cómo la preocupación por la justicia social es un elemento constitutivo de la tradición judeocristiana.

Palabras clave: Pablo. Romanos. Amor no fingido. Amós. Justicia social.

## Introdução

A Carta de Paulo aos Romanos é um dos textos paulinos que, de modo mais sistematizado, apresenta a doutrina salvífica cristã. Todavia, não é um tratado de teologia sistemática, mas uma carta escrita para destinatários específicos e com objetivos específicos<sup>4</sup>. Trata-se de uma carta considerada protopaulina ou autenticamente paulina, sobre a qual não se paira dúvidas acerca da autoria paulina, como acontece em relação às cartas deutoropaulinas e pastorais<sup>5</sup>.

Ela possui um conteúdo atemporal, pois, além de ser um texto divinamente inspirado, trata, como se vê nesse estudo, de realidades essencialmente humanas. O ser humano, enquanto ser social, tem a possibilidade de realizar-se enquanto pessoa em uma sociedade pautada por relações justas. Sob o prisma cristão, a justiça não se orienta pelo direito romano ou pelo direito positivo. A justiça a ser praticada pelos cristãos funda-se na experiência com o amor de Deus, a impelir cada fiel ao amor mútuo, segundo o AT e o NT (Lv 19,18.34; Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,11; Gl 5,14; Tg 2,8). E, nesse sentido, a justiça social, desvela-se como uma forma de amar os menos favorecidos<sup>6</sup>, incluindo concidadãos e estrangeiros, pois o amor ao próximo não pode ter barreiras (Lv 19,18.34).

Desse modo, a presente pesquisa desenvolve-se de modo a demonstrar como a perícope de Rm 12,9-21 fornece subsídios para elaborar-se um conceito de justiça social adequado à sociedade hodierna e dentro da tradição judaica, a partir de um possível eco de Am 5,14-15 em Rm 12,9-21. Para tanto, segue-se alguns passos do Método Histórico-Crítico, como auxílio no desenvolvimento da proposta. Os comentários são feitos a partir de uma pesquisa de cunho bibliográfico-exploratório. Chama-se a atenção para o fato de que no comentário exegético-teológico não serão abordados todos os versículos da perícope, mas apenas aqueles pertinentes à temática proposta.

### 1. Segmentação e tradução de Rm 12,9-21

A segmentação, a tradução e algumas notas de crítica textual referentes à perícope Rm 12,9-21 revelam a beleza e a unidade temática deste texto paulino, que pode trazer um possível

---

<sup>4</sup> MOO, D. J., Romanos, p. 1.

<sup>5</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

<sup>6</sup> GONZAGA, W., Os pobres como “critério-chave de autenticidade” eclesial (EG 195), p. 75-95.

eco de Am 5,14-15. Mais ainda, tudo isso auxilia na análise e comentário da perícopa, visto que todo o vocabulário empregado para sua construção revela o itinerário e a experiência de Paulo acerca do tema da justiça social, a exemplo do profeta Amós, um dos doze profetas menores. Para tanto, ter acesso ao texto na língua original, e trabalhar a partir de então, possibilita uma aproximação maior daquilo que pode ser o pensamento mesmo do autor sagrado, tanto do AT como do NT. Como se percebe, o texto revela uma grande preocupação de Paulo para com os mais necessitados da comunidade, naquilo que são as necessidades básicas do ser humano: comer e beber, por exemplo. Paulo, neste sentido, apela para a coerência entre a fé professada e a fé praticada, traduzida em vida concreta, para com os mais necessitados.

Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος.	9a	O amor, sem hipocrisia.
<b>ἀποστυγοῦντες</b> τὸ πονηρόν,	9b	Abominai o mal,
<b>κολλώμενοι</b> τῷ ἀγαθῷ,	9c	uni-vos estreitamente ao que é bom,
τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους	10a	no amor fraterno, uns aos outros, [sejam]
φιλόστοργοι,		devotados,
τῇ τιμῇ ἀλλήλους <b>προηγούμενοι</b> ,	10b	na honra, considere melhor os outros,
τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί,	11a	no zelo, não [sejam] indolentes,
τῷ πνεύματι <b>ζέοντες</b> ,	11b	no espírito, inflamem-se,
τῷ κυρίῳ <b>δουλεύοντες</b> ,	11c	no Senhor, sirvam,
τῇ ἐλπίδι <b>χαίροντες</b> ,	12a	na esperança, alegrem-se,
τῇ θλίψει <b>ὑπομένοντες</b> ,	12b	na aflição, resistam,
τῇ προσευχῇ <b>προσκαρτεροῦντες</b> ,	12c	na oração, perseverem,
ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων	13a	nas necessidades dos santos, compartilhem,
<b>κοινωνοῦντες</b> ,		
τὴν φιλοξενίαν <b>διώκοντες</b> .	13b	os estrangeiros, hospedem
εὐλογεῖτε τοὺς <b>διώκοντας</b> [ὑμᾶς],	14a	Abençoem aqueles que [vos] perseguem,
εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.	14b	abençoem e não amaldiçoem.
<b>χαίρειν</b> μετὰ <b>χαιρόντων</b> ,	15a	Alegrem-se com os que estão alegres,
<b>κλαίειν</b> μετὰ <b>κλαιόντων</b> .	15b	chorem com os que choram.
τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους <b>φρονοῦντες</b> ,	16a	Pensem, mutuamente, o mesmo,
μὴ τὰ ὑψηλὰ <b>φρονοῦντες</b>	16b	não pensem coisas soberbas
ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς	16c	mas deixem-se atrair pelas coisas humildes,
<b>συναπαγόμενοι</b> .		
μὴ <b>γίνεσθε</b> φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς.	16d	nem sejais sábios diante de si mesmos.
μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ	17a	A ninguém pagueis mal com mal,
<b>ἀποδιδόντες</b> ,		

προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων· εἰ δυνατὸν τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες· μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ, γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος. ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.	17b 18a 18b 19a 19b 19c 19d 19e 19f 20a 20b 20c 20d 20e 20f 21a 21b	procureis fazer [o] bem diante de todos os homens se [é] possível o bem por causa de vós, com todos os homens, vivam em paz! Não vingueis vós mesmos, amados, mas dai lugar a ira, pois está escrito: a mim [a] vingança, eu retribuerei, diz o Senhor. Mas se o teu inimigo tem fome, alimenta-o, se tem sede, dai-o de beber! Pois, fazendo isto amontoarás brasas de fogo sobre a cabeça dele. Não sejas vencido pelo mal, mas venças no bem o mal.
--	---	---

Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

## 2. Notas de crítica textual de Rm 12,9-21

Como de costume, a abordagem é realizada tendo presente que a crítica textual externa analisa inicialmente as testemunhas textuais consistentes para determinado texto bíblico. Após essa primeira análise, entre testemunhas de pesos semelhantes, passa-se a conferir qualidade e a quantidade de atestações para se apoiar uma ou outra variante, lembrando que a regra é: “*manuscripta ponderantur non numarantur/os manuscritos devem ser pesados, não contados*”<sup>7</sup>. Este estudo também é complementado pela crítica interna. Desse modo, tem-se os critérios para discernir acerca da escolha de uma possível lição textual mais próxima de um texto original. Com a finalidade de ajudar nesta análise, a seguir, há uma tabela com as testemunhas consistentes para a Carta aos Romanos, segundo a Introdução do texto do NT de NA<sup>28</sup>, com seus nome e siglas, as quais orientam a leitura das notas de crítica textual, usadas neste estudo.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-230.

P <sup>10</sup> , P <sup>26</sup> , P <sup>27</sup> , P <sup>31</sup> , P <sup>40</sup> , P <sup>46</sup> , P <sup>61</sup> , P <sup>94</sup> , P <sup>99</sup> , P <sup>113</sup> , P <sup>118</sup> ;	Papiros, identificados pelos números sobrescritos.
Ⲙ (01),	<i>Codex Sinaiticus</i>
A (02),	<i>Codex Alexandrinus</i>
B (03),	<i>Codex Vaticanus</i>
C (04),	<i>Codex Ephraemi Syri rescriptus</i>
D (06),	<i>Codex Claromontanus</i>
F (010),	<i>Codex Augiensis</i>
G (012),	<i>Codex Boernerianus</i>
K (018),	<i>Codex Mosquensis</i>
L (020),	<i>Codex Angelicus</i>
P (025),	<i>Codex Porfirianus</i>
Ψ (044),	<i>Codex Athous Lavrensis</i>
048, 0172, 0209, 0219, 0220, 0221, 0278, 0285, 0289;	Códices diversos, identificados apenas pelos números.
33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, l 249, l 846;	Minúsculos diversos, identificados apenas pelos números.

**v.9:** As testemunhas textuais F, G, lat e sy substituem o verbo “ἀποστυγέω/*abominar*” (ἀποστυγοῦντες) pelo verbo “μισέω/*odiar*” (μισουντες). Embora F e G sejam testemunhas citadas de forma consistente para Romanos, diante dos demais manuscritos, e sobretudo de Ⲙ, A e B e das demais testemunhas textuais, a opção da NA<sup>28</sup> é a melhor decisão. Desse modo, a variante não encontra apoio para se impor como a melhor opção para o texto tido como final.

**v.11:** As importantes testemunhas ocidentais: D<sup>\*c</sup>, tida como leitura original em lugar onde foram feitas correções, e F, G e Hier<sup>mss</sup>, que apresentam a variante “καίρω/*tempo*”. Assim, tem-se “sirvam ao tempo”. Há consistente apoio para manter o texto da NA<sup>28</sup> pois apoia-se nos demais manuscritos, sobretudo em testemunhas como Ⲙ, A e B entre tantas outras citadas de forma consistente que trazem “κυρίω/*Senhor*”. Alguns exegetas apontam que a variante pode ter surgido como um erro de cópia já que se pode ter confundido as siglas de tempo e senhor, pela semelhança no dativo. Com isso, a opção pelo texto da NA<sup>28</sup> provavelmente é a correta.

**v.13:** Nas testemunhas textuais D<sup>\*</sup>, tida como leitura original em lugar onde foram feitas correções, e, F, G, t, vg<sup>mss</sup> e Ambst há a variante “μνειαίς/*partilhar a lembrança*”. Não obstante à utilização da variante em testemunhas textuais consistentes, ainda assim, entre os principais textos antigos referenciais para a carta aos Romanos, o uso da variante é minoritário e não se impõe sobre os demais manuscritos, sobretudo em testemunhas como Ⲙ, A e B. Desse modo, mantem-se a opção do Comitê central da NA<sup>28</sup>.

**v.14:** O v.14 apresenta dois problemas de crítica textual. No primeiro deles o pronome pessoal átono “ὐμᾶς/vos” é omitido em importantíssimas testemunhas textuais  $\mathfrak{B}^{46}$ , B 6. 1739 vg<sup>st</sup> e Cl. Mesmo tendo em vista o apoio robusto para se considerar a não autenticidade da presença de “vos”, os editores da NA<sup>28</sup> propõem a presença desse pronome, mas entre colchetes [ὐμᾶς], baseando nas testemunhas  $\aleph$ , A, D, L, P,  $\Psi$ , 33<sup>vid</sup>, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1881,  $\aleph$ , t vg<sup>cl</sup> e sy, igualmente robustas para o texto da Carta aos Romanos. Ainda no v.14, uma segunda questão dá-se pela omissão do verbo “εὐλογέω/abençoar” no  $\mathfrak{B}^{46}$  (bo<sup>ms</sup>). Apesar do peso desse Papiro para Romanos, há apenas essa lição entre as quarenta e seis consideradas consistentes para esse texto e a presença em  $\aleph$ , A e B torna correta a escolha feita na NA<sup>28</sup>, preferindo manter a presença da variante εὐλογεῖτε.

**v.15:** A conjunção “καί/e” é encontrada em A, D<sup>2</sup>, L, P, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1506,  $\aleph$ , sy<sup>p</sup> e Tert. Todavia, para justificar a retirada dessa conjunção, a edição NA<sup>28</sup> apoia-se nas seguintes testemunhas textuais:  $\mathfrak{B}^{46}$ ,  $\aleph$ , B, D\*, F, G, 6, 1505, 1739, 1881, latt, sy<sup>h</sup>. Na crítica externa há testemunhas de peso, sobretudo  $\aleph$  e B, a favor da ausência dessa conjunção. Portanto, a decisão dos editores da NA<sup>28</sup> é a que encontra maior apoio, por isso é a escolha recomendada.

**v.16:** Na testemunha textual P\*, tida como leitura original em lugar onde foram feitas correções, há adição de “αγαπητου/amados”. Com a pouca atestação externa e optando pela lição mais curta (*lectio brevior potior*)<sup>8</sup>, a escolha dos editores da NA<sup>28</sup> de omitir essa palavra é a decisão recomendada.

**v.17:** Há duas versões com ampliação, a primeira, encontrada em A<sup>1</sup> com correções, adiciona após a preposição “ενωπιον/diante de” o genitivo “του θεου/de Deus”, ficando “ενωπιον του θεου/ diante de Deus”. Uma clara melhoria no texto a fim de afirmar que o bem deve ser feito “diante de Deus e de todos os homens”, indicando uma leitura corrigida (*lectio corrigenda*)<sup>9</sup>. Já a segunda versão, lida em F, G 629 e lat podem ser uma harmonização (*lectio harmonizata*)<sup>10</sup> com 2Cor 8,21, “οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων/não só diante do Senhor, mas também diante dos homens”. As duas diferentes versões não encontram uma ampla atestação externa. Além disso, seria muito mais fácil explicar essas adições do que a sua supressão; deste modo, opta-se pela lição mais breve (*lectio brevior preferenda est*)<sup>11</sup>. Ainda no v.17, um outro problema de crítica textual é a existência da variante

<sup>8</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>9</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>10</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>11</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

com o artigo genitivo “των/dos”, conforme as leituras de  $\mathfrak{P}^{46}$ , A<sup>1</sup>, D\*, F, G, it, Lcf e Ambst. Semanticamente não há nenhuma alteração. Embora haja razoável atestação em testemunhas textuais consistentes, provavelmente trata-se de uma correção (*lectio harmonizata*), devendo ser sempre evitada. Com isso, recomenda-se seguir a opção feita pela NA<sup>28</sup>, com a lição mais breve (*lectio brevior potior*), sendo sempre a preferida.

**v.20:** A primeira questão de crítica textual desse versículo apresenta um confronto entre testemunhas textuais importantes para a Carta aos Romanos. Nas leituras de D<sup>1</sup>, L, 104, 1175, 1241, 1505,  $\mathfrak{M}$  e syh encontra-se “εαν ουν/se então”; em  $\mathfrak{P}^{46vid}$ , D\*, F, G,  $\Psi$ , 323, it; Ambst e Spec lê-se “εαν/se”. A edição da NA<sup>28</sup> apoiou-se nas testemunhas  $\aleph$ , A, B, P, 6, 81, 365, 630, 1506, 1739, 1881 e lat para propor “ἀλλ’ ἐὰν/mas se”. Nesse quadro, a crítica externa encontra apoio, sobretudo por contar com as testemunhas dos três Unciais mais importantes e de maior peso, a saber:  $\aleph$ , A e B. Todavia, caso se recorra à crítica interna, vê-se que as emendas propostas pelas variantes podem ter a intenção de eliminar alguma eventual ambiguidade que o sentido alternativo de “ἀλλά/mas” pode ter, podendo ser uma leitura corrigida (*lectio corrigenda*), a qual deve ser sempre evitada. Portanto, recomenda-se a leitura proposta pelos editores da NA<sup>28</sup>, que encontra apoio na crítica externa e na crítica interna. Também no v.20, tem-se uma segunda questão, que são as variantes “και εαν/e se”, lida em D\*, e a “εαν δε/se pois”, encontrada em D<sup>1</sup>,  $\Psi$ , 1505 e syh. Inicialmente, constata-se que tais variantes não encontram tanto apoio quanto a do texto da NA<sup>28</sup>. Provavelmente, as duas variantes tenham surgido a partir da mesma problemática tratada imediatamente acima, o sentido alternativo de “ἀλλά/mas”, tratando-se de uma correção proposital ao texto. Desse modo, devido a maior atestação externa recomenda-se o texto da NA<sup>28</sup>. Por fim, ainda no v.20, o último ponto a ser considerado trata-se da variante “της κεφαλης/da cabeça”, encontrada em B. No texto NA<sup>28</sup> tem-se “την κεφαλην/a cabeça”. Nota-se apenas a mudança de caso; todavia, em ambas as variantes, o sintagma é regido pela preposição “ἐπι/sobre”. Assim, embora haja diferentes possibilidades de compreensão, nesse caso, semanticamente não há nenhuma alteração. Portanto, devido à pouca atestação, o texto da NA<sup>28</sup> é o mais indicado.

### 3. Delimitação, forma, estrutura e gênero literário

Em geral, a perícopos Rm 12,9-21 não possui questionamentos quanto a sua delimitação. “ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος/o amor, sem hipocrisia”, v.9a, demarca claramente o início de uma nova temática. Na opinião de alguns estudiosos pode ser considerado até como um título para o que

se segue. Por sua vez, o fim da perícopos coincide com o fim do capítulo. Em Rm 13,1 há “*πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω*”/ *toda pessoa esteja sujeita a autoridades públicas*”, o que claramente indica uma mudança de assunto.

A forma através da qual as admoestações estão apresentadas pode levar a se postular uma estrutura textual mais livre. Todavia, Black, apresenta uma estrutura para Rm 12,9-21 que se tornou um referencial para os principais comentários publicados posteriormente. Desse modo, abaixo seguir-se-á a apresentação, resumida, da proposta de Black<sup>12</sup>.

O segmento v.9a traz o título da perícopos, que se abre com ele. Em seguida, vv.9b-13 apresentam uma estrutura quiásmica 2-3-2-3-2. Os vv.14-16 não possuem uma relação estilística dentro do texto, mas estão semanticamente ligados à perícopos, coesos e unitários entre si. Por fim, há nos vv.17-21 outro quiasma com a estrutura 1-2-2-2-1, como é possível constatar aqui, na estrutura, conservando a língua original e a tradução para o português, a fim de não prejudicar a compreensão aos não leitores da língua grega.

Em relação ao gênero literário, em geral, o que se percebe é que os autores concordam que é parênese. Tal estilo não é uma novidade paulina, é encontrado em textos judaicos e gregos<sup>13</sup>. Sua principal característica é a enumeração de admoestações de conteúdo ético, relativamente breves. Embora não sejam arbitrarias entre si, dentro da perícopos, não são conectadas sintaticamente<sup>14</sup>.

9a Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος.  
*O amor, sem hipocrisia.*

9b ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν,  
*Abominai o mal,*

9c κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ,  
*uni-vos estreitamente ao que é bom,*

10a τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι,  
*no amor fraterno, uns aos outros, [sejam] devotados,*

10b τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι,  
*na honra, considere melhor os outros,*

11a τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί,  
*no zelo, não [sejam] indolentes,*

<sup>12</sup> BLACK, D., The pauline love command: structure, style, and ethichs in Romans 12:9,21, p. 1-22.

<sup>13</sup> MOO, D. J., Romanos, p. 945.

<sup>14</sup> BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 114.

11b τῷ πνεύματι ζέοντες,  
no espírito, inflamem-se,  
11c τῷ κυρίῳ δουλεύοντες,  
no Senhor, sirvam,

12a τῇ ἐλπίδι χαίροντες,  
na esperança, alegrem-se,  
12b τῇ θλίψει ὑπομένοντες,  
na aflição, resistam,  
12c τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες,  
na oração, perseverem,

13a ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες,  
nas necessidades dos santos, compartilhem,

13b τὴν φιλοξενίαν διώκοντες.  
os estrangeiros, hospedem

14 εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας [ὑμᾶς], εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.  
Abençoem aqueles que [vos] perseguem, abençoem e não amaldiçoem.

15 χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων.  
Alegrem-se com os que estão alegres, chorem com os que choram.

16 τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς  
συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς.  
Pensem, mutuamente, o mesmo, não pensem coisas soberbas, mas deixem-se atrair  
pelas coisas humildes, nem se jais sábios diante de si mesmos.

17a μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες,  
A ninguém pagueis mal com mal,

17b προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων·  
procureis fazer [o] bem diante de todos os homens

18 εἰ δυνατόν τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες·  
se [é] possível o bem por causa de vós, com todos os homens, vivam em  
paz!

19ab μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ,  
Não vingueis vós mesmos, amados, mas dai lugar a ira,

19cf γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.  
pois está escrito: a mim [a] vingança, eu retribuarei, diz o Senhor.

20ad ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν·  
Mas se o teu inimigo tem fome, alimenta-o, se tem sede, dai-o de beber!

20ef τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

Pois, fazendo isto amontoarás brasas de fogo sobre a cabeça dele.

- 21 μη νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.  
 Não seas vencido pelo mal, mas venças no bem o mal.

#### 4. Comentário exegético-teológico

No v.9a, Paulo afirma que os cristãos precisam e devem viver um “ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος/ο *amor, sem hipocrisia*”. Com isso, de forma direta e clara, Paulo apresenta o tema a ser desenvolvido na unidade textual de Rm 12,9-21. Possivelmente não se trata de um volitivo, como traduz Cranfield<sup>15</sup>, dos trinta e oito verbos desta sessão, trinta possuem sentido imperativo denotando, com isso, que o amor autêntico não possui “quereres”, mas traz consigo “deveres” (obrigações a serem praticadas na vida cristã).

O substantivo “ἀγάπη/*amor*” possui cento e dezesseis ocorrências no NT<sup>16</sup> e na LXX apenas dezesseis<sup>17</sup>. Mesmo sem uma análise qualitativa acerca do uso de “ἀγάπη/*amor*”, pela discrepante diferença da quantidade de uso entre os dois testamentos, constata-se a irrupção de uma novidade, do AT para o NT: a necessidade de as primeiras comunidades cristãs identificarem e descreverem sua experiência com o amor de Deus<sup>18</sup>.

Também chama a atenção o modo como Paulo utiliza “ἀγάπη/*amor*” na Carta aos Romanos, inicialmente, esse substantivo refere-se de algum modo a Deus (v.5,5.8; 8,35.39). Pela primeira vez na carta, em Rm 12,9a, é utilizado para tratar do amor humano<sup>19</sup>. Considerando que a perícopes em voga descreve o comportamento cristão ideal, vê-se que o “ἀγάπη/*amor*” é compreendido por Paulo “como reflexo direto daquilo que é próprio de Deus”<sup>20</sup>: o amor, como também descreve a 1Jo 4,8.16: “ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν/*Deus é amor*”.

Com isso, a parênese aberta com “ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος/ο *amor, sem hipocrisia*” (v.9a) torna claro, sem deixar o menor espaço para dúvidas ou interpretações, que “o amor é a verdadeira essência da ética cristã”<sup>21</sup>. Todos os imperativos a seguir, se não partirem de um

<sup>15</sup> CRANFIELD, C. E. B., Carta aos Romanos, p. 289.

<sup>16</sup> DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p.10.

<sup>17</sup> HATCH E.; REDPATH, H. A., A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament, p. 7.

<sup>18</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 1073.

<sup>19</sup> FITZMYER, J. A., Lettera ai Romani, p. 774.

<sup>20</sup> MARCHESELLI, M., Amor, p. 87.

<sup>21</sup> MOHRLANG, R., Amor, p. 66.

amor sem hipocrisia, serão insustentáveis e, até mesmo, impraticáveis. A resposta ao amor de Deus é a prática de um amor sem hipocrisia, o qual abomina o mal e faz o bem<sup>22</sup> (v.9bc).

Assim, a escolha dos verbos que formam o período participial v.9bc, pelo autor da carta, indica que eles denotam a intensidade requerida pelo tradicional princípio ético de evitar o mal e fazer o bem, nem sempre atingível, segundo Rm 7,14-20. O uso do verbo “ἀποστνγέω/abominar”, um *hárax legomenon* bíblico, possui a força necessária para descrever a postura do cristão diante do “πονηρός/mal”: o apóstolo indica que não pode haver convívio, nem tolerância com o mal, pelo contrário, o mal deve ser abominado, repugnado e jamais praticado<sup>23</sup>.

Por sua vez, diante daquilo que é “ἀγαθός/bom, bem”, o cristão deve unir-se intimamente impelido pelo amor, tal como o verbo “κολλάω/unir-se” significa, sobretudo no epistolário paulino, por exemplo, que o utiliza para descrever a relação unitiva entre homem e mulher. Paulo expressa, com isso, que o mal e a prática do amor são excludentes. A escolha pelo que é bom, característica do amor sem hipocrisia, exige adesão total<sup>24</sup>.

Se amor, mal e bem podem ser considerados substantivos abstratos, Paulo apresenta com clareza, na perícopie Rm 12,9-21, a impossibilidade de aderir a Deus e prescindir da horizontalidade. No segmento v.10a, o hagiógrafo manda olhar para o lado, não há amor sem hipocrisia que não seja amor fraterno. O amor a Deus é explicitado na fraternidade que os cristãos precisam nutrir uns pelos outros<sup>25</sup>.

Tal constatação é evidenciada ao duplo uso da raiz φιλ em “φιλαδελφία/amor fraternal” e “φιλόστοργος/devotar”. Isso também demonstra que “ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος/o amor, sem hipocrisia” funda uma nova relação entre os cristãos. Não são meros membros de uma associação religiosa, mas formam uma família oriunda, não de laços familiares ou étnicos, mas do “φιλαδελφία/amor fraterno”, que se desdobra no cuidado e na mútua ajuda que caracteriza o “εἰς ἀλλήλους φιλόστοργος/ser devotado uns aos outros”<sup>26</sup>.

Paulo continua a caracterizar o amor autêntico tornado amor fraternal ao exortar, no v.11a: “τῆ σπουδῆ μὴ ὀκνηροί/zo zelo, não sejam indolentes”. O termo “σπουδή/zelo” indica pressa, solicitude, dedicação, diligência, esmero e, aqui, denota que essa deve ser a característica do serviço prestado à comunidade, aos irmãos<sup>27</sup>. E não há desculpas para não ser

<sup>22</sup> MOO, D. J., Romanos, p. 952.

<sup>23</sup> PITTA, A., Lettera ai Romani, p. 433.

<sup>24</sup> PENNA, R., Lettera ai Romani, p. 62.

<sup>25</sup> BARBAGLIO, G. As Cartas de Paulo, p. 314.

<sup>26</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 1077.

<sup>27</sup> HARDER, σπουδή, v.12, p. 936-960.

zeloso, pois “μὴ ὀκνηροί/ não [sejam] indolentes” não é um mero alerta a não ser preguiçoso ou indolente, mas traz consigo a proibição de não sucumbir ao medo, não hesitar, não demorar. Essa construção “τῆ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί/ no zelo, não sejam indolentes” exorta os cristãos a serem proativos, incansáveis e fazerem o bem com desassombro<sup>28</sup>.

Embora as admoestações contidas em vv.9.12 permitam inferir que o cuidado entre os cristãos implique a ajuda material, o v.13a torna patente essa ajuda anteriormente implícita: “ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες/nas necessidades dos santos, compartilhem”. Não há novidade em Paulo referir-se aos fiéis como “ἅγιος/santos”, indicando com isso os destinatários da “κοινωνέω/do compartilhar”<sup>29</sup>.

O radical κοινων é mais utilizado por Paulo no NT e possui dois sentidos básicos: a participação dos fiéis em Cristo e a comunhão dos fiéis entre si<sup>30</sup>. Usar a mesma raiz nessas duas acepções pode ser uma forma do apóstolo dizer que não há comunhão com Cristo sem comunhão entre os cristãos. A comunhão se dá, não apenas pelo culto e pela oração em comum, mas, também, pela ajuda nas necessidades materiais aos mais necessitados. Aliás, a solidariedade é o tema do v.13<sup>31</sup>. Um cristão jamais hesitará em ajudar a seu próximo. Pois, “χρεία/necessidades”, apesar de possuir um sentido de necessidade geral, denota também necessidades materiais financeiras e diárias<sup>32</sup>. Haverá a busca devotada em aliviar o sofrimento dos pobres, viúvas, órfãos e demais necessitados da comunidade, tal como a tradição judaica já ensinava, tal como Jesus ensinou.

As inúmeras exortações feitas até o v.15 da perícopa 12,9-21 encontram no v.15 uma afirmação implícita, mas eloquente: o amor sem hipocrisia exige a empatia. Pois a “identificação com os outros tanto em suas alegrias quanto em suas tristezas é um modo apropriado de os cristãos demonstrarem a sinceridade de seu amor”<sup>33</sup>. No amor autêntico, as “χρεία/necessidades” de um, são as “χρεία/necessidades” de todos que amam.

Por sua vez, o amor e a empatia possibilitam a adesão do fiel à exortação do v.16a: “τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντε/pensem, mutuamente, o mesmo”. Obviamente não se trata de uma massificação, mas de mobilização da comunidade em prol de objetivos comuns. Desse modo, a solidariedade encontra a sua expressão máxima em uma comunidade que assume o

<sup>28</sup> HAUCK, F., ὀκνηρός, v.8, p. 467-472.

<sup>29</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 28.

<sup>30</sup> HAUCK, F., κοινωνός, v.5, p. 710-726.

<sup>31</sup> BARBAGLIO, G. As Cartas de Paulo, p. 314.

<sup>32</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 1079.

<sup>33</sup> MOO, D. J., Romanos, p. 958.

“ἀγάπη ἀνυπόκριτος/*amor sem hipocrisia*” como projeto comunitário de vida e traduzido na prática devotada do “φιλαδελφία/*amor fraterno*”<sup>34</sup>.

Paulo, no v.20, orienta o modo com que a comunidade deve tratar seus inimigos. Assim, é mister interrogar-se sobre o que tipifica alguém como “ἐχθρός/*inimigo*” de um cristão. Na LXX, esse termo é normalmente utilizado para designar todos que atacam Israel. Já no NT há um uso diverso<sup>35</sup>. Todavia, em geral, há um traço comum quando usa-se “ἐχθρός/*inimigo*”: trata-se de quem se opõe ao Reino de Deus.

Com isso, tendo em vista a perícopes em estudo, “ἐχθρός/*inimigo*” é quem não se “φιλόστοργος/*devota*” ao seu irmão, quem deixa de “κοινωνέω/*compartilhar*”, quem não busca ter a mesma mentalidade e, com isso, acaba por não cumprir o que pede o apóstolo: “ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ/*abominai o mal e uni-vos estreitamente ao bem*”. Desse modo, por não amar, diversas formas de mal, de desamores, acabará por praticar.

Os v.20-21 indicam com clareza o caminho para a superação do mal: “νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν/*venças no bem o mal*”. Assim, deve dar-se de comer e beber ao inimigo, v.20. O desamor de outrem não permite ao cristão agir com desamor, o cristão vai ao encontro de seu inimigo com hospitalidade e gentileza<sup>36</sup>. Abominado deve ser o mal, não o próximo. É através da prática do amor sem hipocrisia que o cristão não se deixa vencer pelo mal.

Há um detalhe importante no uso verbo “νικάω/*vencer*” no v.21. Ele está flexionado no tempo presente. Isso significa que não ser vencido pelo mal e vencer no bem o mal não é uma ação pontual, mas recorrente, constante. Não há momento em que o cristão possa deixar de buscar o bem, de amar<sup>37</sup>. Vencer o mal com o bem faz com que o cristão não reproduza as práticas de injustiça, pelo contrário, agindo sempre buscando o bem, o cristão renova a si mesmo e seu testemunho pode provocar os outros a se converterem.

## 5. O possível eco de Am 5,14-15 em Rm 12,9 e a justiça social

A relação entre um texto veterotestamentário e um neotestamentário não é constatada a partir da simpatia do leitor. Enquanto ciência, a exegese utiliza métodos para haurir suas conclusões e reflexões. O Método para o Uso do AT no NT encontra uma boa sistematização

<sup>34</sup> KASEMANN, E., Commentary on Romans, p. 347.

<sup>35</sup> FOERSTER, ἐχθρός, v.3, p. 1305-1316.

<sup>36</sup> DUNN, J. D. G., Comentário à Carta de Paulo aos Romanos, p. 1091.

<sup>37</sup> MOO, D. J., Romanos, p. 967.

nas obras de Hays e Beale. Aliás, o último assume como ponto de partida de seu método os critérios propostos por Hays e os considera como suficientes para identificar uma alusão<sup>38</sup>.

O uso de passagens do AT no NT pode se dar através de *citações* diretas (referências diretas e explícitas textualmente), facilmente identificadas e através de *alusões* (referências indiretas e implícitas textualmente), que podem ser classificadas em praticamente certa, provável ou possível. O que é chamado de *eco* é uma alusão temática e não textual (referência sutil, tematicamente), assim, é a forma mais discreta através do qual um texto neotestamentário retoma um veterotestamentário<sup>39</sup>.

Sinteticamente, para Hays, os critérios para atestar uma alusão são: (1) o texto-fonte deve ser acessível ao autor; (2) a repetição de palavras ou padrões sintáticos; (3) a recorrência no livro do texto-fonte; (4) a coerência temática; (5) a plausibilidade histórica, o texto do AT precisa fazer sentido para o destinatário do texto do NT, somente assim a alusão será percebida; (6) é preciso identificar se na história da interpretação do NT quem considerou a alusão em questão; (7) por fim, é preciso que a alusão faça sentido no contexto imediato em que ela está no NT<sup>40</sup>.

Autores como Dittmar, Evans, Hubner, Schökel, Sicre Diaz e Fitzmyer<sup>41</sup> apontam para um possível *eco* de Am 5,14-15 em Rm 12,9. Como se vê na tabela abaixo, embora os vocábulos sejam do mesmo campo semântico e relativamente apresentem a mesma exortação, os verbos são todos diferentes. Além disso, Paulo faz a opção por verbos que denotam uma intensidade maior.

<sup>38</sup> Para aprofundar os estudos acerca do Método do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento recomenda-se a leitura de KAISER, W. C., *The uses of the Old Testament in The New*; BEALE, G. K., *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*; os três livros de HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*; *Echoes of Scripture in the Gospels* e *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*. Uma ótima síntese do método bem como a aplicação do mesmo pode ser encontrada nos seguintes artigos: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses*; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*.

<sup>39</sup> BEALE, G. K., *Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 55.

<sup>40</sup> HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32.

<sup>41</sup> DITTMAR, W., *Vetus Testamentum in Novo: Die Alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments in Wortlaut der Urtexte und der Sptuaginta*, p. 201; HUBNER, H., *Vetus Testamentum in Novo: Corpus Paulinum*, p.191; EVANS, C. A., *Ancient Texts for New Testament Studies*, p. 382; SCHÖKEL, L. A.; SICRE DIAZ, J. L., *Profetas II*, p. 990; FITZMYER, J. A., *Lettera ai Romani*, p. 774.

**Quadro comparativo entre o texto grego NA<sup>28</sup>, LXX e BHS**

NA <sup>28</sup>	Rm 12,9b	ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν,	Abominai o mal
	Rm 12, 9c	κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ,	Uni-vos estreitamente ao que é bom
	Am 5,14a	ἐκζητήσατε τὸ καλὸν καὶ μὴ τὸ πονηρόν	Buscai o bem e não o mal
LXX	Am 5,15a	μεμισήκαμεν τὰ πονηρὰ καὶ ἠγαπήκαμεν τὰ καλὰ	Odíamos as coisas más e amamos as coisas boas
	Am 5,14a	עֲזְבוּ רָעָה וְרַדְדוּ אַחֲרַיִם	Buscai o bem e não o mal
BHS	Am 5,15a	עֲזְבוּ רָעָה וְרַדְדוּ אַחֲרַיִם	Odiai o mal e amai o bem

Texto de NA<sup>28</sup>, LXX e BHS, tabela e tradução dos autores.

Percebe-se nitidamente que não há uma citação, mas há uma possível alusão. Com isso a única possibilidade nessa análise intertextual é de um possível eco, pois, não há, definitivamente, uma citação direta, de Am 5,14-15 em Rm 12,9. Todavia, para constatar se há a existência de um eco, é preciso verificar, tendo em vista os critérios de Hays, se há a alusão de Am 5,14-15 em Rm 12,9.

O livro do profeta Amós possui apenas 9 capítulos, com 149 versículos. Foi o primeiro a ter sua atividade profética tornada livro escrito. Sua atividade remonta a um período de grande prosperidade econômica e, em linhas gerais, sua profecia dirige-se para as inúmeras formas de injustiça de seu tempo, provavelmente o século VIII a.C.<sup>42</sup>.

Os imperativos de Am 5,14a.15a podem despertar a pergunta: o que é o bem? Daqui surge o aspecto básico do agir moral humano<sup>43</sup>. O contexto no qual se inserem os imperativos de buscar e amar o bem e odiar o mal podem dar pistas para resposta ao questionamento inicial desse parágrafo: o *Sitz im Leben* de Amós indica uma sociedade rica na qual a pobreza aumenta, pois há concentração de renda, há pessoas praticando injustiças em prol de maiores lucros<sup>44</sup>.

Embora descrito em linhas gerais, é possível perceber que o cenário no qual a profecia de Amós se desenvolve é antagônico ao que Paulo propõe em Rm 12,9-21. A prática da justiça, para um temente a Deus, possui como ponto de partida o amor<sup>45</sup>. Pois, a verticalidade do amor a Deus e a horizontalidade do amor ao próximo são exigências da fé judaico-cristã<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> HASEL, G. F., Understanding the book of Amos, p. 11-13.

<sup>43</sup> WOLFF, H. W., Amos: the Prophet, p. 69.

<sup>44</sup> HOUSTON, W. J. Amos: justice and violence, p. 34-35.

<sup>45</sup> SIMIAN-YOFRE, H., Amos, p. 111.

<sup>46</sup> GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na Gaudium et Spes 16 e 24, p. 15-39.

O que Amós denuncia retrata o quanto o cuidado para com os pobres e necessitados era um traço fundamental para Israel desde sempre. Desse modo, não há apenas um possível eco de Amós em Paulo; fazer concretamente o bem àqueles que precisam é característica daqueles que passam por uma experiência de Deus e a partir daí passam a amá-lo.

Além disso, o verbo utilizado por Amós buscar o bem, indica uma indivisa dedicação às relações humanas. No v.15, o que já era exigente no v.14a, torna-se ainda mais comprometedor, já que além de buscar o bem, é preciso amá-lo e odiar o mal. Com isso, amar o bem torna-se a pedra angular da existência de cada fiel, sendo que seu amor a Deus concretiza-se na sua relação com os outros, marcada pela prática do bem e da repulsa a qualquer forma de injustiça<sup>47</sup>.

Ao abordar um texto bíblico com a temática proposta nesta pesquisa é mister precaver-se para não incorrer em algum anacronismo. No âmbito católico, o conceito de justiça social hodierno tem seu germe no pensamento de Tomás de Aquino, sendo posteriormente desenvolvido pelos neotomistas do século XIX e abordado pela maioria dos papas a partir de Leão XIII<sup>48</sup>, tendo sido reunido e sistematizado no Compêndio de Doutrina Social da Igreja<sup>49</sup>.

Para o Papa Francisco, o *Kerigma* é intrinsecamente social, embora não se resuma a esse aspecto, pois a vida comunitária e o compromisso com o próximo fazem parte da Boa Nova. A moral cristã, a partir do Evangelho, deve centrar-se na caridade. O anúncio salvífico deve repercutir na realidade concreta, tocar o chão da existência humana, a fim de abri-la para a transcendência, sem fechá-la para a imanência<sup>50</sup>.

Desse modo, a proclamação do Reino e a conversão implicam, além da renovação interior de cada sujeito, a revisão da ordem social e da busca do bem comum. Nesse interim, irrompem algumas características da justiça social: solidariedade, hospitalidade, partilha, educação, saúde, etc. Ou seja, a justiça social propicia ao ser humano a chance de desenvolver-se integralmente.

A conversão espiritual leva a um intenso amor a Deus e ao próximo. Por conseguinte, leva à busca da justiça e da paz. Isso se dá em dois âmbitos, um macro, no qual as estruturas são convertidas, e um micro, no qual cada sujeito faz de suas atitudes e palavras expressões da

<sup>47</sup> SHALOM, P. M., Amos, p. 176-177.

<sup>48</sup> GAUTÉRIO, M. F. P., A justiça social segundo a ótica de Santo Tomás de Aquino e o Magistério Pontifício, p. 67-92.

<sup>49</sup> PONTIFÍCIO CONSRELHO ‘JUSTIÇA E PAZ’, Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2005).

<sup>50</sup> EG 177.

caridade e obras de misericórdia. Com isso, em seu círculo mais próximo, promove a justiça social.

Portanto, nesta pesquisa, ao se aproximar Paulo e Amós sob o prisma da justiça social, percebe-se de que modo o amor sem hipocrisia, abomina o mal e une-se ao bem. Desse modo, o amor autêntico a Deus faz do cristão um grande promotor da justiça social. Assim, busca-se ouvir o clamor dos sofredores, profeticamente denunciar as injustiças e caridosamente curar das feridas espirituais e corporais do próximo.

Através da definição ou da descrição do que é amar segundo Paulo escreve nessa perícopes, será possível intuir quais aspectos dessa parênese podem ser atribuídos à justiça social. Convém ter em mente que a reflexão desta pesquisa versa sobre os aspectos micro da justiça social, ou seja, sobre a atitude de cada indivíduo e não sobre a estrutura da sociedade<sup>51</sup>.

No texto deste estudo (Rm 12,9-21), amar pode ser compreendido como: abominar o mal, unir-se ao bem, devotar-se na fraternidade, ser humilde e altruísta, ser inflamado no espírito, ser servidor, ser alegre, ser resistente, ser perseverante, ser aquele que partilha, ser hospitaleiro, ser abençoador, ser empático, ser misericordioso, ser magnânimo, ser promotor da paz e ser praticante do bem.

## Conclusão

Na tradução e na crítica textual viu-se que a perícopes de Rm 12,9-21 não apresenta problemas textuais graves. O texto canônico é conservado pelas principais testemunhas textuais para o NT e, além disso, nenhuma variante oferece mudanças importantes no texto canônico, sem implicações para a questão bíblico-teológico. Aliás, quase todas as dúvidas são dirimidas a partir dos critérios da crítica externa, sem precisar recorrer aos critérios da crítica interna, e quando isso acontece, concorda-se com a decisão do comitê central da NA<sup>28</sup>.

Como visto acima, a estrutura da perícopes é simples, tal como espera-se de uma parênese. O encandeamento que conserva a coesão e a coerência textual não se dá pela estrutura sintática do texto. Sua unidade advém de um desenvolvimento lógico, visto que cada exortação traz, como que latente, o que a exortação seguinte torna patente.

Voltando-se para o conteúdo da perícopes, percebe-se as multiformes exigências para um amor sem hipocrisia, um amor autenticamente cristão. Sem cessar, o cristão deve procurar a prática do bem, não há dispensa para deixar de amar, ainda que este seja um possível

---

<sup>51</sup> GONZAGA, W., Os pobres como “critério-chave de autenticidade” eclesial (EG 195), p. 75-95.

inimigo. Mais ainda, neste sentido, a perícopes de Rm 12,9-21 traz uma exortação e oferece uma oportunidade para a renovação do sujeito e da comunidade mediante o amor fraterno.

Tal cuidado, sobretudo para com os necessitados, não é estranho à tradição judaica. O possível *eco* de Am 5,14-15 não apenas sinaliza certa afinidade com Rm 12,9, como confirma, a partir de uma tradição antiga, que a justiça social, isto é, o cuidado devotado ao próximo, está no cerne e no ponto de partida da experiência dos filhos de Israel com Deus.

Aqui, a moralidade cristã distancia-se de um mero conjunto de regras e preceitos a serem seguidos. O amor, princípio maior da ética cristã, indica o modo de como cada sujeito relaciona-se com Deus, com o próximo e consigo mesmo. Amar é humanizar-se e corresponder ao projeto de Deus para a humanidade. Neste sentido, a moral ajuda o ser humano a restaurar a *imago Dei*, de um Deus que é amor, como ressalta todo o NT e como reflete o Cristo em seus gestos e palavras: um Deus de entranhas de misericórdia.

Além disso, os membros da comunidade cristã, ao se comprometerem com a prática do amor, vão edificar uma Igreja realmente construída sobre a rocha do amor. Assim, a atualidade, marcada por divisões, pobreza e tantas outras formas de violência e ódio, será sanada pelo imperativo de não ceder ao mal, mas de “sempre fazer o bem, sem olhar a quem”, como bem expressa igualmente o ditado popular.

As lágrimas dos tristes e famintos, a falta de esperança dos marginalizados, as distintas formas em que a opressão se materializa em uma sociedade que coloca o próprio bem-estar e o lucro acima do outro serão vencidas no bem, na prática do amor sem hipocrisia. Embora o amor não se limite à justiça social, o contrário é verdadeiro, a justiça social é uma forma de amor autêntico, a Deus, ao próximo e a si mesmo, como tem insistido o Papa Francisco em seus pronunciamentos, práticas e documentos, a exemplo da *Laudato Si'* (2015)<sup>52</sup> e da *Fratelli Tutti* (2020)<sup>53</sup>.

## Referências bibliográficas

BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1991.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

<sup>52</sup> FRANCISCO, P., Carta Encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da Casa Comum (2015); GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28, p. 99-125.

<sup>53</sup> FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli Tutti*. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social (2020); GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*, p. 227-249.

- BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- BLACK, D. A. The Pauline love command: structure, style, and ethics in Romans 12:9-21. **Filologia neotestamentaria**, [s. l.], v. 2, n. 1, 1989, p. 3-22.
- PONTIFÍCIO CONSRELHO “JUSTIÇA E PAZ”, **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- CRANFIELD, C.E.B. **Carta aos Romanos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- DE GRUYTER, W. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece**. Berlim, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universitat Münster, 1987.
- DITTMAR, W. **Vetus Testamentum in Novo**: Die Alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments in Wortlaut der Urtexte und der Sptuaginta. Piscataway: Gorgias Press LLC, 2012.
- DUNN, J. D. G. **Comentário à Carta de Paulo aos Romanos 9-16**. São Paulo: Paulus / Academia Cristã, 1998.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 5ª ed.
- EVANS, C. A. **Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature**. Peabody: Gendrickson Publishers, 2005.
- FITZMYER, J. A. **Lettera ai Romani**: comentário crítico-teológico. Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1999.
- FOERSTER. ἐχθρός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: 1992, p. 1305-1316. v.3.
- FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- FRANCISCO, P. **Carta Encíclica Laudato Si'**. Sobre o cuidado da Casa Comum. São Paulo: Edições Paulina, 2015.
- FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. Sobre a Fraternidade e a Amizade Social, São Paulo: Edições Paulina, 2020.
- GAUTÉRIO, M. F. P. A justiça social segundo a ótica de Santo Tomás de Aquino e o Magistério Pontifício. **JURIS - Revista Da Faculdade De Direito**, 20(2), 2016, p. 67-92.
- GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na Gaudium et Spes 16 e 24. In: AGOSTINI, L. (Ed.). **Gaudim et Spes: Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2013, p.15-39.

GONZAGA, W. Os pobres como “critério-chave de autenticidade” eclesial (EG 195). In: AMADO, J. P.; AGOSTINI, L. (Eds.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo: Paulinas, 2014, p.75-95.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W.; & ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. Vol. 47, No. 108, 2020, p. 1-18. *Cuestiones Teológicas*. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, 2021, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A. O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, Ephata, 4, no. 1, 2022, p. 99-125. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022> e <https://www.scielo.br/j/pteo/>

HARDER, G. σπουδή. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: 1992, p. 936-960. v.12.

HASEL, G. F. *Understanding the book of Amos*. Eugene: Wipf Stock, 1991.

HATCH E.; REDPATH, H. A. *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament*. Oxford: The Clarendon Press, 1897. v.1.

HAUCK, F., κοινῶνός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: 1992, p. 710-726. v.5.

HAUCK, F., ὀκνηρός. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: 1992, p. 467-472. v.8.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Gospels**. Waco: Baylor University Press, 2016.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.

HOUSTON, W. J. **Amos: justice and violence**. London: Bloomsbury, 2017.

HUBNER, H. **Vetus Testamentum in Novo: Corpus Paulinum**. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1997.

KAISER, W. C. **The uses of the Old Testament in the New**. Chicago: Moody Press, 1985.

KASEMANN, E. **Commentary on Romans**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1990.

MARCHESELLI, M., Amor. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (Eds.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola / Paulus / Paulinas, 2022, p. 80-88.

MOHRLANG, R., Amor. In: **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus / Loyola / Vida Nova, 2008, p. 66-70.

MOO, D. J., **Romanos**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PENNA, R. **Lettera ai Romani**. Bologna: EDB, 2008.

PITTA, A. **Lettera ai Romani**: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2001.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

SCHÖKEL, L. A.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas II**. São Paulo: Paulus, 1991.

SHALOM, P. M. **Amos**. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Edições Vida Nova e Edições Loyola, 2008, p. 76-92.

SIMIAN-YOFRE, H. **Amos**: nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline Editoriale Libri, 2002.

WEBER, R.; GRYSOON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WOLFF, H. W. **Amos**: the Prophet: the man and his background. Philadelphia: Fortress Press, 1973.



## CAPÍTULO V<sup>1</sup>

### O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14

*The “love of neighbor” as the foundation of biblical ethics according to Galatians 5,14*

*El “amor al prójimo” como fundamento de la ética bíblica desde Gálatas 5,13-14*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Rosendo Javier Bustamante<sup>3</sup>

#### Resumo

A regra bíblica do “amor ao próximo”, de Lv 19,18, citada por Paulo em Gl 5,14 e em Rm 13,11, é um princípio fundamental na ética bíblica, expressando o amor que Deus tem por toda a humanidade; um imperativo moral que se manifesta em ações concretas e na convivência social. Ele envolve respeito, tolerância e compaixão pelos outros, independentemente de suas crenças ou origens. Esse amor ativo se traduz em bondade, justiça e generosidade; visa uma sociedade justa, pacífica e solidária, refletindo a vontade de Deus para toda a humanidade. Transcende barreiras culturais e econômicas, unindo as pessoas em busca de uma sociedade justa e solidária. Requer uma mudança de perspectiva, reconhecendo a dignidade e o valor de cada indivíduo por ser filho de Deus e irmão de todos. Na ética bíblica, o “amor ao próximo” está relacionado à justiça social. Envolve garantir igualdade de oportunidades e recursos, independentemente da posição social ou econômica, em combater a pobreza, a opressão e a injustiça, em defender os direitos humanos e a igualdade de tratamento; em respeitar e proteger o meio ambiente, cuidando dos recursos naturais para garantir um futuro sustentável, na defesa da casa comum. Neste sentido, o presente estudo tem como escopo refletir sobre esta temática a partir de Gl 5,13-14 e de base veterotestamentária, em Lv 19,18. Além de Gl 5,14, encontra-se em Rm 13,11 e em Tg 2,8; e está na boca de Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). Palavras-chave: Paulo. Uso do AT no NT. Ética bíblica, Amor ao próximo, Amor-próprio.

#### Abstract

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrado em Teologia Sistemática em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS) e Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR (Maringá, Paraná). E-mail: <rosendo.rjb@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2147199277881246> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-9140-3871>

The biblical rule of “love your neighbor” from Lev. 19,18, quoted by Paul in Gal. 5,14 and Rom. 13,11, is a fundamental principle in biblical ethics. It expresses the love that God has for all humanity and is a moral imperative that is manifested in concrete actions and social interaction. It involves respect, tolerance, and compassion for others, regardless of their beliefs or origins. This active love is translated into kindness, justice, and generosity, aiming for a just, peaceful, and supportive society that reflects God's will for all humanity. It transcends cultural and economic barriers, uniting people in the pursuit of a just and supportive society. It requires a change in perspective, recognizing the dignity and worth of each individual as a child of God and a sibling to all. In biblical ethics, “love your neighbor” is related to social justice. It involves ensuring equal opportunities and resources, regardless of social or economic status, combating poverty, oppression, and injustice, advocating for human rights and equal treatment, and respecting and protecting the environment by caring for natural resources to ensure a sustainable future and the defense of our common home. In this sense, this study aims to reflect on this theme based on Gal. 5,13-14 and its Old Testament basis in Lev. 19,18. In addition to Gal. 5,14, it is also found in Rom. 13,11 and Jas 2,8, and it is spoken by Christ (Mtt. 5,43; 22,39, Mrk 12,31, and Luk 10,27).

Keywords: Paul, Use of OT in the NT. Biblical Ethics, Love of neighbor, Self-love.

### Resumen

La regla bíblica del “amor al prójimo” de Lv 19,18, citada por Pablo en Gal 5,14 y Rom 13,11, es un principio fundamental en la ética bíblica. Expresa el amor que Dios tiene por toda la humanidad y es un imperativo moral que se manifiesta en acciones concretas y en la convivencia social. Implica respeto, tolerancia y compasión por los demás, independientemente de sus creencias u orígenes. Este amor activo se traduce en bondad, justicia y generosidad, buscando una sociedad justa, pacífica y solidaria que refleje la voluntad de Dios para toda la humanidad. Trasciende barreras culturales y económicas, uniendo a las personas en busca de una sociedad justa y solidaria. Requiere un cambio de perspectiva, reconociendo la dignidad y el valor de cada individuo como hijo de Dios y hermano de todos. En la ética bíblica, el “amor al prójimo” está relacionado con la justicia social. Implica garantizar igualdad de oportunidades y recursos, independientemente de la posición social o económica, combatir la pobreza, la opresión y la injusticia, defender los derechos humanos y la igualdad de trato, y respetar y proteger el medio ambiente, cuidando los recursos naturales para garantizar un futuro sostenible y la defensa del hogar común. En este sentido, este estudio tiene como objetivo reflexionar sobre este tema basado en Gal 5,13-14 y su base en el Antiguo Testamento en Lv 19,18. Además de Gal 5,14, se encuentra en Rom 13,11 y en Stg 2,8; y está en la boca de Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27).

Palabras clave: Pablo, Uso del AT en el NT, Ética bíblica, Amor al prójimo, Amor propio.

### Introdução

O presente estudo aborda a ética bíblica, tendo como fundamento o “amor ao próximo”, a partir de Gl 5,13-14, uma das cartas do corpus paulino<sup>4</sup>, e usa o método da Análise Retórica Bíblica Semita<sup>5</sup> para a realização da presente abordagem. A ética bíblica é um tema central nas

---

<sup>4</sup> GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

<sup>5</sup> A Análise Retórica Bíblica Semita, concentra-se na análise das estruturas literárias e linguísticas utilizadas nos textos bíblicos escritos em línguas semíticas, como o hebraico e o aramaico; mas suas técnicas também podem ser aplicadas ao texto grego. Através da Análise Retórica Bíblica Semita é possível identificar técnicas literárias,

Escrituras Sagradas e se apresenta como um guia para a conduta humana em relação a Deus e ao próximo. É importante destacar que a ética bíblica não se limita a uma religião em particular, como o cristianismo ou judaísmo; pois o seu ensinamento é aplicável a qualquer pessoa que busque uma vida de integridade e retidão. É um tema central e recorrente nas Escrituras Sagradas, tanto no Antigo como no NT. Um dos principais fundamentos dela é o “amor ao próximo”, que por sua vez é um dos princípios mais importantes e relevantes para a vida cristã.

O “amor ao próximo” é um dos pilares da ética bíblica e é enfatizado em diversas passagens das Escrituras (Lv 19,18; Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,11; Gl 5,14; Tg 2,8). O amor é abrangente, e se estende não apenas aos amigos e familiares, mas também “aos estrangeiros” (Lv 19,34), aos pobres e necessitados, aos perseguidores e até mesmo aos inimigos. É neste sentido que Jesus disse: “ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς/*eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem*” (Mt 5,44). Além disso, a ética bíblica também enfatiza a importância da justiça, da honestidade, da fidelidade e do respeito mútuo como valores fundamentais para uma vida plena; o “amor ao próximo” é um convite para que todos os seres humanos sejam tratados com dignidade, respeito e compaixão, independentemente de sua origem, posição social ou crenças.

O “respeito mútuo” é outro princípio central da ética bíblica, que orienta a conduta do ser humano em relação aos outros. Jesus ensinou que devemos fazer aos outros o que gostaríamos que fosse feito a nós (Mt 7,12, citando Tb 4,15). Isso inclui tratar as outras pessoas com respeito, compaixão e amor. Seguir esse ensinamento nos incentiva a praticar a empatia e a bondade em todas as nossas interações com os outros. Essa é uma mensagem que nos incentiva a praticar a empatia e a bondade em todas as nossas interações com os outros.

A ética bíblica não apenas nos convida à transformação pessoal, mas também nos proporciona um caminho para uma vida plena e em total harmonia com Deus e com o próximo. Ao internalizarmos e praticarmos os ensinamentos éticos das Escrituras, somos capazes de estabelecer relacionamentos mais saudáveis e significativos em todas as esferas da nossa existência. Esses valores, quando vividos de forma autêntica, têm o poder de impactar

---

figuras de linguagem, estruturas sintáticas e outros elementos utilizados pelos escritores bíblicos para persuadir e convencer seus leitores. A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analyse Retorica*, p. 159-249; MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, 132-209; MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468; GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170; GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 9-41.

positivamente não apenas nossa própria vida, mas também o mundo ao nosso redor. Ao vivermos de acordo com os princípios éticos da Bíblia, contribuímos ativamente para a construção de uma sociedade justa, compassiva e pacífica. É através da incorporação desses valores em nosso cotidiano que somos capazes de promover mudanças reais e duradouras, tanto em nós mesmos quanto no mundo em que vivemos. Portanto, a ética bíblica não é apenas um conjunto de diretrizes morais, mas um convite transformador para vivermos uma vida plena, significativa e em sintonia com os propósitos divinos, a partir dos valores da Revelação Cristã, com tudo o que Cristo nos deixou como um projeto de vida, pessoal e comunitário, em prol do Reino de Deus.

### 1. Base veterotestamentária de Gl 5,14 em Lv 19,18

Texto Massorético (TM)	Tradução do TM	(Septuaginta) LXX	Tradução da LXX
לֹא-תִקַּח וְלֹא- תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמְּךָ וְאֶת-בְּנֵי לְרֵעֶךָ כְּמִוֶּדֶי אֲנִי יְהוָה:	Não te vingarás e não guardarás ira contra os filhos do teu povo; e [mas] amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o YHWH.	καὶ οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μνηεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος	E não te vingarás nem guardarás rancor contra os filhos de teu povo; e [mas] amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o SENHOR

Fonte: Texto da BHS e da LXX, tabela e tradução dos autores.

Moisés Silva<sup>6</sup> argumenta que Paulo utilizava tanto o texto hebraico quanto o texto grego como referência em seus escritos, porém, isso vai depender de cada texto. Mas em geral, seguindo a regra para todo o NT, Paulo tendia a utilizar com mais frequência a versão grega da Septuaginta em seus escritos que um Texto Hebraico; como segue: (LXX): “καὶ οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μνηεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος/não te vingarás nem guardarás rancor contra os filhos de teu povo; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o SENHOR”. Este versículo foi citado e interpretado em diversas ocasiões pelos autores neotestamentário: Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,11; Tg 2,8, e o nosso versículo em questão, Gl 5,14. Todos estes procedem, como base veterotestamentária, de Lv 19,18, pelo que analisaremos brevemente Lv 19,18 para dar

<sup>6</sup> SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-77

sequência à análise de Gl 5,14. Com a finalidade de ajudar ainda mais na compreensão do contexto do AT, é importante mencionar, ainda, que o texto de Lv 19,18 está dentro da perícope Lv 19,15-18.

Também é necessário ter presente que em sempre a tradução da LXX<sup>7</sup> corresponde ao Texto Hebraico (TH) que usamos hoje, que é o Texto Massorético da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*<sup>8</sup>. Mais ainda, o uso do AT no NT pode acontecer de três formas: *citação* (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente). Em se tratando de *citação* explícita é mais fácil buscar a fonte, pois se tem a materialidade do texto e é possível constatar se a fonte se deu a partir de um texto hebraico e de uma versão grega; porém, quando se depara com *alusão* ou com *eco*, torna-se mais difícil averiguar a fonte, pois falta a materialidade do texto, que só se tem na citação<sup>9</sup>. Determinar a fonte usada pelo autor do NT nem sempre é tarefa fácil, pois isto depende da forma do uso do AT em cada livro do NT. Outro dado é quando a passagem não concorda plenamente com a fonte grega (LXX) e nem com o Texto Massorético, referencial para o TH, então é preciso pensar a outras fontes, como os *Targumim* e os *Midrashim*. Se não se consegue identificar bem a fonte, então, realmente, implica em admitir o possível emprego de uma outra fonte, ou de citação livre e/ou com intenção teológica pelo autor no NT.

Texto Massorético	Tradução do TM	<i>Septuaginta</i>	Tradução da LXX
לֹא-תַעֲשׂוּ עֲוֹן בְּמִשְׁפָּט לֹא-תִשָּׂא פָּנֶי-יָדָל וְלֹא-תִהְיֶה פָּנֵי גָדוֹל בְּצַדִּיק תִּשְׁפֹּט עַמִּיתָהּ:	Lv 19,15: Não fareis perversão no juízo; não favorecerás a face do pobre <sup>10</sup> , nem honrarás a face do grande <sup>11</sup> ; com justiça julgarás o teu próximo.	οὐ ποιήσετε ἄδικον ἐν κρίσει οὐ λήμψη πρόσωπον πτωχοῦ οὐδὲ θαυμάσεις πρόσωπον δυνάστου ἐν δικαιοσύνη κρινεῖς τὸν πλησίον σου	Lv 19,15: Não fareis injustiça no julgamento; não favorecerás o pobre, nem honrarás a face do poderoso; com justiça julgarás o teu próximo.
לֹא-תֵלֵךְ רַכִּיל בְּעַמֵּי לֹא תַעֲמֹד עַל-רֵעִי רָעָה אֲנִי יְהוָה:	Lv 19,16: Não andarás como caluniador <sup>12</sup> entre o teu povo; não conspirarás contra o sangue do teu	οὐ πορεύση δόλω ἐν τῷ ἔθνει σου οὐκ ἐπισυστήση ἐφ' αἷμα τοῦ πλησίον σου ἐγώ	Lv 19,16: Não andarás como caluniador entre o teu povo; não conspirarás contra o sangue do teu

<sup>7</sup> RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.), *Septuaginta* (2006).

<sup>8</sup> ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

<sup>9</sup> SILVA, M., *O Antigo Testamento em Paulo*, p. 76-92; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses*, p. 1-18; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*, p. 1-35; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*, p. 9-31; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*, p. 248-267.

<sup>10</sup> A palavra *dal* “דל” tem os seguintes significados: inferior, pobre, fraco, magro, pessoa inferior.

<sup>11</sup> O significado básico da palavra *gadol* “גדול” é: grande.

<sup>12</sup> A palavra “רכיל/*rachil*” significa: caluniador, difamador, fofoqueiro, informante.

	próximo. Eu sou YHWH.	εἰμι κύριος ὁ θεὸς ὕμῶν	próximo: “Eu sou o SENHOR vosso Deus.”
לֹא-תִשְׁנָא אֶת-אָחִיךָ בְּלִבְבְּךָ הוֹכַחַת תּוֹכִיחַ אֶת-עַמִּיתְךָ וְלֹא- תִשָּׂא עָלָיו חֲטָא:	Lv 19,17: Não odiarás o teu irmão no teu coração; certamente <sup>13</sup> repreenderás o teu próximo, e não carregarás pecado por causa dele. <sup>14</sup>	οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῆ διανοίᾳ σου ἐλεγμῶ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψη δι' αὐτὸν ἁμαρτίαν	Lv 19,17: Não odiarás o teu irmão no teu pensamento; repreenderás com firmeza a teu próximo e não carregarás pecado por causa dele.
לֹא-תִקָּם וְלֹא-תִטֹּר אֶת-בְּנֵי עַמְּךָ וְאֶהְבֵּת לְרַעְיָךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְהוָה:	Lv 19,18: Não te vingarás e não guardarás ira <sup>15</sup> contra os filhos do teu povo; mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou YHWH.	καὶ οὐκ ἐκδικᾷταί σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος.	Lv 19,18: E não se vingará tua mão, e nem guardarás ira contra os filhos do teu povo; e amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o SENHOR.

Fonte: Texto da BHS e da LXX, tabela e tradução dos autores.

O texto de Lv 19,15-18 fala sobre a importância da justiça e do “amor ao próximo” entre os filhos de Israel. Os vv.15-18 estão inseridos em um capítulo que contém diversas leis que Deus deu ao seu povo, incluindo mandamentos sobre como tratar estrangeiros, pobres, viúvas, órfãos e outras pessoas vulneráveis. Tudo isso faz parte do desejo de Deus para que seu povo viva em santidade e justiça, refletindo o caráter divino.

A perícope de Lv 19,15-18, pode ser dividida em duas partes: sendo a primeira, o “aspecto externo do “amor ao próximo” (Lv 19,15-16), os quais se refletem na conduta social; e a segunda parte, o “aspecto interno do “amor ao próximo” (Lv 19,17-18); mas em ambas as partes encontramos possíveis esclarecimentos sobre como deve ser o “amor ao próximo”. É importante destacar que a segunda parte, que trata do “amor interno”, é um condicionante da primeira, que diz respeito ao comportamento externo. Ou seja, o amor verdadeiro “no pensamento” (τῆ διανοίᾳ) é o que motiva a conduta social correta em relação ao próximo.

A linguagem presente na perícope Lv 19,15-18 é caracterizada pelos “mandamentos negativos”, que utilizam a forma imperativa para proibir ou restringir determinadas ações.

<sup>13</sup> O uso tautológico (הוֹכַחַת תּוֹכִיחַ) tem um sentido enfático.

<sup>14</sup> עָלָיו (alav): preposição "על" (al) significa sobre, com o sufixo da terceira pessoa singular masculina (ו), que aqui é preferível traduzir: “por causa dele” e não “sobre ele”.

<sup>15</sup> A palavra traduzida geralmente por “rancor ou ira”, no hebraico é תַּטֹּר, cujo radical é נטר (נטר) que significa: cuidar, guardar, reservar, manter. Pelo que é preferível traduzir como “guardar rancor ou ira”

Esses mandamentos são repetidos diversas vezes ao longo do texto, o que reforça a sua importância e destaca a gravidade das condutas proibidas, com uma sequência de partículas negativas: οὐ, οὐδὲ e οὐκ (“não e nem”). Além disso, usa como antíteses, ou seja, na contraposição de ideias opostas. Por exemplo, quando o texto diz: “Não fareis injustiça no julgamento; não favorecerás o pobre, nem honrarás o poderoso” (v.15abc), ele está contrastando a atitude justa e imparcial com a discriminação e o favoritismo. Outro recurso retórico presente nesse trecho é o apelo à autoridade divina, que é utilizado para reforçar a validade e a importância dos mandamentos. Ao dizer “Eu sou o Senhor” (vv.16c.18d), o texto enfatiza que essas regras não são apenas recomendações humanas, mas sim ordens divinas que devem ser obedecidas e praticadas, com implicações ético-morais na vida cotidiana de cada fiel.

## 2. Desenvolvimento do tema

### 2.1. Delimitação da perícopa Gl 5,13-15

Gl 5 trata da liberdade cristã em relação à lei judaica e dos perigos do legalismo. Na primeira parte do capítulo, Paulo argumenta que a circuncisão não é mais necessária para a salvação, mas sim a fé em Cristo. Ele também adverte os gálatas sobre os perigos de tentar se justificar pela lei, pois isso leva à queda da graça de Deus. Com base nisso, é possível delimitar o v.14 no final da seção em que Paulo está falando sobre a liberdade cristã e a lei do amor, ou seja, formando a perícopa Gl 5,13-15. Nessa passagem, Paulo enfatiza que a verdadeira lei é a do “amor ao próximo” (v.14) e que se deve amá-lo como a si mesmo, como regra de vida e forma de se cumprir plenamente a lei.

v.13: Ὑμεῖς γὰρ ἐπ' ἐλευθερία ἐκλήθητε, ἀδελφοί·

μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῆς σαρκί,

ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

v.14: ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ,

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

v.15: εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε,

βλέπετε μὴ ὑπὸ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε

v.13: Pois vós, fostes chamados à **liberdade**, irmãos;

somente não (se torne) a **liberdade** em ocasião para a carne;

mas, por meio do amor, **servi uns aos outros**.

v.14: **Pois toda a Lei em uma palavra é cumprida, nesta:**

**Amarás o teu próximo como a ti mesmo.**

v.15: Porém, se **uns aos outros**, mordeis e devorais

vede que não **uns aos outros** sejais destruídos.

Fonte: Texto de NA28, tabela e tradução dos autores.

Segundo a Análise Retórica Bíblica Semita, a qual valoriza as figuras de linguagem, é preciso estar atendo aos paralelismos, aos quiasmos, à repetição e à ênfase, visto que os autores bíblicos assim o procedem, para reforçar o significado de determinada passagem; aplicando essa técnica, especialmente ao v.14, podemos dividi-lo em dois seguimentos:

**ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ,**

**Pois toda a Lei em uma palavra é cumprida, nesta: (v.14a)**

**ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.**

**Amarás o teu próximo como a ti mesmo. (v.14b)**

1) A primeira parte afirma que “toda a lei se cumpre numa palavra”. Isso serve como uma introdução à ideia central do v.14, que é a unidade da lei;

2) A segunda parte apresenta a tese em questão, que é “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Isso serve como a conclusão lógica da afirmação anterior e destaca a importância do amor como a essência da lei.

Podemos, portanto, dividir o versículo da seguinte forma:

1) Anúncio: “Toda a lei se cumpre em uma palavra”

2) Tese central: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”

Nessa divisão, podemos observar que a primeira parte do v.14 apresenta uma afirmação geral, seguida de uma explicação mais detalhada na segunda parte. O paralelismo na segunda parte (“amarás o teu próximo como a ti mesmo”) reforça a ideia de que o “amor ao próximo” é o cumprimento de toda a lei. Este paralelismo presente na frase “amarás o teu próximo como a ti mesmo” é chamado de antitético ou contrastante, o qual é caracterizado por apresentar duas ideias que se opõem ou contrastam entre si.

## **2.2. A importância do anúncio: “toda a lei se cumpre em uma palavra”**

Este anúncio é importante porque prepara os corações dos leitores, para receberem a tese central, que, por sua vez, vem como resposta aos anseios dos membros da comunidade dos gálatas que estavam com certas dúvidas a respeito da salvação. Para tal conclusão basta olhar a carta aos Gálatas como um todo e entender seu contexto histórico.

A carta aos Gálatas é uma carta considerada autenticamente paulina ou protopaulina: “Paulo a escreveu provavelmente entre os anos 54-57 d.C., de Éfeso”<sup>16</sup>, em resposta a uma controvérsia que surgiu na igreja da Galácia. Ela se encontra entre todas as listas e catálogos antigos e sobreviveu às críticas da Escola de Tubinga<sup>17</sup>. Entre os cristãos gálatas havia convertidos vindos da gentilidade (gentios) e do judaísmo (judeus), formando uma comunidade mista. O problema surgiu pelo fato de que os cristãos vindos do judaísmo começaram a ensinar que a salvação só poderia ser alcançada através da obediência à lei de Moisés, incluindo a circuncisão: “O que se encontra em jogo entre os gálatas é a ‘verdade genuína do Evangelho’ (2,5.14): a salvação provém do esforço humano (observância da Lei Mosaica) ou é dom de Deus (fé em Jesus Cristo)”<sup>18</sup>. Isso gerou uma grande confusão e divisão na Igreja da Galácia. Paulo escreveu a carta aos Gálatas para corrigir essas ideias e reafirmar que a salvação é pela graça de Deus, recebida pela fé em Jesus Cristo e não pelas obras da lei. Além disso, essa revelação tem uma importância universal para todos os cristãos, pois ressalta que a salvação é pela graça e pela fé em Jesus Cristo, e não pelas obras da lei. Esse anúncio é uma síntese da mensagem cristã e ajuda a enfatizar a centralidade de Jesus Cristo na vida do crente.

Em Gl 5, Paulo trata do tema da liberdade em Cristo, visando corrigir esse problema doutrinário, que estava inquietando os irmãos da Galácia, na questão judaização dos gentios; então o apóstolo discorre sobre a necessidade de permanecer na liberdade outorgada por Cristo, sustentando que essa liberdade não se restringe ao âmbito individual, mas deve ser vivida em comunhão com outros membros da comunidade. Em sua visão, a verdadeira liberdade não pode ser alcançada através de uma busca egoísta e introspectiva, mas sim através de uma vida comunitária, demonstrada na conduta para com o próximo.<sup>19</sup>

A Carta aos Gálatas, ao longo da história do Cristianismo, foi recebendo títulos como *Magna Carta da Liberdade Cristã*<sup>20</sup> e/ou *Manifesto do Cristianismo Paulino*<sup>21</sup>. Ao trabalhar sobre a estrutura da carta aos Gálatas à luz da retórica Bíblica Semita, Gonzaga afirma que na seção C (5,1-6,18) Paulo reforça ainda mais a sua defesa de que a lei de Cristo deve ser cumprida plenamente no “amor ao próximo”. Pois toda a lei se cumpre em uma única palavra: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,14).<sup>22</sup> Paulo compara a liberdade a uma árvore

<sup>16</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 32.

<sup>17</sup> GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos.

<sup>18</sup> GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 33.

<sup>19</sup> ASSIS, M. P., Liberdade Cristã em Gl 5, 1-14, p. 78-79

<sup>20</sup> BOVER, La epístola a los Gálatas “Carta Magna de la libertad cristiana”, p. 44-59.

<sup>21</sup> BURGOS NUÑEZ, M., *La Carta a los Gálatas, “Manifesto del Cristianismo Paulino”, p. 201-228.*

<sup>22</sup> GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 32.

cujos frutos revelam se a prática da liberdade é verdadeira, conforme “Cristo nos libertou” Gl 5,1.13. O fruto essencial que essa árvore produz é o amor, que é a essência da lei, conforme “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Gl 5,14). É justamente nesta carta e neste capítulo que Paulo indica o mais completo catálogo de vícios e virtudes de seu epistolário, um imediatamente após o outro (Gl 5,19-23)<sup>23</sup>.

Paulo adverte que as obras da carne são evidentes e bem conhecidas, pois são atos que destroem. Essas obras incluem libertinagem, impureza, devassidão, idolatria, magia, ódio, discórdia, inveja, cólera, rivalidade, dissensão, divisão, ciúme e outros comportamentos semelhantes (Gl 5,19-21). Esses atos pervertem todas as relações e levam à destruição e à morte; por outro lado, o Espírito produz um fruto diferente, que é o amor, alegria, paz, paciência, bondade, fidelidade, mansidão e domínio próprio (Gl 5,22-23). É através da revelação do Espírito que o desejo pode ser libertado da prisão da carne e alcançar a liberdade construtiva de Deus. Portanto, o discernimento é baseado na qualidade global das relações e da existência, e é necessário escolher entre as obras da carne e o fruto do Espírito para determinar qual caminho seguir<sup>24</sup>.

Ao chegar ao v.14, Paulo apresenta uma revelação importante para os gálatas, (o que chamamos de anúncio), pois eles estavam confusos quanto à salvação, se esta poderia ser alcançada apenas através da fé em Cristo ou se era necessário seguir a lei judaica, que incluía entre outras, a prática da circuncisão. Diante dessa questão, o apóstolo apresenta a boa notícia de que toda a lei pode ser resumida em uma única sentença. Para tanto, n v.14, Paulo usa uma citação de Lv 19,18, a partir da LXX, que concorda integralmente com o Texto Massorético, que é o referencial para nós, como se pode conferir, omitindo apenas a afirmação final: “ἐγώ εἰμι κύριος/*Eu sou o Senhor!*”, presente tanto no grego (ἐγώ εἰμι κύριος) como no hebraico ( אֲנִי יְהוָה ) do AT.

NA28: Gl 5,14: “ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ, *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν*./Pois toda a Lei em uma palavra é cumprida, nesta: *Amarás o teu próximo como a ti mesmo.*”

TM: Lv 19,18: “: אֲנִי יְהוָה לְרַעְיֶךָ פְּמוֹךְ אָנִי יְהוָה/ *e amarás o teu próximo como a ti mesmo: Eu sou YHWH!*”

<sup>23</sup> GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 240-246.

<sup>24</sup> FRANÇÓIS, V., Esse Deus que dizem amar o sofrimento. p. 288-289.

LXX: Lv 19,18: “καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγὼ εἰμι κύριος/*e amarás o teu próximo como a ti mesmo: Eu sou o Senhor!*”

Em certo sentido, esta sentença de Paulo até causa dificuldades para alguns estudiosos e leitores da carta aos Gálatas, pois alegam a dissonância entre essa passagem e o restante da carta; isso é resultado de um mal-entendido do papel da Lei frente à Justificação. A Lei não foi revogada e foco das declarações negativas de Paulo está limitado a uma questão específica. O cumprimento da Lei pelo amor caracteriza a nova criação inaugurada por Cristo e se revela harmonioso, por exemplo, com 1Cor 7,19 (“A circuncisão nada é, e a incircuncisão nada é. O que vale é a observância dos mandamentos de Deus”). Livrar-se do “jugo da Lei” para a justificação conduz ao verdadeiro cumprimento da Lei pelo “poder do Espírito”<sup>25</sup>.

O anúncio de Paulo aos gálatas sobre a síntese da lei em uma única sentença teria um grande impacto, pois esclareceria uma questão que estava causando confusão na comunidade, e sararia suas angústias sobre a salvação. O apóstolo não estava diminuindo o valor da lei, mas estava apresentando uma maneira mais simples e acessível de cumpri-la, no seguimento da tradição judaico-cristã (Gl 5,14, citando Lv 19,18). Nesta linha, Gonzaga e Iury<sup>26</sup> argumentam que amar o próximo é um princípio fundamental do judaísmo (Lv 19,18), que foi defendido por Jesus Cristo nos Evangelhos (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27), pregado por Paulo (Gl 5,14; Rm 13,10-12) e Tiago (2,8), pelo que deveria ser uma marca distintiva dos cristãos, proibindo qualquer forma de discriminação, julgamentos baseados na aparência ou preferências raciais, sociais e/ou de gênero, como se lê em Gl 3,27-28 (“Pois todos vós que fostes batizados em Cristo Jesus, vos revestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher”; vide igualmente: Rm 10,12; 1Cor 12,13; Cl 3,11). Essas atitudes não devem existir entre os cristãos. Ao contrário, o amor e a fraternidade devem ser praticados de maneira incansável e constante, sem fazer distinção de pessoas, de maneira imparcial (Gl 6,9-10). Isso tudo nos indica que Paulo, de forma alguma estava desprezando ou diminuindo o valor da lei, mas estava sintetizando-a numa sentença que é o suficientemente abrangente para que, por meio do “amor ao próximo” a lei se cumpra; e o anúncio, ajuda a enfatizar a sentença.

Assim como Paulo, em Ef 2,10, fala do valor das boas obras (“Pois somos criaturas dele, criados por Jesus Cristo para as boas obras que Deus já antes preparara para que nelas andássemos”), o Tiago, em sua carta, enfatiza a importância das obras, dizendo que a fé sem

<sup>25</sup> BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p.1084

<sup>26</sup> GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 165.

obras é morta Tg 2,17<sup>27</sup>. Porém, a Lei tem o seu valor, visto que o próprio Paulo afirma: “ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή/de modo que a Lei é santa, e o mandamento é santo, justo e bom” (Rm 7,12). No entanto, Paulo propõe aos Gálatas um caminho facilitador para o cumprimento da lei, o mandamento do “amor ao próximo como a si mesmo” (Gl 5,14 e Rm 13,11).

Boring, ao comentar à carta de Tiago, que também se refere a esta expressão “ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν/amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Tg 2,8), destaca a importância da imparcialidade na expressão da fé e amor pela comunidade, sem discriminação entre ricos e pobres. Segundo ele, Tiago enfatiza a relevância da lei em guiar os crentes na realização da vontade de Deus, mas adverte que olhar superficialmente para ela é um erro. Mas obviamente o foco principal de Tiago é que a lei revela a vontade de Deus em fazer justiça e demonstrar misericórdia.<sup>28</sup> Neste sentido, também é importante ver o acréscimo que Tiago faz após a expressão: “Εἰ μὲντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε/Se de fato cumpris a lei régia, segundo a Escritura: ‘amarás o teu próximo como a ti mesmo’, fazeis bem” (Tg 2,8). Tiago reforça o valor de que a “Lei Régia” do “amor ao próximo como a ti mesmo” seja cumprida, sendo isso coisa boa.

No Talmud Babilônico é contada uma história no tratado *Shabat*, sobre um prosélito (gentio convertido ao judaísmo) que disse a Hillel: “Ensina-me toda a Torá (pentateuco ou Lei) enquanto eu fico em uma perna só”. Então, Hillel ensinou-lhe a passagem: “וְאָהַבְתָּ לְרֵעִי כְמוֹתִי :הָיִיתִי יְהוָה/e amarás o teu próximo como a ti mesmo: Eu sou o YHWH” (TM: Lv 19,18); “καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν ἐγὼ εἰμι κύριος/e amarás o teu próximo como a ti mesmo: Eu sou o Senhor” (LXX: Lv 19,18). “Isso é o princípio geral, o resto são os mandamentos, vá e estude”.<sup>29</sup> Aparentemente, o prosélito era justo e não estava brincando quando pediu para aprender toda a Torá enquanto estava em uma perna só, mas ele definitivamente pediu que todos os mandamentos fossem estabelecidos em um único fundamento, ou seja, uma única perna em que todos os mandamentos seriam estabelecidos para que ele não esquecesse nenhum deles. Como ele não tinha aprendido os mandamentos da Torá (Lei) desde a sua juventude, ele pediu para que lhe fosse entregue um único princípio que contivesse toda a Torá. Por recomendação, Hillel disse: “O que é odioso para ti, não faças o teu próximo”; frase esta que Cristo retoma em Mt 7,12, citando Tb 4,15. E o seu significado é que

<sup>27</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 185-219.

<sup>28</sup> BORING, M. E., Questões Introdutórias do Novo Testamento e Escritos Paulinos, p. 101

<sup>29</sup> LUNTSCHITZ, S. E., Kli Yakar.

ele deveria lembrar de um único princípio que contém toda a Torá, sendo também um princípio único e fundamental. Através da lembrança deste princípio régio, o prosélito se lembraria de todos os mandamentos do Senhor.

Da mesma forma que Hillel ensinou ao prosélito a regra régia do “amor ao próximo como a ti mesmo” e do “fazer ao outro o que queres que os outros façam a ti”, assim também os sábios do Talmud disseram (Makot 24a) que Habacuque veio e os colocou todos sobre uma perna só: “O justo viverá pela sua fé” (Hab 2,4). A versão grega da LXX traz: “ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται/*mas o justo pela minha fé viverá*” (Hab 2,4)”. Isso não contradiz as palavras de Hillel, porque todos os mandamentos da Torá são de dois tipos: o primeiro é o mandamento entre o homem e Deus, e o fundamento de todos eles é, “amarás o Senhor teu Deus”, o que implica a fé e confiança total em Deus; o segundo tipo são os mandamentos entre o homem e seu semelhante, e o fundamento de todos eles é: “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, o que implica tratar o próximo como a si mesmo. Com base nesse fundamento, Hillel ensinou-lhe os mandamentos entre o homem e seu semelhante. Além disso, ele também o ensinou o fim do versículo a origem do mandamento, quem estava entregando-o: “Eu sou o Senhor”; este é o mesmo fundamento sobre o qual Habacuque colocou todos os mandamentos da Torá, ou seja, a fé em Deus.<sup>30</sup>

Com base nessa história talmúdica, os cristãos podemos concluir que o anúncio de Gl 5,14 é uma “perna” sobre a qual toda a lei de Deus se apoia para sua Igreja; e este anúncio, age como um alerta, que chama a atenção do leitor/ouvinte, e o prepara para receber a mensagem central, chamada aqui de tese central, que por sua vez é um convite a praticar a lei, enfatizando o “amor ao próximo”. Como bem escreveu Baptista, sobre o altruísmo do auxílio mútuo: “Não é simplesmente deixar de fazer o mal, e sim tomar a iniciativa de fazer alguma coisa boa em prol do outro”<sup>31</sup>. Esse é o impacto do anúncio: não abolindo a lei, Paulo indica um caminho excelente para se cumprir toda a lei por meio de uma perna só (“o amor ao próximo”), cujo amor deve ser demonstrado em ações concretas para com o próximo, no dia a dia da vida pessoal e comunitária.

<sup>30</sup> TALMUD BABILÔNICO, K. Y., Tratado Shabat (31a).

<sup>31</sup> BAPTISTA, D., Valores cristãos, p. 117

### 3. “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (v.14)

#### 3.1. Tese central: *Amarás o teu próximo (1ª parte)*

A primeira parte da tese central, “amarás o teu próximo”, apresenta uma ideia positiva, um mandamento do “amor o próximo”, enquanto a segunda parte, “como a ti mesmo”, apresenta uma ideia contrastante, negativa ou condicional, que estabelece um critério para o “amor ao próximo”, o qual deve ser semelhante ao amor-próprio. Esse paralelismo antitético serve para enfatizar justamente a importância do “amor ao próximo”, que deve ser tão valorizado quanto o amor-próprio, sem diferença entre ambos.

Gonzaga realça que Paulo não tinha qualquer dúvida sobre a importância do duplo preceito de “amar a Deus” e “amar o próximo”. Diz ele, embora Paulo não tenha citado explicitamente o mandamento de “amar a Deus sobre todas as coisas”, isso não significa que ele considerasse esse mandamento menos relevante<sup>32</sup>. Pelo contrário, Paulo percebia a necessidade crucial de enfatizar o “amar ao próximo” como uma prática fundamental e indispensável na vida cotidiana. Essa ênfase na dimensão prática do “amor ao próximo” ressalta a importância de manifestar o amor na interação diária de cada um com as pessoas a seu redor. Ao destacar o “amar ao próximo”, Paulo demonstra a necessidade de colocar em ação o amor que temos por Deus, tornando-o tangível e visível por meio de atitudes e comportamentos em relação aos outros. Assim, o chamado de Paulo para priorizar o “amar ao próximo” não diminui a importância de amar a Deus, pelo contrário, reforça a necessidade de traduzir o amor por Deus em ações concretas de amor e cuidado para com aqueles que nos cercam.

“Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 19,18; Gl 5,14) é uma regra geral e abrangente a ser observada nas relações com o próximo, que nos diz para aplicar a mesma medida de preocupação com nosso próximo que gostaríamos que fosse aplicada a nós mesmos (Mt 7,12; Tb 4,15), se estivéssemos em seu lugar em situações semelhantes, isto é, desejar para o próximo aquilo que desejaríamos para nós se estivéssemos em tal situação. Seguindo a linha de raciocínio do Talmud Babilônico, como o temor de Deus é a base para a observância das leis e mandamentos, é importante compreender o valor dos mandamentos, pois Deus só ordena o que é correto e bom, mesmo que o motivo para o mandamento não seja revelado; dessa forma,

---

<sup>32</sup> GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 208.

ao conhecermos o valor das leis divinas e reconhecermos a sabedoria que há por trás delas, estaremos mais propensos a obedecê-las e a evitar transgredi-las.<sup>33</sup>

Karl Barth, em seu comentário à carta aos Romanos<sup>34</sup>, escreveu sobre os comportamentos positivos que os cristãos devem ter, dizendo que eles devem amar sinceramente, odiar o mal e aderir ao bem; ser carinhosos uns com os outros como irmãos e ter estima mútua. Devem também ser diligentes e zelosos, servir ao Senhor com fervor, alegrar-se na esperança, perseverar na tribulação e oração, participar do que é feito pelos santos, cultivar a hospitalidade e abençoar aqueles que os perseguem, não maldizendo. Ele também discute o conceito de ações éticas positivas, que são negativas em relação ao “esquema do eros”<sup>35</sup>, a figura fugaz deste mundo que não se encaixa no sistema divino. Embora não haja ações humanas absolutamente positivas nesse sentido, é possível que algumas ações éticas sejam relativamente positivas e tenham uma tendência a protestar contra o esquema do eros. Essas ações podem estar mais repletas de significado e conteúdo referencial e iluminar o homem mais do que outras. É mais provável que em tais ações ocorra o sacrifício e a demonstração em honra a Deus exigidos pela graça.

Karl Barth ainda ressalta a importância do amor e da ética positiva para a vida cristã, em consonância com a passagem que diz “não fique devendo nada a ninguém, exceto o amor mútuo” (Rm 13,8)<sup>36</sup>. “Amar o próximo como a si mesmo” e denunciar as injustiças são fundamentais nessa perspectiva. O amor é entendido como uma possibilidade transformadora que permite negar e romper com o que já existe, criando algo. Dessa forma, é através do amor que o homem pode se relacionar com Deus e cumprir a lei divina, tornando-se imagem de Deus. Ele ainda enfatiza que a resposta para a questão “Quem sou eu?” é encontrada no “amor ao próximo”, especialmente ao “próximo caído nas mãos dos ladrões” (Lc 10,30-37). É nessa situação que ouvimos a voz do “um” e reconhecemos a unidade do nosso “eu” com aquele “Tu” contraposto, que é Deus, o Outro por excelência. O “amor ao próximo” é invisivelmente escondido e sempre o outro diante do qual não podemos ser outro, e devemos amar como a nós mesmos, se amamos a Deus. É através da pergunta que o próximo nos faz e da resposta que nos é dada pelo Espírito contraposto que se cria a relação espiritual com o próximo. O amor

<sup>33</sup> TALMUD BABILÔNICO, Sforno.

<sup>34</sup> BARTH, K., Comentario Carta a los Romanos, p. 524-526.

<sup>35</sup> O “esquema do eros” é um conceito teológico proposto por Karl Barth em seu comentário sobre a carta aos Romanos; trata-se de uma visão de mundo baseada em desejos egoístas e temporais que não levam em conta a vontade de Deus. Segundo o mesmo autor, as ações éticas positivas são aquelas que se opõem a esse esquema, promovendo valores como amor, justiça e bondade, que estão alinhados com a vontade divina.

<sup>36</sup> BARTH, K., Comentario Carta a los Romanos, p. 565-569.

sempre busca comunhão e constrói a comunidade sem se adequar aos desejos de alguém. Dessa forma, o amor é obrigatório como ação do homem novo.

O “amor ao próximo” também nos leva a reconhecer a dignidade e o valor intrínseco de cada pessoa, independente de suas diferenças, e a trabalhar para a construção de uma sociedade justa e igualitária. Portanto, o “amor ao próximo” é uma ação essencial na vida cristã e deve ser cultivado diariamente, por meio de pequenos gestos de bondade e de amor que fazem toda a diferença na vida das pessoas ao nosso redor. A esse respeito Davidson exorta os leitores, com base em Gl 5,13-26, a usar sua liberdade para servir aos outros pelo amor, obedecendo ao ensinamento de Cristo. Ele argumenta que o amor é a melhor maneira de se observar a lei, e que a feroz contenda das seitas em luta resulta em destruição mútua. Ele ainda afirma que Paulo frequentemente usa o verbo “andar” para descrever viver a vida diariamente, e ele incentiva os leitores a andar no Espírito, sendo guiados por ele<sup>37</sup>. Assim será possível demonstrar esse “amor ao próximo” nas relações interpessoais e nas questões corriqueiras da vida.

Bonhoeffer discute a possibilidade de falar do amor como uma ação humana em relação a Deus e ao próximo, apesar de Deus ser amor. Usando a citação de 1Jo 4,19, ele afirma que o amor humano se baseia na circunstância de sermos amados por Deus, ou seja, nosso amor é apenas a aceitação do amor de Deus em Jesus Cristo. E logo cita 1Cor 8,3, que diz que quem ama a Deus é conhecido por ele, o que significa aceitar ser eleito e gerado por Deus em Jesus Cristo. Ele argumenta que a relação entre o amor divino e o amor humano não deve ser entendida como se o primeiro precedesse o segundo, mas sim que o amor humano é completamente passivo e apenas o anverso do ser amado por Deus.<sup>38</sup> Ele também argumenta que para amar o próximo, de forma adequada, é necessário compreender que o amor a Deus é a base para um amor genuíno e compassivo pelos outros. O Autor da primeira carta de João afirma que amamos a Deus porque Ele nos amou primeiro (1Jo 4,19). O amor de Deus pelo ser humano é incondicional e vem somente Dele. Ele demonstrou esse amor de maneira suprema na encarnação do verbo (Jo 1,1-18; 1Jo 1,1-4); a encarnação de Deus permite que conheçamos o ser humano real e vivamos com ele diante de Deus, sem desprezá-lo ou idolatrá-lo. O amor de Deus pelo ser humano vem somente de Deus, e a encarnação é a causa pela qual podemos amar as pessoas ao nosso lado como seres humanos reais.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> DAVIDSON, F., O Novo Comentário da Bíblia, 2.248

<sup>38</sup> BONHOEFFER, D., Ética, p. 37

<sup>39</sup> BONHOEFFER, D., Ética, p. 47

A esse respeito Reifler, usando como base o relato do Bom Samaritano (Lc 10,25-37), argumenta que Jesus apresenta três posturas diferentes em relação ao próximo: 1) os ladrões que agem com violência, roubam e causam danos; 2) os religiosos (o sacerdote e o levita) não causam mal, mas também não oferecem ajuda; e 3) o samaritano age positivamente cumprindo a lei ao prestar assistência, demonstrando dedicação e até mesmo indo além do necessário<sup>40</sup>. Por conseguinte, o “amor ao próximo” deve ser demonstrado em obras, e não devemos desprezar nem idolatrar as pessoas ao nosso redor, mas sim amá-las como seres humanos reais, criados à imagem de Deus, com atitudes e ações em benefício do outro. A encarnação do verbo é o fundamento que nos permite amar as pessoas como seres humanos autênticos, e não meramente como objetos de nossa afeição. Quando amamos a Deus acima de tudo, somos capacitados a amar os outros com um amor incondicional e altruísta, que reflete o amor de Deus por nós.

Segundo escreveram os evangelistas Sinóticos, quando Jesus foi interrogado por um doutor da lei (fariseu) sobre qual é o grande mandamento ou como herdar a vida eterna, ele respondeu: “...Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Esse é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante a esse: Amarás o teu próximo como a ti mesmo...” (Mt 22,37-40; Mc 12,30-31; Lc 10,27-28). Nestes textos Jesus destaca a importância do mandamento de amar ao próximo como a si mesmo; enfatizando que primeiramente se deve amar a Deus e logo ao próximo como a si mesmo, o amor a Deus age como um condicionante para amar ao próximo. E ainda, dentro desta perspectiva, encontramos na primeira carta de João a seguinte aclaração: “Nós amamos porque ele nos amou primeiro”. Se alguém afirmar: “Eu amo a Deus”, mas odiar seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê. (1Jo 4,19-20). Neste sentido, o “amor ao próximo” só é possível porque Deus nos amou primeiro, e o grande mandamento é amar a Deus sobre todas as coisas.

Entende-se, por conseguinte, que uma maneira profunda de expressar amor por Deus, que é invisível e transcendente, é por meio do amor dedicado ao próximo, que é visível e feito à imagem de Deus. Ao reconhecer e valorizar a divindade presente em cada pessoa, desenvolvemos um relacionamento sagrado com o divino. Dessa forma, o “amor ao próximo” torna-se uma manifestação tangível e concreta do “amor a Deus”.

Como já mencionado antes, esta primeira frase positiva “amarás o teu próximo”, foi citada por Paulo também Rm 13,8-9, onde ele afirma, no v.9, que os mandamentos: “τὸ γὰρ οὐ

<sup>40</sup> REIFLER, H. U., A Ética dos Dez Mandamentos, p. 93

μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἕτερα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται [ἐν τῷ]· **ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν**./pois não adulterarás, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e algum outro mandamento, nesta palavra se resume, [nesta]: **amarás o teu próximo como a ti mesmo**"; igualmente em Tg 2,8 que diz: “Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· **ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν**, καλῶς ποιεῖτε·/se cumpris a **Lei régia segundo a Escritura: Amarás o teu próximo como a ti mesmo, fazeis bem**”. Podemos entender através destas citações de Paulo e Tiago, que um dos principais pilares de toda a ética bíblica é o “ἀγάπη τὸν πλησίον/amor ao próximo”, que, por sua vez, é uma expressão concreta do “ἀγάπη τὸν θεόν/amor a Deus”. Esse amor se manifesta em ações que promovem o bem-estar e a dignidade dos outros, sem distinção de raça, gênero, religião ou qualquer outra diferença. Além disso, essa ética do “amor ao próximo” implica em se colocar no lugar do outro, em sentir empatia por suas necessidades e sofrimentos, e em agir de forma a ajudá-lo a superar suas dificuldades. O “amor ao próximo” é um valor fundamental, que nos leva a agir com justiça, compaixão e solidariedade em relação aos outros, a exemplo do Paulo para com seus irmãos da Galácia<sup>41</sup>.

Dentro desse prisma, o amor tem uma implicação prática, pois deve ser um amor demonstrado no nosso trato ao próximo. Acerca disso, escreveu Immanuel Kant<sup>42</sup>, dizendo que o “amor ao próximo” deve ser “uma ação baseada no dever e não apenas na inclinação”, incluindo o amor ao inimigo. Ele argumenta que a inclinação não pode ser ordenada, mas o bem-fazer por dever, mesmo sem inclinação, é uma forma de amor prático que pode ser ordenado e é baseado em princípios de ação, não em compaixão passiva. Dentro dessa perspectiva pode-se falar de um amor voluntário, pois é um amor que reside na vontade e não nas inclinações naturais da pessoa, como também podemos inferir de Mt 5,44 (“Eu, porém, vos digo, amai os vossos inimigos orai pelos que vos perseguem”), no qual Jesus destaca a importância de amar os inimigos, e certamente ninguém se sente inclinado naturalmente para amar um inimigo, mas o texto insinua que se pode optar, ou decidir amar o inimigo, e não o odiar, como seria a tendência natural.

Então seria voluntário nesse aspecto, por residir na vontade; todavia, não é espontâneo, mas sim o resultado de decidir fazer a vontade de Deus, expressa num mandamento específico de amar ao outro. Para poder demonstrar esse amor prático, e se tratando de um mandamento

<sup>41</sup> GONZAGA, W., O Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20, p. 61-86.

<sup>42</sup> KANT, I., Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 30

“amarás o teu próximo”, Reifler<sup>43</sup> propõe obedecer a lei e os mandamentos de Deus. Ele, ao escrever sobre a ética dos dez mandamentos, no apêndice que trata da ética cristã, propõe uma interpretação da lei que se ajuste à nossa visão neotestamentária destacando que, se a ênfase estiver apenas na lei, podemos cair no legalismo, ou seja, na rigidez excessiva em relação às regras e normas, sem levar em conta o contexto e a finalidade da lei. Por outro lado, se a ênfase estiver apenas na liberdade, podemos cair no antinomismo, que é a rejeição total da lei em nome da liberdade pessoal, porém ele propõe uma solução para evitar esses extremos, cuja solução é enfatizar Deus como o centro da ética bíblica. Isso significa que a lei ou algum mandamento específico não deve ser visto como uma imposição externa ou como um fim em si mesmo, mas sim como uma expressão do caráter e da vontade de Deus. Dessa forma, a liberdade não é vista como uma desculpa para a transgressão da lei, mas sim como uma oportunidade para vivermos de acordo com a vontade de Deus, de forma voluntária e amorosa. Além disso, a ênfase em Deus também nos ajuda a lembrar da situação original do homem antes da queda, quando a lei e a liberdade eram perfeitamente compatíveis. Assim, podemos encontrar um equilíbrio entre a lei e a liberdade, sem cair no legalismo ou no antinomismo, ao enfatizarmos a centralidade de Deus em nossa ética bíblica.

Ao enfatizarmos Deus em nossa hermenêutica bíblica, ao estudar e abordar a ética bíblica nos deparamos com a necessidade de “amar ao próximo”, pois é da vontade de Deus que o amemos, já que o homem (“próximo”) é feito à imagem de Deus. No NT, o maior exemplo de amor prático e altruísta advindo da própria divindade é Jesus Cristo, que, por meio do mistério da encarnação, esse amor foi manifestado de forma concreta no mundo. Através de seus ensinamentos e ações, Jesus demonstrou um amor incondicional e sacrificial, amando até mesmo seus inimigos e se entregando à morte para salvar a humanidade. O amor de Jesus é um amor modelo para todos nós, e nos desafia a amar como ele amou e a praticar um amor que transcende as nossas próprias inclinações e interesses pessoais. Então para falarmos de ética bíblica no NT, o paradigma principal é Jesus, como afirma Atahualpa Fernandez<sup>44</sup>, ao falar da ética cristã, que Jesus é um exemplo de excelência moral; sendo assim a ética bíblica no NT não é baseada em princípios ou normas, mas em uma pessoa, Jesus Cristo, sendo ele próprio um exemplo de excelência ético-moral, em sua vida e ensinamentos.

Mas ao adotarmos o paradigma Jesus, devemos recorrer aos seus ensinamentos, que, por sua vez, direta ou indiretamente, ressoam os escritos do AT, que nos trazem a necessidade de

---

<sup>43</sup> REIFLER, H. U. *Ética dos dez Mandamentos*, p. 23.

<sup>44</sup> FERNANDEZ, A., *A Ética Cristã*.

enfaticamente Deus como centro de tudo, inclusive como nossa própria chave hermenêutica. Isso nos proporciona meios para amarmos ao próximo como a nós mesmos, sem que esse mandamento seja extremamente pesado ou difícil para nós. Leonardo Boff<sup>45</sup> afirma, que a ética surge quando o outro emerge diante de nós, ele ainda destaca a importância do cuidado, alegando que o cuidado é uma relação amorosa para com a realidade, a qual anula as desconfianças e confere sossego e paz a quem o recebe, e que tudo o que amamos, também cuidamos.

### 3.2. Tese central: como a ti mesmo (2ª parte)

Como referido acima, a segunda parte, “como a ti mesmo”, apresenta uma ideia contrastante, negativa ou condicional, que estabelece um critério para o “amor ao próximo”, o qual deve ser semelhante ao amor-próprio. Começamos vendo brevemente como o amor-próprio é tratado no judaísmo, e, em seguida, no cristianismo:

No do judaísmo existem certos mandamentos positivos de origem rabínica, como: visitar os doentes, confortar os enlutados, preparar-se para um funeral, preparar uma noiva, acompanhar os convidados, atender a todas as necessidades de um enterro, carregar o cadáver nos ombros, caminhar diante do falecido, chorar, cavar uma sepultura e enterrar os mortos, e também trazer alegria a uma noiva e a um noivo e ajudá-los em todas as suas necessidades. São atos de bondade que se realiza com uma pessoa que não têm limite. Embora todos esses mandamentos sejam de origem rabínica, eles estão incluídos no mandamento bíblico Lv 19,18 “Ama o teu próximo como a ti mesmo”.<sup>46</sup> Cada indivíduo tem a responsabilidade de amar todos os filhos de Israel da mesma forma que ama a si mesmo, conforme o mandamento: “וְאָהַבְתָּ לְרֵעִי כְמוֹת אֲנִי יְהוָה: / *e amarás o teu próximo como a ti mesmo: Eu sou YHWH*” (TM: Lv 19,18); “καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν ἐγώ εἰμι κύριος / *e amarás o teu próximo como a ti mesmo: Eu sou o Senhor*” (LXX: Lv 19,18). É essencial, portanto, que se elogie e tenha empatia até pelo que é do próximo, da mesma forma que se preza o que é próprio e se deseja ser honrado. Segundo a Mishneh Torah, quem desonra seu próximo, no entanto, não terá parte no mundo vindouro<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> BOFF, L., O nascimento de uma Ética Planetária.

<sup>46</sup> MISHNEH TORAH. Mourning 14,1.

<sup>47</sup> MISHNEH TORAH. Human Dispositions 6.

Dentro do cristianismo, os critérios são semelhantes, porém, em se tratando do amor-próprio como condicionante para o “amor ao próximo”, deve-se considerar o seguinte: O amor-próprio não é diretamente ordenado na Bíblia, mas é subentendido em muitos lugares. Isso é evidente no mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo”, que implica que o amor-próprio é certo e necessário para amar os outros adequadamente. O ensino de Paulo também confirma a importância do amor-próprio em Ef 5,29: “Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν ἀλλ’ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν/*pois ninguém jamais odiou a sua própria carne, mas a alimenta e cuida dela, como também faz Cristo com a Igreja*”, e por mais que a Bíblia não ordene explicitamente o amor-próprio, a norma do amor pode ser interpretada como um mandamento implícito. Além disso, o amor-próprio é aprovado tacitamente pela Escritura, pois é visto como moralmente necessário e uma parte da imagem divina dentro de cada pessoa.<sup>48</sup>

Leonardo Boff, afirma que o “amor ao próximo é uma espécie de ação recíproca, na qual se reconhece no outro a mesma humanidade que existe em si mesmo”<sup>49</sup>. Nessa perspectiva, o amor-próprio é fundamental para que possamos reconhecer e valorizar a humanidade do outro. Nessa perspectiva, o amor-próprio é uma peça-chave para essa equação, uma vez que somente quando somos capazes de nos amar e nos valorizar é que poderemos reconhecer essas mesmas qualidades nos outros. Quando nos sentimos confortáveis em nossa própria pele, somos mais propensos a aceitar e respeitar as diferenças que encontramos em outras pessoas, independentemente de suas origens, crenças ou valores.

Através do amor-próprio, podemos desenvolver empatia e compaixão pelo próximo, o que nos ajuda a criar um ambiente de respeito e tolerância em nossas relações interpessoais. Além disso, ao reconhecermos a nossa própria humanidade, somos capazes de perceber que todos somos iguais, independentemente das nossas diferenças, e que todos merecemos amor, respeito e dignidade. Juan Luis Segundo argumenta que o amor-próprio é essencial para o “amor ao próximo”, pois só podemos amar o outro na medida em que nós nos amamos a nós mesmos, pois o “amor ao próximo exige que nos amemos a nós mesmos como somos, com todas as nossas limitações e fraquezas”.<sup>50</sup> Em outras palavras, o amor-próprio é uma condição prévia para a prática do amor genuíno. Podemos entender que para Juan Luis Segundo, amar a si mesmo não significa ser egoísta ou narcisista, mas sim reconhecer nossas limitações e

<sup>48</sup> GEISLER, L. N., *Ética Cristã*, p. 112

<sup>49</sup> BOFF, L., *Saber Cuidar*, p. 88

<sup>50</sup> SEGUNDO, J. L., *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*, p. 74

fraquezas, aceitando-nos como somos. Quando nós nos amamos dessa maneira, somos capazes de estender esse amor e compaixão aos outros, pois entendemos que todos nós temos nossas próprias lutas e dificuldades. Dessa forma, o “amor ao próximo” é um reflexo do amor-próprio que cultivamos em nosso próprio coração. No entanto, é importante ressaltar que o amor-próprio não é uma qualidade que podemos adquirir do dia para a noite. Em muitos casos, é necessário trabalhar ativamente em nossa autoestima e autoaceitação para alcançar esse estado de amor-próprio pleno. Isso pode envolver a prática de autocuidado, a busca por terapias ou outras formas de apoio emocional, e a reflexão sobre nossos próprios valores e crenças.

Dentro da perspectiva o amor-próprio, é fundamental para a saúde emocional e para a capacidade de estabelecer relacionamentos equilibrados e gratificantes. Quando nós nos amamos e cuidamos de nós mesmos, estamos mais aptos a dar e receber amor de forma saudável. No entanto, é importante ter em mente que o amor-próprio não pode se tornar um amor egoísta, que nos cega para as necessidades dos outros. O “amor ao próximo” exige que estejamos atentos às necessidades dos outros, que sejamos compassivos e solidários em relação ao sofrimento alheio. Isso significa que, apesar de valorizarmos o amor-próprio, não podemos nos esquecer de que fazemos parte de uma comunidade maior, que também precisa de nossa atenção e cuidado. O amor-próprio não deve ser um obstáculo para a prática da empatia e da generosidade. Além disso, o amor-próprio excessivo pode levar ao egoísmo e à arrogância, dificultando a formação de relacionamentos saudáveis e genuínos. Quando nos colocamos acima dos outros, estamos criando uma barreira entre nós e o mundo ao nosso redor, que pode impedir o crescimento emocional e espiritual.

Tomás de Aquino, em sua obra “Suma Teológica”, aborda a questão do “amor ao próximo” em relação ao amor-próprio e destaca que o amor-próprio é um elemento fundamental para o “amor ao próximo”, pois “o amor-próprio é a medida do ‘amor ao próximo’, pois ninguém pode desejar para o outro o que não deseja para si mesmo”.<sup>51</sup> Com base em Tomás de Aquino, podemos definir o amor-próprio como uma virtude que nos permite reconhecer o valor e a dignidade de nossa própria vida, bem como buscar o nosso próprio bem-estar. Porém o amor-próprio não deve ser confundido com o egoísmo ou a falta de consideração pelos outros. Pelo contrário, o amor-próprio é uma condição necessária para o “amor ao próximo”, pois só podemos desejar o bem para os outros na medida em que desejamos o bem para nós mesmos. O “amor ao próximo” é uma forma de amar a Deus, pois Deus está presente

---

<sup>51</sup> AQUINO, T., Suma Teológica 1265-1274/2009, II-II, q. 25, a. 2

em cada ser humano. Dessa forma, o “amor ao próximo” é uma extensão do amor-próprio, pois só podemos amar os outros na medida em que amamos a nós mesmos.

O amor-próprio, portanto, é a medida do “amor ao próximo”. Quando amamos a nós mesmos de forma saudável e equilibrada, somos capazes de estender esse amor e compaixão aos outros, reconhecendo a presença de Deus em cada ser humano e desejando o seu bem-estar. Dessa forma, o amor-próprio se torna um instrumento para a prática do “amor ao próximo”, e vice-versa. Porém é necessário abordar os dois possíveis tipos de amor-próprio, como Kant<sup>52</sup> discorre, entre duas formas de amor-próprio, ou dois tipos de amor-próprio: o amor-próprio benevolente e o amor-próprio egoísta ou arrogante.

O amor-próprio benevolente é caracterizado por uma insistente benevolência para consigo mesmo e é chamado de amor de si. Por outro lado, a arrogância é definida como uma complacência centrada em si mesma e é denominada presunção. Quando o amor-próprio se torna complacente consigo mesmo, pode se cristalizar em presunção. Enquanto o amor de si coloca o amor-próprio acima de quaisquer preferências, a presunção escolhe objetivos meramente subjetivos como fins objetivos, excluindo qualquer referência objetiva superior. Como princípio, o amor-próprio coloca a felicidade pessoal como determinação maior do arbítrio. Por isso, quem segue o amor-próprio, enquanto princípio, pode decidir-se por regras práticas que visam promover a própria felicidade, da complacência centrada em si, denominada presunção. Enquanto o amor de si coloca o amor-próprio acima de quaisquer preferências, a presunção escolhe objetivos subjetivos como fins objetivos que excluem qualquer referência objetiva superior.<sup>53</sup>

### **3.3. O amor-próprio benevolente**

Como tal, podemos encontrar textos bíblicos, que nos auxiliam na compreensão do conceito; por exemplo 1Tm 4,16: “ἔπεχε σεαυτῷ καὶ τῇ διδασκαλίᾳ, ἐπίμενε αὐτοῖς· τοῦτο γὰρ ποιῶν καὶ σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου/Vigia a ti mesmo e a doutrina. Persevera nestas coisas, pois, isto fazendo, salvarás a ti mesmo e aos que te ouvem”. Esse vigiar ou cuidar a si mesmo, no tocante à doutrina bíblica, a respeito do cuidado com a saúde, como também Paulo aconselha a Timóteo: “Μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλ’ οἶνω ὀλίγω χρῶ διὰ τὸν στόμαχον καὶ τὰς πικνὰς σου ἀσθενεῖα/Não mais tomes (só) água; mas tome um pouco de vinho, por causa

<sup>52</sup> KANT, I., Fundamentação da Metafísica dos Costumes, Cap. 1, p. 52.

<sup>53</sup> HECK, J. N., O Princípio do amor-próprio em kant, p. 6

*de teu estômago e de tuas frequentes fraquezas*” (1Tm 5,23). Esse texto tem sido interpretado de várias maneiras pelos estudiosos da Bíblia ao longo da história; alguns entendem que Paulo está recomendando que Timóteo beba vinho medicinalmente para aliviar seus problemas de saúde, enquanto outros acreditam que ele está sugerindo que Timóteo beba vinho como uma bebida alcoólica moderada. A Bíblia também adverte contra o consumo excessivo de álcool e seus efeitos negativos (Pr 20,1; Ef 5,18), mas não o proíbe: não condena o uso e sim o abuso do vinho.

Mas em se tratando de amor-próprio benevolente, esse amor também tem como base o amor de Deus, que nos amou primeiro, e hoje nós podemos amar ao próximo como a nós mesmos. No século XVI, em uma das suas obras, Osuna<sup>54</sup> escreveu sobre a importância do amor-próprio ordenado como base para a virtude e o amor a Deus. Ele defende a ideia de que é necessário cultivar um amor-próprio saudável para poder amar a Deus e aos outros de forma genuína. Ele enfatiza a importância de se reconhecer a dignidade como criatura de Deus e de se aceitar como se é, sem se comparar com os outros ou tentar agradar a todos a qualquer custo. Somente assim, é possível desenvolver a virtude e o amor a Deus de forma autêntica. Ele também abordou que o amor-próprio ordenado é necessário para que a alma possa estar em paz consigo mesma e com Deus, o que é essencial para a contemplação divina. Ele destaca que a pessoa deve ter um amor-próprio equilibrado e saudável, reconhecendo sua dignidade como criatura de Deus e aceitando a si mesma sem se comparar com os outros. Somente assim, a pessoa pode se libertar do egoísmo e alcançar a união com Deus<sup>55</sup>.

É necessário aclarar que o amor de Deus se manifestou a nós, porém existem requisitos para que esse amor permaneça em nós, como se pode ver em 1Jo 2,15: “Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐὰν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ/ Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele”. E se o amor de Deus em nós é a base para nós também amarmos, até o amor-próprio se vera comprometido se esse amor divino não estiver em nós, prova disso é o caso de suicídios, que entre outras coisas é falta de amar a si mesmo.

O amor-próprio benevolente é um assunto de grande relevância também em diversas áreas, como a psicologia, a filosofia. A reflexão sobre o amor a si mesmo tem sido objeto de estudo e debate há séculos, e diversos autores em português contribuíram para esse debate.

<sup>54</sup> OSUNA, F., A Terceira Aba da Escada, p. 51-52

<sup>55</sup> OSUNA, F., A visão de Deus, p. 66-67.

Fromm<sup>56</sup> diz que a ideia de que amar a si mesmo é egoísmo, tem raízes antigas no pensamento ocidental, no entanto, o amor-próprio não é oposto ao amor pelos outros, mas sim uma parte essencial dele. A falta de amor-próprio leva ao egoísmo e à incapacidade de amar verdadeiramente os outros. Ele também discute a abnegação neurótica, em que as pessoas se colocam em último lugar, mas na verdade estão reprimindo hostilidade e falta de capacidade de amar. A abnegação não é um sinal de amor verdadeiro, mas sim de falta de produtividade emocional. O autor conclui que amar a si mesmo é fundamental para amar os outros e que o verdadeiro amor implica cuidado, respeito, responsabilidade e conhecimento mútuos.

Augusto Cury, psicólogo e escritor, também contribuiu para o debate sobre o amor-próprio. Em sua obra “Ansiedade”, ele defende que o amor-próprio é um antídoto contra a ansiedade e o estresse da vida moderna; ele defende que o amor-próprio benevolente é aquele que nos permite aceitar nossas limitações e buscar ajuda quando necessário. Ele escreve: “O amor-próprio benevolente é a capacidade de se gostar, se respeitar e se proteger, sem criar fantasias e sem se desrespeitar”<sup>57</sup>.

Lopes Augustus<sup>58</sup> destaca a importância do cuidado pessoal e da valorização do ser humano como criação divina. Ele afirma que “o amor-próprio não é o mesmo que egoísmo, mas sim o amor à própria existência, a valorização do próprio ser e do que somos em Cristo”, para ele, o cuidado pessoal é uma questão importante na vida cristã, pois Deus criou cada um de nós como seres únicos e valiosos, e nos deu a responsabilidade de cuidar bem de nós mesmos. Ele também ressalta que o cuidado pessoal é fundamental para a vida cristã, pois somente quando estamos bem cuidados e equilibrados podemos ser efetivos no serviço a Deus e aos outros, quando negligenciamos o cuidado pessoal, podemos acabar nos tornando cansados, estressados e incapazes de cumprir a missão que Deus tem para nós; além disso, ele destaca que a valorização do ser humano como criação divina é uma questão crucial na vida cristã. Ele enfatiza que cada pessoa tem valor intrínseco, independentemente de suas características, e que devemos tratá-las com amor e respeito, assim como Deus nos ama e nos respeita. Por fim, Lopes lembra que o amor-próprio é essencial para a vida cristã, pois é a base para o “amor ao próximo”. Quando amamos e valorizamos a nós mesmos, somos capazes de amar e valorizar os outros de maneira mais saudável e genuína. O amor-próprio também nos

---

<sup>56</sup> FROMM, R., A arte de amar, p. 27-31.

<sup>57</sup> CURY, A., Ansiedade: Como enfrentar o mal do século, 2014, p. 125

<sup>58</sup> LOPES, A. N., O que estão fazendo com a Igreja, 2017, p. 187

ajuda a entender que somos todos filhos de Deus e que, por isso, devemos tratar uns aos outros com amor e compaixão, independentemente de nossas diferenças.

É importante lembrar que o cuidado pessoal não se resume apenas ao cuidado com o corpo, mas também inclui o cuidado com a mente e o espírito, como indica a trilogia paulina, em 1Ts 5,23: “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o ser inteiro: o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da vinda de nosso Senhor Jesus Cristo”. O cuidado com a mente envolve o desenvolvimento de uma mentalidade saudável e positiva, além da busca pelo conhecimento e sabedoria. Já o cuidado com o espírito inclui a prática da meditação e da oração, a busca pela conexão com Deus e a compreensão dos ensinamentos bíblicos.

Ao se referir ao perdão, Lewis<sup>59</sup> também trabalha a questão do amor-próprio, argumentando que, a castidade e o perdão são virtudes cristãs impopulares. Embora o perdão seja considerado uma ideia admirável, muitas pessoas reagem com raiva quando confrontadas com a necessidade de perdoar. No entanto, o cristianismo ensina que devemos perdoar nossos inimigos, pois “amar o próximo” inclui até mesmo aqueles que nos prejudicam. Não perdoar impede que recebamos o perdão, segundo a regra da oração do “Πάτερ ἡμῶν/*Pai Nosso*” (Mt 6,9-15; Lc 11,2-4). Podemos começar praticando o perdão em situações mais simples antes de enfrentar desafios maiores. Além disso, é importante compreender que “amar o próximo” como a nós mesmos não significa necessariamente sentir carinho por eles.

“Amar a si mesmo” também não se baseia em achar-se agradável, mas sim em um amor-próprio que reconhece nossa natureza imperfeita. Da mesma forma, podemos detestar as ações dos inimigos sem odiar a pessoa em si. Essa distinção é aplicada até mesmo a nós mesmos, quando reconhecemos nossas falhas e procuramos nos tornar melhores. O cristianismo não pede que diminuamos o “ódio e/ou desprezo total” pela crueldade e traição, mas sim que “odiamos e desprezemos” essas ações lamentando o fato de que seres humanos as tenham realizado. Esperamos que haja a possibilidade de cura e redenção, permitindo que essas pessoas se tornem humanas novamente.

Ricardo Barbosa de Sousa, em seu livro “Cristo, o Modelo Supremo de Autoestima”, enfatiza que “a autoestima saudável é aquela que tem como base a identidade em Cristo, que nos revela nosso valor e propósito como seres humanos”<sup>60</sup>; isso significa que, ao nos identificarmos com Cristo, passamos a entender que somos valiosos e amados por Deus,

---

<sup>59</sup> LEWIS, C. S., *Mere Christianity*, p. 134-37.

<sup>60</sup> SOUSA, R. B., *Cristo, o modelo supremo de autoestima*, 2016, p. 45.

independentemente do que fizemos ou deixamos de fazer. Cristo é o modelo supremo de autoestima, pois Ele nos ensina que somos amados e temos um propósito na vida. A identidade em Cristo nos leva a uma autoestima saudável, que não depende de circunstâncias externas, mas sim da nossa relação com Deus. Quando entendemos que somos amados por Deus, passamos a nos amar mais e a cuidar melhor de nós mesmos. Essa autoestima saudável nos permite ter relacionamentos mais saudáveis e uma vida mais equilibrada. Além disso, Sousa enfatiza que a autoestima saudável não é uma autoestima arrogante ou egoísta. Pelo contrário, é uma autoestima baseada no amor de Deus e no “amor ao próximo”. Quando entendemos que somos amados por Deus, passamos a amar mais as outras pessoas e a tratá-las com respeito e compaixão.

Enfim, este tema nos convida a refletir sobre a importância da identidade em Cristo para uma autoestima saudável. Ao nos identificarmos com Cristo, entendemos nosso valor e propósito como seres humanos e passamos a nos amar mais e a amar mais os outros. Essa autoestima saudável nos leva a uma vida mais plena e equilibrada, baseada no amor de Deus e no “amor ao próximo”. Destaca-se a importância de cuidar de si mesmo e de reconhecer a própria dignidade como ser humano. O cuidado pessoal é crucial na vida cristã e a valorização do ser humano como criação divina é uma questão importante. O amor-próprio benevolente é essencial para a felicidade humana e serve como antídoto contra a ansiedade e o estresse da vida moderna.

O amor-próprio benevolente, portanto, é um tema de grande relevância nas esferas religiosas, filosóficas e psicológicas. Ao examinarmos as perspectivas bíblicas, podemos ver a importância de vigiar e cuidar de nós mesmos, reconhecendo que somos criaturas de Deus e que devemos cultivar um amor-próprio saudável para amar a Deus e aos outros de maneira genuína. O amor-próprio benevolente não é egoísmo, mas sim um reconhecimento de nossa própria dignidade como seres humanos, valorizando nossa existência e cuidando de nós mesmos em todas as dimensões: física, mental e espiritual. Para isso, a identidade em Cristo é fundamental, para uma autoestima saudável, pois nos revela nosso valor e propósito como seres humanos amados por Deus. Ao nos identificarmos com Cristo, compreendemos que somos valiosos independentemente de nossas falhas ou realizações, e isso nos leva a amar a nós mesmos e aos outros de maneira mais autêntica. Essa autoestima saudável, baseada no “amor a Deus” e no “amor ao próximo” nos conduz a uma vida mais plena, equilibrada e compassiva.

Portanto, cultivar o amor-próprio benevolente é essencial para o nosso bem-estar emocional, espiritual e social. Ao cuidarmos de nós mesmos, reconhecendo nossa dignidade

como seres humanos e buscando uma conexão com Deus, somos capacitados a amar e servir aos outros de maneira significativa. Que possamos compreender e praticar o amor-próprio benevolente em nossa jornada de vida, contribuindo para a construção de relacionamentos saudáveis e uma sociedade mais amorosa e compassiva.

### 3.4. O amor-próprio egoísta ou arrogante

Este é o amor-próprio que devemos evitar, como escreveu São João da Cruz<sup>61</sup>, místico e poeta espanhol. Ele escreveu extensamente sobre o amor divino e a purificação da alma. Enfatizou a importância de se livrar do amor-próprio desordenado para alcançar a união com Deus. Ele também discute a necessidade de passar por “uma noite escura da alma”, um período de purificação e desapego das coisas mundanas, para alcançar a união com Deus. Pois o amor “egoísta-arrogante” nos isolará das outras pessoas<sup>62</sup>.

A respeito disso, diz Paulo, em Fl 2,3: “μηδὲν κατ’ ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν/*nada fazendo por rivalidade e vanglória, mas com humildade, cada um considerando os outros superiores a si mesmos*”, enfatizando a importância da humildade e do respeito pelos outros. Paulo está incentivando os cristãos de Filipo a evitarem a competição e o orgulho, e, em vez disso, a considerarem os outros como superiores a si mesmos. Essa abordagem se contrapõe à cultura do egoísmo, da rivalidade e da vanglória que é tão comum em muitas sociedades. Nesse texto, Paulo propõe uma forma de amor-próprio benevolente, em que uma pessoa tem uma visão positiva de si mesma, mas não é arrogante ou egoísta, e valoriza a dignidade e os direitos dos outros. Isso significa que uma pessoa deve ter uma avaliação realista de si mesma, sem subestimar ou superestimar suas habilidades ou realizações, e reconhecer o valor e a importância dos outros. Ao adotar essa postura de humildade, os cristãos podem promover relacionamentos saudáveis, desenvolver empatia e compaixão pelos outros e servir como modelos de amor-próprio benevolente para os outros. Paulo também advertiu a Timóteo que, nos últimos dias, haveria homens amantes de si mesmos e dos deleites da vida mundana, aos quais é necessário (2Tm 3,1-5), para pertencer a Deus.

<sup>61</sup> DA CRUZ, S. J., A subida do Monte Carmelo, Capítulo 1, p. 31.

<sup>62</sup> DE LA CRUZ, S. J., Noche oscura del alma, Capítulo 1, p.10-11.

<p>Τοῦτο δὲ γίνωσκε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις  1 ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ·  ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι φίλαυτοι,  2 φιλάργυροι, ἀλαζόνες, ὑπερήφανοι,  βλάσφημοι, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, ἀχάριστοι,  άνόσιοι,  ἄστοργοι ἄσπονδοι, διάβολοι, ἀκρατεῖς,  3 ἀνήμεροι, ἀφιλάγαθοι,  προδόται, προπετεῖς, τετυφωμένοι,  4 φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι,  ἔχοντες μὀρφωσιν εὐσεβείας, τὴν δὲ  5 δύναμιν αὐτῆς ἠρηνημένοι. καὶ τούτους  ἀποτρέπου.</p>	<p>Mas isto sabe tu, que nos últimos dias  haverá tempos difíceis.  Pois os homens serão egoístas,  gananciosos, fanfarrões, soberbos,  blasfemadores, desobedientes aos pais,  ingratos, ímpios,  desafeiçoados, implacáveis, caluniadores,  incontinentes, cruéis, inimigos do bem,  traidores, obstinados, obcecados pelo  orgulho, amigos do deleite muito mais do  que amigos de Deus,  Tendo uma aparência de piedade, mas o  poder dela negando. Também destes  (<i>homens</i>) afasta-te.</p>
--	---

Fonte: Texto de NA 28, tabela e tradução dos autores.

Nesta perícopre de 2Tm 3,1-5, Paulo está alertando a Timóteo, e, por conseguinte, aos cristãos em geral, que nos tempos difíceis que virão, haverá muitas pessoas que mostrarão essas características negativas, próprias do “amor-próprio egoísta”. Eles podem até mesmo aparentar ser piedosos, mas negarão a essência dela. Pelo que, Paulo exorta a Timóteo a se afastar dessas pessoas e a não ser influenciado por elas.

Os vv.1-5 nos lembram da importância de permanecer vigilantes em relação às nossas próprias tendências negativas e das pessoas que nos rodeiam. É importante reconhecer a diferença entre aqueles que seguem o caminho de Deus e aqueles que não o fazem, e agir de acordo com essa compreensão.

Então podemos deduzir que o “como” depende de vários elementos, de como se dá a nossa própria relação com Deus e com as coisas do mundo, para que o amor do Pai esteja sobre nós, como dito anteriormente, acerca de 1Jo 2,15, e qual é o conceito que temos de nós mesmos, pois isso diz muito a respeito de nossa personalidade, se temos humildade ou não. Uma vez que detectamos os elementos característicos dos dois tipos de “amor-próprio”, devemos amar aos outros segundo o amor-próprio benevolente.

A relação entre o amor-próprio e o “amor ao próximo”, e como essa relação pode ser influenciada por diferentes elementos, é afirmado que o conceito que temos de nós mesmos é um fator importante para entender como nos relacionamos com o mundo e com Deus. Se possuímos uma visão humilde de nós mesmos, podemos estar mais abertos ao amor do Pai e, conseqüentemente, sermos mais benevolentes com os outros; destacamos então a importância

de detectar os elementos característicos dos dois tipos de amor-próprio. O amor-próprio benevolente é aquele que se baseia em uma autoestima saudável, em que a pessoa se valoriza e reconhece seus pontos fortes e fracos, sem se sentir superior aos outros. Esse tipo de amor-próprio pode ser um bom modelo para se amar ao próximo.

Agostinho argumenta que o amor-próprio é um componente essencial para o “amor ao próximo”, pois é a partir do amor a si mesmo que podemos amar os outros: “Ama a ti mesmo e então farás tudo como se devesse amar ao próximo”<sup>63</sup>. Porém, ele também alertou para o perigo do amor-próprio egoísta, que pode levar à busca desmedida pelo prazer e a apropriação dos bens alheios. O autor menciona que o amor-próprio em excesso pode levar a desejos insaciáveis e a insatisfações. No entanto, ele enfatiza que é essencial amar a si mesmo de maneira equilibrada, buscando a união com Deus como objetivo final de felicidade. Além disso, ressalta-se que “amar o próximo como a si mesmo” implica em encorajá-lo a “amar a Deus” com todas as suas forças (Dt 6,5-9). Esse é considerado o verdadeiro culto a Deus e a reta religião. Por fim, o texto aponta que todas as potestades imortais desejam que nos submetamos a Deus para alcançarmos a felicidade, e que prestar culto a Deus é essencial para evitar a infelicidade e a privação de Sua presença.<sup>64</sup>

João Calvino também abordou o tema do amor-próprio em sua obra *Institutas da Religião Cristã*. Ele enfatizou que o amor-próprio deve ser baseado na humildade e na moderação, e não na presunção e no orgulho. Ele escreveu: “O amor-próprio deve ser mantido em equilíbrio pela humildade, de modo que não nos exaltemos acima dos outros, mas que nos consideremos com moderação, de acordo com o dom que Deus nos concedeu”.<sup>65</sup> Isso nos lembra que o equilíbrio do amor-próprio é alcançado quando reconhecemos nossa posição em relação aos outros. Essa abordagem nos encoraja a evitar a arrogância e a exaltação sobre os demais, permitindo que a humildade e a moderação guiem nossas interações e relacionamentos. Ao adotar essa perspectiva, podemos construir uma visão saudável de nós mesmos, ao mesmo tempo em que nos relacionamos com compreensão, respeito e empatia para com os outros.

Ao se referir a certas características dos homens nos últimos tempos, em 2Tm 3,2, Paulo diz que os homens serão amantes de si mesmo, isso é sinônimo de “egoístas”, embora disfarçados pela religião; a palavra usada aqui é: “φίλαυτοι/*egoístas*”, que pode ser traduzida

<sup>63</sup> AGOSTINHO, S., A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã, Livro I, Capítulo XXII, p. 59.

<sup>64</sup> AGOSTINHO, S., A Cidade de Deus, Volume II, Livro X, Capítulo III, p. 889-891.

<sup>65</sup> CALVINO, J., Institutas, Livro II, Capítulo II, Seção XIII.

por “amante de si mesmo” ou “egoístas”, essa palavra, aparece uma única vez no NT (*hápax legomenon*).

Segundo Ellicott<sup>66</sup> a palavra φίλῳτοι está encabeçando uma série de comportamentos característicos de quem tem o “amor-próprio egoísta ou arrogante”, como veremos a seguir: *amantes de si mesmos*: o egoísmo encabeça bem a lista sombria. É a verdadeira raiz de todo pecado. *Amantes do dinheiro*: esse “amor ao dinheiro” tem sido acertadamente chamado de “filha do egoísmo”. *Jactanciosos*: os que se arrogam honra que não lhes pertence justamente. *Soberbos*: são aqueles que desprezam os outros abaixo deles, seja em posição social ou riqueza, ou talvez em dons naturais. No latim, *ostensio*, representa o vício que afeta a primeira dessas classes “os jactanciosos”, e a *superbia*, aquela que afeta a segunda classe “os orgulhosos”. *Blasfemos* Os dois vícios mencionados referem-se à conduta do homem para com seu irmão. Isto alude ao seu comportamento para com o seu Deus. O orgulho com que ele olha para os seus semelhantes desenvolve-se em insolência no pensamento, se não na palavra, para com o seu Deus: e isto é chamado de blasfêmia. *Rebeldes com os pais* A blasfêmia do Pai que está nos céus é muito provável que eduque os pequenos que, por sua vez, demonstrarão uma desobediência e um desrespeito aos pais terrenos. A vida doméstica do homem que escolhe não conhecer a Deus em seu coração refletirá muito facilmente seus maus pensamentos e orgulho sem sentido. *Ingrato*: os filhos que começam a vida com desobediência aos pais, com raras exceções, são ingratos a todos os outros que possam mostrar-lhes bondade em sua jornada de vida. *Impios*: profanos por sua falta de pureza interior.

Percebe-se a necessidade de autorreflexão teológica e autocrítica moral a respeito do próprio conceito que temos de nós mesmos. Ao mencionar essas características, ele nos instiga a realizar uma análise teológica de nossa própria conduta e a reconhecer se estamos agindo de acordo com esses padrões antitéticos aos princípios divinos, no tocante ao “amor-próprio” e por conseguinte o “amor ao próximo”.

No entanto é preferível identificar esses comportamentos em nós mesmos e buscar uma transformação pessoal por meio da ação do Espírito Santo, através de uma introspecção teológica, e reconhecimento da nossa natureza caída e da busca por uma santificação contínua, a fim de nos aproximarmos cada vez mais da imagem de Deus e vivermos em conformidade com Sua vontade revelada nas Escrituras.

---

<sup>66</sup> ELLICOTT, C. J., Ellicott's Commentary for English Readers.

Apesar de haver uma linha tênue entre amor-próprio e egoísmo, é importante entender que o amor-próprio é um sentimento saudável e necessário para o nosso bem-estar emocional e psicológico, enquanto o egoísmo é uma atitude prejudicial que coloca as necessidades e desejos pessoais acima dos outros. O amor-próprio pode ser desenvolvido por meio de ações positivas, como cuidar da nossa saúde, estabelecer limites saudáveis, ter *hobbies* saudáveis, buscar o autodesenvolvimento e nos cercar de pessoas que nos apoiam e nos amam incondicionalmente; por outro lado, a presunção é uma forma exagerada de amor-próprio que pode levar a comportamentos arrogantes e desrespeitosos com os outros. É importante entender que ter amor-próprio não significa se sentir superior aos outros ou acreditar que somos infalíveis. Um zumbido de amor-próprio saudável é necessário para nosso bem-estar emocional e mental, mas a presunção pode ser prejudicial não apenas para nossos relacionamentos, mas também para nós mesmos, pois nos impede de aprender com nossos erros e crescer como pessoas; o amor-próprio é uma forma de nos valorizarmos e cuidarmos de nós mesmos, mas é importante não confundir com o egoísmo ou a presunção. Quando cultivado de maneira saudável, o amor-próprio pode nos ajudar a ter uma vida mais plena e feliz, permitindo-nos estabelecer relacionamentos saudáveis e significativos com os outros.

Por conseguinte, pode-se afirmar que o amor-próprio egoísta é uma forma distorcida e prejudicial de relacionamento consigo mesmo. Ele é caracterizado pela busca excessiva de satisfação pessoal, desconsiderando as necessidades e sentimentos dos outros. Esse tipo de amor-próprio nos leva a priorizar apenas nossos próprios interesses, muitas vezes em detrimento dos outros.

O “amor-próprio egoísta” é marcado pela arrogância, pela busca desmedida por poder, prazer e reconhecimento, e pela falta de empatia e consideração pelos outros. Essa mentalidade egocêntrica nos isola socialmente, prejudica nossos relacionamentos e nos impede de construir conexões significativas com as pessoas ao nosso redor. Além disso, o amor-próprio egoísta nos impede de crescer emocionalmente e de desenvolver uma compreensão genuína de nós mesmos. Ele nos mantém presos a uma visão superficial e inflada de nossa própria importância, limitando nossa capacidade de autocrítica e autorreflexão.

É importante reconhecer os danos causados pelo “amor-próprio egoísta” e buscar alternativas mais saudáveis e benéficas. Isso envolve cultivar a humildade, a empatia e a consideração pelos outros, reconhecendo que somos parte de uma comunidade e que nossas ações afetam aqueles ao nosso redor, pois o “amor-próprio egoísta” nos impede de alcançar relacionamentos saudáveis e uma realização pessoal verdadeira. Ao reconhecer os efeitos

negativos do amor-próprio egoísta e buscar uma abordagem mais equilibrada e benéfica, como o abordado anteriormente (amor-próprio benevolente), podemos construir uma vida mais significativa, baseada na empatia, na consideração pelos outros e no crescimento pessoal.

## Conclusão

Com base nesta investigação, conclui-se que, de fato, o “amor ao próximo” é um pilar extremamente importante da ética bíblica; pois tanto no AT, quanto no NT é enfatizada a importância dele. Como foi trabalhado no decorrer deste estudo, o “amor ao próximo” deve ter implicações práticas, em ações concretas para com o próximo.

O anúncio de que “toda a lei se cumpre em uma palavra” é essencial, pois prepara os corações dos leitores e ouvintes para receber a tese central. Este anúncio é uma síntese da mensagem cristã e enfatiza a centralidade de Jesus Cristo na vida de todo cristão. A carta aos Gálatas foi escrita por Paulo, entre os anos 54-57 d.C.<sup>67</sup>, para abordar uma controvérsia que surgiu na igreja da Galácia, onde alguns cristãos judeus estavam ensinando que a salvação só poderia ser alcançada através da obediência à lei mosaica (Gl 2,1-21). Paulo corrige essas ideias e reafirma que a salvação é pela graça através da fé em Jesus Cristo, não pelas obras da lei.

Em Gl 5,1-26, Paulo discute o tema da liberdade em Cristo<sup>68</sup>, enfatizando que a verdadeira liberdade não pode ser alcançada através de uma busca egoísta e introspectiva, mas através de uma vida comunitária demonstrada na conduta para com os outros, altruísta. O amor é o fruto essencial que a verdadeira liberdade produz, e é a essência da lei. As obras da carne levam à destruição e à morte, enquanto o Espírito produz um fruto diferente, que é amor, alegria, paz, paciência, bondade, fidelidade, mansidão e autocontrole (Gl 5,22-23)<sup>69</sup>. Portanto, o discernimento é baseado na qualidade geral dos relacionamentos e da existência, e é necessário escolher entre os frutos da carne e os do Espírito para determinar qual caminho seguir.

A tese central, “ama o teu próximo como a ti mesmo”, apresenta uma ideia positiva, que é amar o próximo, e uma ideia contrastante, que estabelece um critério para o “amor ao próximo”, que deve ser semelhante ao amor-próprio. Esse paralelismo antitético enfatiza a importância do “amor ao próximo”, que deve ser tão valorizado quanto o amor-próprio, sem

<sup>67</sup> GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 09-41.

<sup>68</sup> GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia* in Gal 5,1, p. 14-46.

<sup>69</sup> GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 240-246.

diferença entre ambos. A regra geral e abrangente de amar o próximo como a si mesmo deve ser observada nas relações com os outros, aplicando a mesma medida de preocupação que gostaríamos que fosse aplicada a nós mesmos. O temor de Deus é a base para a observância das leis e mandamentos, que são ordenados pelo que é certo e bom. O amor é entendido como uma possibilidade transformadora que nos permite negar e romper com o que já existe, construindo algo novo. É a maneira pela qual o homem pode se relacionar com Deus e cumprir a lei divina, sendo o caminho para a realização da possibilidade religiosa do homem como imagem de Deus. O amor é obrigatório como a ação do novo homem, que deve usar sua liberdade para servir aos outros em amor e obedecer ao ensinamento de Cristo.

Percebe-se que a parte central da tese, na direção “como a ti mesmo”, é uma condição para a prática do “amor ao próximo”. Em várias religiões e filosofias, a importância do amor-próprio é enfatizada como um pré-requisito para amar os outros adequadamente. No entanto, é crucial entender que o amor-próprio deve ser equilibrado e não se tornar arrogância e presunção. Como mencionado, o amor-próprio benevolente, que se caracteriza pela benevolência insistente para consigo mesmo, é a forma ideal de amor-próprio, enquanto a presunção é uma forma exagerada e prejudicial de amor-próprio. Em suma, o amor-próprio é essencial para o desenvolvimento do amor verdadeiro e genuíno pelos outros, mas é necessário encontrar um equilíbrio saudável entre amar a si mesmo e amar os outros. Ao encontrar esse equilíbrio, podemos viver uma vida mais gratificante e significativa com base no amor e no respeito pelos outros e por nós mesmos.

### Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus**. Livro X, Capítulo III. Disponível em: Amar a Deus e ao próximo. <https://archive.org/details/ACidadeDeDeus2Agostinho/page/n435/mode/2up> Acesso em: 19 abr. 2023.

AGOSTINHO, S. **A Doutrina Cristã**: manual de exegese e formação cristã. Livro I. São Paulo: Paulus, 2002.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. Vol. 10. São Paulo: Loyola, 2009.

ASSIS, M. P. **Liberdade Cristã em Gl 5,1-14**. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2009.

BAPTISTA, D. **Valores cristãos**. Enfrentando as questões morais de nosso tempo. Rio de Janeiro: CPAD, 2018.

BARTH, K. **Carta a los Romanos**. Traduzido ao espanhol por Abelardo Martinez De La Pera. Madrid: BAC, 2002.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, L. **Saber Cuidar**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOFF, L. **O Nascimento De Uma Ética Planetária**. Disponível em: <http://www.triplov.com/boff/etica.html>. Acessado em: 10 abr. 2023.

BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

BORING, M. E. **Questões Introdutórias do Novo Testamento e Escritos Paulinos**. Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BOVER, J. M., La epístola a los Gálatas “Carta Magna de la libertad cristiana”. *Estudios Eclesiásticos* 5 (1926), p. 44-59, 183-194, 297-310, 362-372.

BURGOS NÚÑEZ, M. De, La Carta a los Gálatas, “Manifiesto del Cristianismo Paulino”, *Com* 34, 2001, p. 201-228.

CALVINO, J. **Institutas da Religião Cristã**. Livro 2, Capítulo 2, Seção 13. Disponível em: <https://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes>. Acesso em: 19 abr. 2023

CHARDIN, P. T.; ARCHANJO, J. L. **O fenômeno humano**. São Paulo: Cultrix, 2006.

CURY, A. **Ansiedade 2: Autocontrole**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

DA CRUZ, S. J. **A Subida do Monte Carmelo; A Noite Escura; Cântico Espiritual**. São Paulo: Paulus, 2010.

DE LA CRUZ, S. J. **Noche oscura del alma**. Disponível em: <http://www.elejandria.com/buscar?q=noche+oscura+del+alma&from=0>. Acesso em 25 abr. 2023.

DAVIDSON, F. **O Novo Comentário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLCOTT, C. J. **Ellicott's Commentary for English Readers**. Vol. I. Disponível em: <https://archive.org/details/biblecommentaryf01elliuft/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 16 mai. 2023.

FERNANDEZ, A. A **Ética Cristã**. Disponível em [http://www.researchgate.net/publication/267096051\\_A\\_ETICA\\_CRISTA](http://www.researchgate.net/publication/267096051_A_ETICA_CRISTA). Acessado em 12 abr. 2023

FRANÇÓIS, V. **Esse Deus que dizem amr o sofrimento**. tradução de José Augusto da Silva, Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001. (Coleção teológica; 5)

FROMM, R., **A Arte de Amar**. Martins Fontes - selo Martins, 2ª edição. São Paulo 2021.

GEISLER, L. N. **Ética Cristã**. Vida Nova. São Paulo 2010.

GONZAGA, W. “**A Verdade do Evangelho**” (Gl 2,5.14) e a **Autoridade na Igreja**. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr.2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. O Evangelho da ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20. **RIBLA**, vol. 76, n.3 2017, p. 61-86. Doi <https://doi.org/10.15603/1676-3394/ribla.v76n3p61-86>

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

GONZAGA, W.; & ALMEIDA FILHO, V. S, O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. *Cuestiones Teológicas*, vol. 47, No. 108, 2020, p. 1-18. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

GONZAGA, W.; STRONA, M.; *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1. Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 14-46, nov./dez. 2021. Link <http://www.revistaphs.periodikos.com.br/article/6182a7f1a95395336854ca73>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *Theologica Xaveriana*, vol. 71 • Año 2021 • Bogotá, Colombia • ISSN 2011-219X, p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>

GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, 2021, p. 9-31. Doi: <http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, p. 227-249, 2022. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022> e <https://www.scielo.br/j/pteo/>

GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii. Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio; Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii. Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica*. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio; Letra Capital, 2023, p. 185-219.

HECK, J. N. O Princípio do amor-próprio em kant. *Revista de Filosofia SÍNTESE* v. 26 n. 85, p. 6, 1999.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LEWIS, C. S. **Mere Christianity**: a revised and amplified edition, with a new introduction, of the three books, Broadcast talks, Christian behaviour, and Beyond personality. HarperCollins/ New York, 2009.

LOPES, A. N. **O que estão fazendo com a Igreja**: uma análise crítica da evolução doutrinária da Igreja Cristã no Brasil. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

LUNTSCHITZ, Shlomo Ephraim. Kli Yakar. **Sefaria**, Disponível em: [http://www.sefaria.org/Kli\\_Yakar\\_on\\_Leviticus.19.18.4?vhe=On\\_Your\\_Way&lang=bi](http://www.sefaria.org/Kli_Yakar_on_Leviticus.19.18.4?vhe=On_Your_Way&lang=bi). Acesso em: 18 jun. 2023.

MARTÍNEZ, J. M. **La autoestima cristiana**. Madrid: Ediciones Palabra, 2009.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MISHNEH TORAH. **Human Dispositions 6**. Sefaria, Disponível em: [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah%2C\\_Human\\_Dispositions.6.3?vhe=Torat\\_Emet\\_363&lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Human_Dispositions.6.3?vhe=Torat_Emet_363&lang=bi). Acesso em: 18 abr. 2023.

MISHNEH TORAH. **Mourning** 14,1. Disponível em: [https://www.sefaria.org/Mishneh\\_Torah%2C\\_Mourning.14.1?vhe=Torat\\_Emet\\_363&lang=bi](https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Mourning.14.1?vhe=Torat_Emet_363&lang=bi). Acesso em: 18 abr. 2023.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

OSUNA, F. **A Visão de Deus**. São Paulo: Paulus, 2007.

OSUNA, F. **A Terceira Aba da Escada**. Lisboa: Apostolado da Oração, 2005.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

REIFLER, H. U. **Ética dos dez Mandamentos**: Um modelo de ética para os nossos dias. São Paulo: Vida Nova, 2009.

SEGUNDO, J. L. **O Homem de Hoje Diante de Jesus de Nazaré**. São Paulo: Loyola, 1981.

SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008. p. 76-92.

SOUSA, R. B. **Cristo, o Modelo Supremo de Autoestima**. São Paulo: Árvore da Vida, 2016.

TALMUD BABILÔNICO, **Sforno**. Sefaria, link disponível em: [http://www.sefaria.org/Sforno\\_on\\_Leviticus.19.18.1?vhe=On\\_Your\\_Way&lang=bi](http://www.sefaria.org/Sforno_on_Leviticus.19.18.1?vhe=On_Your_Way&lang=bi). Acessado em 11 abr. 2023

TALMUD BABILÔNICO, **Tratado Shabat** (31a), link disponível em: [http://www.sefaria.org/Kli\\_Yakar\\_on\\_Leviticus.19.18.4?vhe=On\\_Your\\_Way&lang=bi](http://www.sefaria.org/Kli_Yakar_on_Leviticus.19.18.4?vhe=On_Your_Way&lang=bi). Acessado em: 11 abr. 2023.



## CAPÍTULO VI<sup>1</sup>

### **Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica**

*Spirituality and Mission: 1Cor 9,15-18 from the Semitic Biblical Rhetorical Analysis*

*Espiritualidad y Misión: 1Cor 9,15-18 desde el Análisis de la Retórica Bíblica Semítica*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Rodrigo Silva<sup>3</sup>

#### **Resumo**

A Análise Retórica Bíblica Semítica é um método interpretativo que disponibiliza ao leitor a possibilidade de mergulhar e compreender um pouco mais os mistérios dos textos das Sagradas Escrituras (AT e NT). Neste estudo, a perícopes submetida ao Método da Análise Retórica Bíblica Semítica é a de 1Cor 9,15-18. Para se chegar até a perícopes, o estudo oferece elementos do contexto histórico-social que são muito importantes para a construção identitária do apóstolo nas dimensões da espiritualidade e da missão. Para Paulo, não há dicotomia entre espiritualidade e missão, ambas são frutos de uma mesma experiência do encontro com Jesus Cristo e se alimentam de forma integral. A missionariedade de Paulo é consequência da gratidão por Deus tê-lo chamado, amado por primeiro. O coração do apóstolo transborda e concretiza-se no testemunho eloquente, destemido e perseverante, sinal de glória e alegria. Diante desta experiência sublime, Paulo abre mão de tudo aquilo que pode cercear a sua liberdade ou gerar desconforto à comunidade. A perícopes 1Cor 9,15-18, analisada a partir da perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica, além do aprofundamento bíblico-teológico, oferece uma perspectiva pastoral a partir dos pressupostos espirituais e missiológicos da figura de Paulo.

Palavras chave: Espiritualidade, Missão, Encontro, Método, Análise Retórica Bíblica Semítica.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-06>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrado em Teologia Sistemática em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: <rodrigoimarui@hotmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5841920736125058> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-3980-4831>

### **Abstract**

The Semitic Biblical Rhetoric Analysis is an interpretative method that provides the reader with the possibility of delving and understanding a little more the mysteries of the texts of the Sacred Scriptures (OT and NT). In this study, the pericope submitted to the Semitic Biblical Rhetoric Analysis Method is that of 1Cor 9,15-18. To reach the pericope, the study offers elements of the historical-social context that are very important for the construction of the apostle's identity in the dimensions of spirituality and mission. For Paulo, there is no dichotomy between spirituality and mission, both are fruits of the same experience of the encounter with Jesus Christ and feed each other integrally. Paul's missionary spirit is a consequence of gratitude for God having called him, loved first. The apostle's heart overflows and becomes concrete in the eloquent, fearless and persevering witness, a sign of glory and joy. Faced with this sublime experience, Paulo gives up everything that could restrict his freedom or cause discomfort to the community. The pericope 1Cor 9,15-18, analyzed from the perspective of the Semitic Biblical Rhetoric Analysis, in addition to the biblical-theological deepening, offers a pastoral perspective from the spiritual and missiological assumptions of the figure of Paul.

Keywords: Spirituality, Mission, Method, Encountering, Semitic Biblical Rhetorical Analysis.

### **Resumen**

El Análisis Retórico Bíblico Semítica es un método interpretativo que brinda al lector la posibilidad de ahondar y comprender un poco más los misterios de los textos de las Sagradas Escrituras (AT e NT). En este estudio, la perícopa sometida al Método de Análisis Retórico Bíblico Semítica es la de 1Cor 9,15-18. Para llegar a la perícopa, el estudio ofrece elementos del contexto histórico-social muy importantes para la construcción de la identidad del apóstol en las dimensiones de espiritualidad y misión. Para Pablo, no existe dicotomía entre espiritualidad y misión, ambas son frutos de la misma experiencia del encuentro con Jesucristo y se retroalimentan integralmente. El espíritu misionero de Pablo es consecuencia de la gratitud por haberlo llamado Dios, amando primero. El corazón del apóstol se desborda y se concreta en el testimonio elocuente, intrépido y perseverante, signo de gloria y de alegría. Ante esta sublime experiencia, Paulo renuncia a todo lo que pueda coartar su libertad o causar malestar a la comunidad. La perícopa 1Cor 9,15-18, analizada desde la perspectiva del Análisis Retórico Bíblico Semítica, además de la profundización bíblico-teológica, ofrece una perspectiva pastoral desde los presupuestos espirituales y misionológicos de la figura de Pablo.

Palabras-claves: Espiritualidad, Misión, Método, Encuentro, Análisis Retórico Bíblico Semítica

### **Introdução**

Para cultivar a espiritualidade e manter o ardor missionário, o cristão deve, pela força do Espírito Santo, encontrar nas Sagradas Escrituras sua “fonte de alimentação e inspiração”<sup>4</sup>. Nos Livros Sagrados, Deus fala e vem de forma amorosa ao encontro dos seus filhos e filhas. É através deste diálogo, que a Palavra de Deus, revelada nas Sagradas Escrituras, torna-se o “apoio, a solidez da fé para os filhos da Igreja, alimento da alma, fonte pura e perene de vida

---

<sup>4</sup> DV 9.

espiritual”<sup>5</sup>. Diante desta dinâmica, o cristão deve sempre ter no coração a disposição sincera de querer “entender o mais plenamente possível o que há para se entender (...), é a vontade de acolher e praticar o que vai ouvir”<sup>6</sup>

Sendo assim, este estudo tem como objetivo trabalhar estes dois aspectos relevantes na vida eclesial, a espiritualidade e a missão a partir da perícopa que está na Primeira Carta do apóstolo Paulo aos Coríntios, mais precisamente em 1Cor 9,15-18. Análise Retórica Bíblica Semítica (Retórica Semítica) é o método utilizado para a interpretação do texto bíblico. É importante destacar que o método “constitui-se sempre numa ferramenta e em um auxílio para se tentar ler, entender e compreender um texto que, no caso das Escrituras Sagradas, trata do mistério de Deus”<sup>7</sup>.

A Pontifícia Comissão Bíblica afirma que a interpretação da Bíblia é “tarefa particular dos exegetas, mesmo assim não lhes pertence como monopólio, pois na Igreja essa interpretação apresenta aspectos que vão além da análise científica”<sup>8</sup>. Para Clodovis Boff, “a palavra representa a realidade misteriosa da automanifestação e autocomunicação escatológica de Deus, que se experimenta na fé”<sup>9</sup>. O exegeta precisa abrir-se para esta atitude de fé, como afirma a *Dei Verbum*: “a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com a ajuda do mesmo Espírito que levou à sua redação”<sup>10</sup>.

Espiritualidade e missão são realidades intrínsecas ao encontro com Jesus, frutos da mesma experiência eclesial. Na Palavra de Deus, a partir do testemunho de Paulo, homem transformado e configurado com o Mestre, que se revela por meio da “Palavra” no “caminho de Damasco” (At 9,1-19), a espiritualidade e a missão podem e devem encontrar sua base teológico-pastoral. Segundo Catão, “a Sagrada Escritura é o registro histórico-cultural dessa vida de relação de Deus com o povo, no seio do qual o próprio Verbo de Deus assumiu a carne, habitou entre nós e comunicou o seu Espírito”<sup>11</sup>. Espeja afirma que “o Espírito é como o vento que traz as nuvens para que fecundem a terra, como ar que respiramos e a todos nos une, como a água que dá a vida e o frescor”<sup>12</sup>. Escutar a voz de Jesus, fez com que Saulo literalmente caísse da montaria de seus esquemas já preestabelecidos. Diante do fato aparentemente apenas

---

<sup>5</sup> DV 21.

<sup>6</sup> BOFF, C., Teoria do Método Teológico, p. 209-210.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 13.

<sup>8</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 139.

<sup>9</sup> BOFF, C., Teoria do Método Teológico, p. 207.

<sup>10</sup> DOCUMENTOS DA IGREJA., Documentos do Concílio Vaticano II, p. 357.

<sup>11</sup> CATÃO, F., Espiritualidade Cristã, p. 20.

<sup>12</sup> ESPEJA, J., Espiritualidade Cristã, p. 30.

fatídico, estava renascendo um novo homem, apaixonado por Cristo e pelo Evangelho: “A evangelização é anúncio de uma existência vivida apaixonadamente pelo Evangelho”<sup>13</sup>.

Em um primeiro momento, o estudo trabalha o contexto da primeira Carta de São Paulo aos Coríntios; a localização da perícopé é o fundamento conceitual do estudo; num segundo momento, traz a tradução o texto em grego, sua língua original, e apresenta uma tradução pessoal; em seguida, aborda os aspectos relevantes da Retórica Semítica e sua aplicabilidade; feito isso, busca-se encontrar os elementos da espiritualidade e da missão da perícopé 1Cor 9,15-18; por fim, a conclusão colhe os resultados da pesquisa e mostra a integralidade entre espiritualidade e missão, tendo sempre presente que: “A Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem sua origem, segundo os desígnios de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo”<sup>14</sup>. O sacramento do batismo, pela ação do Espírito Santo, incorpora o cristão neste mistério eclesial que é cultivado na espiritualidade e testemunhado na missão cotidiana, onde quer que cada fiel se encontre e em seu estado de vida, na igreja e no mundo.

## 1. A cidade de Corinto

Dados específicos e exatos referentes à fundação da cidade de Corinto não se têm ao certo, mas calcula-se que foi fundada em torno do ano mil a.C. Há entre os moradores primevos da cidade a “lenda” de que “esse Corinto seja filho de Zeus”<sup>15</sup>; é uma teoria que não encontra respaldo entre os notáveis da cidade, apenas aos cidadãos mais simples. “Sua localização estratégica como guardião do istmo de 5.950 metros que ligava o Peloponeso ao continente e separava os golfos Sarônico e de Corinto lhe assegurou uma história longa e célebre”<sup>16</sup>.

A partir da história percebe-se a existência de duas cidades de Corinto, uma a “Corinto Grega” e outra a “Corinto Romana”<sup>17</sup>. A “Corinto Grega” era um grande polo comercial, uma cidade portuária, famosa pela arte em vasos e pelo bronze esculpido. Mas, o grande centro comercial, a “Corinto Grega” foi destruída no ano de 146 a.C., pelos romanos sob a liderança do general *Lucius Mummius*: “Nesta ocasião os habitantes de Corinto foram vendidos como escravos e a cidade foi praticamente demolida”<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> ESPEJA, J., *Espiritualidade Cristã*, p. 217.

<sup>14</sup> AG 2.

<sup>15</sup> SILVA, M. F., *Pausânias: descrição da Grécia livro II*, p. 51

<sup>16</sup> FEE, G. D., *Comentário Exegético*, p. 1.

<sup>17</sup> RIBEIRO, O. J. A., *Comentário Exegético*, p. 10.

<sup>18</sup> RIBEIRO, O. J. A., *Comentário Exegético*, p. 10.

A cidade destruída, ficou praticamente abandonada por quase 100 anos. Em 44 a.C., Júlio César, refunda como “colônia romana para seus soldados veteranos, que automaticamente se tornaram cidadãos romanos”<sup>19</sup>. O imperador astutamente percebeu dois bons motivos para a reconstrução da cidade: o primeiro estava relacionado ao prospecto comercial; “estavam presentes aí todos os ingredientes necessários para um rápido crescimento econômico”<sup>20</sup>; o segundo é que Corinto foi reorganizada por homens livres que se encontravam em condições acima dos escravos, aspecto que facilitaria a superação de alguns problemas sociais e instigaria nos libertos o desejo de serem comerciários, potencializando o crescimento econômico.

A nova cidade passou a ser chamada de “*Colonia Laus Julia Coríntiensis*, ou seja, Colônia de Corinto em Honra a Júlio”<sup>21</sup>. Apesar da presença dos gregos é importante destacar que, devido à sua localização, a cidade recebia imigrantes vindos de diversas regiões, por isso, “tornou-se um caldeirão cultural”<sup>22</sup>. Os romanos eram dominadores “naturais” e impunham na dinâmica da nova cidade não só suas leis, mas também, os hábitos culturais e as experiências religiosas.

Sobre a influência romana, o *latim* tornou-se a língua oficial da cidade, mas o idioma informal, falado pelo povo, era o grego. Segundo Ribeiro, “quando Paulo visitou Corinto a cidade ficava geograficamente na Grécia, mas culturalmente em Roma”<sup>23</sup>. Nesta época, Corinto estava atravessando um período de esplendor, tornou-se não só um gigantesco centro comercial onde se negociavam inúmeras mercadorias e bens materiais, mas também, era ponto de confluência de muitas correntes de pensamentos filosóficos e espirituais<sup>24</sup>.

## 2. Aspectos da religião em Corinto

A geografia da cidade e a forma como estava dividida favoreciam a pluralidade religiosa. A cidade era formada por duas partes: *a cidade alta*, ou *Acrópole*, e *a cidade baixa*. A *Acrópole* localizava-se sobre um monte, era habitada apenas por soldados e por pessoas que trabalhavam nos templos; o templo de maior importância era dedicado à deusa Afrodite. Haviam outros templos de menor expressão como o da deusa Fortuna, de Ísis e Osíres. A cidade baixa situava-se entre os dois portos: Lecaion ou Laqueu e Cencre ou Cencreia, e nela residiam

<sup>19</sup> RIBEIRO, O. J. A., Comentário Exegético, p. 10.

<sup>20</sup> FEE, G. D., Comentário Exegético, p. 2.

<sup>21</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 11.

<sup>22</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 11.

<sup>23</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 12.

<sup>24</sup> WALTER, E., El Nuevo Testamento y su Mensaje, p. 3.

os civis. De acordo com Ribeiro: “A influência grega prevalecia na Corinto romana no que se refere à religiosidade”<sup>25</sup>.

Corinto era uma cidade plural em todos os aspectos, “a manifestação religiosa era tão diversa quanto a população: “Pausânias menciona pelo menos 26 lugares sagrados (...) dedicados aos muitos deuses”<sup>26</sup>, nem todos os lugares sagrados possuíam templos, mas onde havia a construção, nenhum deles era comparado ao de Afrodite. Os romanos, mesmo dando maior preferência a Afrodite, eram politeístas e sincretistas. O próprio Paulo refere-se a esta realidade: “Se bem que existam aqueles que são chamados deuses, quer no céu, quer na terra, e há, de fato, muitos deuses e muitos senhores” (1Cor 8,5). No templo de Afrodite, com relação às cerimônias, a prostituição sagrada era uma prática constante: “Em tal ambiente floriam a prostituição e a perversidade sexual, ainda que Corinto, nesse tocante, parece não ter excedido o padrão usual de outros centros urbanos da antiguidade”<sup>27</sup>.

É possível encontrar em “Atos, 1Coríntios e Romanos que a igreja era um espelho da cidade em muitos aspectos”<sup>28</sup>. Inclusive, na época de Apóstolo, Corinto possuía uma população de aproximadamente 500 mil habitantes, sendo que, uma boa parte era de escravos. As realidades socioculturais, política, econômica e religiosa influenciaram diretamente na metodologia evangelizadora de Paulo na cidade.

### **3. Paulo e o início da evangelização em Corinto**

Segundo relato lucano, no livro dos Atos dos Apóstolos, Paulo chega na cidade Corinto depois de uma tentativa praticamente frustrada de evangelizar Atenas: “Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, alguns começaram a zombar, enquanto outros diziam: A respeito disso te ouviremos outra vez” (At 17,32). A chegada de Paulo na nova Corinto deu-se entre os anos 50-52 d.C. É possível datar isso a partir de dois acontecimentos históricos relatados At 18,2.12-17. Nestas duas passagens, Lucas faz referências a nomes de pessoas que exerceram funções importantes no império: 1) na primeira, cita o imperador Cláudio que expulsou todos os judeus de Roma; 2) na segunda, narra Paulo sendo levado à presença de Galião, procônsul da Acaia.

---

<sup>25</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 15.

<sup>26</sup> FEE, G. D., Comentário Exegético, p. 3.

<sup>27</sup> BRAKEMEIER, G., A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto, p. 14.

<sup>28</sup> FEE, G. D., Comentário Exegético, p. 3.

Ao chegar na cidade de Corinto, “Paulo acha abrigo e trabalho na casa de Áquila e Priscila, um casal há pouco chegado de Roma”<sup>29</sup>. Durante os dias da semana, na residência do casal, Paulo trabalhava na fabricação de tendas, aos sábados frequentava a Sinagoga tentando persuadir judeus e gregos acerca da fé em Cristo Jesus (At 18,2-3). O apóstolo consegue dedicar-se integralmente à missão somente após a chegada de Silas e Timóteo que vieram de Tessalônica e trouxeram ajuda financeira das comunidades, sobretudo de Filipos (2Cor 11,9; Fl 4,15-16): “Paulo obteve um sucesso significativo no início do seu ministério em Corinto e, depois de uma visão do Senhor encorajando-o permaneceu por mais um ano e meio na cidade”<sup>30</sup>.

Ainda retratado por Lucas, a conversão dos primeiros judeus, gerou indignação e revolta nos líderes da Sinagoga, que, em forma de protesto, entregaram Paulo ao tribunal (At 18,12). O procônsul Gálio considerou a acusação irrelevante e recusou-se a julgar Paulo (At 18,15). “Os judeus provavelmente queriam que Gálio considerasse a religião dos cristãos contrária à lei romana”<sup>31</sup>. Segundo Moris, “Paulo viu que, apesar das dificuldades e desencorajamentos que enfrentara, a bênção de Deus pousava sobre a obra que ele realizara”<sup>32</sup>. Sendo assim, Paulo continua evangelizando, agora não mais nas Sinagogas, mas na casa de um “certo Justo” (At 18,7). De acordo com Brakemeier: “É da classe pobre de Corinto, de escravos, artesãos, empregados, que se recrutavam a maioria dos membros da comunidade cristã, com poucas exceções”<sup>33</sup>.

Paulo deixa Corinto na companhia de Áquila e Priscila e vai para Éfeso (At 18,18). A recém-formada comunidade era numerosa e florescente, e formava a primeira grande comunidade cristã chamada a viver num contexto cosmopolita e greco-romano. Paulo parte da cidade, mas não abandona, mantém-se informado de como a comunidade está organizada, de como tem buscado amadurecer e superar os desafios, a partir da fé em Jesus Cristo. Por meio de cartas, o apóstolo orienta a comunidade, justifica a fé, exorta o compromisso ético-moral, doutrinário e teológico. Porém, provavelmente, “a igreja de Corinto, fundada por Paulo, existia por apenas cinco anos quando a carta foi escrita”<sup>34</sup>. Brakemeier afirma que: “Como pai dessa igreja específica (1Cor 4,15) Paulo orientou os crentes sobre como lidar com todas as

<sup>29</sup> BRAKEMEIER, G., A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto, p. 13.

<sup>30</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 21.

<sup>31</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 21.

<sup>32</sup> MORRIS, L., I Coríntios, p. 13.

<sup>33</sup> BRAKEMEIER, G., A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto, p. 13.

<sup>34</sup> RIBEIRO, O., Comentário Exegético, p. 21.

dificuldades”<sup>35</sup>. O conteúdo da carta ultrapassa o tempo e não se limita a pessoas específicas, pelo contrário, trata-se de orientações que servem para toda a Igreja e de todos os tempos, então, igualmente para os cristãos hodiernos.

#### 4. Primeira Carta aos Coríntios

Segundo muitos estudiosos, o que a Bíblia traz como sendo a Primeira Carta aos Coríntios, na verdade seria um segundo manuscrito que o apóstolo envia à comunidade de Corinto; o primeiro não foi preservado, perdeu-se no tempo<sup>36</sup>. Paulo é estimulado a escrever a carta por vários motivos, entre os quais destacam-se dois considerados principais: 1) foi uma carta escrita pela comunidade de Corinto em consulta ao apóstolo sobre uma série de questões duvidosas, como casamento e virgindade (1Cor 7), carnes sacrificadas aos ídolos (1Cor 8), as assembleias cristãos e a ceia do Senhor (1Cor 11), os dons e os carismas do Espírito Santo (1Cor 12), a ressurreição (1Cor 15) etc. (1Cor 7; 10); 2) alguém “da casa Cloé levou-lhe notícias da existência de facções da igreja”<sup>37</sup>: “Com efeito, meus irmãos, pessoas da casa de Cloé me informaram que existem rixas entre vós” (1Cor 1,11); aliás, este segundo ponto já é apresentado deste o início da carta (1Cor 1,10-31).

Corinto era uma grande cidade cheia de facetas, pluralidades, sincretismos e dada aos prazeres de uma vida sexualmente desregrada. Os primeiros cristãos enfrentavam dúvidas e dificuldades na vivência da fé. Na Primeira Carta aos Coríntios, “Paulo trata de pelo menos onze assuntos importantes diversos, até um pouco díspares, dez dos quais dizem respeito a comportamento; apenas a questão da ressurreição dos mortos (1Cor 15) é essencialmente teológica”<sup>38</sup>. Diante destes desafios, “consequentemente ele escreveu respondendo questões que lhes foram levantadas, perguntas sobre o casamento e celibato, sobre alimento oferecido a ídolos, e provavelmente sobre o culto público e sobre os dons espirituais”<sup>39</sup>. Paulo está consciente das divisões existentes na Igreja local, as informações não lhes davam alegria, pelo contrário, geravam preocupações.

O objetivo da Primeira Coríntios é de corrigir as práticas comportamentais e as doutrinas que não correspondem ao Evangelho de Jesus Cristo. Para alcançar o objetivo

---

<sup>35</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 20.

<sup>36</sup> ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., Paulo: Agente de pastoral e semeador de comunidades, p. 36.

<sup>37</sup> MORRIS, L., I Coríntios, p. 16.

<sup>38</sup> FEE, G. D., Comentário Exegético, p. 5.

<sup>39</sup> MORRIS, L., I Coríntios, p. 19.

proposto, Paulo tenta resgatar a unidade da Igreja; busca superar as tendências errôneas; procura responder as questões pertinentes e instrui a comunidade a praticar a solidariedade “aos santos necessitados em Jerusalém”<sup>40</sup>.

Neste estudo, a perícopre 1Cor 9,15-18, analisada a partir do método da Retórica Semítica, é extraída do nono capítulo da Carta. Em 1Cor 9,1-27, o tema principal refere-se aos direitos do apóstolo. No decorrer do capítulo, Paulo limita seus direitos e oferece o seu testemunho como pressuposto à reflexão. Na introdução de 1Cor 9, logo nos vv.1.2, “Paulo reafirma o seu apostolado e passa a se defender daqueles que o estão desafiando (1Cor 9,3)”<sup>41</sup>. Provavelmente, “Paulo esteve lidando com pessoas que afirmavam os seus direitos em detrimento de outrem. Disse-lhes que isso é errado. Agora prossegue e mostra que ele próprio coerentemente aplicou este princípio. Ele pratica e prega”<sup>42</sup>.

A partir do seu testemunho, o apóstolo exorta os membros da comunidade a resgatarem a unidade e a retomarem o caminho do Evangelho. “Paulo possui a liberdade cristã de escolha, porque ele tem direitos apostólicos. Mas pela causa do Evangelho ele muitas vezes se recusa de exercer sua liberdade”<sup>43</sup>. No que diz respeito às dificuldades eclesiais, Paulo devia estar enfrentando dificuldades com a sua autoridade apostólica, sendo que, ele não fez parte do grupo dos Doze Apóstolos chamados por Cristo, num primeiro momento, considerados por muitos, como os únicos autorizados a serem testemunhas, que Paulo afirma ter ouvido serem “os notáveis e colunas da Igreja” (Gl 2,6).

A tradução do texto grego da perícopre da Primeira Carta aos Coríntios dos vv.15-18 é relevante na aplicação do método da Retórica Semítica. Sabe-se que não é um método novo, remonta à Retórica clássica, grega e aristotélica, utilizada na filosofia; mas remonta igualmente ao campo da retórica greco-romana. Todavia, “O que é novo, de um lado, é sua utilização sistemática para a interpretação Bíblica e, de outro, o nascimento e o desenvolvimento de uma nova retórica. A retórica é a arte de compor discursos persuasivos”<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 47.

<sup>41</sup> FEE, G. D., Comentário Exegético, p. 492.

<sup>42</sup> MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 105.

<sup>43</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 396.

<sup>44</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA., A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47.

## 5. Texto grego e tradução de 1Cor 9,15-18

Aqui, oferecemos o texto grego da perícopa, língua original dos escritos bíblicos do Novo Testamento, e sua tradução para o português. A tradução busca aproximar e fidelizar os dois textos, entre a língua de saída e a de chegada, pautando-se pelos critérios da Análise Retórica, visto que: “A nova Retórica tem razão de chamar a atenção para a capacidade persuasiva e convincente da linguagem”<sup>45</sup>. O texto na língua original, para a perícopa 1Cor 9,15-18, não apresenta problemas substanciais de crítica textual, por isso, não serão trabalhados aqui neste estudo, que tem um foco mais teológico-pastoral.

A tradução da perícopa 1Cor 9,15-18 revela a beleza e a unidade temática deste texto paulino, que trata da missão do apóstolo. Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela a confiança, a seriedade e o empenho missionário de Paulo, como homem de Deus e da Igreja: “apóstolo e mestre das nações” (Rm 11,13; 1Tm 2,7). Isso ajuda e muito na análise bíblica, tendo presente os campos semânticos e os elementos retóricos, bem como na estrutura e na compreensão bíblico-teológico-pastoral.

<sup>15</sup> Ἐγὼ δὲ οὐ κέχημαι οὐδενὶ τούτων. Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ - τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει.

<sup>16</sup> ἔὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· **οὐαὶ γάρ μοι ἔστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι.**

<sup>17</sup> εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι.

<sup>18</sup> τίς οὖν μου ἔστιν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

<sup>15</sup> Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas. E não escrevi estas coisas, para que assim não aconteça em mim; pois bom para mim antes morrer do que... O meu orgulho ninguém esvaziará.

<sup>16</sup> Pois se prego o Evangelho, não é para mim motivo de orgulho, mas necessidade que me é imposta, **pois é, ai de mim se não prego o Evangelho.**

<sup>17</sup> Pois se voluntariamente faço isso, tenho recompensa, mas se involuntariamente, um ofício me foi confiado.

<sup>18</sup> Qual é, então, a minha recompensa? Que pregando o Evangelho, de graça eu apresente o Evangelho para não fazer uso do meu direito no Evangelho.

Fonte: texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

<sup>45</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA., A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 49.

Trazemos em destaque aqui a colaboração de Kistemaker, estudioso do Novo Testamento, acerca de algumas palavras, expressões e construções em grego da perícopre 1Cor 9,15-18, presentes em sua obra sobre 1Coríntios<sup>46</sup>: no v.15: “Ἐγὼ/*Eu*” – a sentença inicia-se com o uso do pronome pessoal, isso dá para sentença ênfase; “ἔγραψα/*escrevi*” – é o aoristo epistolar; o autor olha para a epístola a partir da realidade dos leitores e escreve no tempo presente; “ἢ/*do que*” – a partícula comparativa *do que* depende do advérbio “μᾶλλον/*antes*” e precisa de outro elemento para complementação, mas está faltando, o que resulta numa quebra da sintaxe; “οὐδεὶς κενώσει/*ninguém esvaziará*”. O apoio de manuscritos para essa leitura é antigo, forte e tem extensa representação geográfica. A regra de que a leitura mais difícil é a mais provável aplica-se aqui, no v.16: “ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι/*pois se prego o Evangelho*” – essa cláusula é a *prótase* de uma sentença condicional; a *apódose* afirma uma verdade factual; ἐπίκειται – voz passiva na qual Jesus é o agente subtendido. O tempo presente mostra relevância continuada, nos vv.17.18: “οἰκονομίαν πεπίστευμαι/*um ofício me foi confiado*” – o caso acusativo do substantivo *despenseiro* é retido com o verbo no perfeito passivo, *foi confiado*. Paulo indiretamente refere-se a Jesus; “ἵνα/*que, a fim que, para que*” – essa cláusula aposicional explica o versículo anterior v.17;

É relevante destacar que, na perícopre 1Cor 9,15-18 não se encontra citação direta do Antigo Testamento, mas com facilidade percebe-se influência do pensamento profético, principalmente de Isaías e Jeremias, mas a partir apenas de *ecos* e não de *citações* e/ou *alusões*. O termo grego οὐαὶ que normalmente é traduzido pelo advérbio “ai”, encontra-se nos profetas Isaías e Jeremias: “Aí de mim, estou perdido! Com efeito, sou homem de lábios impuros e vivo no meio de um povo de impuros” (Is 6, 5); outros “ais” são encontrados também em Is 24,16. Mas, na perícopre Paulo utiliza a linguagem que “impõe uma inversão do ‘ai’ autodirecionado que os profetas às vezes declaram em resposta aos sofrimentos experimentados no exercício de seu ministério”<sup>47</sup>.

Paulo aproxima-se e distancia-se do profeta Jeremias: aproxima-se ao assemelhar-se aos desafios e sofrimentos no exercício da missão, pois o apóstolo sofre na evangelização; distancia-se pelo fato de não murmurar, acima de tudo, orgulha-se e ressignifica o sofrimento ao contemplar de Jesus no madeiro da cruz. “Para Paulo, razão para lamentar seria não pregar o evangelho”<sup>48</sup>. Jeremias, ao deparar-se com a contingência humana, desejou não ter nascido:

<sup>46</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 424.

<sup>47</sup> CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1Coríntios, p. 898.

<sup>48</sup> CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., 1Coríntios, p. 899.

“ai de mim, minha mãe, porque tu me geraste homem de disputa e homem de discórdia para toda terra” (Jr 15,10). Paulo, ao contrário, persevera, prefere a morte do que esmorecer diante da missão. A perseverança é motivo de se orgulhar do Evangelho de Cristo. O contexto vivido por Isaías, Jeremias e Paulo são distintos, mas são desafios que existem em qualquer tempo e são necessários, caso contrário, não acontece o crescimento, a maturidade espiritual e o compromisso missionário. Segundo Lima, “a alegria trazida pelo Ressuscitado é permanente e vence todos os obstáculos”<sup>49</sup>.

## 6. Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>50</sup>

A Análise Retórica é um método antigüíssimo, nasce “no século V a.C., em Siracusa no contexto judiciário”<sup>51</sup>. “Corax e Tisias são considerados seus fundadores, a quem deve-se a elaboração de um manual, acompanhado de exemplos práticos, para uso de pessoas envolvidas em disputas judiciais”<sup>52</sup>. Mas é importante destacar que o responsável pela inovação do método foi Aristóteles quando a integrou ao debate filosófico. Na Ágora aconteciam as disputas filosóficas, normalmente vinculados à política e tinham o objetivo de persuadir o adversário. O método da retórica ultrapassa o tempo e a história. De acordo com Gonzaga, “para se constatar isso, basta dar uma olhada no mundo antigo, medieval, moderno e contemporâneo e vamos encontrar muitas obras desde a retórica antiga, passando pela clássica e chegando até às atuais, tanto no mundo grego como no mundo latino”<sup>53</sup>.

A conexão da retórica com os textos bíblicos é algo original, pois os “escritos bíblicos, por sua natureza são direcionados a destinatários com um propósito persuasivo”<sup>54</sup>. Os Escritores Sagrados e os Padres da Igreja foram os primeiros a perceberem a semelhança e a originalidade<sup>55</sup>. Neste sentido, os escritos paulinos estão entre os textos que mais se aproximavam do método, a exemplo da Primeira Carta aos Coríntios. Paulo era um hábil orador

---

<sup>49</sup> LIMA, M. C., *A alegria na Evangelii Gaudium: Aspectos relevantes da teologia do Antigo e do Novo Testamento*, p. 55.

<sup>50</sup> A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., *L'Analyse Retorica* (1992); MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008); MEYNET, R., *A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia*, p. 391-408; MEYNET, R., *I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica*, p. 403-436; MEYNET, R., *La retorica biblica*, p. 431-468.

<sup>51</sup> BIANCHINI, F., *L'analisi Retorica Delle Lettere Paoline*, p. 15.

<sup>52</sup> BIANCHINI, F., *L'analisi Retorica Delle Lettere Paoline*, p. 15.

<sup>53</sup> GONZAGA, W., *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 14.

<sup>54</sup> BIANCHINI, F., *L'analisi Retorica Delle Lettere Paoline*, p. 25.

<sup>55</sup> Francesco Bianchini em sua obra: “*L'analisi Retorica Delle Lettere Paoline. Un'introduzione*” faz menção na página 25: Origene (II-III sec.), Mario Vittorino (III-IV sec.), Giovanni Crisostomo, Agostino, Cirillo di Alessandria (IV-V sec.).

e utilizava os argumentos e a oratória para convencer os judeus e os gregos acerca da experiência de encontro com Jesus Cristo, ou seja, apresentava-lhes um convite para que se abrissem à fé cristã.

É importante destacar que existe uma diferença entre a Retórica Greco-Latina e a Retórica Semítica, a qual chega mesmo a ser substancial. O objetivo da Retórica Grega é a persuasão “por meio da argumentação lógica, a fim de atingir as crenças e as convicções do ouvinte e levá-lo a agir de acordo com ela”<sup>56</sup>. A Retórica Semítica tem outra forma de raciocínio, não tem como princípio a “lógica linear, argumentativa e conclusiva (...), diz respeito a especificidade mais à língua hebraica”<sup>57</sup>. No *Trattato di Retorica Biblica*, Ronald Meynet traz três características da Retórica Semítica: “primeira: é mais concreta do que abstrata; segunda: usa mais a parataxe do que a sintaxe; terceira: é mais involutiva, concêntrica, do que linear”<sup>58</sup>.

Na Análise Retórica Semítica, o leitor tem a missão de encontrar o verdadeiro sentido do texto, pois não é algo fechado; o desafio está em superar a perspectiva lógica da Retórica Grega que oferece, muitas vezes, uma interpretação pronta ou dá um único sentido. No método da Retórica Semítica, a linguagem torna-se relevante, a partir da capacidade perceptiva do leitor. Na utilização da linguagem, “a insistência tem a sua função que não pode lhe ser negada, e a repetição é uma figura retórica que nos ajuda na complementariedade do texto, que pode ser cronológica ou se sequência”<sup>59</sup>. Gonzaga, em seu artigo “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”, destaca que: “O próprio paralelismo (primeiro lugar - mais para cima) ou oposição (sentar - levantar) tem a sua função na estruturação e mensagem do texto”<sup>60</sup>. No documento da Pontifícia Comissão Bíblica lê-se que: “Aplicada à Bíblia, a nova retórica quer penetrar no coração da linguagem da revelação enquanto linguagem religiosa persuasiva e medir seu impacto no contexto social da comunicação”<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 14.

<sup>57</sup> GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 15.

<sup>58</sup> MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica*, p. 640.

<sup>59</sup> GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159.

<sup>60</sup> GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 159.

<sup>61</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA., A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 49.

### 6.1 Os níveis ou figuras de composição de um texto<sup>62</sup>

a) *O membro*: É a unidade mínima da organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos, formando uma unidade sintática. Ex.: “Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas” (1Cor 9,15). Paulo, neste primeiro membro, está referindo-se ao direito de sustento que a missão de pregar o Evangelho lhe dá, direito assegurado por Jesus. No Evangelho de Lucas, quando Jesus envia os outros setenta e dois à missão, Jesus diz aos enviados: “O operário é digno do seu salário” (Lc 10,7). “Paulo sustentou-se com seu próprio trabalho durante as três viagens missionárias”<sup>63</sup>. A conversão transformou Paulo de forma integral, envolveu todas as suas dimensões existenciais.

b) *O segmento*: É uma unidade superior ao membro, formado por dois, três ou quatro membros. O segmento podem ser: “unimembre”, com poucas palavras e uma linha apenas; “bimembre”, com duas linhas, e pode contar com simetria paralela ou paralelismo, ou com simetria cruzada ou quiasmo; e “trimembre”, que conta com três linhas, o qual pode ter relação entre si ou não, podendo ser do tipo abc ou abb’ ou aa’b ou abc-a’b’c’ ou abc-c’b’a’ ou aa’-bb’-cc’, etc.

Ex.: a. <sup>15</sup>Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas.

a’. E não escrevi estas coisas,

b. para que assim não aconteça em mim;

b’. pois bom para mim antes morrer do que...

O primeiro segmento da perícopé encontra-se no v.15. Paulo retoricamente repete “destas coisas” e “estas coisas”; “em mim” e “para mim”. Aqui é interessante perceber que o apóstolo está dando ênfase ao assunto a partir do seu próprio testemunho. Ele não utiliza “estas” e nem “destas coisas” que porventura podem gerar escândalo aos cristãos. Paulo põe-se no centro da questão e mostra quem ele era e no que o chamado/encontro com Jesus lhe transformou. “Sente-se lhe comprometido, entregue, penhorado, em proporções que rompem todas as medidas comuns”<sup>64</sup>. O apóstolo reconhece seu direito de sustentar-se a partir do Evangelho, como expõe no v.12, e sinaliza que outros já usaram este direito, mas ele abre mão

<sup>62</sup> Os níveis ou figuras de composição de um texto bíblico e os frutos da aplicação da aplicação da Análise Retórica foram temas desenvolvidos por Gonzaga, nos artigos: “O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Semítica” e “A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”. Os dois artigos do autor estão citados em várias notas de rodapé e na bibliografia no final deste estudo. Os tópicos foram retomados e serão reutilizados na Análise Retórica Bíblica Semítica da 1Cor 9,15-18, porém, a partir de exemplos aplicados na própria período em estudo.

<sup>63</sup>KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 418.

<sup>64</sup> WALTER, E., A Primeira Epístola aos Coríntios, p. 158.

para não colocar obstáculos na evangelização. Mais ainda, ele argumenta com veemência e impetuosidade. Garante que não reivindicou para si o direito ao sustento, possui sua própria profissão, mas de forma categórica diz que “continuará a observar o princípio de não aceitar dinheiro ou gêneros pelo seu trabalho espiritual”<sup>65</sup>. Paulo renúncia o progresso pessoal para favorecer o crescimento do evangelho, só isso lhe interessa.

c) *O trecho*: É uma unidade textual superior ao segmento, e conta com dois ou mais segmentos, ou mesmo de apenas um, dependendo sempre do texto bíblico, se mais complexo ou menos complexo, e pode ser paralelo ou concêntrico.

Ex.: <sup>16</sup>Pois se prego o Evangelho,  
 não é para mim motivo de orgulho,  
 mas necessidade que me é imposta,  
 pois é, ai de mim se não pregar o Evangelho.

No trecho composto pelo v.16, Paulo, de forma retórica, afirma que se sente “forçado a anunciar a mensagem cristã”<sup>66</sup>. A necessidade ou a obrigatoriedade de pregar o Evangelho não anula a liberdade do apóstolo. O que faz esta necessidade/obrigação é o sentimento de gratidão a Deus pela oportunidade de ter a vida resgatada. Para expressar este sentimento, o apóstolo usa o termo “*ἀνάγκη/necessidade*”, que está relacionado a uma força externa, que supera as forças internas, que o arrasta, uma força que o toma por inteiro. Diante desta força, Paulo “foi literalmente raptado, sequestrado. Impensável, pois, escapar dela; cairia vítima de uma maldição divina”<sup>67</sup>. Sabe-se que é uma figura de linguagem, uma forma retórica de expressão, mas ao mesmo tempo, mostra com plasticidade o quanto o Evangelho passou a significar em sua vida.

É relevante destacar que o trecho tem duas expressões que são paradoxais e paralelas, “orgulho/necessidade”. A partir delas chega-se ao antigo Saulo e à forma como se sentia perseguindo os cristãos. Após o encontro com Jesus transforma-se, esvazia o coração e sente-se um homem necessitado. O orgulho faz com que a pessoa se sinta cheia, abastecida e autossuficiente. Saulo era um homem intelectual, ortodoxo no judaísmo, educado na escola de Gamaliel (At 261-18). No relato da vocação, quando está indo em direção à Damasco perseguir os cristãos, subitamente é envolvido por uma luz vinda do céu e cai por terra (At 9,1-19). Nesta experiência transcendente, simbolicamente Saulo é esvaziado, o orgulho abre-se à necessidade.

<sup>65</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 418.

<sup>66</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 283.

<sup>67</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 283.

As verdades apodíticas, cristalizadas caem por terra, a autossuficiência abre caminho à necessidade. Saulo passa a ser chamado Paulo, homem novo, com nova missão, enfrenta a mais profunda dialética, a desconstrução e reconstrução existencial.

d) *A parte*: como os níveis anteriores vão aumentando em sua composição, assim também a parte, pois ela pode ser compor de dois ou três trechos, ou mesmo de apenas um, a depender do texto bíblico, se mais complexo ou não.

Ex.: <sup>17</sup>Pois de voluntariamente faço isso, tenho recompensa, mas se involuntariamente, um ofício me foi confiado.

<sup>18</sup>Qual é, então, a minha recompensa? Que pregando o Evangelho, de graça eu apresente o Evangelho para não fazer uso do meu direito no Evangelho.

A parte é formada pelos vv.17-18 da perícopa onde encontra-se um jogo retórico, cheio de significados profundos. Paulo relaciona a vocação a um chamado que independe da vontade humana, por isso, no v.17, traz os termos antagônicos voluntariamente/involuntariamente. Caso o chamado dependesse somente dele, teria todo direito à recompensa, mas a missão parte de um chamado involuntário, além de suas forças e capacidades, logo é um ofício confiado. Com diz Barbaglio, Paulo “não pode ser comparado a um trabalhador qualquer que escolhe a sua profissão e, portanto, pode reivindicar um pagamento adequado”<sup>68</sup>. A identificação integral de Paulo com a missão, não lhe dá qualquer direito, pregar e testemunhar não é serviço, mas uma necessidade humana. O apóstolo encontrou o tesouro, que o evangelista Mateus se refere: “O Reino dos Céus é semelhante ao tesouro escondido no campo; um homem o acha e torna a esconder e, na sua alegria, vai, vende tudo que possui e compra aquele campo” (Mt 13,44).

Qual é a recompensa de Paulo diante da missão involuntariamente recebida? Para Paulo, a recompensa, a glória é, “antes de tudo o testemunho interior da boa consciência”<sup>69</sup>. O apóstolo não tem o direito de esperar nada em troca da pregação do Evangelho. A recompensa é a comunhão com o próprio Deus e a esperança da vida eterna. Pregar o Evangelho torna-se uma necessidade humana, seu pagamento é justamente não receber pagamento. Para Paulo o “‘pagamento’ sem pagamento também lhe dá sua ‘liberdade’ apostólica em relação a tudo (pessoas e circunstâncias), a fim de que possa com mais liberdade se fazer escravo de todos”<sup>70</sup>, ou seja, servo de todos, em Cristo Jesus. O objetivo do apóstolo é evidenciar através dos paradoxos “como o Evangelho é uma força irresistível em sua vida”<sup>71</sup>. A vida não pertence

<sup>68</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 283.

<sup>69</sup> WALTER, E., A Primeira Epístola aos Coríntios, p. 159.

<sup>70</sup> FEE, G. D., Comentário Exegético, p. 528.

<sup>71</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 284.

mais a si mesmo, mas a Jesus Cristo, o ressuscitado. A glória de Paulo encontra-se na gratuidade evangélica, “se lhe fosse mandado pregar por certa soma de dinheiro, ele teria sido frustrado em seu propósito. O Evangelho teria sido proclamado, mas a razão de Paulo para gloriar-se teria sido tirada”<sup>72</sup>.

e) *A perícopé*: Esta é a primeira unidade separável capaz de autonomia. Ela compreende, por assim dizer, a unidade mínima de leitura ou recitação. Ex.: uma parábola, um hino, uma narrativa de uma cura etc., e, normalmente, consta de uma ou duas partes, no estudo a perícopé analisada é de 1Cor 9,15-18:

A perícopé analisada pode ser dividida em duas partes, os vv.15-16 e os vv.17-18. No v.12 Paulo defende o direito de sustentar-se a partir da evangelização, do seu serviço, mas nas duas partes da perícopé, o apóstolo abre mão de seu próprio direito. O gesto é nobre. O apóstolo abre mão em vista da sua realização e satisfação, não se sente bem em receber benefícios de algo que foi lhe confiado gratuitamente e que a iniciativa foi de Deus. Este gesto enobrece Paulo, torna-o num grande homem, um modelo de cristão, revelando a profundidade espiritual e o amor incondicional pela missão.

A Análise Retórica Bíblica Semítica tem mais três níveis ou figura de composição que serão conceituados e que ajudam na análise de textos maiores e mais complexos, que são:

f) *A sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior.

g) *A seção*: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções.

h) *O livro*: é formado por suas várias seções que compõe o texto todo, com suas subdivisões menores, desde os membros.

## 6.2 Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>73</sup>

Os frutos da Análise Retórica Bíblica Semítica estão relacionados a vários aspectos do texto. A ferramenta utilizada para compreender a perícopé, que é a Retórica Semítica, favorece ao leitor adentrar-se com mais profundidade do mistério que está por detrás da linguagem escrita.

a) O primeiro fruto é o fato de que o método fornece critérios para delimitar as unidades literárias e textuais em seus diversos níveis de organização, seja em seus níveis inferiores

<sup>72</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios, p. 422.

<sup>73</sup> GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 161.

(segmentos, paralelismos dos membros, semelhanças e diferenças), seja na delimitação das diversas e independentes perícopes, que têm uma regularidade de composição em cada uma delas.

b) O segundo fruto se dá no *campo da interpretação*, visto que internamente à perícope, a organização ajuda a identificar as simetrias, as oposições e as identidades que ajudam a identificar as relações estruturais entre os elementos, os quais indicam o caminho a ser trilhado para melhor entender a mensagem do texto, seja das unidades inferiores seja das unidades superiores. Identificando o centro da perícope identifica-se a temática central da mesma.

c) O terceiro fruto é aquele de ser capaz de *ler junto as diversas perícopes* e de ajudar a realçar os efeitos do sentido e temática, que normalmente não se tem ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A Retórica Semítica possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”.

d) O quarto fruto diz respeito à *tradução do texto*, pois no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a Retórica Semítica ajuda justamente a ver que elas têm uma função retórica na composição do texto e estas precisam ser respeitadas, ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto. Uma boa tradução pede que respeitemos tanto o texto na língua original, de saída, como na língua de chegada, a tradução.

e) O quinto fruto é o fato de que a Retórica Semítica também pode ajudar na *crítica textual*, pois ao tratar com paralelismos dos membros, e demais estruturas presentes no texto, ela pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo. A que respeita mais paralelismos parece ser a mais preferível, pois faz parte da estrutura linguística. Isso sem desrespeitar os critérios externos e internos da crítica textual.

f) O sexto fruto é que a Retórica Semítica fornece procedimentos e critérios científico-linguísticos para a *delimitação das unidades literárias* aos diversos níveis da organização do texto, para encontrar o contexto e para se favorecer as condições para uma interpretação que proporcione identificar as relações significativas entre as unidades literárias, como foram compostos por seus redatores.

## 7. Espiritualidade e Missiologia

A perícope 1Cor 9,15-18, analisada à luz dos critérios do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, com seus níveis e frutos, oferece os fundamentos necessários à espiritualidade

e à missiologia. Espiritualidade e missão não são dimensões dicotômicas, pelo contrário, a experiência espiritual está intrinsicamente relacionada à missão. O Documento de Aparecida afirma que a consciência do cristão de pertencer a Cristo, gera uma alegria e produz gestos de gratuidade que precisam ser comunicados a todos, o dom do encontro precisa ser partilhado, pois transborda o coração: “A missão não se limita a um programa ou projeto, mas é compartilhar a experiência do acontecimento do encontro com Cristo, testemunhá-lo e anunciá-lo de pessoa a pessoa, de comunidade a comunidade e da Igreja a todos os confins do mundo”<sup>74</sup>.

Encontro e testemunho, espiritualidade e missão, são movimentos que fazem parte de uma mesma dinâmica. A espiritualidade leva à missão e perseverar na missão necessita-se de espiritualidade. Como afirma Gutiérrez: “Tornar-se discípulo encrava-se na experiência de um encontro com Jesus Cristo. Encontro amistoso cuja iniciativa pertence ao Senhor e que constitui o ponto de partida de um caminhar”<sup>75</sup>. Paulo refere-se à espiritualidade como um caminho de vida segundo o espírito do Ressuscitado. Após uma breve introdução, o autor trabalha as duas dimensões em dois momentos, objetivando a facilitação da leitura e a organização metodológica.

Os aspectos espirituais encontrados na perícopa 1Cor 9,15-18 apresentam como pressuposto a revelação do amor de Deus que Paulo teve a oportunidade de experienciar no caminho de Damasco. No caminho dá-se o encontro, que é um momento crucial na vida do apóstolo. Passa por uma transformação profunda e ressignifica toda a existência a partir do evento pascal. Segundo Mondoni: “A iniciativa de Cristo corresponde uma transformação do sujeito – nova criatura: tornar-se filho, no Filho; o ‘em Cristo’ é o âmbito vital do cristão”<sup>76</sup>. Na vida do apóstolo acontece um processo de conversão. O Documento de Aparecida define o termo conversão como: uma resposta de quem “escutou o Senhor com admiração, crê n’Ele pela ação do Espírito, decide ser seu amigo e ir após Ele, mudando sua forma de pensar e de viver, aceitando a cruz de Cristo, consciente de que morrer para o pecado é alcançar a vida”<sup>77</sup>.

Na primeira parte do v.15, Paulo diz: “Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas”. Esse versículo mostra a liberdade de Paulo em relação as recompensas que pode receber pregando o Evangelho. Por que não usa destas coisas? Porque a única coisa necessária é estar a serviço de Jesus Cristo que o resgatou da escravidão da Lei: “Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto no Senhor” (1Cor 7,22). A espiritualidade liberta e

---

<sup>74</sup> AP 145.

<sup>75</sup> GUTIÉRRES, G., *Beber no próprio poço*, p. 47.

<sup>76</sup> MONDONI, D., *História e teologia da espiritualidade*, p. 27.

<sup>77</sup> AP 278.

oferece o que é essencial. Deus basta! Paulo tem consciência de que, caso utilize, as benesses do Evangelho, mesmo tendo direito, sua vida não será doada de forma integral à missão e seu testemunho não será mais motivo de glória. “Ninguém poderá tirar este título de glória, consiste no anúncio desinteressado do evangelho”<sup>78</sup>.

Na segunda parte do v.15, o apóstolo afirma: “E não escrevi estas coisas, para que assim não aconteça em mim; pois bom para mim antes morrer do que...”. A espiritualidade exige a capacidade de entregar-se. Diante do pecado, do contratestemunho, a vida perde o significado, “a espiritualidade terá que ser encontro e manifestação do verdadeiro Deus”<sup>79</sup>. A espiritualidade da perícopes 1Cor 9,15-18 está voltada à comunidade, Paulo pretende ser na comunidade presença de Jesus Cristo; assim a comunidade de Corinto permanecerá florescente, viva. A possibilidade de entregar a vida, mostra que é preciso “rejeitar a tentação duma espiritualidade intimista e individualista, que dificilmente se coaduna com as exigências da caridade, com a lógica da encarnação”<sup>80</sup>.

No v.16 lê-se: “Pois se prego o Evangelho, não é para mim motivo de orgulho, mas necessidade que me é imposta, pois é, ai de mim se não prego o Evangelho”. Há a possibilidade de relacionar as palavras de Paulo às do profeta João Batista quando afirma: “É necessário que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30). A espiritualidade leva à humildade. “É a humildade do coração que reconhece que a Palavra sempre nos transcende, que somos, não os árbitros nem os proprietários, mas os depositários, os arautos e os servidores”<sup>81</sup>. A humildade gera a consciência do serviço e de quem é a figura paradigmática, só é possível falar de espiritualidade a partir de Jesus Cristo. Ele é o centro, o modelo. “Deve-se por isso reconhecer que a espiritualidade centrada em Jesus é genuinamente trinitária”<sup>82</sup>. O Espírito Santo é quem conduz os crentes, quem desperta no coração o desejo de configurar-se a Jesus e de comunhão com Deus-Pai.

Para Paulo, o chamado não está relacionado aos méritos particulares, por isso, não pode orgulhar-se, mas sim, diante da graça recebida, pregar o Evangelho é praticamente uma necessidade, um dever que emana da graça recebida. Como nos diz Gutiérrez, o verdadeiro amor é sempre um dom: “Este amor de Deus é gratuito, nos é dado sem que o mereçamos”<sup>83</sup>. Paulo sabe-se devedor da graça divina: “Por isto, me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios,

---

<sup>78</sup> BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 283.

<sup>79</sup> ESPEJA, J., *Espiritualidade Cristã*, p. 39.

<sup>80</sup> EG 262.

<sup>81</sup> EG 146.

<sup>82</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 26.

<sup>83</sup> GUTIÉRRES, G., *Beber no próprio poço*, p. 121.

nas necessidades, nas perseguições, nas angústias por causa de Cristo. Pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Cor 12,10). Sendo assim, o v.16 traz à espiritualidade as dimensões de humildade, confiança e gratuidade. Paulo abandona-se totalmente na graça de Deus: “A experiência da gratuidade é o espaço do encontro com o senhor”<sup>84</sup>.

Nos vv.17.18, Paulo reafirma que a iniciativa do encontro é sempre de Deus e imerecidamente: “Mas se involuntariamente, um ofício me foi confiado. Qual é então, a minha recompensa?”. Espeja recorda que Paulo sabia que: “antes que busquemos a Deus, seu amor já nos encontrou e nos conduz à busca”<sup>85</sup> e ao testemunho. Neste amor é oferecido um novo ser, um novo nascimento que permite reconstruir a vida como nova criatura, a exemplo do que vai expressar no Hino ao Amor, em 1Cor 13,1-13<sup>86</sup>. A convicção de Paulo, nos vv.17.18, é a resposta da maturidade espiritual, dimensão fundamentada na experiência existencial, onde sente-se amado, acolhido e transformado.

Na perícopa 1Cor 9,15-18, o compromisso de Paulo com a missão é um aspecto relevante. A consciência missionária do apóstolo está intrinsecamente relacionada a sua conversão e ao encontro transformador com Jesus Cristo. Segundo Senior e Stuhlmueller: “Esta experiência convenceu Paulo de que o Deus de Israel era, na realidade um Deus decidido a salvar a humanidade inteira”<sup>87</sup>. O “ide” de Jesus ressoou com profundidade ao coração do apóstolo, tornou-se impossível guardar para si mesmo uma experiência tão significativa e transformadora: “Mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descera sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra” (At 1,8).

O missionário favorece às pessoas um encontro com Jesus a partir do testemunho. Por isso, no v.15, Paulo afirma: “Pois bom para mim antes morrer do que...”. Paulo devia ter presente o que havia dito Cristo: “Caso alguém escandalize um destes pequeninos que creem em mim, melhor seria que lhe pendurassem ao pescoço uma pesada mó e fosse precipitado nas profundezas do mar” (Mt 18,6). O Evangelho ao ser encarnado implica um compromisso ético-moral, um modo de viver a partir de Jesus Cristo que desperte o encanto, o desejo de conhecê-lo. O próprio Paulo desafia os seus interlocutores: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (Fl 2,5). Diante dessa experiência e convicção, a vida do apóstolo torna-se missão,

<sup>84</sup> GUTIÉRRES, G., Beber no próprio poço, p. 122.

<sup>85</sup> ESPEJA, J., Espiritualidade Cristã, p. 121.

<sup>86</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

<sup>87</sup> SENIOR, D; STUHLMUELLER, C., Os Fundamentos Bíblicos da Missão, p.232

perde o sentido da vida, caso não seja para testemunhar Jesus Cristo de modo integral. A missão “é algo que não posso arrancar do meu ser, se não me quero destruir”<sup>88</sup>.

O Papa Francisco afirma que: “A missão é uma paixão por Jesus, e simultaneamente uma paixão pelo seu povo”<sup>89</sup>. Paulo parte para missão vinculado a uma comunidade eclesial, o seu testemunho desperta o desejo de comunhão, relação e proximidade. O encontro é pessoal, mas, a vida fraterna é o espaço onde as pessoas se reúnem, aprofundam e renovam a fé. No final do v.15, Paulo diz: “O meu orgulho ninguém esvaziará”. O orgulho que Paulo refere-se não está relacionado a superioridade, soberba, mas no sentido de estar sendo fiel a Jesus Cristo, esvaziando-se e configurando-se ao Mestre.

Neste sentido, o Papa Francisco insiste: “Eu sou uma missão nesta terra, e para isso estou neste mundo. É preciso considerarmo-nos como que marcados a fogo por esta missão de iluminar, abençoar, vivificar, levantar, curar, libertar”<sup>90</sup>. A frase citada da *Evangelii Gaudium* justifica o final do v.16, em que Paulo afirma com veemência: “Aí de mim se não prego o Evangelho”. O coração do apóstolo foi ferido, tatuado com as digitais de Jesus Cristo – Paulo “traz em seu corpo as marcas de Jesus” (Gl 6,17) –, por isso, pregar não é mais possibilidade, apresenta-se como uma vocação, algo que lhe transformou ontologicamente. Neste sentido o Documento de Aparecida afirma: “Cumprir essa missão não é tarefa opcional, mas parte integrante da identidade cristã, porque é a extensão testemunhal da vocação mesmo”<sup>91</sup>.

No v.18 encontra-se uma pergunta pertinente de Paulo: “Qual é, então, a minha recompensa? Qual é a recompensa do missionário? Jesus diz: “Alegrai-vos, antes, porque vossos nomes estão inscritos no céu” (Lc 10,20). Está é a certeza que anima, inspira e motiva o missionário. A garantia de comunhão com Aquele que o coração humano tanto deseja, o Deus Uno e Trino. Segundo Catão, “a comunhão pessoal e comunitária com Deus é a vocação definitiva a que todos os humanos somos chamados, por puro dom de Deus”<sup>92</sup>. Assumindo a integralidade da missão, há, para pessoa humana, a possibilidade de satisfazer a saudade do paraíso, sentimento que lhe acompanha desde os primórdios, quando a serpente suscita no coração de Adão e Eva o desejo de abdicarem de Deus.

---

<sup>88</sup> EG 273.

<sup>89</sup> EG 268.

<sup>90</sup> EG 273.

<sup>91</sup> AP 144.

<sup>92</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 18.

## Conclusão

A perícopes 1Cor 9,15-18 oferece elementos substanciais para o cristão integrar e amadurecer a dimensão espiritual e o compromisso missionário, dois aspectos relevantes para a comunidade eclesial que se organiza a partir do mandato de Jesus Cristo: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15). O Reino se propaga, expande-se na medida em que os encontros vão acontecendo na história e que automaticamente, as vidas são transformadas. Paulo mostra um itinerário a partir da perícopes analisada, gratuidade e liberdade, humildade e disponibilidade, desafios e esperança, aspectos imprescindíveis para o cultivo da vida espiritual e para ação missionária. Hoje, ambas as dimensões (espiritualidade e missão) estão presentes basicamente em quase todos os discursos do Papa Francisco, como via de santificação e como sementes de transformação do mundo.

O Documento de Aparecida indica que: “Todo discípulo é missionário, pois Jesus o faz partícipe de sua missão, ao mesmo tempo que o vincula a Ele como amigo e irmão”<sup>93</sup>. O missionário, a partir do testemunho, deve desafiar o sujeito a abrir-se para experiência comunitária, tendo como modelo a comunidade dos Atos dos Apóstolos. Nos primórdios, os cristãos “tinham um só coração” (At 4,32) e “mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações” (At 2,42). “Portanto, os missionários, colaboradores de Deus, devem fazer nascer comunidades de fiéis”<sup>94</sup>. As palavras, os gestos e as ações de Jesus Cristo precisam ser manifestas pelos discípulos missionários. Documento de Aparecida sintetiza afirmando: “Por isso mesmo, o discípulo missionário há de ser um homem ou uma mulher que torna visível o amor misericordioso do Pai, especialmente para com os pobres e pecadores”<sup>95</sup>. Em Corinto, despertados por Paulo, os membros da comunidade floresciam entre os mais insignificantes da sociedade, pois encontravam em Jesus a libertação.

Paulo abdica os recursos da comunidade em vista de sua liberdade para testemunhar o chamado de Deus, de forma radical, recordando sempre o chamado e a iniciativa divina. “A vocação ao discipulado missionário é con-vocação à comunhão em sua Igreja. Não há discipulado sem comunhão”<sup>96</sup>. Assim sendo, as cartas paulinas objetivavam a comunhão e a

---

<sup>93</sup> AP 144.

<sup>94</sup> AG 15.

<sup>95</sup> AP 147; GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

<sup>96</sup> AP 156.

consciência de responsabilidade para com as comunidades. “Cristo ressuscitado e glorioso é a fonte profunda da nossa esperança, e não nos faltará a sua ajuda para cumprir a missão que nos confia”<sup>97</sup>. Paulo não tem dúvida em afirmar: “οὐαὶ γάρ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι/ποῖς ἐ, *ai de mim se não evangelizar*” (1Cor 9,16).

A espiritualidade cristã consiste “numa resposta às mais profundas e autênticas exigências que o ser humano é, em todas as tradições religiosas”<sup>98</sup>. Por outro lado, a espiritualidade também “apresenta-se como a proclamação do caminho a seguir por todos, na busca da realização final de si mesmos”<sup>99</sup>. É a possibilidade oferecida à pessoa humana, de encontrar o sentido existencial, a partir da relação com Deus e com o próximo, comprometendo-se com o serviço, visto que o “amor no próximo” está o pleno cumprimento da lei (Lv 19,18.34; Rm 13,11; Gl 5,13-14; Tg 2,8), constituindo-se em um mandamento semelhante ao “amor a Deus”<sup>100</sup>, assim expressado pelo próprio Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). A saudade do paraíso acompanha-nos. Só é possível o retorno, quando deixamo-nos encontrar por Deus que nos procura: “IHWH Deus chamou o homem: ‘Onde estás?’” (Gn 3,9). Paulo deixa-se encontrar e transformar-se, e afirma: “Que pregando o Evangelho, de graça eu apresente o Evangelho...” (1Cor 9,18).

### Referências Bibliográficas

BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Loyola, 1989.

BIANCHINI, F. **L’analisi Retorica Delle Lettere Paoline. Un’introduzione**. Milano: San Paolo, 2011.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BOFF, C. **Teoria do Método Teológico**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRAKEMEIER, G. **A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto: Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

CATÃO, F. **Espiritualidade Cristã**. São Paulo: Paulinas, 2009.

---

<sup>97</sup> EG 277.

<sup>98</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 156.

<sup>99</sup> CATÃO, F., *Espiritualidade Cristã*, p. 156.

<sup>100</sup> GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., *A via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)], p. 47-67; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.

CELAM. **Documento de Aparecida:** Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília, CNBB; São Paulo, Paulinas; São Paulo, Paulus, 2007.

CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S. 1 Coríntios. In: BEALE, G. K. (Org); CARSON, D. A. (Org). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 865-936.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Ad Gentes.** In: COSTA. L., (Coord. Geral) Documentos da Igreja. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 430-489.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Dei Verbum.** In: COSTA. L., (Coord. Geral) Documentos da Igreja. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. Constituições, decretos, declarações. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 347-367.

EAL, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2023.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ESPEJA, J. **Espiritualidade Cristã.** Petrópolis: Vozes, 1994.

FEE, G. D. **1 Coríntios.** Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FRANCISCO, P. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** São Paulo: Paulus; São Paulo: Loyola, 2013.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). *Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas.* Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). ***Gaudium et Spes em questão.*** Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, W. A *via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). ***Amoris Laetitia em questão.*** Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 47-67.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino.** Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica**, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Acesso pelo link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, W. **A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica**. ReBiblica, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 9-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123.

GUTIÉRRES, G., **Beber no próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984.

KISTEMAKER, S. **1 Coríntios**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

LIMA, M. C., **A alegria na Evangelii Gaudium**: Aspectos relevantes da teologia do Antigo e do Novo Testamento. In: AMADO, J. P., (Org.); FERNANDES, L. A., (Org.). *Evangelii Gaudium em questão: Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*. São Paulo, Paulinas; Rio de Janeiro, PUCRIO, 2014.

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. **A análise retórica**. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. **I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica**. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. **La retorica biblica**. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MONDONI, D., **História e teologia da espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2014.

MORRIS, L. **1 Coríntios**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

QUESNEL, M. **As Epístolas aos Coríntios**. Cadernos Bíblicos. Vol. 20. São Paulo: Paulinas, 1983.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RIBEIRO, O. J. A. **Comentário Exegético: 1 Coríntios**. Kindle: 2019.

ROSSI, L. A. S.; PERONDI, I., Paulo: Agente de pastoral e sementeiro de comunidades. São Paulo: Paulus, 2019 (Coleção: O Mundo da Bíblia, v. 4).

SENIOR, D; STUHLMUELLER, C., **Os Fundamentos Bíblicos da Missão**. São Paulo: Paulinas, 1987.

SILVA, M. F. S. **Pausânias**: descrição da Grécia, livro II. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

WALTER, E. **A Primeira Epístola aos Coríntios**. Petrópolis: Vozes, 1973.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.



## CAPÍTULO VII<sup>1</sup>

### O serviço da evangelização na Igreja: Um caminho cultural a percorrer à luz de 1Cor 9,19-23

*The service of evangelization in the church: A cultural path to follow in the light of 1Cor 9,19-23*

*El servicio de la evangelización en la iglesia: Un camino cultural a seguir a la luz de 1Cor 9,19-23*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Iran Gomes Brito<sup>3</sup>

#### Resumo

A tarefa missionária de todo seguidor de Jesus Cristo é comunicar a Boa Notícia e auxiliar na construção do reinado de Deus. A figura do apóstolo Paulo, com o seu jogo de cintura, isto é, com a sua capacidade de inserção sem se negar e tampouco negar os outros, torna-se um dom que nos interpela. Ele, em 1Cor 9,19-23, de modo significativo, apresenta não um manual de evangelização, mas um estilo de proclamação do Evangelho, no compromisso e na gratuidade, em resposta ao chamado daquele que o interpelou no caminho de Damasco. O objetivo deste estudo, portanto, é refletir sobre o serviço da evangelização na Igreja desafiada a ser em uma “igreja em saída” (EG 24), como nos interpela o Papa Francisco. A metodologia adotada foi mediante pesquisa bibliográfica em livros e sites oficiais do Vaticano. Concluiu-se que a saída da evangelização é fazer da cultura o endereço da mensagem salvífica e libertadora. No largo horizonte cultural do apóstolo das missões, há conceitos-chaves com os quais ele trabalha. São, inclusive, condições importantes para obtermos uma sábia compreensão sobre a dimensão evangelizadora de cada discípulo e discípula e da Igreja toda.

Palavras-chave: Paulo, Igreja, Discípulo missionário, Evangelização, Cultura, Caminho.

#### Summary

The missionary task of every follower of Jesus Christ is to communicate the Good News and to help build the reign of God. The figure of the apostle Paul, with his flexibility, that is, with

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-07>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC - Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica PUC-PR; Doutorando em Teologia na Área de Concentração Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS. Diretor administrativo e financeiro do Instituto de Estudos Superiores do Maranhão, Professor no Departamento de Teologia da mesma instituição. Email: iranbritocebs@hotmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5640856566480223>

his capacity for insertion without denying himself or others, becomes a gift that challenges us. Significantly, in 1Cor 9,19-23, he does not present a manual of evangelization, but a style of proclaiming the Gospel, in commitment and gratuity, in response to the call of the one who questioned him on the road to Damascus. The purpose of this study, therefore, is to reflect on the service of evangelization in the Church challenged to be a “Church going forth” (EG 24), as Pope Francis challenges us. The methodology adopted was a bibliographical research in books and official sites of the Vatican. It was concluded that the way out of evangelisation is to make culture the address of the salvific and liberating message. In the wide cultural horizon of the apostle of the missions there are key concepts with which he works. They are also important conditions for a healthy understanding of the evangelizing dimension of each disciple and of the whole Church.

Keywords: Paul, Church, Missionary disciple, Evangelization, Culture, Way.

### **Resumen**

La tarea misionera de todo seguidor de Jesucristo es comunicar la Buena Nueva y ayudar a construir el Reino de Dios. La figura del apóstol Pablo, con su flexibilidad, es decir, con su capacidad de inserción sin negarse a sí mismo ni a los demás, se convierte en un don que nos interpela. Significativamente, en 1Cor 9,19-23, no presenta un manual de evangelización, sino un estilo de anunciar el Evangelio, en compromiso y gratuidad, como respuesta a la llamada de quien le interpelaba en el camino de Damasco. El propósito de este estudio, por lo tanto, es reflexionar sobre el servicio de la evangelización en la Iglesia desafiada a ser una “Iglesia en salida” (EG 24), como nos desafía el Papa Francisco. La metodología adoptada fue una investigación bibliográfica en libros y sitios oficiales del Vaticano. Se concluyó que la salida de la evangelización es hacer de la cultura la dirección del mensaje salvífico y liberador. En el amplio horizonte cultural del apóstol de las misiones hay conceptos clave con los que trabaja. Son también condiciones importantes para una sana comprensión de la dimensión evangelizadora de cada discípulo y de toda la Iglesia.

Palabras clave: Pablo, Iglesia, Discípulo misionero, Evangelización, Cultura, Camino.

### **Introdução**

O Papa Paulo VI, no tocante à missão da Igreja, lindamente intui e afirmou: evangelizar é a missão da Igreja (EN 14). Assim, no transcurso do tempo, a experiência mistagógica de muitos atesta-nos o seguinte: os discípulos são enviados para o coração do mundo em missão, em decorrência da experiência do impactante encontro com Jesus de Nazaré, o missionário do Pai. Trata-se de uma experiência com o Deus de Jesus Cristo que modifica tudo (EG 3). É neste horizonte de raciocínio que compreendemos a tarefa missionária de cada seguidor e de cada seguidora de Jesus Cristo: comunicar a boa notícia e construir o reinado de Deus.

O presente estudo pretende refletir sobre o serviço da evangelização na Igreja: um caminho cultural a percorrer. Ora, entre os que se intitulam seguidores de Jesus Cristo e continuadores da sua missão há muitas deturpações e devaneios. Por isso, não são poucos os que escamoteiam o serviço da evangelização. A título de exemplificação: **1)** evangelizadores

que pregam a si mesmos em detrimento de Cristo, pois, perdendo a noção de mensageiros, tornam-se a mensagem; 2) evangelizadores prosélitos, isto é, convencidos da sua doutrina, a todo custo buscam persuadir os outros sem levar em conta os seus princípios religiosos; 3) pregadores colonialistas, ou seja, que evangelizam a partir do seu horizonte cultural em detrimento da cultura em que o Evangelho está sendo anunciado (há alguma fonte para isso?). Enfim, há uma lista imensa de posturas que podem atropelar o serviço de evangelização. À vista disso, serve-nos de luzeiro missionário o exemplo do apóstolo Paulo, a partir de 1Cor 9,19-23, o fiel discípulo do Senhor e evangelizador inculturado.

Convém ressaltar que não temos a pretensão de esgotar a riqueza do testemunho de Paulo, apenas queremos voltar-nos a ele na intenção de questionar atuais práticas pouco condizentes com o estilo tanto de Jesus Cristo quanto desse discípulo da primeira hora, atraído e chamado no caminho de Damasco (At 9,1-19; 22,6-16; 26,2-18; Gl 1,12-17). Em função disso, no primeiro momento da nossa reflexão, detemo-nos sobre uma nossa tradução e no exercício de comparação com algumas traduções em uso no português, acerca da perícopre 1Cor 9,19-23. Em seguida, fazemos uma análise dessa tradução com o auxílio de outros estudiosos, para, enfim, discorrer pastoralmente sobre o serviço da evangelização. O pano de fundo é a cultura de cada povo, verdadeiro endereço do Evangelho de Cristo, que nos “libertou para a liberdade” (Gl 5,1)<sup>4</sup>.

### 1. Texto grego, tradução e comparação da 1Cor 9,19-23

Antes de refletirmos sobre o serviço da evangelização na Igreja, como um caminho cultural a percorrer, é fundamental irmos à fonte grega da perícopre 1Cor 9,19-23, língua original dos textos do Novo Testamento, como é o caso da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, para se perceber a riqueza do texto. Fazemos isso a partir do Novo Testamento de Nestlé-Aland 28 edição<sup>5</sup>. A partir da tradução, é possível compreender o sentido e o valor da perícopre em língua portuguesa, oferecendo uma tradução mais literal e acadêmica, e confrontando com outras traduções mais de uso litúrgico, catequético e pastoral. Em seguida, apresentamos algumas traduções em língua portuguesa para possíveis comparações e, então, tecemos breves comentários a partir deste exercício de comparação das traduções.

<sup>4</sup> GONZAGA, W.; STRONA, M., *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia in Gal 5,1*, p. 14-46.

<sup>5</sup> NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012).

<p><sup>19</sup> Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·</p> <p><sup>20</sup> καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς <b>ὑπὸ νόμον</b> ὡς <b>ὑπὸ νόμον</b>, μὴ ὢν αὐτὸς <b>ὑπὸ νόμον</b>, ἵνα τοὺς <b>ὑπὸ νόμον</b> κερδήσω·</p> <p><sup>21</sup> τοῖς ἀνόμοις ὡς <b>ἄνομος</b>, μὴ ὢν <b>ἄνομος</b> θεοῦ ἀλλ' <b>ἔννομος</b> Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς <b>ἀνόμους</b>·</p> <p><sup>22</sup> ἐγενόμην τοῖς <b>ἀσθενέσιν ἀσθενής</b>, ἵνα τοὺς <b>ἀσθενεῖς</b> κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.</p> <p><sup>23</sup> πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.</p>	<p><sup>19</sup> Pois livre, sendo de todos a todos, a mim mesmo eu me escravizei, para que eu ganhe os muitos,</p> <p><sup>20</sup> e aos judeus eu me fiz como um judeu, para que eu ganhe os judeus; aos sob a lei, como sob a lei; não estando eu mesmo sob a lei, para que eu ganhe os sob a lei;</p> <p><sup>21</sup> aos sem lei, como sem lei; não estando sem lei de Deus, mas na lei de Cristo, para que eu ganhe os sem lei.</p> <p><sup>22</sup> Eu me fiz um fraco para os fraco, para que eu ganhe os fracos; a todos eu me fiz todas as coisas, para que, por todos os modos, eu salve alguns.</p> <p><sup>23</sup> E todas as coisas, eu faço por causa do Evangelho, para que coparticipante dele eu me torne.</p>
--	---

Fonte: Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

1.1) **v.19**: “Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·/Pois livre sendo, de todos a todos, a mim mesmo escravizei para que muitos ganhe”.

**BJ**<sup>6</sup>: “Ainda que livre em relação a todos, fiz-me servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível”.

**TEB**<sup>7</sup>: “Sim, livre em relação a todos, eu me fiz escravo de todos, para ganhar o maior número deles”.

**CNBB**<sup>8</sup>: “Assim, livre em relação a todos, eu me tornei escravo de todos, a fim de ganhar o maior número possível”.

**NAA**<sup>9</sup>: “Porque, sendo livre de todos, fiz-me escravo de todos, a fim de ganhar o maior número possível”.

<sup>6</sup> Bíblia de Jerusalém (BJ).

<sup>7</sup> Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB).

<sup>8</sup> Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

<sup>9</sup> Nova Almeida Atualizada (NAA).

**BP**<sup>10</sup>: “Embora eu seja livre em relação a todos, tornei-me o servo de todos, a fim de ganhar o maior número possível”.

**NTLH**<sup>11</sup>: “Sou um homem livre; não sou escravo de ninguém. Mas eu me fiz escravo de todos a fim de ganhar para Cristo o maior número possível de pessoas”.

O v.19 em grego é formado por doze palavras, enquanto as traduções em lingual portuguesa oscilam entre dezoito e vinte e oito. A palavra grega *edoílosa*, de fato, está relacionada a “escravo”, escolha não feita pela BJ e pela BP, que optam por “servo”. No entanto, não é um substantivo, como a CNBB, a TEB, a NAA e a NTLH traduziram. Trata-se de um verbo indicativo *aoristo* na primeira pessoa do singular. Como se pode notar, a NTLH possui certos complementos que mais se aproximam de uma interpretação do sentido do texto do que de uma tradução propriamente dita. Não obstante os pequenos matizes, as traduções transmitem o sentido do texto grego.

1.2) **v.20**: “καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὄναυτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·/E me fiz para os judeus como um judeu, para que judeus ganhem. Aos sob a lei como sob a lei, mesmo eu não estando sob a lei, para que os que estão sob a lei eu ganhe”.

**BJ**: “Para os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus. Para os que estão sujeitos à Lei – se bem que não esteja sujeito à Lei –, para ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei”.

**TEB**: “Eu estive com os judeus como um judeu, para ganhar os judeus, com os que estão sujeito à lei, como se eu o estivesse – ao passo que eu mesmo não estou –, para ganhar os que estão sujeitos à lei”.

**CNBB**: “Como os judeus, me fiz judeu, para ganhar os judeus. Com os súditos da Lei, me fiz súdito da Lei – embora não fosse mais súdito da Lei –, para ganhar os súditos da Lei”.

**NAA**: “Para com os judeus, fiz-me como judeu, a fim de ganhar os judeus; para os que vivem sob o regime da Lei, como se eu mesmo assim vivesse, para ganhar os que vivem debaixo da Lei, embora eu não esteja debaixo da Lei”.

**BP**: “Com os judeus, comportei-me como judeu, a fim de ganhar os judeus; com os que estão sujeito à Lei, comportei-me como se estivesse sujeito à Lei – embora eu não esteja sujeito à Lei –, a fim de ganhar aqueles que estão sujeitos à Lei”.

<sup>10</sup> Bíblia Pastoral (BP).

<sup>11</sup> Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH).

**NTLH:** “Quando trabalho entre os judeus, vivo como judeu a fim de ganhá-los para Cristo. Não estou debaixo da Lei de Moisés; mas, quando trabalho entre os judeus, vivo como se estivesse debaixo dessa Lei para ganhar os judeus para Cristo”.

O v.20, em língua grega, é formado por vinte e cinco palavras, enquanto as traduções em língua portuguesa aqui consideradas variam entre trinta e três e quarenta. O termo grego *nómon*, traduzido em todas as traduções como “lei”, encontra uma sutileza em todas as traduções, exceto na TEB e em nossa *Tradução literal*: traduzindo-o com a primeira letra maiúscula (“Lei”), para dar o sentido que a NTLH explicitou claramente: “Lei de Moisés”. No entanto, conforme o texto grego, esta palavra não é um substantivo próprio e, por isso, a exemplo do que fez a TEB, traduzimos simplesmente como “lei”, iniciando com minúscula (lei) e não com maiúscula (Lei). Outro ponto que sustenta a escolha feita é este: se no v.20 Paulo já menciona os judeus que, obviamente, são sujeitos à Lei, os que estavam “sob a lei” não seriam um outro grupo, e a lei sob a qual estavam não seria uma outra lei, diferente da Lei de Moisés?

1.3) **v.21:** “τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὄν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τὸν ζῆλόνομον· /*Aos sem-lei como sem-lei, não estando sem-lei de Deus, mas na lei de Cristo, para que ganhem os sem-lei*”.

**BJ:** “Para aqueles que vivem sem Lei, fiz-me como se vivesse sem a Lei – ainda que não viva sem a lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo –, para ganhar os que vivem sem a Lei”.

**TEB:** “Com os que são sem lei como se eu fosse sem lei – quando não sou sem a lei de Deus, visto que Cristo é minha lei –, para ganhar os que são sem lei”.

**CNBB:** “Com os sem-lei, me fiz um sem-lei – eu que não era sem a lei de Deus, já que estava na lei de Cristo –, para ganhar os sem-lei”.

**NAA:** “Aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei”.

**BP:** “Com aqueles que vivem sem a Lei, comportei-me como se vivesse sem a Lei – embora eu não viva sem a Lei de Deus, pois estou sob a lei de Cristo –, para ganhar aqueles que vivem sem a Lei”.

**NTLH:** “Assim também, quando estou entre os não judeus, vivo fora da Lei de Moisés a fim de ganhar os não judeus para Cristo. Isso não quer dizer que eu não obedeco à lei de Deus, pois estou, de fato, debaixo da lei de Cristo”.

O v.21 é formado por quinze palavras em língua grega. Por sua vez, as traduções em língua portuguesa variam entre vinte e oito a quarenta e quatro palavras. Aqui aparece a expressão grega *ánomos* que optamos por traduzir, a exemplo do que fez a CNBB, como “sem-lei”, para expressar melhor o sentido grego expresso em uma única palavra e para evitar a tradução de “lei” por “Lei” como o fizeram a BJ e a BP. A NTLH considera que os “sem-lei” são “não judeus”, determinando a leitura do texto de uma maneira que reduz e até deturpa o sentido original.

1.4) **v. 22:** “Ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω. Τοῖς πᾶσιν γέγονα τὰ πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω. /*Fiz-me para os fracos, fraco, para que os fracos ganhe. A todos me fiz todas as coisas, para que, por todos os modos, alguns salve.*

**BJ:** “Para os fracos, fiz-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a todo custo”.

**TEB:** “Eu compartilhei a fraqueza dos fracos para ganhar os fracos. Fiz-me tudo para todos, para de alguma maneira salvar alguns”.

**CNBB:** “Com os fracos me fiz fraco, para ganhar os fracos. Para todos eu me fiz tudo, para certamente salvar alguns”.

**NAA:** “Fiz-me fraco para com os fracos, a fim de ganhar os fracos. Fiz-me tudo para com todos, a fim de, por todos os modos, salvar alguns”.

**BP:** “Com os fracos, tornei-me fraco, a fim de ganhar os fracos. Tornei-me tudo para todos, a fim de salvar alguns a qualquer custo”.

**NTLH:** “Quando estou entre os fracos na fé, eu me torno fraco também a fim de ganhá-los para Cristo. Assim eu me torno tudo para todos a fim de poder, de qualquer maneira possível, salvar alguns”.

O v.22, em língua grega, é formado por dezoito palavras. Já as traduções em língua portuguesa oscilam entre vinte e trinta e cinco palavras. Em grego, a palavra *sóso*, o verbo salvar, está no subjuntivo *aoristo* ativo na primeira pessoa do singular. Desse modo, a melhor tradução é “salve”. Excetuando a nossa, as demais o traduzem no infinitivo: “salvar”. Isso também se aplica à expressão *kerdésō*, que foi traduzida nos vv.20-21 como “ganhar”, uma vez que, como indicado no comentário do v.19, a tradução correta é “ganhe”. Embora haja diferenças nas traduções, nesse versículo nenhuma delas compromete o sentido do texto grego.

1.5) **v. 23:** “Τοῦτο δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι. /*Mas todas as coisas faço por causa do evangelho, para que coparticipante dele me torne*”.

**BJ:** “E, isto tudo, eu o faço por causa do Evangelho, para dele me tornar participante”.

**TEB:** “E tudo isso eu o faço por causa do Evangelho, para dele participar”.

**CNBB:** “Por causa do evangelho eu faço tudo, para dele me tornar participante”.

**NAA:** “Tudo faço por causa do evangelho, para ser também participante dele”.

**BP:** “Tudo isso eu o faço por causa do Evangelho, para me tornar participante dele”.

**NTLH:** “Faço tudo isso por causa do evangelho a fim de tomar parte nas suas bênçãos”.

Por fim, o v.23, o menor dentre eles, é formado por dez palavras gregas. Nas traduções para a língua portuguesa, a que contém menos palavras possui onze, a que utilizou mais palavras possui quinze. A expressão *evaggélion*, ao contrário do que a BJ, a TEB e a BP fazem, é melhor traduzida por “evangelho”, e não por “Evangelho”, como elas fizeram. A expressão *sygkoinonós* não é um verbo, e a TEB traduz como: “participar”. É um substantivo conforme as outras traduções o traduzem. No entanto, melhor do que traduzi-lo por “participante” (BJ, CNBB, NAA, BP e NTLH), seria traduzi-lo como coparticipante, escolha que fizemos, pois *syg* denota a mesma ideia de *syn*, estar junto, estar com.

Tendo apresentado versículo por versículo, com texto em grego, com uma tradução mais literal e oferecida algumas traduções, para possíveis análises e comparações, como que em um laboratório e exercício de estudos, o intuito foi o de evidenciar a beleza e a riqueza do texto, bem como alguns elementos que as traduções mais litúrgicas e/ou pastorais nem sempre trazem. Agora, vamos dialogar com alguns autores que se debruçaram sobre o texto, para aprofundar o seu sentido, sendo este um passo indispensável para iluminar nossa reflexão sobre o tema proposto: O serviço da evangelização na Igreja: um caminho cultural a percorrer, a partir da perícopre de 1Cor 9,19-23, conforme expressamos no título deste nosso estudo.

## 2. Análise de 1Cor 9,19-23

A cidade de Corinto estava situada no sul da Grécia e sua localização privilegiada fez dela um centro de comércio: “a sua posição geográfica nas rotas do Oriente Médio a transformaram na mais cosmopolita das cidades, influenciada pela vida e pelos costumes de todas as nações da costa do Mediterrâneo”<sup>12</sup>. Provavelmente, a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios foi escrita por volta do ano 55 d.C. e nela o apóstolo procurou restaurar a unidade da comunidade cristã de Corinto, pois recebera da parte de membros da família de Cloé notícias a respeito de divisões.

---

<sup>12</sup> MARSH, P. W., 1Coríntios, p. 1282.

É importante ressaltar que o recorte que fizemos da carta, para iluminar e fundamentar nossa reflexão, encontra-se dentro de um bloco em que Paulo aborda as dificuldades na vida social (1Cor 7,1–11,1). Especificamente, ele faz parte de um sub-bloco (1Cor 9,1-27), no qual Paulo descreve/revela a sua vida e a expõe como exemplo para inspirar a comunidade na superação de suas dificuldades. Getty, em seu comentário bíblico sobre a Primeira Carta aos Coríntios, intitula esse recorte que fizemos como “liberdade de Paulo para servir a todos.”<sup>13</sup> Não há dúvidas de que tudo o que Paulo fez em seu serviço missionário foi para levar o Evangelho às culturas. Ele parte do ser cristão, levando a cabo o ensinamento de Jesus: “se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e servo de todos” (Mc 9,35). Ele fez-se escravo de todos para ganhar o maior número possível de pessoas (1Cor 9,19). O seu diálogo com as culturas é pautado em sua identidade cristã, pela fidelidade ao chamado e ao Evangelho de Cristo.

Assim sendo, podemos tranquilamente sustentar: apenas quem é seguro de si, com identidade bem definida, é capaz de lidar com culturas diferentes sem se sentir ameaçado por elas. Paulo procura evidenciar, a partir da explicitação de seu próprio testemunho, que a proposta do evangelho leva à unidade: “Paulo percebeu e tentou mostrar aos coríntios que o caminho que estavam tomando levava à divisão. Seu caminho era o caminho de Cristo e levava outros à fé cristã.”<sup>14</sup>

Paulo conviveu e estabeleceu um diálogo franco e aberto com “os sob a lei”, embora a maioria dos autores concorde que: “*os que estão debaixo da lei*: distintamente dos judeus, todos os que tinham aceitado a religião judaica, até mesmo os cristãos judaizantes que se consideravam presos à Lei mosaica.”<sup>15</sup> Convém aqui dizer que concordamos apenas em parte. Concordamos que Paulo refere-se claramente a um grupo diferente dos judeus, sobre os quais discorrera anteriormente (1Cor 9,20). No entanto, entendemos que a questão não esteja fechada, pois a palavra “lei” não está determinada, podendo referir-se também a todos os que estavam sob o regime do império romano.

Discordamos, no entanto, do que afirma Getty que parece considerar os “dois grupos” citados no v.20 como sendo um único: “Paulo respeita as tradições judaicas. Ele próprio vive de acordo com elas quando está entre os judeus. Embora saiba que não está sujeito à lei, por amor a eles imita os que se julgam sujeitos a ela”<sup>16</sup>. Claramente se percebe que são dois grupos

<sup>13</sup> GETTY, M. A., 1Coríntios, p. 208.

<sup>14</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 133.

<sup>15</sup> MARSH, P. W., 1Coríntios, p. 1300.

<sup>16</sup> GETTY, M. A., 1Coríntios, p. 208.

aos quais Paulo se refere. Talvez sejam três se considerarmos que “sob a lei” pode ser aplicado tanto aos prosélitos, pagãos que aderiram à fé do povo judeu, e aos judeus cristãos, quanto aos povos que estavam sob a égide da lei do império romano.

A respeito dessa discussão sobre o v.20 em que, por um lado, mencionam-se nominalmente os judeus (1Cor 9,20a), por outro, há a discussão acerca de quem são “os sob a lei”. O excerto a seguir oferece-nos uma reflexão consistente sem, com isso, fechar a questão que continua aberta:

Por que ele menciona que ‘para os que estão debaixo da lei, tornei-me como debaixo da lei?’ Não são ‘judeus’ e ‘aqueles que estão sob a lei’ o mesmo? Para a maioria dos estudiosos, parece óbvio que sim. Por que, então, o mesmo grupo seria mencionado duas vezes? A título de explicação, alguns sugeriram que 1Cor 9,19-22 forma um quiasmo. Se Paulo construiu conscientemente um quiasmo, talvez ele precisasse de um grupo para contrastar com “os sem lei” no v.21. Isso é possível, mas sugerir que Paulo menciona ‘os que estão debaixo da lei’ apenas para manter a estrutura quiástica é menos do que satisfatório. Uma possibilidade mais viável é que, a fim de tornar sua aplicação mais ampla possível, Paulo pretende que ‘os que estão sob a lei’ se refira não apenas aos judeus, mas também aos prosélitos, tementes a Deus e a todos os que aceitaram (pelo menos em parte) os requisitos da lei mosaica. Portanto, ‘aqueles sob a lei’ seria intimamente semelhante, mas não idêntico aos ‘judeus’.<sup>17</sup>

Igualmente, o apóstolo não se sentiu intimidado por conviver e dialogar com “os sem-lei” (v.21), os pagãos ou, quem sabe, aquelas pessoas que não estavam sob a autoridade do império romano, ou ainda, os inconformados com a lei do império ou até com a lei mosaica. Getty entende que entre os “sem-lei”, Paulo inclui os judeus e os pagãos convertidos ao cristianismo: “Nesta referência aos ‘que são sem lei’, Paulo inclui judeus e pagão-cristãos a quem antes designou com o título de ‘fortes.’”<sup>18</sup>

A partir dessa interpretação dada por Getty, as possibilidades listadas por nós fazem sentido, uma vez que podemos entender que os cristãos não estão conformados às leis do império romano e nem presos à lei mosaica, frente a qual se sentem livres. Ela ainda entende que a liberdade de Paulo para estar entre “os sem-lei” deve-se ao fato de não concordar que o simples conhecimento da lei possa transformar a vida de alguém: “não presumindo

---

<sup>17</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 134.

<sup>18</sup> GETTY, M. A., *1Coríntios*, p. 208.

erroneamente que o simples conhecimento os libertará ou mudará.”<sup>19</sup> Um contraponto à opinião de Getty<sup>20</sup> e, em certa medida, com as possibilidades interpretativas que apresentamos para esse versículo é a de Neller: “quando comparado com o v.20, parece necessário concluir que estes são os gentios.”<sup>21</sup>

Paulo conviveu e estabeleceu diálogo com “os fracos” (v.22). Não há, igualmente, clareza a respeito de quem formava esse grupo de destinatários do Evangelho, a maioria dos autores parece associar “os fracos” de 1Cor 9,22 aos fracos de 1Cor 8,7, mas não parece ser algo tão claro assim: “embora a explicação geralmente aceita para ‘os fracos’ em 9,22 seja possível, essas questões sugerem que uma consideração mais aprofundada do problema seja benéfica.”<sup>22</sup> Poderia estar se referindo a fraqueza na fé? Ou às fraquezas do corpo ocasionadas pelas desigualdades sociais? Ou às fraquezas que afetam todos os seres humanos? Getty entende que “fracos” são aquelas pessoas incapazes de serem livres como ele em relação à lei: “Também identifica-se com os fracos, a fim de que sua liberdade em relação à lei não seja obstáculo para eles.”<sup>23</sup>

Paulo fez-se judeu como os judeus, sob a lei como os sob a lei, “sem-lei” como os “sem-lei”. Para referir-se a essas três categorias, o texto grego utiliza a conjunção *ós* (ὡς), traduzido por “como”, no sentido de semelhança. Já para referir-se à sua relação diante dos “fracos”, ele não utiliza essa conjunção coordenativa, mas simplesmente assume-se fraco. Com efeito, o texto “revela a extensão da identificação de Paulo; ele deixa fora o ‘como’ usado para os outros grupos. Os *fracos*, sem dúvida, são colocados em um grupo separado em vista do tema do argumento de Paulo (8,7-13).”<sup>24</sup>

A razão de todo esse percurso paulino é: aos judeus, aos sob a lei, aos “sem-lei”, aos fracos, tem uma única razão, o evangelho (v. 23). Os “muitos” que ele objetivava ganhar (v. 19) não são abstratos, são bem concretos e contemplam todas as pessoas imagináveis naquele contexto. Esse pode ser tomado com um modelo de percurso para a Igreja em seu serviço de evangelizar em cada tempo e lugar considerando as culturas. Neller defende que Paulo faz menção a três grupos principais, deixando entre parênteses um ou dois subgrupos, dependendo

<sup>19</sup> GETTY, M. A., 1Coríntios, p. 208.

<sup>20</sup> GETTY, M. A., 1Coríntios, p. 208

<sup>21</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 134.

<sup>22</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 137.

<sup>23</sup> GETTY, M. A., 1Coríntios, p. 208.

<sup>24</sup> MARSH, P. W., 1Coríntios, p. 1300-1301.

da perspectiva: “Paulo menciona três grupos principais no contexto 1Cor 9,19-23: judeus (incluindo prosélitos e tementes a Deus?) gentios e ‘os fracos’”<sup>25</sup>.

Cabe ressaltar, ainda, que: “fazendo-se ‘tudo para todos’, Paulo diminui a possibilidade de servir de motivo de escândalo e queda (cf. 8,11-13)”<sup>26</sup>. Getty justifica esse pensamento, citando o texto em que Paulo diz que o conhecimento cristão não pode fazer perecer o fraco pelo qual Cristo morreu. No que tange ao emprego do substantivo grego *sygkoinonós*, Marsh confirma o que já propusemos ao sugerir a ideia de coparticipação: “o substantivo expressa a experiência de ser coparticipante, sendo que a ênfase não está em receber, mas em compartilhar com outros as bênçãos do *evangelho*”<sup>27</sup>. A visão de Neller, por sua vez, amplia e aprofunda a compreensão do motivo que leva Paulo a “ser tudo para todos”: “o evangelho exige que ele faça essas coisas – torne-se tudo para todos os homens – porque sua própria salvação depende disso.”<sup>28</sup>

Em dois momentos, o texto apresenta a construção “não estando” (*méon*) e em ambas às vezes referindo-se à lei. No primeiro emprego, Paulo justifica que se fez como os que estão sob a lei, mesmo não estando sob a lei; no segundo emprego, que se fez como os “sem-lei”, mesmo não estando “sem-lei” de Deus e, acrescenta que está na lei de Cristo. A lei de Cristo, ao que parece, possibilita-lhe transitar e conviver nesses dois meios: sob a lei e “sem-lei”, sem, no entanto, ceder aos excessos de uma e ao laxismo da outra.

Há que se mencionar, também, que: “Paulo se faz ‘escravo de todos, para ganhar o maior número deles’ (1Cor 9,19), embora esteja livre para fazer o que é apropriado em Cristo.”<sup>29</sup> Quanto à expressão “na lei de Cristo”, pode-se dizer que: “pode ter mais a ver com o contexto de autoescravização e autodisciplina por causa do evangelho e da igreja do que uma mera referência geral à nova aliança.”<sup>30</sup> Porquanto, como consequência do Evangelho a adaptabilidade é uma das distintas marcas de Paulo.

### 3. O conceito de adaptabilidade em Paulo

No largo horizonte cultural do “apóstolo e mestre das nações” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), há conceitos chaves com os quais ele trabalha. São, inclusive, condições importantes para

---

<sup>25</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 137.

<sup>26</sup> GETTY, M. A., *1Coríntios*, p. 208.

<sup>27</sup> MARSH, P. W., *1Coríntios*, p. 1301.

<sup>28</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 139.

<sup>29</sup> HAFEMANN, S. J., *Dicionário de Paulo e suas cartas*, p. 273.

<sup>30</sup> NELLER, K., *Restoration Quarterly*, p. 136.

obtermos uma sadia compreensão sobre a dimensão evangelizadora da Igreja. Todavia, aqui destacamos o conceito de adaptabilidade, pois, se trata de uma dimensão muito presente no seu estilo paulino de ser discípulo missionário.

As suas fáceis condições de inserção e adequação se devem entre outros requisitos: **1)** a clareza que adquiriu de si mesmo na relação com Jesus e os desafios decorrentes desta relação. Exemplificativamente: “o que importa? De qualquer modo, com segundas intenções ou com sinceridade, Cristo é proclamado, e com isso me alegro” (Fl 1,18); **2)** a consciência de que “quando alguém está em Cristo é uma nova criatura” (2Cor 5,17), passando, portanto, a gestar na vida os frutos do Espírito. Segundo ele, tais frutos são: “amor, alegria, paz, paciência, bondade, generosidade, fé, humildade e domínio de si mesmo” (Gl 5,22-23); **3)** além de fazer-se um com cada pessoa a partir do lugar e da situação que se encontravam, a adaptabilidade de Paulo também ocorre no seu modo de vida: “sei disciplinar-me na penúria e na abundância. Estou acostumado com toda e qualquer situação” (Fl 4,12).

O modo prático com que Paulo abraça o anúncio do Evangelho é, sem dúvida, uma contribuição que nasce e que se assentada na sua experiência de fé místico-espiritual (2Cor 12,7-10; Gl 2,20, 6,14-17; Fl 2,21). Efetivamente, conforme Galilea: “a fonte primordial da espiritualidade é constituída por Cristo e sua palavra, não pela realidade social, em primeira instância.” E ainda segundo o mesmo autor, “[...] sem a experiência da fé, que acolhe a revelação de Jesus Cristo e o projeto de Deus para a história e a realidade, estas permanecem obscuras, ambíguas e indecifráveis.”<sup>31</sup>

Neste sentido, cabe bem o que sobre a dimensão mística, pondera Masserdotti: “a mística cristã é um conjunto de motivações evangélicas no qual encontramos força, alegria e unidade interior ao nosso estilo de vida”<sup>32</sup>. E em tempos candentes das verdadeiras experiências místico-espirituais, ou no jeito paulino de dizer, “em Cristo”, o risco que se corre nos dias que passam são os da produção ou reprodução dos escamoteamentos do conceito de adaptabilidade. Por exemplo, há quem no afã de auferir vantagens pessoais facilmente se adapta a discurso ou a alguma forma do qual discorda, sem, contudo, manifestar-se, pois, há centro de interesses em jogo, prática muito presente dos carreiristas a cargos políticos e funções eclesiásticas. Contudo, o que conta é a natureza inclusiva de Paulo que ultrapassa a sua própria realização pessoal. O sentido último da adaptabilidade em Paulo é a salvação de todos!

<sup>31</sup> GALILEA, S., Renovação e espiritualidade, p. 55.

<sup>32</sup> MASSERDOTTI, F., A missão a serviço do reino, p.24.

Dessa maneira, a adaptabilidade em Paulo tem como fundamento último o próprio Cristo e se expressa no serviço da evangelização junto a todas as pessoas. Assim, de acordo com Galilea, a partir do testemunho de Paulo podemos compreender que existe: “[...] a possibilidade de viver como cristão em qualquer cultura e sociedade”. Dito de outro modo, pelo autor, “a exemplo da evangelização, o processo de conversão possui um dinamismo transcendente e libertador das servidões culturais e ideológicas.”<sup>33</sup>

#### 4. O serviço da Evangelização na Igreja

Na tradição eclesial, Paulo não é considerado apenas um apóstolo, mas um genuíno discípulo missionário de Jesus Cristo. E, ao que tudo indica, interessava-lhe exatamente aquilo que o Papa Francisco, em sua Exortação apostólica, *Evangelii Gaudium* (2013), chama de coração do Evangelho. Esse termo aparece seis vezes nesse referido documento magisterial. Com isso, deixar a entrever que se interessar pelo coração do Evangelho é condição importante para os discípulos e as discípulas, pois, no final das contas, o interesse último é pelo que conta, isto é, pela missão de fazer Jesus conhecido e amado cada vez mais.

Desse modo, a partir da própria experiência, Paulo propõe o dinamismo da evangelização. Por isso, outro termo do Papa Francisco que nos coloca dentro do horizonte paulino é este: “evangelização com espírito”<sup>34</sup>. A sua maneira próxima e simples, tocando mentes e corações, indica o que significa ser missionário de coração aberto<sup>35</sup>, “cuja evangelização é com espírito porque parte do coração do Evangelho, que se encarna nas limitações humanas, convidando a humanidade inteira a viver dinâmicas de conversão.”<sup>36</sup> A propósito do âmbito da evangelização, diz o Papa Francisco: “São Paulo tem uma única arma: a mensagem de Cristo e o dom de toda a sua vida por Cristo e pelos outros. E foi precisamente este fato de expor-se em primeira pessoa, deixar-se consumir pelo Evangelho, fazer-se tudo para todos.”<sup>37</sup> De fato, pelo batismo, baliza da vivência da fé cristã e missionária, encontra-se o sentido genuíno da vida, na oferta de si, pois “todas as coisas faço por causa do evangelho, para que coparticipante dele me torne.” 1Cor 9,23).

---

<sup>33</sup> GALILEA, S., Renovação e espiritualidade, p. 68.

<sup>34</sup> *Evangelii Gaudium.*, 261

<sup>35</sup> *Evangelii Gaudium.*, 264

<sup>36</sup> BRITO, I. G., Discipulado em comunidade, p. 18-19.

<sup>37</sup> FRANCISCO, Papa., Homilias, 29/06/2013.

Neste sentido, Paulo, na perícopre 1Cor 9,19-23, de modo significativo, apresenta não um manual, mas um estilo de proclamação do Evangelho, isto é, de ser missionário a serviço da evangelização. Ora, Suzin<sup>38</sup>, fazendo eco às intuições do Papa Paulo VI, acerca da natureza da Igreja que existe para evangelizar, pondera que “este é o imperativo do seguimento de Jesus Cristo”. Aliás, a evangelização para Suzin é o lugar da consumação da vida cristã, afirmando que questionar as razões da evangelização é condição importante para a eclosão de métodos, expressões e mesmo o ardor missionário.

Eis, portanto, a razão pela qual o Papa Francisco, sobre a exemplaridade de Paulo na difusão do Evangelho diz: “[...] é belo ver a vida do Apóstolo *toda “em saída” por causa do Evangelho*: toda projetada para a frente, primeiro, para levar Cristo àqueles que não O conhecem e, depois, para se lançar, por assim dizer, nos seus braços e ser levado por Ele.”<sup>39</sup>

Suzin<sup>40</sup>, por sua vez, faz todo um percurso para exatamente dizer a razão da evangelização. Segundo ele, trata-se da glória do homem e da criação em Deus. É partindo deste princípio que se compreende a frase de Irineu: “a glória de Deus é o homem vivo.”<sup>41</sup> Segundo Suzin, para Deus interessa a realização do homem e da mulher. Como se realizam então? Pela comunhão com a Trindade e entre si, no laborioso desafio de construir a fraternidade universal, na amizade social, como propõe o Papa Francisco. Eis, pois, o sentido da evangelização: imprimir caráter de boa notícia.

Assim como Deus, a evangelização é um bem que se difunde desde si<sup>42</sup>. Em decorrência disso, a salvação também se torna a razão da evangelização. Para Suzin, a salvação do homem e a glória de Deus são realidades que se confluem, isto é, que se encontram. Por isso, questiona-se: o que se pretende com o serviço da evangelização? Transformar e salvar – trata-se de uma ação transformadora: há luta, há esforço e há igualmente amor que une. Aliás, o próprio Paulo afirma que “o amor tudo suporta e tudo vence”, Hino ao amor, em 1Cor 13,1-13<sup>43</sup>.

Deslindando as razões da evangelização, Suzin<sup>44</sup> concluiu que essas inspiram métodos, requerendo a capacidade articulativa dos implicados no serviço do Evangelho de Deus. Segundo Suzin, a articulação é, sobretudo, no que tange tais razões, o primado da glória de Deus no homem e na criação e a redenção do ser humano pecador, na consciência de que a

<sup>38</sup> SUSIN, L. C., Cur evangelizare: as razões da evangelização, p.12.

<sup>39</sup> FRANCISCO. Papa., Homilia, 29/06/2016.

<sup>40</sup> SUSIN, L. C., Cur evangelizare: as razões da evangelização, p.11-30.

<sup>41</sup> SUSIN, L. C., Cur evangelizare: as razões da evangelização, p.21.

<sup>42</sup> SUSIN, L. C., Cur evangelizare: as razões da evangelização, p.24.

<sup>43</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

<sup>44</sup> SUSIN, L. C., Cur evangelizare: as razões da evangelização, p.28-30.

bondade de Deus e a sua liberdade é o vetor determinante. Por isso, podemos compreender que a evangelização só é eficaz e com sentido se houver como desdobramento a salvação e a libertação.

No que concerne ao serviço da evangelização, na literatura de ontem e de hoje, mas, sobretudo, no estilo paulino de anunciar o Evangelho, há interpelações importantíssimas sobre as quais precisamos deter-nos. O horizonte último é o desafio interposto a cada pessoa que se propõe em nome de Deus anunciar o Evangelho. Cabe, pois, a quem a isto se propõe a inclinar-se para o que conta, isto é, para as razões da própria evangelização: o ser humano, a criação e a bondosa liberdade de Deus que se propaga em graça por tudo quanto criou e cria.

### **5. Evangelização: um caminho cultural a percorrer**

Pensar a missão evangelizadora hoje é, sem dúvida, tomar em consideração que a realização desta supõe a ingente tarefa de percorrer um caminho cultural, ou seja, da “capacidade de levar um cristão a viver a totalidade do Evangelho em meios descristianizados, adentrando-se em terras estranhas com uma contribuição válida para os não-crentes”<sup>45</sup>. Trata-se de uma consciência que se agudiza a exemplo da própria constatação do Papa Francisco: “numa cultura onde cada um pretende ser portador duma verdade subjetiva própria, torna-se difícil que os cidadãos queiram inserir-se num projeto comum que vai além dos benefícios e desejos pessoais”<sup>46</sup>.

Neste sentido, anunciar Jesus no hodierno contexto é uma realidade que nos desafia. No entanto, a figura de Paulo com o seu jogo de cintura, isto é, com a sua capacidade de inserção sem se negar tampouco negar os outros se torna um dom que nos interpela. Mais do que isso: habilita-nos para a missão.

Inserir-se na realidade em vista da evangelização, no respeito à própria cultura a ser anunciada o Evangelho, é compreender que: “a santidade não está no elevar-se, mas em humilhar-se: não é uma subida na classificação, mas confiar dia a dia a própria pobreza ao Senhor, que realiza grandes coisas com os humildes”<sup>47</sup>. Sobremaneira, adverte-nos, o Papa Francisco: “como Paulo, somos chamados a ser libertos das hipocrisias da exterioridade;

---

<sup>45</sup> GALILEA, S., Viver o Evangelho em terras estranhas, p. 6.

<sup>46</sup> EVANGELII GAUDIUM, p.61.

<sup>47</sup> FRANCISCO, Papa., Homilia, 29/06/2019.

libertos da tentação de nos impormos com a força do mundo, e não com a debilidade que deixa espaço a Deus”<sup>48</sup>.

Assim, torna-se forte a proposta de Paulo quando, no labor da sua missão, esforça-se por trilhar as veredas da humildade. A sua atitude faz-se notada na perícopa aqui analisada, quando nos deparamos com o seu esforço de fazer-se um entre tantos caminhantes. Todavia, não se trata de um entre tantos quaisquer, mas de alguém acompanhado com o selo da autenticidade do Evangelho.

De fato, Jesus, na maestria de seus ensinamentos, sustenta: “é pelos frutos que se conhece a árvore” (Lc 6,44). Desse modo, temos diante dos nossos olhos um fruto do testemunho de Paulo em vista da realização da missão a serviço do reinado de Deus. No atual momento de verdades subjetivas intransponíveis e de polarizações desvairadas, é preciso depor inflados egos. Sem esses passos, não saberemos caber, ceder e ser excelência nas relações interpessoais. E, neste ponto, Paulo interpela-nos, quando perscruta ele próprio esse caminho. Ora, em última análise, o importante é manter o foco no que se propõe, ou seja, evangelizar em diferentes contextos e concretas situações humanas e existenciais, econômicas, culturais e geográficas.

Vejamos os prementes trocadilhos em 1Cor 9,19-23: livre de todos, escravizado por todos; judeu com os judeus; isento da lei, mas sob a lei com os sob a lei; com “os sem lei” (pagãos?), com a lei de Cristo para salvar alguns. Não são discursos missionários vazios, prática infelizmente recorrente nos dias que correm. Trata-se, sim, da adequada postura de um embaixador de quem, na encarnação, assumiu a humanidade e seus matizes. Na linguagem eclesial, isso se chama *Kenosis*, termo grego que evoca despojamento e humildade. Outrossim, podemos afirmar que o texto referendado (1Cor 9,19-23) apresenta uma faceta importante para a vida missionária da Igreja de todos os tempos, pois o Evangelho da vida agasalha-se nos corações humanos, nos mais distintos modos de vida, isto é, nas tradições culturais de todos os tempos e lugares.

Daí compreender, na esteira de Paulo, a proposta do Papa Francisco: “ser uma Igreja que promove a cultura do cuidado, da ternura, a compaixão [...] para resplandecer na vida de cada um a alegria do Evangelho: esta é a nossa batalha, este é o nosso desafio”<sup>49</sup>. Um desafio que o apóstolo Paulo, nos albores da sua missão, experimentou, encetando um método eficaz: respeitar a cada cultura e fazendo delas o caminho do Evangelho. Por isso, fazer-se sujeito à lei

---

<sup>48</sup> FRANCISCO, Papa., Homilia, 29/06/2021

<sup>49</sup> FRANCISCO, Papa., Homilia, 29/06/2022.

como ele mesmo expressou, torna-se um nada diante da proclamação da salvação em Jesus Cristo. Neste quesito, mostra-se convencido: “aí de mim se não pregar o Evangelho” (1Cor 9,16).

Para Paulo, na dinâmica da evangelização, importa que os discípulos missionários se foquem no essencial da fé, ou seja, no próprio Cristo. Focar nele é condição de possibilidade de encontrar os compassos nos descompassos. Ora, aparentemente, os diversos contextos culturais, nas diferenças a eles inerentes (descompassos), poderiam servir de interposição à proposta da fé em Cristo. No entanto, o evangelizador, ciente da sua missão, reveste o seu coração e a sua ação do próprio Cristo (compasso), pois: “Cristo é a nossa Paz: do que era dividido, fez uma unidade” (Fl 2,14).

Assim, cristificar a ação evangelizadora da Igreja é uma verdade que se impõe sob pena de insucesso o caminho contrário. Por conseguinte: “o pensamento do Cristo nos é dado nos critérios do Evangelho. Para ser fermento, “sal da terra e luz do mundo” (Mt 5,13-16), o cristão, imbuído desses critérios, projeta-os nas esperanças, pecados e misérias do momento histórico que está vivendo”<sup>50</sup>. Por fim, “a encarnação de Jesus na vida do povo ajuda a entender a importância da inserção missionária nos meios populares”<sup>51</sup>. Este é um modo peculiar de cristificar a ação evangelizadora: no espírito de aprofundado respeito, na laboriosa “fraternidade universal e na amizade social”<sup>52</sup>, no cuidado e zelo para com a casa comum<sup>53</sup>, fazemos ao modo de Paulo de cada cultura o endereço do Evangelho como oferta de libertação e salvação!

## Conclusão

Evangelizar é a missão dos discípulos de Jesus de ontem, de hoje e de sempre. De fato, para quem se habilita a segui-Lo, o imperativo do Mestre é o mesmo: “ide e fazei discípulos meus todos os povos” (Mt 28,19; Mc 16,15-16). Por isso, o serviço da evangelização na Igreja brota do coração de Deus e tem em Jesus pelo Espírito Santo o sentido e a eficácia: “porque o Filho do homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,10). Salvar e libertar são,

---

<sup>50</sup>GALILEA, S., Viver o Evangelho em terras estranhas, p. 6.

<sup>51</sup>MASSERDOTTI, F., A missão a serviço do reino, p. 49.

<sup>52</sup> GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti, p. 227-249.

<sup>53</sup> GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Sí* e Rm 2,28, p. 99-125; GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11, p. 5-32.

por esse motivo, também, a missão dos que abraçam a fé em Jesus de Nazaré, no ingente desafio de fazê-lo contemporâneo de todos os povos e em todas as culturas.

Em Paulo, temos o exemplo de quem compreendeu o serviço da evangelização. Mais do que anunciar uma doutrina distante da vida, convém, primeiro, criar uma proximidade com o coração do Mestre e Senhor, na unidade de pensamento. Somente partindo deste horizonte é que compreendemos a tenacidade do apóstolo das missões: Ele que se fez tudo para todos, para de todas as maneiras salvar alguns (1Cor 9,22). Em razão disso, Paulo fez-se um discípulo missionário inculturado, pois, embrenhado de Deus, transformou-se na missão de Jesus promotor e testemunha.

Sem dúvida, 1Cor 9,19-23 permite-nos compreender que a missão da Igreja é realizar a missão que Jesus Cristo lhe confiou, fazer-se andarilho com Ele, que é o andarilho do Reino de Deus. E, na maneira de evangelizar do apóstolo Paulo, encontra-se um eficaz método para a difusão do amor de Deus: fazer de cada cultura o endereço do Evangelho, não de modo impositivo, mas propositivo – porque Deus não se impõe, propõe-se, pois deseja encontrar agasalho em cada coração e fazer deste mundo uma casa de irmãos, impactando o mundo com os princípios ético-morais, que Paulo recebeu de Cristo e transmitiu à Igreja, mas antes os viveu em sua própria carne<sup>54</sup>.

## Referências

A BÍBLIA: Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). São Paulo: Loyola, 1995.

A BÍBLIA: Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH). São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2021.

A BÍBLIA SAGRADA: Antigo e Novo Testamentos. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, ed. rev. e atualizada no Brasil, 2ª ed., São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Brasília: Edições CNBB. 2022.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São. Paulo: Paulus, 2020.

BRITO, I. G. **Discipulado em comunidade**. Campinas: Saber Criativo, 2023.

---

<sup>54</sup> CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W., Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas (2023).

CHAGAS, A. M.; GONZAGA, W. **Fé, ética e escatologia paulinas a partir de Gálatas**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023.

FRANCISCO, PP. **Evangelii Gaudium**: a alegria do Evangelho. Brasília: Edições CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. Homilia do Santo Padre Francisco. **Vatican**. 2013. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130629\\_omelia-pallio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130629_omelia-pallio.html). Acesso em: 19 maio. 2023.

FRANCISCO, PP. Homilia do Santo Padre Francisco. **Vatican**. 2016. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco\\_20160629\\_omelia-pallio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160629_omelia-pallio.html). Acesso em: 19 maio. 2023.

FRANCISCO, PP. Homilia do Santo Padre Francisco. **Vatican**. 2019. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco\\_20190629\\_omelia-pallio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190629_omelia-pallio.html). Acesso em: 19 maio. 2023.

FRANCISCO, PP. Homilia do Santo Padre Francisco. **Vatican**. 2021. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2021/documents/papa-francesco\\_20210629\\_omelia-pallio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2021/documents/papa-francesco_20210629_omelia-pallio.html). Acesso em: 19 maio. 2023.

FRANCISCO, PP. Homilias do Santo Padre Francisco. **Vatican**. 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20220629-omelia-pallio.html>. Acesso em: 21 maio. 2023.

GALILEA, S. **Viver o Evangelho em terra estranha**. São Paulo: Paulinas, 1976.

GALILEA, S. **Renovação e Espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 1982.

GETTY, M. A. 1Coríntios. In: BERGAN, Dianne; KARRIS, Robert J.(org.). **Comentário Bíblico**. São Paulo: Loyola, 1989. (precisa indicar o número das páginas)

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr.2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W.; STRONA, M. *Liberati per la libertà*: per una semantica della grazia in Gal 5,1. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 1, n. 1, nov./dez. 2021, p. 14-46. Link <http://www.revistaphs.periodikos.com.br/article/6182a7f1a95395336854ca73>

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022> e <https://www.scielo.br/j/pteo/>

GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, Ephata, 4, no. 1 (2022), p. 99-125 2022. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 1, 2023, p. 5-32. Link <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/948>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123.

HAFEMANN, S. J. Carta aos Coríntios. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008. (precisa indicar o número das páginas)

MARSH, P. W. 1Coríntios. In: BRUCE, Frederick F. **Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamentos**. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 2009. (precisa indicar o número das páginas)

MASSERDOTTI, F. **A missão a serviço do reino**. São Paulo: Paulus, 1996.

NELLER, K. V. 1Corinthians 9:19-23 A Model for Those Who Seek to Win Souls In: **Restoration Quarterly**, São Leopoldo, v. 29, n. 3, 1987, p. 129-142.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PAULO VI, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* - sobre a evangelização no mundo contemporâneo**. São Paulo: Edições Paulinas, 2015.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

SUSIN, L. C. *Cur evangelizare*: as razões da evangelização. **Perspectiva teológica**. Belo Horizonte, v. 22, n. 1, p. 11-30, novembro, 1990.



## CAPÍTULO VIII<sup>1</sup>

### **1Cor 12,12-27: A importância da linguagem simbólica para a transmissão da mensagem paulina e para a evangelização hodierna**

*1Cor 12,12-27: The Importance of Symbolic Language for the Transmission of the Pauline message and for evangelisation today*

*1Cor 12,12-27: La importancia del lenguaje simbólico para la transmisión del mensaje paulino y para la evangelización hoy*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Filipe Mirapalheta Oliveira<sup>3</sup>

#### **Resumo**

A linguagem, sistema de comunicação que pode ser expresso através da fala, escrita e outros signos convencionais, é estudada em termos de sua estrutura, funcionamento, aquisição e uso em diferentes contextos. Existem vários tipos de linguagem, como a verbal, não verbal, escrita, visual, corporal e sonora. A linguagem simbólica é aquela que utiliza símbolos para expressar ideias abstratas e é estudada em relação à sua estrutura e semântica. Ela desempenha um papel na construção da realidade e no compartilhamento de conhecimento. A linguagem simbólica é útil para expressar realidades metafísicas e imateriais, e é comumente encontrada na Sagrada Escritura, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento. Ela enriquece a narrativa e facilita a transmissão de mensagens transcendentais, que o autor quer transmitir a seus destinatários, leitores e ouvintes. Neste estudo, deseja-se apresentar a importância de tal linguagem utilizando uma perícopes da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, 1Cor 12,12-27, em que ele compara a Igreja ao corpo e, nesta analogia, apresenta conceitos fundamentais para uma compreensão eclesiológica mais profunda. São oferecidos no texto alguns tópicos para ajudar na compreensão do valor da retórica simbólica paulina: a linguagem simbólica, a composição de lugar, a narrativa paulina, o texto, tradução e análise de 1Cor 12,12-27. A partir de então, pode-se afirmar que o presente estudo realiza uma leitura de interface entre comunicação e Sagrada Escritura, técnicas de comunicação e evangelização, como fez Paulo Apóstolo.

Palavras-chave: Linguagem, Símbolo, Igreja, Corpo; Epístola, Paulo de Tarso.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-08>

<sup>2</sup>Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC - Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Mestrado em Teologia Sistemática em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Instituição de trabalho: E-mail: <padrefilipemirapalheta@gmail.com>. Currículo Lattes: 9291810142134920. ORCID ID: 0009-0004-1064-1351

### **Abstract**

Language, a communication system that can be expressed through speech, writing, and other conventional signs, is studied in terms of its structure, functioning, acquisition, and use in different contexts. There are various types of language, such as verbal, nonverbal, written, visual, bodily, and auditory. Symbolic language is the one that uses symbols to express abstract ideas and is studied in relation to its structure and semantics. It plays a role in constructing reality and sharing knowledge. Symbolic language is useful for expressing metaphysical and immaterial realities, and it is commonly found in the Holy Scriptures, both in the Old Testament and the New Testament. It enriches the narrative and facilitates the transmission of transcendental messages that the author wishes to convey to their recipients, readers, and listeners. This study aims to present the importance of such language using a pericope from the First Letter of Paul to the Corinthians, 1Cor 12,12-27, in which he compares the Church to a body and, in this analogy, presents fundamental concepts for a deeper ecclesiological understanding. The text offers some topics to aid in understanding the value of Pauline symbolic rhetoric: symbolic language, the composition of place, Pauline narrative, text, translation, and analysis of 1Cor 12,12-27. From there, it can be stated that this study performs an interface reading between communication and the Holy Scriptures, communication techniques, and evangelization, as Paul the Apostle did.

Keywords: Language, Symbol, Church, Body, Epistle, Paul of Tarsus.

### **Resumen**

El lenguaje, un sistema de comunicación que puede expresarse a través del habla, la escritura y otros signos convencionales, se estudia en términos de su estructura, funcionamiento, adquisición y uso en diferentes contextos. Hay varios tipos de lenguaje, como el verbal, no verbal, escrito, visual, corporal y sonoro. El lenguaje simbólico es aquel que utiliza símbolos para expresar ideas abstractas y se estudia en relación con su estructura y semántica. Juega un papel en la construcción de la realidad y en el intercambio de conocimientos. El lenguaje simbólico es útil para expresar realidades metafísicas e inmateriales, y se encuentra comúnmente en las Sagradas Escrituras, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento. Enriquece la narrativa y facilita la transmisión de mensajes trascendentales que el autor desea transmitir a sus destinatarios, lectores y oyentes. En este estudio se presenta la importancia de dicho lenguaje utilizando una perícopa de la Primera Carta de Pablo a los Corintios, 1Cor 12,12-27, en la que compara la Iglesia con un cuerpo y, en esta analogía, presenta conceptos fundamentales para una comprensión eclesiológica más profunda. El texto ofrece algunos temas para ayudar a comprender el valor de la retórica simbólica paulina: el lenguaje simbólico, la composición del lugar, la narrativa paulina, el texto, la traducción y el análisis de 1Cor 12,12-27. A partir de ahí, se puede afirmar que este estudio realiza una lectura de interfaz entre la comunicación y las Sagradas Escrituras, las técnicas de comunicación y la evangelización, como lo hizo el Apóstol Pablo.

Palabras clave: Lenguaje, Símbolo, Iglesia, Cuerpo, Epístola, Pablo de Tarso.

### **Introdução**

A linguagem desempenha um papel fundamental na construção do pensamento, das ideias e das mensagens. Ela é o meio pelo qual as pessoas expressam seus pensamentos e compartilham suas experiências, permitindo a comunicação e a troca de informações. Como

sistema complexo de comunicação, a linguagem permite a expressão e a transmissão de conceitos abstratos e informações concretas entre indivíduos.<sup>4</sup> A linguagem possibilita ao ser humano dar forma e estrutura aos seus pensamentos e transformar ideias abstratas em formas concretas de expressão. Ela permite organizar e articular os pensamentos de maneira coerente, facilitando a transmissão de informações e o entendimento por parte dos outros.<sup>5</sup>

Quando se trata da linguagem bíblica, que é linguagem verbal escrita, um cuidado maior é pedido no estudo, pois se adentra numa obra que foi escrita ao longo de vários séculos, em diferentes períodos históricos e por diversos autores. Portanto, a linguagem bíblica abrange uma ampla gama de estilos e formas, incluindo narrativa histórica, poesia, profecia, parábolas, leis, cartas e outros gêneros literários.

Além disso, a linguagem também influencia a maneira como se percebe o mundo e como é construído um significado. Ela permite categorizar, nomear e descrever objetos, eventos e conceitos, o que ajuda a compreender e interpretar a realidade ao seu redor. Através da linguagem, o ser humano é capaz de transmitir emoções, crenças, valores e intenções.<sup>6</sup> Ela permite persuadir, argumentar, informar e expressar as necessidades e desejos. Através dela, pode-se compartilhar conhecimentos, contar histórias, transmitir cultura e preservar a memória coletiva. Ou seja, a linguagem é essencial na construção do pensamento, pois permite comunicar, organizar, estruturar e expressar as ideias e mensagens de forma clara e compreensível. Ela é uma ferramenta poderosa que molda a maneira humana de entender o mundo e de cada um conectar-se com os outros seres humanos.

No caso deste estudo, estamos observando um texto bíblico específico (1Cor 12,12-27), de um período histórico determinado. Abordamos um trecho de uma epístola paulina, que faz parte da coleção significativa das correspondências produzidas por Paulo às diversas comunidades pelas quais passou e fundou o cristianismo, compilado no *corpus paulinum*<sup>7</sup>. Do ponto de vista estilístico, as cartas de Paulo são classificadas como epístolas, por se tratarem de um gênero literário influenciado pela tradição greco-romana de correspondência. Embora seu conteúdo se concentre principalmente em temas teológicos e doutrinários, essas cartas

---

<sup>4</sup> DOS SANTOS OLIVEIRA, F. R.; DE SOUZA, S. M.; BATISTA, E. C., Pensamento, Linguagem e Comunicação: um ensaio sobre estes processos mentais na prática psicológica, p. 42.

<sup>5</sup> BYINGTON, C. A. B., Uma teoria simbólica da história: O mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental, p. 23.

<sup>6</sup> DOS SANTOS OLIVEIRA, F. R.; DE SOUZA, S. M.; BATISTA, E. C., Pensamento, Linguagem e Comunicação: um ensaio sobre estes processos mentais na prática psicológica, p. 43.

<sup>7</sup> GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

também abordam questões práticas, éticas e pastorais enfrentadas pelas comunidades cristãs nas quais Paulo estava escrevendo.

Dentre os diversos tipos de linguagem, a simbólica também desempenha um papel profundo e significativo na construção do pensamento, de ideias e mensagens.<sup>8</sup> Paulo é um autor que muito se utiliza deste instrumento. Por meio do uso de símbolos, a linguagem simbólica transcende as limitações da linguagem verbal e permite a expressão de conceitos abstratos e complexos.<sup>9</sup> Os símbolos são formas de representação que carregam significados mais amplos e profundos do que as palavras em si. Eles podem assumir várias formas, como imagens, metáforas, alegorias ou mesmo gestos e rituais. Esses símbolos são capazes de evocar emoções, despertar associações e transmitir mensagens que vão além do significado literal das palavras.

Na linguagem simbólica, a construção do pensamento e das ideias ocorre por meio da combinação e interpretação desses símbolos. Eles possibilitam a criação de narrativas e metáforas que revelam camadas mais profundas de significado e estimulam a reflexão e a compreensão em um nível mais simbólico.<sup>10</sup> Na análise da perícopes deste estudo (1Cor 12,12-27), queremos exemplificar o uso essencial da linguagem simbólica para explorar conceitos abstratos como existência, transcendência, ética, etc.

Ao utilizar a linguagem simbólica, em suas cartas, como é o caso aqui da perícopes analisada, em 1Cor 12,12-27, uma das cartas autenticamente paulinas<sup>11</sup>, Paulo vai além dos limites da linguagem convencional e explora os reinos do imaginário, do inconsciente e do metafísico. Isso enriquece a comunicação evangélica, possibilitando uma compreensão mais profunda e ampla das questões por ele apresentadas e estimulando uma perspectiva mais simbólica e criativa.

## 1. A linguagem simbólica

A linguagem, sistema de comunicação através do qual o ser humano expressa suas ideias, valores e sentimentos, pode ser apresentada através da fala, da escrita ou outros signos convencionais.<sup>12</sup> A compreensão da linguagem abrange a análise dos seus componentes

---

<sup>8</sup> DE ALENCAR, C. A. M., A maturidade simbólica: da ciência ao mito, p. 5-8.

<sup>9</sup> LENCASTRE, M. P. A., Intencionalidade, linguagem e valores. Contributos interdisciplinares para a *quaestio* da universalidade e da diversidade da moral, p. 17-18

<sup>10</sup> DE ALENCAR, C. A. M., A maturidade simbólica: da ciência ao mito, p. 10-13.

<sup>11</sup> GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 21-22.

<sup>12</sup> CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A., Dicionário de símbolos, p. 619-621.

formais, semânticos e pragmáticos, bem como a investigação dos fatores sociais, culturais e psicológicos que influenciam sua produção e interpretação. Dependendo do contexto em que é produzida, a linguagem pode ser considerada formal ou informal, atendendo ou não a normas cultas, de acordo com os padrões sociais e exigências da localidade onde é construída.

Numa perspectiva acadêmica, a linguagem é estudada tanto em sua forma oral quanto escrita, e é analisada em termos de sua estrutura, funcionamento, aquisição, uso em diferentes contextos sociais e variações linguísticas. Os linguistas também investigam os aspectos cognitivos e neurais relacionados à produção e compreensão da linguagem. O tema da linguagem e do pensamento encontram-se naquelas questões da Psicologia que estabelecem as diversas funções psicológicas, entre as diferentes modalidades de atividade da consciência.<sup>13</sup> A linguagem traz, como ponto central, a relação entre pensamento e palavra ou pensamento e expressão.<sup>14</sup>

Os tipos de linguagem são categorizados com base em suas características comunicativas e modos de expressão. Dentre os principais tipos de linguagem podemos destacar a *Linguagem Verbal*, a qual se refere ao uso de palavras faladas ou escritas para a comunicação. É a forma mais comum de linguagem utilizada na interação humana e abrange os idiomas, dialetos, registros linguísticos e jargões específicos de diferentes grupos sociais. A *Linguagem Não Verbal*, a qual engloba a comunicação por meio de gestos, expressões faciais, postura corporal, contato visual e outros sinais não verbais. Essa forma de linguagem desempenha um papel significativo na comunicação interpessoal, permitindo a transmissão de emoções, atitudes e intenções. A *Linguagem Escrita*, aquela que envolve a utilização de sistemas de sinais escritos, como letras, números e símbolos, para a comunicação.

Podemos ainda acrescentar a essas categorias a *Linguagem Visual*, a qual se refere à comunicação por meio de elementos visuais, como imagens, gráficos, ícones, mapas e diagramas. Essa forma de linguagem é amplamente utilizada em áreas como design gráfico, publicidade, mídia visual e arte, possibilitando a transmissão de informações complexas de maneira visualmente atraente e compreensível. A *Linguagem Corporal*, aquela que se expressa por meio de movimentos corporais, postura, gestos e expressões faciais. A linguagem corporal desempenha um papel importante na expressão de emoções, atitudes e intenções, complementando a comunicação verbal e fornecendo pistas adicionais sobre as intenções e

---

<sup>13</sup> ABREU, F. H., *Religião como um sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da Teoria dos Símbolos de Paul Tillich*, p. 41.

<sup>14</sup> VYGOTSKY, L. S., *A Construção do Pensamento e da Linguagem* (2009).

emoções de um indivíduo. Por fim, ainda podemos falar na *Linguagem Sonora*, que é a comunicação por meio de sons, como fala, música, efeitos sonoros e ruídos. A linguagem sonora é uma forma expressiva e abrange elementos como ritmo, entonação, melodia e timbre para transmitir emoções, narrativas e significados adicionais.

Essas categorias representam os principais tipos de linguagem utilizados pelos seres humanos para se comunicar. No entanto, é importante ressaltar que esses tipos de linguagem muitas vezes interagem e se complementam, sendo empregados em conjunto para uma comunicação mais completa e efetiva em diversas situações comunicativas.<sup>15</sup>

De todos os tipos de linguagem convencionais apresentados, podemos ainda categorizar de um modo mais simples e objetivo, reduzindo as categorias em três. Destacamos a *verbal*, a *não-verbal* e a *mista*. A *linguagem verbal*, expressada através do discurso (fala) e da escrita, é aquela cuja mensagem chega do emissor ao receptor através da língua (idioma). A *linguagem não-verbal* já é aquela que se expressa, não através da língua propriamente dita, mas através da arte, imagens, figuras, gestos e comportamentos. A *linguagem mista* é aquela que apresenta elementos das duas outras anteriores simultaneamente, ou seja, através da língua (escrita ou discursada) e da arte, imagens, figuras, gestos ou comportamentos.

A *linguagem simbólica*, de acordo com as três categorias apresentadas anteriormente, pode ser inserida em qualquer uma delas, não sendo um tipo categórico, mas complemento, por exemplo: *linguagem simbólica verbal* ou *linguagem simbólica não-verbal*. Como os tipos de linguagem interagem e se complementam, sendo empregados em conjunto, qualquer tipo de linguagem, dependendo de sua forma, pode tornar-se simbólica.

Os critérios que definirão se uma linguagem é simbólica, ou não, se referem ao símbolo utilizado em questão, e a seu significado. A linguagem simbólica se diferencia da *linguagem natural*, como o idioma falado ou escrito, por ser estruturada de forma mais formal e abstrata. Ela envolve a criação de um sistema de sinais com regras sintáticas e semânticas definidas, permitindo a expressão de ideias complexas e abstratas de maneira mais precisa.

Dentro do campo da linguística, a linguagem simbólica é estudada em relação à sua estrutura, gramática e semântica. Os símbolos utilizados podem variar de acordo com o contexto, como é o caso da matemática, programação de computadores, música, lógica e outras áreas onde sistemas formais são empregados. Na abordagem antropológica, a linguagem

---

<sup>15</sup> OCAMPO, S. P., Símbolo y comunicación-hacia un concepto de comunicación simbólica desde la teoría general de sistemas sociales, p. 875-877

simbólica é explorada em relação aos sistemas simbólicos e culturais das sociedades humanas. Através da linguagem simbólica, as pessoas atribuem significado aos objetos, ações e conceitos, construindo sua realidade e compartilhando conhecimento dentro de um determinado grupo cultural.

No processo de amadurecimento humano, a linguagem possui importância fundamental. No desenvolvimento da competência em informação – conjunto de conhecimentos, atitudes e habilidades necessárias para que o indivíduo reconheça a necessidade da informação, quando e como acessá-la, avaliá-la criticamente e organizá-la de forma ética e eficiente, a fim de elaborar conhecimentos – segundo a teoria de Vygotsky,<sup>16</sup> a interação social, resultado da relação com o outro e com o mundo que o cerca, inevitavelmente passa pela linguagem.

Segundo Bühler<sup>17</sup>, a linguagem expressa o mundo conceitual, quer dizer, a linguagem é o caminho para a elaboração do conceito. Rosenstock-Hussey<sup>18</sup>, partindo agora não do indivíduo, mas do tempo e da história, afirma que a linguagem é a capacitadora dos grupos (tribos e nações) de desenvolver a fala.

Neste sentido, seria necessário listar muitos autores se quiséssemos esgotar o tema da importância do desenvolvimento e estudo da Linguagem, o que não é o caso neste estudo, por seu objetivo e por seu espaço. O fato que queremos elucidar é simples; a linguagem é elemento necessário para o desenvolvimento humano, e este desenvolvimento se dá de modo orgânico, da mesma forma que o desenvolvimento de uma determinada ideia, doutrina, mensagem, passando logicamente pela simbólica, e isso, a partir da perícopa paulina de 1Cor 12,12-27.

O símbolo, é tudo o que representa, sugere ou substitui alguma coisa. Portanto, o símbolo pode ser uma figura que representa um ser, objeto ou ideia; algo ou alguém que representa determinado modo de ser ou agir; letra ou forma abreviada de determinado elemento; palavra ou imagem que designa, através de seu sentido, outro objeto, qualidade, semelhança ou metáfora; como também sinal que se baseia numa determinada convenção social.<sup>19</sup> A linguagem, portanto, é designada como simbólica, quando traduz em si, seja ela verbal ou não, o símbolo como meio de comunicação.

Quando o tema tratado em determinado discurso se refere as realidades metafísicas, imateriais, transcendentas, a linguagem simbólica seria aquela que melhor se adapta. De acordo

---

<sup>16</sup> VYGOTSKY, L. S., A formação social da mente (2007).

<sup>17</sup> BÜHLER, K., Teoria da Linguagem, p. 45-49.

<sup>18</sup> ROSENSTOCK-HUESSY, E., A origem da Linguagem, p. 31-41

<sup>19</sup> GIBSON, C., Como compreender símbolos: guia rápido sobre simbologia nas artes, p.6-8.

com Dourado<sup>20</sup>, Tomás de Aquino, seguindo o pensamento de Dionísio Areopagita, ao tratar das substâncias imateriais, afirma que o conhecimento de tal realidade só é possível através da via negativa (afirmar o que não é), ou através da analogia, sobretudo com as substâncias sensíveis, materiais, que são aquelas a que somos capazes de análise direta.

A comparação, analogia feita entre o material e o imaterial, serve para elucidar a realidade transcendente tornando tal linguagem, linguagem simbólica, não por estar afirmando exata e concretamente a realidade empírica em si, mas justamente por estar explicitando-a através de outros sinais capazes de fazer o locutor chegar ao conhecimento desejado.

Paulo ao comparar a Igreja, toda esta realidade de salvação instituída por Cristo, com um “σῶμα Χριστοῦ/*Corpo de Cristo*” se utiliza da linguagem simbólica para ajudar o leitor a compreender o “funcionamento”, ou “estrutura” desta realidade. O uso da linguagem simbólica, antes auxilia que atrapalha, Paulo não só desenvolve a linguagem, mas a ideia de Igreja e sua conceitualização. Considerando toda a realidade transcendente que envolve o conceito de Igreja, o símbolo “Corpo de Cristo” se torna veículo de comunicação deste conceito. A narrativa paulina, portanto, se enriquece com a linguagem simbólica e evidencia a importância de tal linguagem na transmissão de uma mensagem transcendente.

## 2. Composição de lugar

Antes de se analisar especificamente a perícopie apresentada no título deste trabalho, convém demonstrar, de modo resumido, a situação particular de Corinto, sua localização geográfica, potencialidade econômica, relevância histórica, cultural e religiosa,<sup>21</sup> que influenciaram na maneira arrojada com que Paulo se dirige aos Coríntios. Corinto é determinante, no que diz respeito à compreensão do discurso paulino, pois as cartas dirigidas a esta comunidade evidenciam sua posição privilegiada ou estratégica, para o anúncio do Evangelho e suas consequências práticas na vida cristã cotidiana.<sup>22</sup> As características da cidade, sua composição social e localização, fornecem a Paulo elementos que irão ajudar na construção de sua hermenêutica.<sup>23</sup> Assim, é possível compreender, de modo mais claro, os motivos, ou

---

<sup>20</sup> DOURADO, S. M., A via negativa de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino, p. 45.

<sup>21</sup> REIS, M. V.; GONZAGA, W., Comunicação Epistolar: Análise da Comunicação Narrativa da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, p. 749.

<sup>22</sup> BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I (1989).

<sup>23</sup> KISTEMAKER, S., 1 Coríntios (2004).

oportunidades, que levaram Paulo ao uso da metáfora, da linguagem simbólica, na apresentação da mensagem do Evangelho.

Corinto possui dois grandes momentos históricos: 1) o primeiro como Cidade-estado grega, cuja ascensão política remonta ao séc. VIII a.C. e se estende até meados do século II a.C., quando se torna parte do Império Romano; 2) e o segundo quando reconstruída após ser pilhada. Corinto, unida a Esparta, torna-se oposição a Roma. Este cenário belicoso durará até a derrota de Corinto sob o general Quinto Cecílio Metelo Macedônico.<sup>24</sup> O saque contra Corinto não a destrói por completo, tampouco a despoeva. Sua importância comercial se tornou o motivo pelo qual, em pouco tempo, houve o regresso dos dispersos.

A cidade permanece sem estatuto político por praticamente cem anos, até 44 a.C., quando o Imperador Júlio César refunda a cidade e a constitui colônia romana, fazendo com que a localidade retomasse sua importância econômica mediterrânea. Após a investida contra Corinto as rotas comerciais entre o ocidente e o oriente foram drasticamente afetadas. Para a expansão do Império era fundamental retomar pontos de controle na região. A localização de Corinto privilegiava-a como ponto geoestratégico, portanto era necessário reconstruí-la. Com sua reconstrução urbana, foi tornando-se uma cidade de proeminência cultural e política, chegando a ser considerada a principal rota comercial do sul da Grécia.<sup>25</sup>

Por volta do ano 27 d.C., Corinto torna-se capital da província da Acaia.<sup>26</sup> Como Atenas, consolida-se como cidade próspera e de relevância comercial e cultural em toda Grécia. Sendo uma cidade-porto, o fluxo de pessoas e mercadorias entre ocidente e oriente transforma-a numa verdadeira ponte entre mundos.

Entre os anos 27 ou 29 d.C., Paulo chega na região.<sup>27</sup> Logicamente, considerando os aspectos cosmopolitas de Corinto, não se estranha o fato dela ter se tornado um dos principais focos de disseminação do cristianismo primitivo. O fluxo populacional da cidade faz com que a diversidade cultural e religiosa se expanda, apesar do culto ao imperador e o politeísmo romano serem predominantes. O *latim* era a língua oficial, utilizada para registros públicos, inscrições dos edifícios, benfeitorias públicas, teatros e fóruns; e o *grego*, neste período, se firmava como língua popular, informal.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> BRAKEMEIER, G., A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto, p. 12-14.

<sup>25</sup> BRAKEMEIER, G., A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto, p. 14-17; FEE, G. D., 1 Coríntios (2019); QUESNEL, M., As Epístolas aos Coríntios (1983); RIBEIRO, O. J. A., 1Coríntios (2019); WALTER, E., A Primeira Epístola aos Coríntios (1973).

<sup>26</sup> BRAKEMEIER, G., A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto, p. 13.

<sup>27</sup> BUSS, C. R., A Riqueza Epistolar entre Paulo e a Comunidade de Corinto, p. 148.

<sup>28</sup> BUSS, C. R., A Riqueza Epistolar entre Paulo e a Comunidade de Corinto, p. 156-160

A Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, a exemplo de todo o Novo Testamento, foi escrita justamente em grego. Ela evidencia tal realidade da expansão do grego como língua popular e o desejo paulino de alcançar o maior número de pessoas possíveis com seu discurso. Por conta da reconstrução da cidade, como vimos, Corinto se torna ponto de encontro de muitos que a ela recorrem para melhores condições de vida, fazendo da mesma uma localidade não coesa culturalmente, mas formada por pessoas de várias culturas. Dentre todas essas culturas que recorrem a Corinto, destacamos a comunidade judaica que também se integra a gama de grupos que lá se estabelecem e de onde irá emergir a primeira comunidade cristã com a pregação de Paulo.

A situação religiosa de Corinto acompanha a diversidade cultural. O sincretismo religioso é uma realidade predominante, entrelaçando cultos às divindades romanas, algumas ligadas aos jogos ístmicos e a outras atividades públicas da cosmopolita. Nesta realidade é que Paulo irá redigir a primeira carta aos Coríntios.

### **3. A narrativa paulina**

As cartas paulinas são cristocêntricas, ou seja, enfatizam a centralidade de Jesus Cristo, numa perspectiva de fé, para comunicar a lei do amor, a santidade, a libertação do pecado, a graça de Deus etc. A experiência paulina no caminho de Damasco é fundamental para compreender a mudança na vida do apóstolo. De perseguidor se torna propagador da Boa-Nova a partir de uma experiência pessoal com Cristo Jesus (At 9; 22; 26). Comunicador por excelência, Paulo direciona a difusão do Evangelho através de cartas (epístolas), formando, segundo Reis e Gonzaga<sup>29</sup>, o primeiro conjunto de textos neotestamentários.

As epístolas de Paulo, de modo geral, não possuem um caráter personalista, mas se dirigem a toda uma comunidade em particular, com o objetivo de realizar um discurso que, em primeiro lugar, seria oral, se ele estivesse presente na comunidade, mas que, diante da impossibilidade, se vê obrigado a encontrar outros meios para continuar evangelizando, sustentando a vida das comunidades por ele fundadas, corrigindo e indicando respostas diante dos questionamentos que iam surgindo na convivência entre os irmãos. Percebe-se em suas epístolas esta intenção, a de suprir sua ausência física, a de continuar sua missão evangelizadora.

---

<sup>29</sup> REIS, M. V.; GONZAGA, W., Comunicação Epistolar: Análise da Comunicação Narrativa da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, p. 743.

O que a Sagrada Escritura apresenta como primeira Carta de Paulo aos Coríntios é, na verdade, um segundo manuscrito paulino enviado a Corinto, pois o primeiro documento perdeu-se ou não foi preservado.<sup>30</sup> Pode-se intuir uma série de motivos pelos quais o apóstolo teria se inspirado para escrever a carta. Considerando a realidade sincrética, multicultural e plural da cidade, as dúvidas dos primeiros convertidos seria inevitável.<sup>31</sup> A questão do direcionamento do comportamento em relação a questões morais duvidosas que encontramos na epístola evidenciam tais motivos.

Considerando a intenção deste estudo, olhamos para a construção da linguagem simbólica de Paulo, de modo particular, para a comunidade de Corinto, que ele utiliza para desenvolver e promover a fé cristã, sobretudo a centralidade de Cristo. O método analógico utilizado por Paulo, de modo especial na perícopes escolhida, quer chamar atenção do leitor, justamente para esta realidade: a importância da linguagem simbólica na comunicação dos conceitos paulinos, e a partir deste prisma, seguir com a análise crítica.

#### 4. Texto e tradução de 1Cor 12,12-27

A perícopes de 1Cor 12,12-27 é uma verdadeira obra-prima da retórica bíblica. O apóstolo Paulo utiliza uma metáfora brilhante ao comparar a Igreja ao corpo humano. Ele lembra que, assim como um corpo é composto por muitos membros que trabalham juntos em harmonia, a comunidade cristã também é formada por pessoas diferentes com dons e habilidades únicas. Paulo destaca a importância de cada membro do corpo, afirmando que todos são igualmente valiosos e indispensáveis. Ele usa termos como “ὄφθαλμός/olho”, “οὖς/ouvido”, “χεῖρ/mão” e “οὐς/pé” para ilustrar, através de uma linguagem simbólica, a diversidade de funções e papéis dentro da Igreja. Cada membro contribui de maneira única para o bem-estar do corpo como um todo.

Além disso, Paulo enfatiza a necessidade de unidade e cooperação entre os crentes. Ele argumenta que, assim como os membros do corpo não podem funcionar isoladamente, os cristãos devem estar unidos e trabalhar juntos em amor e cuidado uns pelos outros. Ele exorta os crentes a não se deixarem levar pela inveja ou divisões, mas a reconhecerem a importância de cada membro na edificação da comunidade. A análise do texto de 1Cor 12,12-27 leva a

---

<sup>30</sup> BUSS, C. R., A Riqueza Epistolar entre Paulo e a Comunidade de Corinto, p. 150.

<sup>31</sup> MORRIS, L., 1 Coríntios, p. 14.

refletir sobre a beleza da diversidade e unidade na Igreja. Paulo nos desafia a valorizar essa realidade hoje, como o fez ontem e continuará fazendo amanhã, em vista da edificação do Corpo de Cristo, que é a Igreja, em prol da salvação de todos.

<sup>12</sup> **Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα** ἔν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ **σώματος** πολλὰ ὄντα ἔν ἐστιν **σῶμα**, οὕτως καὶ ὁ Χριστός·

<sup>13</sup> **καὶ γὰρ** ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν **σῶμα** ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.

<sup>14</sup> **Καὶ γὰρ τὸ σῶμα** οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά.

<sup>15</sup> ἐὰν εἴπη ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χεὶρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ **σώματος**, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος;

<sup>16</sup> **καὶ ἐὰν** εἴπη τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ **σώματος**, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ **σώματος**;

<sup>17</sup> **εἰ ὅλον** τὸ **σῶμα** ὀφθαλμός, ποῦ ἢ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἢ ὄσφρησις;

<sup>18</sup> **νυνὶ δὲ** ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ **σώματι** καθὼς ἠθέλησεν.

<sup>19</sup> **εἰ δὲ** ἦν τὰ πάντα ἐν μέλος, ποῦ τὸ **σῶμα**;

<sup>20</sup> **νῦν δὲ** πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ **σῶμα**.

<sup>21</sup> **οὐ δύναται** δὲ ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρί· χρεῖαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσίν· χρεῖαν ὑμῶν οὐκ ἔχω·

<sup>22</sup> **ἀλλὰ** πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ **σώματος** ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν,

<sup>23</sup> **καὶ** ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ **σώματος** τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει,

<sup>12</sup> Pois, assim como o **corpo** é um só e tem muitos membros, e todos os membros do **corpo**, sendo muitos, são um só **corpo**, assim também Cristo,

<sup>13</sup> Pois também em um só Espírito, nós todos em um só **corpo** fomos batizados, quer judeus quer grego, quer escravos quer livres, e a todos um só Espírito nos foi dado beber.

<sup>14</sup> Pois também o **corpo** não é um só membro, mas muitos.

<sup>15</sup> Se disser o pé: Porque não sou mão, não sou do **corpo**, não por isso não é do **corpo**?

<sup>16</sup> E se disser o ouvido: Porque não sou olho, não sou do **corpo**, não por isso não é do **corpo**?

<sup>17</sup> Se todo o **corpo** é o olho, onde a audição?

<sup>18</sup> Mas agora Deus pôs os membros, cada um deles no **corpo** segundo ele quis..

<sup>19</sup> Mas se fossem todos um só membro, onde o **corpo**?

<sup>20</sup> Mas agora, muitos membros, mas um só **corpo**.

<sup>21</sup> E não pode o olho dizer às mãos: Não tenho necessidade de ti; ou por sua vez a cabeça aos pés: Não tenho necessidade de vós .

<sup>22</sup> Mas muito mais os membros do **corpo** parecendo ser mais fracos, são necessários.

<sup>23</sup> E o que pensamos ser menos honrosos do **corpo**, a estes de honra mais abundante revestimos, e os nossos membros menos decorosos, têm decoro mais abundante.

<sup>24</sup> τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεΐαν ἔχει.

Ἀλλ' ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ **σῶμα** τῶ  
ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοῦς τιμὴν,

<sup>25</sup> ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ **σώματι** ἀλλὰ  
τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ  
μέλη.

<sup>26</sup> καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει  
πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται [ἐν] μέλος,  
συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.

<sup>27</sup> Ὑμεῖς δὲ ἐστε **σῶμα** Χριστοῦ καὶ  
μέλη ἐκ μέρους.

<sup>24</sup> E os nossos membros decorosos não  
têm necessidade. Mas Deus formou o  
**corpo**, ao membro carente dando maior  
honra.

<sup>25</sup> Para que não haja cisão no **corpo**, mas  
o mesmo, os membros se preocupem uns  
pelos outros.

<sup>26</sup> E se sofre um só membro, sofrem com  
ele todos os membros. se é honrado um  
membro, se regozijam com ele todos os  
membros

<sup>27</sup> E vós sois **Corpo** de Cristo e membro  
em parte.

Fonte: texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

## 5) Análise de 1Cor 12,12-27

A análise pode ser interpretada como uma abordagem acadêmica que visa examinar e questionar criticamente aspectos relacionados à cultura, história, língua e religião de um determinado texto. Essa abordagem pode buscar uma compreensão mais ampla e uma visão crítica dos contextos culturais e suas implicações na sociedade atual. A Análise Retórica Bíblica Semítica<sup>32</sup> é um campo de estudo acadêmico que se concentra na análise dos elementos retóricos presentes nos textos da Bíblia. Essa abordagem examina as técnicas e estratégias retóricas utilizadas pelos autores bíblicos para persuadir, informar e influenciar seus leitores. A Análise Retórica busca compreender como os autores utilizaram recursos retóricos, como figuras de linguagem, estrutura textual, estilo literário, repetição, paralelismo e argumentação, a fim de transmitir suas mensagens de forma eficaz. Esse tipo de análise ajuda a revelar as intenções dos autores, as características literárias dos textos e a compreender melhor o contexto em que foram escritos, a exemplo dos textos paulinos<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> A fim de se conhecer o método da Análise Retórica Bíblica Semítica, sugerimos conferir os textos MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 159-249; MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, 132-209; MEYNET, R., A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408; MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 403-436; MEYNET, R., La retorica biblica, p. 431-468; GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41; PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja (2010).

<sup>33</sup> BIANCHINI, F., L'Analisi Retorica delle Lettere Paoline (2011).

A análise de 1Cor 12,12-27, revela uma rica utilização de metáforas e analogias para transmitir a ideia da unidade e diversidade dos membros do Corpo de Cristo. A linguagem simbólica utilizada aqui é o que se deseja evidenciar. O apóstolo Paulo compara a Igreja a um corpo humano, enfatizando que, assim como o corpo é composto por muitos membros que desempenham funções diferentes, assim também a Igreja é formada por indivíduos com dons e papéis variados. Paulo utiliza termos como “corpo”, “membros”, “olhos”, “ouvidos”, “mãos” e “pés” para descrever a interdependência e a importância de cada membro na Igreja. Ele argumenta que, assim como cada parte do corpo tem uma função única, cada crente na comunidade cristã tem um papel significativo a desempenhar.

Nenhum membro é dispensável, e todos são necessários para o bom funcionamento do corpo como um todo. Além disso, Paulo destaca a importância da harmonia e cooperação entre os membros. Ele enfatiza que, assim como os membros do corpo trabalham juntos em unidade, os fiéis devem agir de maneira solidária e respeitosa uns com os outros. Ele enfoca a interdependência mútua e a necessidade de cuidar uns dos outros, evitando divisões e inveja. A Análise Retórica do texto revela a ênfase de Paulo na importância da diversidade de dons e papéis na Igreja, ao mesmo tempo em que enfatiza a necessidade de unidade, cooperação e cuidado mútuo entre os membros do Corpo de Cristo.

No contexto histórico e cultural da época, essa mensagem de igualdade e diversidade poderia ser considerada revolucionária, pois desafiava as hierarquias sociais e valorizava todos os membros da comunidade, independentemente de seu status ou posição. A ênfase na diversidade de dons também pode ser vista como uma forma de encorajar os fiéis a usarem seus talentos e habilidades em benefício mútuo, em vez de se compararem uns aos outros ou de competirem por reconhecimento. Isso fica ainda mais evidente, a partir de uma análise de cada um dos versículos da perícopa em estudo (1Cor 12,12-27):

**v.12:** “Καθὼς γὰρ τὸ σῶμα ἓν ἐστὶν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα ἓν ἐστὶν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός./*Porque assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, embora muitos, formam um só corpo, assim também é Cristo*”. O v.12 estabelece a analogia entre o corpo físico e o corpo místico/espiritual de Cristo, que é a Igreja. Assim como o corpo humano é composto por diferentes membros, mas todos eles formam uma unidade, a Igreja é constituída por pessoas diferentes, mas todas elas estão unidas em Cristo.

**v.13:** “καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν./*Pois todos nós*

*fomos batizados em um só Espírito, formando um corpo, quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres, e todos nós temos bebido de um só Espírito.*” Aqui é enfatizada a unidade espiritual dos crentes, independentemente de sua origem étnica, status social ou posição na sociedade. Todos os crentes são batizados pelo Espírito Santo e são unidos em um só corpo, formando uma comunidade unida e diversa.

**v.14:** “Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά./*Pois o corpo não é um só membro, mas muitos.*” Paulo reforça a ideia de que o corpo é composto por vários membros diferentes. Assim como no corpo físico, onde há uma diversidade de membros, na Igreja também há uma diversidade de dons e funções.

**v.15:** “Ἐὰν εἴπη ὁ πούς: Ὅτι οὐκ εἰμὶ χεῖρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐκ ἔστιν οὐκ ἐκ τοῦ σώματος;/*Se o pé disser: 'Porque não sou mão, não sou do corpo', nem por isso deixa de ser parte do corpo?*” Paulo usa uma figura retórica para enfatizar a importância de todos os membros do corpo. Ele mostra que, mesmo que um membro se sinta insignificante ou menos importante em comparação com outros, isso não o exclui da sua função essencial no corpo.

**v.16:** “καὶ ἐὰν εἴπη ἡ οὖς: Ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος, οὐκ ἔστιν οὐκ ἐκ τοῦ σώματος;/*E se a orelha disser: 'Porque não sou olho, não sou do corpo', nem por isso deixa de ser parte do corpo?*” Paulo continua a enfatizar a diversidade dos membros e suas funções no Corpo de Cristo. Ele mostra que todos os membros são necessários e têm um papel importante, independentemente de sua aparência ou da função que desempenham.

**v.17:** “εἰ ὅλον τὸ σῶμα ὀφθαλμός ποῦ ἢ ἀκοή; εἰ ὅλον ἀκοή, ποῦ ἢ ὄσφρησις;/*Se todo o corpo fosse olho, onde estaria a audição? Se todo fosse audição, onde estaria o olfato?*” Paulo usa uma linguagem hipotética para enfatizar que a diversidade dos membros é essencial para o funcionamento saudável do corpo. Ele destaca que cada membro tem uma função única e não pode ser substituído por outro. Assim como no corpo físico, onde diferentes órgãos desempenham funções específicas, na Igreja também há diversidade de dons e habilidades.

**v.18:** “νυνὶ δὲ ὁ θεὸς ἔθετο τὰ μέλη, ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῷ σώματι, καθὼς ἠθέλησεν/*Mas agora Deus colocou os membros no corpo, cada um deles como quis.*” Paulo enfatiza que foi Deus quem designou e colocou cada membro no corpo da Igreja de acordo com a Sua soberana vontade. A diversidade de membros e dons é resultado da sabedoria e propósito de Deus.

**v.19:** “εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα;/*Se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo?*” Paulo reforça que a unidade do corpo não é alcançada pela uniformidade,

mas pela diversidade e complementaridade dos membros. Ele destaca que se todos os membros fossem iguais, o corpo não existiria, pois cada membro tem sua importância única.

**v.20:** “*νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα./Agora, porém, há muitos membros, mas um só corpo*”. Paulo resume a situação atual da Igreja, destacando que embora haja uma diversidade de membros, todos eles formam um só corpo. A unidade na diversidade é um aspecto fundamental da comunidade cristã. O texto grego começa com a expressão “*ἀλλὰ νῦν/mas agora*”. Essa expressão serve para fazer uma transição e introduzir um contraste entre as partes anteriores e subsequentes do discurso de Paulo. Ele usa a palavra μέλη para “membros” e σῶμα para “corpo”, enfatizando a analogia que ele está estabelecendo entre o corpo humano e a comunidade cristã.

**v.21:** “*οὐ δύναται τὸ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρὶ: Χρείαν σου οὐκ ἔχω, ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσὶν: Χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω./O olho não pode dizer à mão: ‘Não preciso de você’, nem a cabeça aos pés: ‘Não preciso de vocês’*”. Paulo ilustra a interdependência dos membros do corpo, destacando que nenhum membro pode considerar-se dispensável ou menos importante. Cada membro contribui para o funcionamento harmonioso do corpo, e a falta de qualquer membro afetaria o todo.

**v.22:** “*ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον τὰ δοκοῦντα μέλη τοῦ σώματος ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν./Antes, pelo contrário, os membros do corpo que parecem ser mais fracos são necessários*.” Paulo destaca a importância dos membros que são considerados mais fracos ou menos honrados na sociedade. Esses membros também são essenciais para o bom funcionamento do Corpo de Cristo e devem ser valorizados e cuidados. Nos vv.21-22, Paulo usa a frase “*οὐ δύναται εἰπεῖν/não pode dizer*”. Essa construção grega indica uma negação enfática, enfatizando a impossibilidade de um membro do corpo cristão dizer a outro que não é necessário. Aqui, a palavra grega para “necessário” é *χρεία*, que carrega a ideia de ser essencial ou indispensável.

**v.23:** “*καὶ ἃ δοκοῦμεν ἀτιμότερα εἶναι τοῦ σώματος, τούτοις τιμὴν περισσοτέραν περιτίθεμεν, καὶ τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει./E as partes do corpo que consideramos menos dignas, a essas damos muito mais honra, e as partes que em nós são menos decentes são tratadas com mais decência*”. Paulo enfatiza que na comunidade cristã, os membros que são considerados menos importantes ou menos respeitáveis devem ser tratados com especial cuidado e honra. A Igreja deve manifestar o amor e a graça de Cristo, valorizando todos os seus membros, independentemente de sua posição social ou aparência externa. No v.3, Paulo usa a expressão: “*τὰ πρεπόντα/aqueles que parecem*”. Essa construção grega é uma

forma de enfatizar a aparência externa dos membros, destacando aqueles que podem ser considerados mais fracos ou menos honrosos. A palavra grega para “honroso” é τιμή, que tem uma conotação de dignidade e respeito.

**v.24:** “τὰ δὲ εὐσχήμονα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει, ἀλλὰ ὁ θεὸς συνεκέρασεν τὸ σῶμα, τῷ ὑστερουμένῳ περισσοτέραν δοὺς τιμὴν/*Mas os nossos membros nobres não têm necessidade disso. Contudo, Deus combinou o corpo, dando muito mais honra àquilo que tinha falta*”. Nos vv.24-27, há uma série de frases que descrevem a relação entre os membros do corpo. O termo grego ὁ θεὸς é traduzido apenas por “Deus”, sem o artigo na língua portuguesa; e συνεκέρασεν é traduzido como “compôs”, que é um verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular de “συγκεράννυμι/*compor*”. Essas escolhas de tradução mantêm a ideia de que é Deus quem compõe o corpo, reunindo os membros de forma harmoniosa. Paulo destaca que mesmo os membros considerados mais nobres ou importantes no Corpo de Cristo não devem desprezar ou menosprezar os membros menos honrados. Deus, em Sua sabedoria, estabeleceu uma ordem e uma harmonia no corpo, concedendo uma honra especial aos membros que parecem ser menos dignos de acordo com os padrões humanos.

**v.25:** “ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσιν τὰ μέλη./*para que não haja divisão no corpo, mas antes, tenham os membros igual cuidado uns dos outros*”. Paulo ressalta a importância da unidade e do cuidado mútuo na comunidade cristã. Os membros devem se preocupar e cuidar uns dos outros, evitando qualquer forma de divisão ou desunião. A harmonia e a solidariedade são essenciais para o bom funcionamento do Corpo de Cristo.

**v.26:** “καὶ εἴτε πάσχει ἐν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη: εἴτε δοξάζεται ἐν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη/*E, se um membro sofre, todos os membros sofrem com ele; se um membro é honrado, todos os membros se regozijam com ele*”. Paulo enfatiza a interdependência e a solidariedade entre os membros do corpo. Quando um membro sofre, toda a comunidade deve compartilhar dessa dor e oferecer apoio. Da mesma forma, quando um membro é honrado ou abençoado, todos devem se alegrar junto com ele. Essa comunhão e empatia mútua são características essenciais da vida da Igreja.

**v.27:** “Ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους/*Vós, pois, sois o Corpo de Cristo e seus membros em particular*.” Paulo conclui destacando que os crentes são o Corpo de Cristo e, como membros individuais desse corpo, desempenham papéis únicos e importantes. Cada membro contribui para a saúde e o testemunho do Corpo de Cristo no

mundo. A ênfase está na unidade e na diversidade, com cada membro desempenhando sua função específica para a glória de Deus e o bem-estar da comunidade cristã.

## **Conclusão**

Ao analisar a perícopes de 1Cor 12,12-27, seja a partir do grego, seja a partir de sua tradução, podemos perceber nuances linguísticas e construções específicas que enriquecem o entendimento do texto. As escolhas de tradução têm o objetivo de transmitir a mensagem original de Paulo e sua ênfase na unidade, diversidade e interdependência dos membros do Corpo de Cristo.

Observando o conteúdo do texto, percebemos como o uso da linguagem simbólica é abordada por Paulo para melhor expressar os conceitos acerca da Igreja e enriquecer a mensagem que deseja destinar aos fiéis da comunidade de Corinto. A linguagem simbólica utilizada por Paulo desempenha um papel fundamental na construção de seu pensamento, ideias e mensagem. Ela permite a expressão de conceitos abstratos e complexos, transcende os limites da linguagem verbal e estimula a reflexão e a compreensão do Evangelho em um nível mais profundo.

Mais ainda, a linguagem simbólica que o apóstolo utiliza permite uma maior precisão e clareza na expressão de sua mensagem, desempenha um papel fundamental no anúncio do Evangelho, facilitando a representação e o processamento das informações metafísicas de maneira mais eficiente. Neste sentido, este estudo revela não apenas o valor da linguagem simbólica usada por Paulo, mas sobretudo o quanto ele soube utilizada da mesma para transmitir a Boa Nova de Jesus Cristo diante dos desafios de seu tempo. Sua criatividade missionária e seu empenho na evangelização indicam caminhos para a Igreja de hoje e sempre.

Em resumo, a linguagem simbólica é um importante campo de estudo acadêmico que envolve o uso de símbolos para expressar significados e construir sistemas comunicativos formais e abstratos. Ela desempenha um papel fundamental na transmissão do conhecimento, na representação de ideias complexas e na criação de sistemas formais em diversas áreas do conhecimento humano. E, neste estudo, quisemos apresentar justamente a quão necessária é tal linguagem na transmissão da mensagem Paulina, bem como o uso eficiente de tal linguagem pelo próprio autor da carta.

## Referências bibliográficas

ABREU, F. H. Religião como um sistema de autointerpretação simbólica: os fundamentos da Teoria dos Símbolos de Paul Tillich. *Revista Filosófica São Boa Ventura*, v. 15, n. 1, 2021.

BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo (I)**. São Paulo: Loyola, 1989.

BIANCHINI, F. **L'Analisi Retorica delle Lettere Paoline**. Un'introduzione. Milano: San Paolo, 2011.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BRAKEMEIER, G. **A Primeira Carta do Apóstolo à Comunidade de Corinto: Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

BÜHLER, K. **Teoria da Linguagem**. Campinas: Kírion, 2020.

BUSS, C. R. **A Riqueza Epistolar entre Paulo e a Comunidade de Corinto**. Taubaté/SP: TQ Teologia em Questão, 2019.

BYINGTON, C. A. B. Uma teoria simbólica da história: O mito cristão como principal símbolo estruturante do padrão de alteridade na cultura ocidental. *Junguiana*, v. 37, n. 1, 2019, p. 21-72.

CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.

DE ALENCAR, C. A. M. A maturidade simbólica: da ciência ao mito. *Veritas* (Porto Alegre), v. 65, n. 3, 2020, p. e35275-e35275.

DOS SANTOS OLIVEIRA, F. R.; DE SOUZA, S. M; BATISTA, E. C. Pensamento, Linguagem e Comunicação: um ensaio sobre estes processos mentais na prática psicológica. *Revista Enfermagem e Saúde Coletiva-REVESC*, v. 4, n. 1, 2020, p. 41-49.

DOURADO, S. M. A via negativa de Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino. Griot: **Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v.20, n.2, p.39-49, junho, 2020.

FEE, G. D. **1 Coríntios**. Comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.

GIBSON, C. **Como compreender símbolos: guia rápido sobre simbologia nas artes**. Editora Senac São Paulo, 2020.

GONZAGA, W. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. *ReBiblica*, Porto Alegre, v. 1, n. 2, p. 155-170, 2019. Link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984>

KISTEMAKER, S. **1 Coríntios**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

LENCASTRE, M. P. A. Intencionalidade, linguagem e valores. Contributos interdisciplinares para a questão da universalidade e da diversidade da moral. **Trabalhos de Antropologia e Etnologia**, v. 44, n. 1-2, 2020. p. 17-18

MEYNET, R. **L'Analyse Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

MEYNET, R. A análise retórica. Um novo método para compreender a Bíblia. *Brotéria* 137, p. 391-408, 1993.

MEYNET, R. I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica. *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

MEYNET, R. La retorica biblica. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago.2020. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.49825>

MEYNET, R. **Trattato di Retorica Biblica**. Bologna: EDB, 2008.

MORRIS, L. **1 Coríntios**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

OCAMPO, S. P. Símbolo y comunicación-hacia un concepto de comunicación simbólica desde la teoría general de sistemas sociales. **Sociologia & Antropologia**, v. 9, 2019, p. 871-893.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 9 ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

QUESNEL, M. **As Epístolas aos Coríntios**. Cadernos Bíblicos. Vol. 20. São Paulo: Paulinas, 1983.

REIS, M. V.; GONZAGA, W. Comunicação Epistolar: Análise da Comunicação Narrativa da Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios. **Revista Encontros Teológicos**, v. 37, n. 3, 2022. p. 741-766.

RIBEIRO, O. J. A. **1Coríntios**. Comentário Exegético. Kindle: 2019.

ROSENSTOCK-HUESSY, E. A origem da Linguagem. Campinas: Kírión, 2021.

VYGOTSKY, L. S. **A formação social da mente**. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VYGOTSKY, L.S. **A Construção do Pensamento e da Linguagem**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WALTER, E. **A Primeira Epístola aos Coríntios**. Petrópolis: Vozes, 1973.



## CAPÍTULO IX<sup>1</sup>

### **Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão**

*James 2,5-9: “the love of neighbor” as the royal law and as a normative Christian principle*

*Santiago 2,5-9: “el amor al prójimo” como ley real y como principio normativo Cristiano*

*Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>*

*Diogo Palau Flores dos Santos<sup>3</sup>*

#### **Resumo:**

O presente estudo visa refletir sobre o mandamento do “amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo cristão a partir da análise da perícopes de Tg 2,5-9, na qual há a ocorrência desta expressão, extraída do AT (Lv 19,18), citada igualmente por Paulo (Rm 13,8-10 e Gl 5,14) e pelos evangelistas Sinóticos, na boca de Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). Para tanto, este estudo faz uma breve exposição sobre o panorama da Epístola, apresentando aspectos sobre sua autoria, datação e público-alvo. Visto que este é um estudo que realiza uma leitura de interface entre a Bíblia e o Direito, em seguida, apresenta-se uma síntese das teorias jurídicas que visam evidenciar a diferenciação de espécies normativas entre regras e princípios. Essa abordagem possui justificativa diante das possibilidades de interpretação advindas da utilização terminológica de regras e princípios no contexto de enquadramento de textos normativos, como seria o texto bíblico de Tg 2,8: uma lei régia e princípio normativo para a vida cristã. Visto isso, faz-se uma análise da segmentação Tg 2,5-9, utilizando-se da metodologia da Análise Retórica Semítica Bíblica. Esse método confere precisão e objetividade na análise, permitindo demonstrar de forma adequada as características do texto e a identificação do mandamento do “amor ao próximo” como lei régia e norma de vida cristã. Por fim, diante das hipóteses de interpretação extraídas da Análise Retórica Semítica Bíblica, emprega-se a diferenciação terminológica das teorias normativas jurídicas de modo a se enquadrar o mandamento do “amor ao próximo” como princípio normativo cristão, a partir de uma ótica interdisciplinar dos dois saberes: teologia e direito.

Palavras-Chave: Tiago, Amor, Próximo, Lei régia, Cristão, Teologia e Direito.

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC--Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

<sup>3</sup> Doutor em Direito pela Faculdade Autônoma de Direito de São Paulo - FADISP, São Paulo, Brasil. Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil. Mestre em Direito pelo Instituto Brasileiro de Direito Público - IDP, Brasília. Professor do Curso de Direito (Graduação e Mestrado) do Centro Universitário IESB, Brasília, Brasil. Advogado da União da Advocacia-Geral da União, AGU. E-mail: <diogopalausantos@gmail.com>. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8481194420126703> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7706-1117>.

### **Abstract**

The present study aims to reflect on the commandment of “love your neighbor” as a regal law and as a Christian normative principle from the analysis of the pericope of Jas 2,5-9, in which there is the occurrence of this expression, taken from the OT (Lev 19,18), cited equally by Paul (Rom 13,8-10 and Gal 5,14) and by the Synoptic evangelists, in the mouth of Christ (Mt 5,43; 22,39; Mk 12,31; Lk 10,27). To this end, this study makes a brief exposition of the background of the Epistle, presenting aspects about its authorship, dating and target audience. Since this is a study that performs a reading of the interface between the Bible and the Law, then a synthesis of legal theories that aim to highlight the differentiation of normative species between rules and principles is presented. This approach is justified by the possibilities of interpretation arising from the terminological use of rules and principles in the context of framing normative texts, as would be the biblical text of Jas 2,8: a regal law and normative principle for Christian life. In view of this, an analysis is made of the segmentation of Jas 2,5-9, using the methodology of Biblical Semitic Rhetorical Analysis. This method provides precision and objectivity in the analysis, allowing us to adequately demonstrate the characteristics of the text and the identification of the commandment of “love of neighbor” as a royal law and a norm of Christian life. Finally, in view of the hypotheses of interpretation extracted from the Semitic Biblical Rhetorical Analysis, the terminological differentiation of normative legal theories is used in order to frame the commandment of “love thy neighbor” as a Christian normative principle, from an interdisciplinary perspective of the two knowledges: Theology and Law.

Keywords: James, Love, Neighbor, Royal Law, Christian, Teology and Law.

### **Resumen**

El presente estudio pretende reflexionar sobre el mandamiento del “amor al prójimo” como ley real y como principio normativo cristiano a partir del análisis de la perícopa de Stg 2,5-9, en la que se produce la aparición de esta expresión, tomada del AT (Lev 19,18), citada igualmente por Pablo (Rom 13,8-10 y Gal 5,14) y por los evangelistas sinópticos, en boca de Cristo (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27). Para ello, este estudio hace una breve exposición de los antecedentes de la Epístola, presentando aspectos de su autoría, datación y destinatarios. Por tratarse de un estudio que realiza una lectura de la interfaz entre la Biblia y el Derecho, se presenta una síntesis de las teorías jurídicas que pretenden destacar la diferenciación de las especies normativas entre reglas y principios. Este abordaje se justifica por las posibilidades de interpretación que surgen del uso terminológico de reglas y principios en el contexto del encuadramiento de textos normativos, como sería el texto bíblico de Stg 2,8: ley regia y principio normativo para la vida cristiana. En vista de ello, se realiza un análisis de la segmentación de Stg 2,5-9, utilizando la metodología del Análisis Retórico Semítico Bíblico. Este método proporciona precisión y objetividad en el análisis, permitiendo demostrar adecuadamente las características del texto y la identificación del mandamiento del “amor al prójimo” como ley real y norma de vida cristiana. Por último, a la vista de las hipótesis de interpretación extraídas del Análisis Retórico Bíblico Semítico, se utiliza la diferenciación terminológica de las teorías jurídicas normativas para encuadrar el mandamiento del “amor al prójimo” como principio normativo cristiano, desde una perspectiva interdisciplinar de los dos saberes: Teología y Derecho.

Palabras clave: Santiago, Amor, Próximo, Ley real, Cristiano, Teología y Derecho.

## Introdução

O presente estudo possui como escopo evidenciar princípios cristãos normativos no segmento Tg 2,5-9, uma das 7 Cartas do *corpus* das cartas Católicas<sup>4</sup>. As razões fundamentais para essa empreitada remontam essencialmente à praticidade de suas exortações, onde se revela uma perspectiva bastante objetiva do agir cristão. Defende-se que essa ação decorreria de um princípio que rege a conduta, possuindo uma densidade normativa e não somente como um critério hermenêutico de compreensão do texto bíblico.

Com efeito, o mandamento “Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν/*Amarás o próximo teu como a ti mesmo*” (Lv 19,18; Tg 2,8), dado como uma ordem a ser observada, é encontrado em diversas passagens bíblicas (Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,8-10; Gl 5,14), o que, por si só, demonstraria a relevância de qualquer pesquisa teológica. Contudo, vale destacar, para fins do presente estudo, que esse mandamento, de base veterotestamentária, levaria à compreensão de uma continuidade normativa no Novo Testamento.

Com efeito, sabe-se que o papel da lei de Deus na história de Israel era compreendido como uma dádiva de Deus para o seu povo, a fim de estabelecer o modo em que os israelitas tinham de viver em comunidade, relacionando-se uns com os outros, e, ao mesmo tempo, de fornecer a provisão para o relacionamento com Deus e o culto Deus. Da mesma forma, a lei de Deus estabelecia limites no que diz respeito à relação dos israelitas com as culturas ao redor<sup>5</sup>.

Considerando essa perspectiva, não há como desconsiderar o contexto histórico e cultural da aplicação das leis no Antigo Testamento, o que, por via de consequência, levaria à constatação de variadas espécies de limitação interpretativa de eventuais enunciados normativos compreendidos na lei de Deus do Antigo Testamento aos cristãos, que vivem sob a nova aliança de Deus através de Jesus Cristo. Nesse sentido, Beale indica que haveria pelo menos três formas de se considerar a recepção da Lei de Deus do Antigo Testamento pelos cristãos:

Em termos cristãos, há três principais posições sobre a relação do AT com o NT. [...] Uma perspectiva é conhecida como teonomia, que afirma que a Lei toda é transportada para o NT. Essa posição entende que as cerimoniais (de sacerdócio, sacrifícios, etc.) encontraram cumprimento tipológico em Cristo, mas as leis morais e civis são transferidas e se aplicam

<sup>4</sup> GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

<sup>5</sup> FEE, G. D.; STUART, D., Entendes o que lês?, p. 234.

à igreja. Algumas formas de teonomia também defendem que os cristãos devem agir para inculcar essas partes da lei no governo dos países em que vivem. A segunda posição é representada pela Confissão de Westminster (Art. XIX, “Da Lei de Deus”), que declara que somente os trechos da Lei de natureza estritamente moral, representados pelos Dez Mandamentos, são transferidos para a igreja, pois as leis cerimoniais foram cumpridas tipologicamente em Cristo, e as leis civis de Israel, deixaram de vigorar quando a nação de Israel foi destruída em 70 d. C.

A terceira posição é a do dispensacionismo clássico. Segundo essa perspectiva, nenhuma parte da Lei foi transferida para a era da igreja.<sup>6</sup>

Dessa forma, é possível ver que Tg 2,5-9 estaria fundamentado essencialmente na compreensão histórico-social do contexto veterotestamentário, o que confirmaria os princípios cristãos. Contudo, a análise aqui empreendida tem como linha argumentativa procurar evidenciar, a partir do texto, um verdadeiro princípio normativo cristão.

Para essa análise, utiliza-se o vocabulário jurídico desenvolvido pelas teorias neoconstitucionalistas ou pós-positivistas na literatura jurídica, onde se procura diferenciar princípios de regras, ambos com natureza normativa, qual seja, de reger um determinado comportamento humano. Trata-se de uma tentativa de importação metodológica interdisciplinar, em uma leitura de interface entre dois saberes (Teologia e Direito), como uma forma de se procurar extrair possíveis concepções teológicas até então não exploradas. Contudo, não se desconsidera as possíveis limitações dessa empreitada, diante do risco se impor uma concepção que poderia aniquilar qualquer interpretação essencialmente bíblica. Por essa razão é que, como um método exegético, para dar garantia da fidelidade bíblica, utiliza-se também a Análise Retórica Bíblica Semítica no segmento Tg 2,5-9, que funciona, portanto, com um duplo propósito: primeiro, como uma forma de extrair ao máximo as possíveis enunciações e concepções a partir do texto em si, e, segundo, como um limite para importação de conceitos de uma área do conhecimento diverso.

Assim, o estudo é desenvolvido a partir da tradução do texto grego no *Novum Testamentum Grace* (NA 28), como uma base para posterior empreendimento da Análise Retórica Bíblica Semítica na segmentação de Tg 2,5-9. Da mesma forma, a partir dessa perspectiva, utiliza-se o vocabulário da teoria normativa contemporânea do direito de modo a se procurar sustentar o mandamento da “lei régia” (Tg 2,8) como um princípio normativo

---

<sup>6</sup> BEALE, G. K., Teologia Bíblica do Novo Testamento, p. 730-731.

cristão a ser empregado em diversos contextos da vida prática cristã. Contudo, antes de adentrar especificamente no texto, importa tecer alguns comentários, ainda que de forma perfunctória, sobre a autoria, datação e público-alvo, conforme se expõe no tópico a seguir.

## 1. Contexto da Epístola de Tiago

A Epístola de Tiago, provavelmente, é um dos livros do Novo Testamento que possui a maior parte de controvérsias, considerando que há uma diversidade de aspectos que são elencados pela literatura acadêmica, como sua autoria, canonicidade e datação.

Com efeito, a controvérsia de Tiago é evidenciada ao se tentar inserir na classificação das denominadas “Cartas Católicas” (gr. Καθολικαὶ Ἐπιστολαί), o que, em certa medida, se confundiria com sua própria canonicidade, porquanto não se teria como precisar de que espécie seria sua “catolicidade”, se envolveria as igrejas em geral, portanto, seus destinatários, ou se envolveria a aceitabilidade das igrejas em geral, portanto, sua canonicidade, sentido entre orientais e ocidentais<sup>7</sup>. Relativamente a esse aspecto, os destinatários da epístola seriam os cristãos de uma igreja sob pressão.

Os cristãos não estavam sendo mortos por sua fé, mas estavam sofrendo perseguição e opressão econômica, e a igreja estava sucumbindo a essa pressão. Há duas formas como os membros de igreja podem reagir à pressão extrema. Eles podem ou se unir e se ajudar uns aos outros, ou podem fazer concessões ao mundo e rachar em facções que se digladiam. Tiago queria que os seus leitores optassem pela primeira possibilidade, mas na realidade era a segunda que estava acontecendo, enquanto as pessoas lutavam para sobreviver no mundo. Esses problemas tornam a carta muito relevante para a igreja de hoje.<sup>8</sup>

Sobre a canonicidade de Tiago, importa mencionar que, durante os primeiros séculos da Igreja primitiva, não há qualquer referência no Frag. *Muratorianum* e na Lista de *Cheltenham*. Da mesma forma, verifica-se ser um texto disputado em Orígenes, Eusébio de Cesaria, Anfilóquio de Icônio e Relatório de Junílio<sup>9</sup>. Tiago teria sido “formalmente

<sup>7</sup> GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 427.

<sup>8</sup> CARSON, D. A., *et alii*. Comentário Bíblico, p. 2031.

<sup>9</sup> Embora constasse na relação de Cirilo de Jerusalém, do Concílio de Laodiceia, de Atanásio de Alexandria, entre vários outros. Nesse sentido, *vide* GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 392-393.

reconhecida pelas partes ocidental e oriental da igreja no século IV”<sup>10</sup>, evidenciando a dificuldade mencionada, fato este que não ocorreu com o epistolário paulino<sup>11</sup>.

Uma hipótese sobre o questionamento da canonicidade de Tiago é registrada por Moo, onde as “dúvidas sobre Tiago, provavelmente, vêm da igreja síria, onde as epístolas gerais eram muitas vezes rejeitadas”<sup>12</sup>, embora, mais tarde, tenha sido incluído na tradução siríaca do Novo Testamento do século V d.C.

Durante o período da reforma também houve disputa sobre a inclusão de Tiago no Novo Testamento. Com efeito, Erasmo de Roterdã teria levantado dúvidas sobre a origem apostólica do livro, considerando a utilização de um grego mais elaborado, e Lutero levantou objeções teológicas ao texto, em face da justificação pela fé apoiada essencialmente em Paulo, onde teria afirmado que Tiago “deturpa a Escritura e, assim, se opõe a Paulo e a toda Escritura”, sendo, portanto, uma “epístola de palha”<sup>13</sup>.

Sobre a autoria de Tiago, conforme já mencionado, há cizânia na literatura acadêmica. O nome grego Ἰάκωβος (*Iakobós*) utilizado Tg 1,1 ocorre 42 (quarenta e duas) vezes no Novo Testamento<sup>14</sup>, podendo ser relacionado a quatro pessoas diferentes: a) Tiago, o “irmão do Senhor” (At 12,17), que morreu em 62 d.C.; b) Tiago, filho de Alfeu (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13); c) Tiago, apóstolo de Jesus, filho de Zebedeu e irmão de João (Mc 1,19); d) Tiago, o pai de Judas, não o Iscariotes (Jo 14,22; Lc 6,16).

A razão para tanto é que o nome grego Ἰάκωβος decorre do nome hebraico *Yaâqob* (יַעֲקֹב), Jacó, que para a LXX foi traduzido como Ἰάκωβ e para o grego do Novo Testamento como Ἰάκωβος (*Iakobós*, Jacó). Conforme registra Boring:

O nome “Tiago” no Novo Testamento, portanto, é o mesmo Jacó do Antigo Testamento. Jacó foi o pai dos doze filhos cujos descendentes se tornaram as doze tribos de Israel (Gn 25-50). Seu nome se tornou comum no judaísmo do segundo templo, de modo que há diversos Jacós/Tiagos no Novo Testamento.<sup>15</sup>

Há também a compreensão de que Tiago seria um cristão desconhecido ou que nome grego Ἰάκωβος tenha sido acrescentado em uma data posterior pelo autor do livro visando

<sup>10</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 18.

<sup>11</sup> GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

<sup>12</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 20.

<sup>13</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 21.

<sup>14</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 26.

<sup>15</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, 201. p. 795.

empregar maior autoridade ao texto, o que, nesse caso, o livro poderia ser considerado como pseudoepigráfico<sup>16</sup>. Em sua argumentação sobre a autoria da carta, Moo se destaca com o intuito de defender a autoria de Tiago, identificando-o como Tiago, o “irmão do Senhor” (At 12,17):

O próprio fato de Tiago ser aceito como livro canônico, por conseguinte, presume que os cristãos primitivos que tomaram essa decisão estavam seguros de que Tiago o escrevera. Aqueles que acham que Tiago não o escreveu barraram a epístola no cânone por essa razão. Isso significa que temos de escolher entre (1) ver a Epístola de Tiago como uma falsificação, pretendida talvez para afirmar uma autoridade que o autor não tinha de fato - , e, por isso omiti-lo do cânone; (2) ver Tiago como uma epístola autêntica de Tiago. A teoria da pseudoepigrafia canônica que representa “duas coisas incompatíveis ao mesmo tempo” não parece ser a alternativa.<sup>17</sup>

Em que pese a força dessa linha de pensamento, entende-se que não há necessidade de absolutização das hipóteses, pois seria possível considerar que um escrito pseudônimo pertencesse à “escola tiaguina”<sup>18</sup>, e, por via de consequência, ser atribuído ao apóstolo Tiago, conforme um dos critérios para a aceitação de um texto no cânon bíblico. “Neste sentido, a carta teria sido escrita após o martírio de Tiago, como defendem, atualmente, vários especialistas”<sup>19</sup>. Em que pese haja bons argumentos de que a epístola teria sido escrita por um autor pseudônimo, no final do século I ou mesmo início do século II d.C., há autores que consideram que ela tenha sido escrita antes, como é o caso da pressuposição de Moo:

Por esses motivos achamos que Tiago foi provavelmente escrita em meados da década de 40, talvez logo antes do Concílio Apostólico. Esse período testemunhou algumas crises econômicas severas (houve fome na Judeia em 46 d.C. [At 11,28] e o início de sérias revoltas sociais-políticas-religiosas que culminariam na guerra judaica de rebelião em 66-70. As duas circunstâncias se ajustam à situação sugerida na epístola.<sup>20</sup>

Essa linha de interpretação conta com aceitação de alguns estudiosos, considerando a temática riqueza/pobreza na epístola. Quanto ao período da elaboração do texto, a depender de

<sup>16</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 31.

<sup>17</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 40.

<sup>18</sup> GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* no Cânon do Novo Testamento, p. 687, nota de rodapé 6.

<sup>19</sup> GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 162.

<sup>20</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 47.

qual Tiago se estaria a falar, há uma diversidade de implicações na datação: se tivesse sido escrita pelo “irmão do Senhor” ou pelo apóstolo Tiago, a epístola seria colocada nos anos 40-50 d.C., fazendo dela, por tanto, o escrito mais antigo do NT; ou mesmo no início do 60 d.C., antes da destruição do Templo de Jerusalém<sup>21</sup>. Sobre esse aspecto, parece ser prevalecente o entendimento de que a confecção do texto de Tiago teria ocorrido depois de 70 d. C. Nesse sentido, registra Boring:

Pelas razões seguintes, a maioria dos eruditos continua considerando a Carta de Tiago como um documento escrito depois de 70 d.C. para a igreja como um todo, no nome do líder respeitado dos judeus cristãos. Testemunho. A evidência positiva mais antiga para a existência da Carta de Tiago é sua citação por Orígenes ca. 227 d.C. Há similaridades entre Tiago e a literatura mais antiga (Mateus, 1 Pedro, 1 Clemente, Pastor de Hermas) que podem ser consideradas ecos de Tiago, mas mesmo nesses casos, não há dependência literária clara. Nos poucos casos em que se podem considerar contatos literários antes de Orígenes, a sustentação de dependência ainda seria ambígua. As pontes de contato com Paulo e a escola paulina, por exemplo, são claramente um reflexo dos escritos protocristãos, e não o contrário. A maioria dos escritos patrísticos do segundo século não dão indicação de fato de que a Carta de Tiago existia. O segundo século dá ampla evidência de interesse literário em Tiago (Protevangelium de Tiago, Evangelho de Tomé, Memórias de Hegesippus, elementos das Constituições Clementinas), mas pouca ou nenhuma consciência da canônica Carta de Tiago. A existência obscura, ou não existência, de Tiago até o terceiro século é difícil de explicar se, por acaso, ela foi escrita pelo irmão de Jesus de Nazaré.<sup>22</sup>

Segundo Moo, atualmente Tiago é “provavelmente um dos dois ou três livros do Novo Testamento mais populares na igreja”<sup>23</sup>, considerando três fatores: a) praticidade, pois “contém com frequência maior de verbos imperativos que qualquer outro livro do Novo Testamento”<sup>24</sup>; b) concisão, pois “raramente desenvolve os pontos que apresenta de forma extensa, contentando-se em apresentar seu ponto e logo seguir adiante”<sup>25</sup>; e c) a utilização de metáforas e ilustrações, “tornando seu ensinamento fácil de entender e lembrar”<sup>26</sup>. Essas características

<sup>21</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 187.

<sup>22</sup> BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia, p. 803.

<sup>23</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 17.

<sup>24</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 17.

<sup>25</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 18.

<sup>26</sup> MOO, D. J., O Comentário de Tiago, p. 18.

por si só revelam a necessidade de se estudar a Epístola de Tiago no contexto de hoje, servindo-se de eventuais pesquisas como fundamento para um aprimoramento da fé cristã.

Há diversas formas de se dividir a Epístola de Tiago, porém, aqui, indicamos a proposta de Carson, Moo e Morris, que preferem enxergar a Carta de Tiago como “uma série de homilias sem muito relacionamento umas com as outras, que resiste a uma demarcação estrutural clara”. Esses autores afirmam cinco seções gerais: 1) provações e maturidade cristã (1,1-18); 2) o cristianismo verdadeiro visto em suas obras (1,19–2,26); 3) dissensões dentro da comunidade (3,1–4,12); 4) implicações de uma cosmovisão cristã (4,13–5,11); e 5) exortações finais (5,12-20).

A segmentação Tg 2,5-9 objeto de análise nos tópicos subsequentes deste estudo encontra-se inserida na seção 2, acima, qual seja, o cristianismo verdadeiro visto em suas obras. Essa circunstância induz à constatação do aspecto prático da manifestação da fé, notadamente no que se refere aos princípios cristãos em relação à lei.

Visando uma análise completa, e para fins do presente estudo, antes de adentrar na análise do texto em si, importa fazer menção, ainda que de forma sucinta, acerca da distinção normativa entre regras e princípios, conforme se desenvolve abaixo.

## **2. Princípios e regras como normas**

A utilização do empréstimo terminológico da área do direito se justifica em razão do desenvolvimento teórico das características da norma enquanto manifestação ontológica jurídica, igualmente presente em Tg 2,8, visto que o autor identifica o mandamento do “amor ao próximo” como sendo uma “lei régia”, atribuindo-lhe um valor de lei/norma. Na pesquisa acadêmica jurídica, a compreensão de que as normas podem ser tanto princípios quanto regras é bastante utilizada e difundida, inclusive com aplicação prática pelos tribunais brasileiros. A consolidação teórica de uma sistematização normativa que visa distinguir regras de princípios é afirmada por Canotilho, por exemplo, no seguinte sentido:

[...] a teoria da metodologia jurídica tradicional distinguia entre normas e princípios (norm-prizip, principes-rules, norm und Grundsatz). Abandonar-se-á aqui essa distinção para, em sua substituição, se sugerir: 1) as regras e princípios são duas espécies de normas; 2) a distinção entre regras e princípios é uma distinção entre duas espécies de normas.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> CANOTILHO, J. J. G., *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, p. 1144.

Com efeito, a anterior classificação (compreendida hodiernamente como superada) não considerava o princípio como uma norma, quanto menos uma norma constitucional. Antes do neoconstitucionalismo, era difundido o entendimento de que os princípios previstos no texto constitucional sequer poderiam ser considerados como normas jurídicas, mas apenas como metas programáticas a serem cumpridas com o passar do tempo, com praticamente inexistente densidade normativa. Contudo, com advento das teorias pós-positivistas (ou neoconstitucionalistas), os princípios entraram na discussão teórica e passaram a contar com grande prestígio na literatura acadêmica. Assim, os princípios jurídicos teriam alto grau de normatividade e eficácia, motivo pelo qual, ao lado das regras, também seriam normas jurídicas. Nessa linha, Sarmiento resume a evolução da concepção teórica sobre os princípios até serem consideradas como normas jurídicas, aludindo a três fases de desenvolvimento normativo:

Na primeira, correspondente ao predomínio do jusnaturalismo, os princípios eram encarecidos no plano moral, concebidos como postulados de justiça, mas não se lhes reconhecia natureza propriamente normativa. Na segunda fase, de domínio do positivismo jurídico, os princípios não eram concebidos como normas, mas sim como meios de integração do Direito. Naquele período, os princípios eram considerados como imanentes ao ordenamento, e não transcendentem a ele, e a sua construção dava-se por meio de um processo de abstração que extraía do próprio sistema jurídico as suas principais orientações. Já a fase atual, equivalente ao pós-positivismo, teria como característica central a valorização dos princípios, não só na dimensão ético-moral, como também no plano propriamente jurídico.<sup>28</sup>

Pode-se afirmar que a consolidação para a abordagem teórica sobre a distinção entre regras e princípios se deu a partir da década de 1990, com a obra e teoria de dois grandes filósofos, um deles norte-americano (Ronald Dworkin) e o outro alemão (Robert Alexy).

Ronald Dworkin foi um importante filósofo norte-americano, nascido em 1931 e falecido em 2013, quando lecionava Teoria Geral do Direito na *University College London* e na *New York University School of Law*. Estudou na Universidade de Harvard e na Universidade de Oxford, tendo lecionado, posteriormente, na Universidade de Yale. Depois, lecionou Teoria Geral do Direito em Oxford, como sucessor de H. L. A. Hart. Autor de importantes obras, como

---

<sup>28</sup> SARMENTO, D, SOUZA NETO, C. P., Direito Constitucional: Teoria, História e Métodos de Trabalho, p. 379.

*A Matter of Principle, Laws Empire* (Uma questão de princípio), de 1986; *Life's Dominion* (Império do Direito), de 1993, destacando-se a obra *Taking Rights Seriously* (Levando os Direitos a Sério), de 1977.

Por sua vez, Robert Alexy, um dos mais influentes filósofos do Direito contemporâneo, nasceu na Alemanha em 1945. Iniciou seus estudos de Direito e Filosofia em 1968, graduando-se em direito e filosofia pela Universidade de Göttingen, tendo recebido o título de Doutor em 1976, com a dissertação *Teoria da Argumentação Jurídica*. É autor de vários livros que impactaram os estudos jurídicos, como a *Theorie der juristischen Argumentation* (Teoria da argumentação jurídica), de 1978; e o *Begriff und Geltung des Rechts* (Conceito e validade do direito), de 1992. Contudo, a obra que influenciou a dogmática acerca dos princípios constitucionais no Brasil foi *Theorie der Grundrechte* (Teoria dos Direitos Fundamentais), publicado em 2006.

Com base nos fundamentos desses teóricos, atualmente se pode afirmar que haveria duas espécies de normas jurídicas: as regras e os princípios, ambos com força normativa. Dessa forma, em um sistema jurídico, coexistem regras e princípios. Um sistema exclusivo de regras seria ruim, pois não permitiria o balanceamento de valores e interesses numa sociedade pluralista. Da mesma forma, um sistema baseado exclusivamente em princípios pecaria pela indeterminação, pela inexistência de regras precisas. Nesse sentido é o que apregoa Canotilho:

Um modelo ou sistema constituído exclusivamente por regras conduzir-nos-ia a um sistema jurídico de limitada racionalidade prática. Exigiria uma disciplina legislativa exaustiva e completa – legalismo – do mundo e da vida, fixando, em termos definitivos, as premissas e os resultados das regras jurídicas. Conseguir-se-ia um ‘sistema de segurança’, mas não haveria qualquer espaço livre para a complementação e o desenvolvimento de um sistema, como o constitucional, que é necessariamente um sistema aberto. Por outro lado, um legalismo estrito de regras não permitiria a introdução dos conflitos, das concordâncias, do balanceamento de valores e interesses, de uma sociedade pluralista e aberta. Corresponderia a uma organização polícia monodimensional (Zagrebelsky). O modelo ou sistema baseado exclusivamente em princípios (Alexy: *Prinzipien-Modell des Rechtssystems*) levar-nos-ia a consequências também inaceitáveis. A indeterminação, a inexistência de regras precisas, a coexistência de princípios conflitantes, a dependência do ‘possível’ fático e jurídico, só poderiam conduzir a um sistema falho de segurança jurídica e tendencialmente incapaz de reduzir a complexidade do próprio sistema.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> CANOTILHO, J. J. G., *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, p. 1146.

A distinção entre regras e princípios normativos pode ser resumida nas formas em que seguem. Segundo Dworkin, princípio normativo seria:

[...] um padrão que deve ser observado, não porque vá promover ou assegurar uma situação econômica, política ou social considerada desejável, mas porque é uma exigência de justiça ou equidade ou alguma outra dimensão da moralidade.<sup>30</sup>

Ainda segundo Dworkin, a diferença entre princípios e regras jurídicas é de natureza lógica:

[...] princípios e regras distinguem-se quanto à natureza da orientação que oferecem. As regras são aplicáveis à maneira do tudo ou nada. Dados os fatos que uma regra estipula, então ou a regra é válida, e neste caso a resposta que ela fornece deve ser aceita, ou não é válida, e neste caso em nada contribui para a decisão.<sup>31</sup>

Por sua vez, enquanto as regras possuem apenas a dimensão da validade, os princípios também têm a dimensão do peso. Segundo Dworkin, “os princípios possuem uma dimensão que as regras não têm – a dimensão do peso ou importância [...], aquele que vai resolver o conflito tem de levar em conta a força relativa de cada um”<sup>32</sup>. As regras são diferentes, já que, “se duas regras estão em conflito, uma suplanta a outra em virtude de sua importância maior. Se duas regras entram em conflito, uma delas não pode ser válida”<sup>33</sup>. Dworkin afirma ainda que “a forma de um padrão nem sempre deixa claro se ele é uma regra ou um princípio. [...] Em muitos casos a distinção é difícil de estabelecer”<sup>34</sup>.

Alexy entende que, enquanto as regras contêm determinações no âmbito fático e juridicamente possível, princípios são as normas que ordenam que algo seja realizado na maior medida possível, dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes. Segundo Alexy:

[...] o ponto decisivo na distinção entre regras e princípios é que os princípios são normas que ordenam que algo seja realizado na maior medida possível dentro das possibilidades jurídicas e fáticas existentes. Princípios são, por conseguinte, mandamentos de otimização,

---

<sup>30</sup> DWORKIN, R., *Levando os Direitos a Sério*, p. 36.

<sup>31</sup> DWORKIN, R., *Levando os Direitos a Sério*, p. 39.

<sup>32</sup> DWORKIN, R., *Levando os Direitos a Sério*, p. 42.

<sup>33</sup> DWORKIN, R., *Levando os Direitos a Sério*, p. 42.

<sup>34</sup> DWORKIN, R., *Levando os Direitos a Sério*, p. 43.

que são caracterizados por poderem ser satisfeitos em graus variados e pelo fato de que a medida devida de sua satisfação não depende somente das possibilidades fáticas, mas também das possibilidades jurídicas. O âmbito das possibilidades jurídicas é determinado pelos princípios e regras colidentes.<sup>35</sup>

Por fim, Alexy acentua a distinção qualitativa entre princípios e regras jurídicas:

[...] já as regras são normas que são sempre ou satisfeitas ou não satisfeitas. Se uma regra vale, deve se fazer exatamente aquilo que ela exige; nem mais, nem menos. Regras contêm, portanto, determinações no âmbito daquilo que é fática e juridicamente possível. Isso significa que a distinção entre regras e princípios é uma distinção qualitativa, e não uma distinção de grau. Toda norma é ou uma regra ou um princípio.<sup>36</sup>

Dessa forma, pode-se sumarizar a distinção normativa no seguinte sentido: enquanto as regras são normas de conteúdo mais determinado, delimitado, claro, preciso, os princípios são normas de conteúdo mais amplo, vago, indeterminado, impreciso. O que diferencia a regra do princípio não é o assunto da norma, mas a forma através da qual ela é tratada. Por via de consequência, enquanto as regras devem ser cumpridas integralmente (aplicando-se a máxima “ou tudo ou nada”), os princípios devem ser cumpridos na maior intensidade possível (ou, como disse Alexy, são “mandamentos de otimização”). Isso ocorre essencialmente porque os princípios são vagos, amplos, imprecisos, onde seria extremamente dificultoso cumpri-los na integralidade, motivo pelo qual devem ser cumpridos na maior intensidade possível.

Uma abordagem bastante difundida na literatura jurídica é a defendida por Humberto Ávila, que, devido a sua pertinência ao presente estudo, merece ser referida. A proposta conceitual sobre regras e princípios de Ávila pode ser assim resumida:

As regras são normas imediatamente descritivas, primariamente retrospectivas e com pretensão de docidibilidade e abrangência, para cuja aplicação se exige a avaliação da correspondência, sempre centrada na finalidade que lhes dá suporte ou nos princípios que lhes são axiologicamente subjacentes, entre a construção conceitual da descrição normativa e a construção conceitual dos fatos.

---

<sup>35</sup> ALEXY, R., *Teoria dos Direitos Fundamentais*, p. 90.

<sup>36</sup> ALEXY, R., *Teoria dos Direitos Fundamentais* p. 91.

Os princípios são normas imediatamente finalísticas, primariamente prospectivas e com pretensão de complementaridade e de parcialidade, para cuja aplicação se demanda uma avaliação da correlação entre o estado de coisas a ser promovido e os efeitos decorrentes da conduta havida como necessária à sua promoção<sup>37</sup>

Diante desse panorama conceitual, importa agora verificar possíveis enquadramentos normativos da segmentação Tg 2,5-9, buscando evidenciar através da extração do texto eventuais compreensões de regras e princípios nela contidos, tendo em vista o bem comum, como é o cuidado para com os irmãos mais necessitados, temas este bastante presente na Carta de Tiago, especialmente em seu segundo capítulo<sup>38</sup>.

### 3. Estrutura de Tiago 2,5-9 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

A análise da segmentação Tg 2,5-9 possui especial relevância considerando sobretudo a correlação entre os princípios cristãos e a lei. Com efeito, a “Lei do Amor” é expressamente mencionada em diversas passagens no Novo Testamento, citado inclusive na boca de Cristo, nos Evangelhos: Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,8-10; Gl 5,14<sup>39</sup>. A pertinência da Análise Retórica Bíblica Semítica se dá como método para ajudar a compreender o alcance entre a compreensão originária que o texto evoca e a nossa compreensão hoje, diálogo necessário para se compreender melhor o texto bíblico e sua mensagem a ser vivida pela geração atual, na busca da fidelidade de Cristo.

Com efeito, a Análise Retórica Bíblica Semítica é um dos métodos sincrônicos utilizados na exegese bíblica, em conjunto com o Método Histórico-Crítico, que é um método diacrônico. Deve-se destacar que o uso da retórica semítica, como método de exegese bíblica, não se confunde com a retórica clássica grega, como resultado dos discursos que eram feitos na ágora ou nos tribunais<sup>40</sup>. Enquanto a retórica clássica busca persuadir seus ouvintes, por meio da argumentação lógica<sup>41</sup>, a retórica semítica volta o seu olhar para a composição dos

<sup>37</sup> ÁVILA, H., Teoria dos Princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos, p. 78-79

<sup>38</sup> GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 161-184; GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 185-219.

<sup>39</sup> GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., A *via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)], p. 47-67.

<sup>40</sup> MEYNET, R., La retórica bíblica, p. 433.

<sup>41</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 200.

arranjos textuais, como os paralelismos e outros recursos literários que auxiliem na compreensão do texto e de sua mensagem. O método, embora antigo, foi retomado por Roland Meynet<sup>42</sup> e vem ganhando espaço dentro da exegese bíblica. Por se tratar de um gênero literário que foi amplamente utilizado no Oriente Próximo, constitui-se em uma ferramenta adequada para o estudo dos textos bíblicos. O uso deste método permite ser aplicado tanto a uma perícopes, quanto em todo o livro, como uma forma de evidenciar a delimitação das unidades literárias e textuais, em seus diversos níveis de organização, na interpretação, na leitura conjunta das diversas perícopes, na tradução do texto, na crítica textual<sup>43</sup>.

Tendo presente o valor do método da Análise Retórica Bíblica Semítica, é de grande valor olhar para o texto da perícopes de Tg 2,5-9, tanto na língua original grega, como na tradução portuguesa, a fim de se caminhar para um possível comentário. O ato de realizar a tradução do texto na língua original ajuda a perceber a riqueza e a beleza do mesmo. Como

Tg 2, 5-9 (NA <sup>28</sup> )	Tg 2,5-9
<sup>5</sup> Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. οὐχ ὁ Θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;	<sup>5</sup> Ouvei, meus amados irmãos. Não escolheu Deus os pobres para o mundo, ricos na fé e herdeiros do reino, que prometeu aos que amam a ele?
<sup>6</sup> ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια;	<sup>6</sup> Porém, vós desprezastes o pobre. Os ricos não oprimem a vós e eles vos arrastam para os tribunais?
<sup>7</sup> οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ὑμᾶς;	<sup>7</sup> Eles não blasfemam o bom nome invocado sobre vós?
<sup>8</sup> Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικόν, κατὰ τὴν γραφήν, <b>Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν</b> , καλῶς ποιεῖτε.	<sup>8</sup> Se, de fato, cumpris <b>a lei régia</b> , segundo a Escritura: <b>Amarás o próximo teu como a ti mesmo</b> , bem fazeis;
<sup>9</sup> εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε, ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.	<sup>9</sup> Porém, se agis com parcialidade, cometeis pecado, sendo arguidos pela lei como transgressores.

Texto de NA<sup>28</sup>, tabela e tradução dos autores.

<sup>42</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 187.

<sup>43</sup> GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 200.

Para melhor entender o texto da perícopes de Tg 2,5-9 é necessário realizar algumas notas de crítica textual, procurando analisar as variantes textuais indicadas no aparato crítico da NA<sup>28</sup>, o qual aponta poucos problemas de crítica textual<sup>44</sup>. Para esta análise, seguimos os critérios da *crítica externa* e da *crítica interna*, respeitando a objetividade dos mesmos, a partir dos manuscritos indicados na *Introdução* do texto da NA<sup>28</sup>, em sua edição de 2012, p. 66, o qual cita os seguintes *manuscritos* como sendo “testemunhas consistentes”, ou seja, de maior valor para a Carta de Tiago: *Unciais/Maiúsculos*:  $\mathfrak{B}^{61}$   $\mathfrak{B}^{23}$   $\mathfrak{B}^{54}$   $\mathfrak{B}^{74}$   $\mathfrak{B}^{100}$ ; *x* (01), A (02), B (02), C (04), P (025),  $\Psi$  (044), 048; *Minúsculos*: 5, 33, 81, 307, 436, 442, 642, 1175, 1243, 1448, 1611, 1735, 1739, 1852, 2344, 2492. Com isso, entendemos claramente que, mesmo que um *manuscrito* citado, numa ordem geral, não seja de maior importância, para o caso da Carta de Tiago, ele é de grande valor e isso tem que ser levado em conta no momento de se fazer a opção das várias leituras (variantes/lições). Porém, é óbvio, sempre tendo presente que “as testemunhas são pesadas e não contadas”<sup>45</sup>.

**v.5** – Os dois primeiros problemas de crítica textual são apresentados no v.5: **1)** o primeiro, indicando que os manuscritos A<sup>c</sup> C<sup>2</sup> P  $\Psi$  5. 81. 307. 436. 442. 642. 1243. 1448. 1611. 1735. 1852 2492 Byz ff; Prisc apresentam a substituição do caso da declinação do grego na expressão “ $\tau\omega\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omega$ /*no mundo*”, no dativo, pela mesma expressão no caso genitivo: “ $\tau\omega\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon$ /*do mundo*”. Para sustentar a opção de se manter a leitura da expressão no dativo, o comitê central da NA<sup>28</sup> baseia-se nos seguintes manuscritos:  $\text{† txt } \mathfrak{B} \text{ C}^* 33. 1175. 1739. 2344$ . Seguindo os critérios da crítica externa, é preciso estar atento à origem, antiguidade e integridade dos manuscritos, segundo o critério indicado acima de que os textos são pesados e não contados<sup>46</sup>; mais ainda, quando se depara com o *Codex Vaticanus* (B), que é considerado “com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais”<sup>47</sup> e como sendo “o mais valioso de todos os manuscritos 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. Tal conclusão se baseia na íntima correspondência textual existente entre esses dois manuscritos e os papiros  $\mathfrak{B}^{66}$  e  $\mathfrak{B}^{75}$ , ambos datados do final do segundo ou início do terceiro século”<sup>48</sup>; **2)** o segundo problema apresentado

<sup>44</sup> Para uma análise mais detalhada, com uma crítica mais ampla, seguindo os dados apresentados pela *Editio Critica Maior* das Cartas Católicas, indicamos conferir este tema no artigo de GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 165-171.

<sup>45</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

<sup>46</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

<sup>47</sup> ALAND, B.; ALAND, K., O Texto do Novo Testamento, p. 117.

<sup>48</sup> PAROSCHI, W., Origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. 52.

no v.5 é a substituição do termo “βασιλείας/*do reino*”, por “ἐπαγγελίας/*da promessa*”, apoiada tão somente pelos manuscritos  $\aleph^*$  A; tal leitura vem indicada como uma possível harmonização com Hb 6,17, que traz “τοῖς κληρονόμοις τῆς ἐπαγγελίας/*aos herdeiros da promessa*”. Pelos critérios da crítica interna, tal leitura também é insustentável, visto que uma *lectio harmonizata*<sup>49</sup> visa uma correção no texto, a partir da harmonização com outro. De tal forma que se concorda com a opção tomada pelo comitê central da NA<sup>28</sup> em se manter as variantes apresentadas do texto.

**v.6b** – O v.6 também apresenta dois problemas de crítica textual: **1)** os manuscritos A e C\*<sup>vid</sup> 1175. 1448. 1611. 1735 em vez de “οὐχ/*não*” trazem a leitura “οὐχί/*realmente não*”; e os manuscritos  $\aleph^{46}$   $\Psi$  trazem “οὐχί καί/*e realmente não*”, com valor de conjunção; se com valor de advérbio, seria “οὐχί καί/*também realmente não*”; isso precisa ser melhor refletido. Embora a forma intensiva caiba aqui, o amplo testemunho favorece a opção escolhida por NA<sup>28</sup>; **2)** Os manuscritos  $\aleph^{74}$   $\aleph^*$  A 2344<sup>vidd</sup> trazem a variante “ὑμᾶς/*a vós*”, no acusativo, e não “ὑμῶν/*de vós*”, no genitivo, opção de NA<sup>28</sup>, a qual é atestada pelos demais manuscritos. Esta pode ser uma correção proposital inserida pelo copista para complementar de maneira mais fluida o verbo precedente, “καταδυναστεύουσιν/*oprimem*”. Em se tratando de uma *lectio corrigenda*<sup>50</sup>, ela deixa de ser a preferida, pois indica que houve um retoque no texto original. E pelos critérios da crítica externa, a variante “ὑμῶν/*de vós*”, com o genitivo plural é, de longe, a preferida. A mesma coisa se for tomado em conta o fato de que esta leitura é uma *lectio difficilior probabilior*<sup>51</sup>, que deve ser considerada como sendo a melhor para o caso concreto e específico, em que ela aparece.

**v.7a** – Os manuscritos  $\aleph^{74}$  A  $\Psi$  33. 81. 1448. 1611. 1735. 2344<sup>vid</sup> sy<sup>h</sup> substituem a partícula negativa “οὐκ/*não*” pela conjunção “καί/*e*”. O amplo testemunho dos demais manuscritos, além do próprio contexto, favorece a opção assumida pelo comitê central da edição da NA<sup>28</sup>, ou seja, a leitura apresentada é sustentada pelos critérios das críticas externa e interna.

**v.8a** – O v.8 também apresenta mais de um problema para a crítica textual: **1)** o manuscrito P acrescenta um termo na expressão “νόμον τελεῖτε βασιλικόν”, trazendo a expressão “νόμον τελεῖτε τὸν βασιλικόν”, com o acréscimo do artigo “τὸν/*o*” antes do substantivo “βασιλικόν/*régio*”. **2)** o manuscrito C faz uma inversão na ordem dos termos na

<sup>49</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>50</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

<sup>51</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

expressão “νόμον τελεῖτε βασιλικόν”, trazendo-a com a seguinte formulação “νόμον βασιλικόν τελεῖτε”, mas sem o acréscimo do artigo “τὸν/ο” antes do substantivo “βασιλικόν/*régio*”. Em nada a inclusão do artigo ou a mudança na ordem dos termos altera a teologia do texto e sequer a tradução. O comitê central da NA<sup>28</sup> baseou-se o amplo testemunho dos demais manuscritos que apoiam a variante preferida, sendo, portanto, de longe, a possível leitura original. As demais podem ser uma tentativa de corrigir o texto ou torná-lo mais palatável, sendo desaconselhável<sup>52</sup>. 2) o manuscrito minúsculo 5 traz uma passagem mais longa no lugar de “κατὰ τὴν γραφὴν/*segundo a Escritura*”. Este segundo caso é mais simples ainda, pois trata-se de apenas um manuscrito minúsculo (*Mss* 5), sem condições de ir contra todos os demais manuscritos que apresentam a leitura trazida pelo texto do NA<sup>28</sup>.

Essas considerações em termos de crítica textual são relevantes considerando a diversidade de interpretações advindas de diferentes traduções possíveis. Contudo, pelo que se pode observar, a tradução empreendida no presente estudo não resta comprometida, porquanto as variantes não apresentam discrepância de sentido. Diante disso, utilizando-se o texto acima, a segmentação Tg 2,5-9 pode ser analisada da seguinte forma:

<b>5</b> Ouvi, meus amados irmãos.			
- <b>NÃO</b> ESCOLHEU Deus		<i>os pobres</i>	no <i>mundo</i>
+ para SEREM		<i>ricos</i>	na <i>fé</i>
	e	<i>herdeiros</i>	do <i>reino</i>
+ que PROMETEU		<i>aos que</i>	
<b><u>AMAM A ELE?</u></b>			
- <b>6.</b> Porém, vós	<i>desprezastes</i>	<i>o pobre</i>	
- <b>NÃO</b> são os ricos	- que vos <i>oprimem</i>		
	- e eles <i>arrastam</i> a vós		para os <i>tribunais?</i>
- <b>7.</b> <b>NÃO</b> eles	- <i>blasfemam</i> o bom nome invocado sobre vós?		
+ <b>8.</b> Se, de fato, CUMPRIS			
<b><u>A LEI RÉGIA</u></b>			
		segundo <i>a Escritura</i>	

<sup>52</sup> GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

	<u><b>AMARÁS O TEU PRÓXIMO COMO A TI MESMO</b></u>	
+ bem FAZEIS;		
- 9 Porém, se AGIS		parcialidade
		pecado
- COMETEIS		
		Sendo arguidos pela
	<u><b>LEI</b></u>	
		como transgressores

O primeiro aspecto a destacar é o uso do “não” nos vv.5.6.7, como um recurso estilístico pelo autor na sua inter-relação com a reação-resposta do leitor/ouvinte. Sob uma perspectiva externa ao texto, ou seja, sem considerar a correlação entre as palavras trabalhadas, pode-se inferir o conhecimento do autor da retórica grega, no sentido de tentar argumentar com o seu público-alvo uma resposta mais direta. Com efeito, o uso da retórica grega é atestado pela forma de interrogativa dos enunciados textuais. Isso evidencia, portanto, a problemática antes referida sobre as dificuldades da atribuição de autoria por um uso de um grego mais estilizado.

Por outro lado, sob uma perspectiva interna do texto, ou seja, considerando a possível correlação entre as palavras utilizadas no texto, uso do “não” também identifica aspectos negativos no contexto atual, pois v.5 os “pobres” indicariam aqueles desprovidos recursos materiais sob a perspectiva de um senso comum humano, ou seja, seriam “pobres” somente “no mundo”, portanto através de uma visão de mundanidade material. A perspectiva negativa do uso do “não” é encontrada também nos verbos “oprimem”, “arrastam” e “blasfemam” dos vv.6.7, que são identificadas como atitudes praticadas pelos ricos.

Interessa notar o paralelismo típico da literatura judaica no texto, tendo em vista que, após se expressar a ideia negativa no v.5a, “pobres no mundo”, seguem-se, no v.5b, duas construções positivas: “ricos na fé” e “herdeiros do reino”. Essas construções também podem ser consideradas formas paralelas da literatura judaica, no sentido de evidenciar uma ideia sinonímica entre os “ricos na fé” e “herdeiros do reino”, o que, sob uma perspectiva teológica, poderia significar que os pobres seriam herdeiros do reino de Deus.

Assim, é possível se afirmar a existência de parataxe de oposição, no v.5, entre os membros “os pobres no mundo” e os membros “ricos na fé” e “herdeiros do reino”, sendo que esses últimos possuem entre si uma conjunção lógica de adição ou complementação (“καί/e”),

o que indica que a escolha de Deus sobre os pobres implicaria um duplo efeito (“ricos na fé” e “herdeiros do reino”). A mesma implicação pode ser constatada pela utilização dos verbos no passado “ἐξελέξατο/*escolheu*” e “ἐπηγγείλατο/*prometeu*” e o verbo no presente “ἀγαπᾶσιν/*amam*”, considerando que a escolha e a promessa recaem sobre aqueles que amam a Deus.

A afirmação expressa no v.6a é utilizada como forma de introduzir o desenvolvimento dos v.6b e v.7 e, da mesma forma, corresponde ao cenário utilizado anteriormente em Tg 2,2-4. Com efeito, o verbo no passado “ἠτιμάσατε/*desprezastes*” indica a retomada do cenário desenvolvido naqueles versículos iniciais que poderiam significar tanto uma situação real vivenciada ou um simples exemplo de favoritismo a ser reprimido. Nesta linha, afirma Moo:

Tiago agora fornece um exemplo de favoritismo condenado por ele no versículo 1. [...] A forma da condição sugere que Tiago fornece um exemplo hipotético do tipo de comportamento contra o qual adverte. Mas a sequência do exemplo (vv.6-7) deixa claro que os leitores estavam envolvidos em discriminação muito semelhante a essa<sup>53</sup>.

Insta ressaltar que a utilização dos verbos no presente nos vv.6b.7 “καταδυναστεύουσιν/*oprimem*” “ἔλκουσιν/*arrastam*” e “βλασφημοῦσιν/*blasfemam*” decorrem da pressuposição de uma situação já verificada, qual seja, a do desprezo dos pobres. Assim, a conotação negativa das expressões constantes nos vv.6b.7 representa um juízo de valor feito por Tiago que indicaria uma contradição de comportamento atual praticado pelos destinatários do texto, pois tratariam de forma desigual os ricos e os pobres. O AT e o NT estão repletos de textos que falam do valor de cuidar dos mais pobres<sup>54</sup>, dos órfãos e das viúvas, entres vários tipos de vulneráveis, que indicar a pertença ao povo de Deus.

Essa constatação pode ser reforçada ao se considerar que a afirmação do v.6a funcionaria também como um elemento de ligação que iria de encontro do v.5, no sentido de que quem ama a Deus não pode desprezar o pobre. Dessa forma, é possível extrair uma tríplice função textual da afirmação do v.6a: 1º) corresponde a um juízo condenatório do cenário anteriormente apresentado nos vv.2-4; 2º) representa um pressuposto argumentativo para o desenvolvimento dos v.6b.7; e 3º) um elemento de ligação que se contrapõe ao v.5.

<sup>53</sup> MOO, D, J. O Comentário de Tiago, p. 137-138.

<sup>54</sup> GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195), p. 75-95; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228.

Seguindo-se a análise aqui proposta, pode-se verificar que em Tg 2,8-9 há duas parataxes de causalidade. Com efeito, os membros constantes na segmentação indicam uma relação de antecedente (prótese) e conseqüente (apódese), conforme se pode verificar na seguinte esquematização:

Prótese:	Apódese:
v.8(a): “Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικόν, κατὰ τὴν γραφήν, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν/ <i>Se de fato cumpris a lei régia segundo a Escritura: Amarás o próximo teu como a ti mesmo</i> ”;	v.8(b): “καλῶς ποιεῖτε/ <i>fazeis bem</i> ”
v.9(a): “εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε/ <i>porém, se agis com parcialidade</i> ”	v.9(b): “ἀμαρτίαν ἐργάζεσθε/ <i>cometeis pecado</i> ”

Deve-se ressaltar, uma possível relação de causalidade no v.9c, diante do uso da conjunção “ὡς/como”, no sentido de quem for arguido (ou condenado) pela lei seria considerado “como” transgressor. Contudo, o texto parece evidenciar uma situação que explicitaria não uma consequência pela incidência da lei, mas que o cometimento do pecado representaria a transgressão da lei. Essa interpretação parece ser mais condizente com os versículos subsequentes, especialmente com o v.11: “ὁ γὰρ εἰπὼν· μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καί· μὴ φονεύσης· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις φονεύεις δέ, γεγονός παραβάτης νόμου/ *Pois, o que disse: ‘Não adulteres’ também disse: ‘não mates’; e se não adulteras porém matas, te tornaste transgressor da lei*”. Dessa forma, a interpretação mais adequada para o v.9c seria: quem mostra parcialidade então comete pecado e, por essa razão, transgrede a lei<sup>55</sup>.

Revela notar que na mesma segmentação de Tg 2,8,9 também ocorre uma parataxe de oposição, ao se evidenciar uma comparação entre os vv.8-9, através do uso da conjunção “δὲ/mas(*porém*)”:

Se de fato cumpris a lei régia segundo a Escritura: Amarás o próximo teu como a ti mesmo; fazeis bem; mas (*porém*) se mostrais parcialidade, cometeis pecado, sendo arguidos por a lei como transgressores”

<sup>55</sup> A Bíblia na versão Almeida Século 21 parece corresponder a essa interpretação: “Mas, se fazeis discriminação de pessoas, estais cometendo pecado, e por isso sois condenados pela lei como transgressores.”

Com base na análise até aqui empreendida, pode-se afirmar que a segmentação de Tg 2,5-9 indica a preponderância de membros que funcionariam como eixos de toda sua estrutura, quais sejam “amam a Ele”, “lei régia”, “amarás o teu próximo como a ti mesmo” e “lei”. Assim, o desenvolvimento argumentativo perpassa necessariamente por essas construções, o que, sob uma perspectiva teológica, evidenciaria que “o amor a Deus” corresponderia ao cumprimento da “lei régia”, já prevista no Antigo Testamento, de que se deve “amar ao próximo como a si mesmo” (Lv 19,18) e igualmente se deve “amar o estrangeiro como a si mesmo” (Lv 19,34). A adoção de comportamentos parciais seria cometer pecado e, dessa forma, seria uma infringência à própria “lei régia”.

## 6. O mandamento do “amor ao próximo” como princípio normativo cristão

Conforme já mencionado, o mandamento “*Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν/Amarás o próximo teu como a ti mesmo*” é encontrado em diversas passagens bíblicas e possui a sua base veterotestamentária em Lv 19,18.34, seja ao compatriota, seja ao estrangeiro. No presente estudo, busca-se analisar a segmentação de Tg 2,5-8 de modo a extrair o sentido mais adequado para os propósitos aqui defendidos. Utilizando-se a Análise Retórica Bíblica Semítica, pode-se concluir que, a partir de uma perspectiva teológica, que “o amor a Deus” corresponde ao cumprimento da “lei régia” prevista no Antigo Testamento de que se deve “amar ao próximo como a si mesmo”. A adoção de comportamentos parciais constitui em pecado e, dessa forma, acarreta em uma infringência à própria “lei régia”.

Assim, neste momento, insta perquirir se o mandamento em referência poderia ser interpretado como regra ou princípio norteador da conduta cristã, de acordo com o se desenvolveu anteriormente a respeito da consolidação teórica da teoria normativa pelo neoconstitucionalismo ou pós-positivismo. Nessa linha de raciocínio, e de acordo com a síntese desenvolvida no tópico três deste estudo, a distinção normativa pode ser assim feita: enquanto as regras seriam normas de conteúdo mais determinado, delimitado, claro, preciso, os princípios são normas de conteúdo mais amplo, vago, indeterminado, impreciso. O que distinguiria uma regra de um princípio não seria o seu tema, mas a forma através da qual ela é tratada. Assim sendo, costuma-se dizer que as regras devem ser cumpridas integralmente (aplicando-se a máxima “ou tudo ou nada”) e os princípios devem ser cumpridos na maior intensidade possível (ou, como disse Alexy, são “mandamentos de otimização”). Isso parece ocorrer essencialmente porque os princípios são vagos, amplos, imprecisos, onde seria

extremamente dificultoso cumpri-los na integralidade, motivo pelo qual devem ser cumpridos na maior intensidade possível.

A pertinência do uso do vocabulário da teoria normativa jurídica para o presente estudo se revela a partir de uma compreensão distintiva do que seja “norma”, “enunciado normativo” e “disposições legais”, de larga utilização no âmbito jurídico e que poderia gerar novas perspectivas teológicas, essencialmente no aspecto de eventuais antinomias entre os mandamentos de “amar a Deus” e de “amar ao próximo” (Mt 22,36-40) diante das disposições normativas do Antigo Testamento, como exemplo, as variadas interpretações decorrentes de Mt 22,40: “Desses dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas”.

Destarte, pode-se dizer que enunciado normativo é o texto legal do qual se extrai o conteúdo da norma jurídica, podendo coincidir ou não com as disposições que constam num complexo de textos de um mesmo diploma legal. Normalmente, as disposições legais representam enunciados normativos pelos quais se pode extrair as normas jurídicas a partir da construção de sentido, contudo, há hipóteses em que as disposições previstas em um texto legal não possuem essa função de atribuição de significado. Esse é o entendimento corrente na literatura jurídica contemporânea, conforme se verifica didaticamente em Humberto Ávila:

Normas não são textos nem o conjunto deles, mas os sentidos construídos a partir da interpretação sistemática de textos normativos. Daí se afirmar que os dispositivos se constituem no objeto da interpretação; e as normas, no seu conteúdo. O importante é que não existe correspondência entre norma e dispositivo, no sentido de que sempre que houver um dispositivo haverá uma norma, ou sempre que houver uma norma deverá haver dispositivo que lhe sirva de suporte.

Em alguns casos há norma mas não há dispositivo.

[...] Em outros casos há dispositivo mas não há norma. Qual norma pode ser construída a partir do enunciado constitucional que prevê a *proteção de Deus*?<sup>56</sup> Nenhuma. Então, há dispositivos a partir dos quais não é construída norma alguma.

Em outras hipóteses há apenas um dispositivo, a partir do qual se constrói mais de uma norma. Bom exemplo é o exame do enunciado prescritivo que exige lei para instituição ou

---

<sup>56</sup> Aqui Ávila se refere ao Preâmbulo da Constituição brasileira, que, de acordo com jurisprudência do Supremo Tribunal Federal não possui natureza normativa: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.”

aumento de tributos, a partir do qual pode-se chegar ao princípio da legalidade, ao princípio da tipicidade, à proibição de regulamentos independentes e à proibição de delegação normativa.

[...] Noutros casos já mais de um dispositivo, mas a partir deles só é construída uma norma. Pelo exame dos dispositivos que garantem a legalidade, a irretroatividade e anterioridade chega-se ao princípio da segurança jurídica. Dessa forma, pode haver mais de um dispositivo e ser construída uma só norma. E o que isso quer dizer? Significa que não há correspondência biunívoca entre dispositivo e norma – isto é, onde houver um não terá obrigatoriamente de haver outro.<sup>57</sup>

Somente a título de argumentação didática, basta se vislumbrar exemplificativamente o Código Penal Brasileiro, onde há várias disposições textuais que conformam um só diploma legal, qual seja, o Código Penal. Da mesma forma, há também diversos enunciados normativos que, em regra, coincidem com os textos das disposições. Exemplificativamente, analisando-se o art. 121, encontra-se como disposição legal o seguinte texto “Matar alguém. Pena: 6 a 20 anos”. Se houvesse a coincidência entre norma e dispositivo, a prescrição normativa resultaria na obrigatoriedade que todos deveriam “matar alguém”. Contudo, a norma é algo que se extrai do texto a partir do esquema semântico do enunciado normativo. Assim, o enunciado normativo seria “*Se* matar alguém, *então* pena de 6 a 20 anos”, o que revela a prescrição proibitiva de que “é proibido matar”, que “todos não devem matar”, ou simplesmente “não matarás” (Ex 20,13; Dt 5,17). Essas prescrições é que seriam as normas jurídicas.

A norma jurídica, portanto, é algo que se extrai dos textos legais, não representando necessariamente a disposição das palavras no diploma legal. Essa é a razão pela qual as teorias contemporâneas defendem que a aplicação das normas jurídicas não pode ser dissociada da interpretação dos textos legais, pois estão intrinsecamente relacionadas, mas são ontologicamente diferentes. Assim, revela-se necessário perquirir se o mandamento do amor previsto em Tg 2,8 corresponderia a uma regra ou princípio. Para tanto, além se utilizar a diferenciação acima feita sobre princípios e regras, calha citar o critério da natureza do comportamento prescrito na norma, conforme referido por Ávila:

Enfim, os princípios, ao estabelecerem fins a serem atingidos, exigem a promoção de um estado de coisas – bens jurídicos – que impõe condutas necessárias à sua preservação ou realização. Daí possuírem caráter deôntico-teleológico: *deôntico*, porque estipulam razões

---

<sup>57</sup> ÁVILA, H., Teoria dos Princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos, p. 30-31.

para a existência de obrigações, permissões ou proibições; *teleológico*, porque as obrigações, permissões e proibição decorrem dos efeitos advindos de determinado comportamento que preservam ou promovem determinado estado de coisas. Daí afirmar-se que os princípios são *normas-do-que-deve-ser* (*ought-to-be-norms*): seu conteúdo diz respeito a um estado ideal de coisas (*state of affairs*).

Em razão das considerações precedentes, e com base nos escritos de Wright, pode-se afirmar que os princípios estabelecem uma espécie de *necessidade prática*: prescrevem um estado ideal de coisas que só será realizado se determinado comportamento for adotado.

Já as regras podem ser definidas como *normas mediatamente finalísticas*, ou seja, normas que estabelecem indiretamente fins, para cuja concretização estabelecem com maior exatidão qual o comportamento devido; e, por isso, dependem menos intensamente da sua relação com outras normas e de ato institucionalmente legitimados de interpretação para a determinação da conduta devida. Enfim, as regras são prescrições cujo elemento frontal é o descritivo. Daí possuírem caráter deontico-deontológico: *deontico*, porque estipulam razões para a existência de obrigações, permissões ou proibições; *deontológico*, porque as obrigações, permissões e proibições decorrem de uma norma que indica “o que” deve ser feito. Daí afirmar-se que as regras são *normas-do-que-fazer* (*ought-to-do-norms*: seu conteúdo diz diretamente respeito a ações (*actions*)).<sup>58</sup>

Adotando-se esse critério, como exemplo de regra, seria a prescrição constante em Ex 20,13 e Dt 5,17, “não matarás”, tendo em vista que se pode perfeitamente compreender o comportamento proibitivo a partir da sua descrição textual. Da mesma forma, aplicando-se a máxima do “tudo ou nada”, não é possível se encontrar uma escala gradual exigível de comportamento a quem a norma é dirigida, porquanto “não matarás” não permite espaço interpretativo para que se compreenda um comportamento permissivo, no sentido de “matarás”: é proibido matar ou não. Obviamente que nada impede que o próprio sistema normativo estabeleça situações em que a regra pode ser mitigada diante de outra regra, em cenários de justificação normativa, como seria a hipótese da legítima defesa no âmbito do Código Penal brasileiro<sup>59</sup>. Essa compreensão confirmaria a máxima popular de que “toda regra comporta exceção”.

<sup>58</sup> ÁVILA, H., Teoria dos Princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos. p. 72.

<sup>59</sup> Art. 25 - “Entende-se em legítima defesa quem, usando moderadamente dos meios necessários, repele injusta agressão, atual ou iminente, a direito seu ou de outrem.”

De outro giro, adotando-se o mesmo critério da natureza do comportamento prescrito na norma, o mandamento previsto em Tg 2,8 se enquadraria perfeitamente como princípio normativo, tendo em vista que “amar ao próximo como a ti mesmo”, como “lei régia”, evidencia um fim a ser atingido que exige uma diversidade de condutas que se fazem necessárias visando a preservação ou realização da promoção desse fim. Não há como se estabelecer, de antemão, os comportamentos a serem exigíveis que correspondam ao mandamento, mas sim somente a partir dos efeitos advindos de determinado comportamento que deveria preservar ou promover justamente a essência do mandamento.

Dessa forma, é possível se compreender o mandamento do “amor ao próximo” como um princípio que norteia o comportamento cristão na medida em que ele deve ser cumprido na maior intensidade possível de acordo com as situações reais a serem encontradas no cotidiano, representando verdadeiro “mandamento de otimização”, conforme referido por Alexy<sup>60</sup>.

Essa compreensão encontra esteio igualmente a partir da origem veterotestamentária (Lv 19,18) em que o vocábulo “amar” possuía uma conotação eminentemente prática<sup>61</sup>: “Também Lv 19,18 compreende o amor nesse significado muito prático. Quando o outro ou a outra precisa de nossa ajuda, não devemos ficar longe, precisamos agir. Quando um outro ou outra sobre uma adversidade, devemos ajudar.”<sup>62</sup>

Portanto, pode-se considerar o mandamento do “amor ao próximo” em Tg 2,8 de forma adequada como um princípio normativo, pois estabelece uma necessidade prática, preservando de forma generalista um estado ideal de coisas que somente pode ser realizado quando um leque não previsível de comportamentos for efetivamente adotado.

## Conclusão

Conforme mencionado ao longo do desenvolvimento do presente estudo, seu escopo era demonstrar que o mandamento do “amor ao próximo”, previsto em Tg 2,8 corresponderia à “lei régia”, e, ao mesmo tempo, como um princípio normativo cristão. Para tanto, foi empreendido duas estratégias de abordagem: a primeira, com base na Análise Retórica Bíblica Semítica, e a segunda, o empréstimo na terminologia e critérios da teoria normativa do Direito.

<sup>60</sup> ALEXY, R., Teoria dos Direitos Fundamentais (2008).

<sup>61</sup> GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., *A via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)], p. 47-67.

<sup>62</sup> GRÜNVALDT, K., Olho por Olho, Dente por Dente? O Direito no Antigo Testamento, p. 180.

Por intermédio da Análise Retórica Bíblica Semítica, pode-se demonstrar que a segmentação de Tg 2,5-9 indica a preponderância de construções no texto grego que funcionam como eixos de toda estrutura do texto elegido para este estudo. Neste sentido foram destacados os membros “amam a Ele”, “lei régia”, “amarás o teu próximo como a ti mesmo” e “lei” que demonstram que a segmentação de Tg 2,5-9 é desenvolvida através de uma perspectiva em que “o amor a Deus” corresponde exatamente ao cumprimento da “lei régia” prevista no Antigo Testamento, ou seja, que se deve “amar ao próximo como a si mesmo”. Portanto, a adoção de comportamentos parciais representa uma hipótese pecaminosa e, dessa forma, é uma infringência à própria “lei régia”. Assim, o “amor ao próximo” efetivamente compreende um comportamento cristão que busca realizar a “lei régia”.

Com base nessa constatação, pode-se igualmente demonstrar, através de critérios difundidos e consolidados na teoria da norma jurídica, que o mandamento previsto em Tg 2,8 se encaixa na categorização de princípio normativo. Com efeito, a afirmação “amar ao próximo como a ti mesmo” revela um fim a ser atingido que, em determinada medida, necessita de uma variada gama de condutas a serem adotadas com o intuito de preservar ou realizar a promoção de um objetivo, qual seja, justamente o mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo”. Em que pese não se possa elencar previamente que tipos de comportamentos seriam qualificados como realizadores do mandamento, o fato é que, ao se considerá-lo como um princípio normativo, deve-se vislumbrar os efeitos advindos das condutas, do modo se analisar, do ponto de vista prático e real, a verificação da preservação ou promoção do mandamento cristão.

Nessa linha de ideias, é oportuno rememorar que a palavra grega νόμος (*nomos*), além de poder ser traduzida por “lei”, também admite o vocábulo “norma”, que, segundo a teoria normativa desenvolvida pela literatura jurídica, abrange tanto regras quanto princípios, ambos com densidade normativa suficiente a reger o comportamento do ser humano,

Dessa forma, pode-se afirmar que o mandamento do “amor ao próximo” possui duas naturezas: formal e material. A primeira é percebida por intermédio dos resultados verificados pelo emprego da Análise Retórica Bíblica Semítica na segmentação de Tg 2,5-9, que evidencia o mandamento do amor como a “lei régia”. A segunda, pela constatação de um princípio normativo que rege o comportamento cristão. Como princípio normativo, o mandamento do “amor ao próximo” pode ser cumprido de variadas formas concretas pelos cristãos, de acordo com o sopesamento das circunstâncias reais verificadas no cotidiano. Através dessa

perspectiva, exige-se a ação cristã condizente com práticas que representem situações de “amor ao próximo” na maior intensidade possível.

### Referências bibliográficas

ALAND, B.; ALAND, K. **O Texto do Novo Testamento**. Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. São Paulo: SBB, 2013.

ALEXY, R. **Teoria dos Direitos Fundamentais**. São Paulo: Malheiros, 2008.

BEALE, G. K. **Teologia Bíblica do Novo Testamento**: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo. São Paulo: 2018.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura, teologia. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2016.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 05 de outubro de 1988. Disponível em: <[www.planalto.gov.br/cf1988](http://www.planalto.gov.br/cf1988)>. Acesso em: 03 jul 2023.

BRASIL. **Decreto-lei nº 2.848**, de 7 de dezembro de 1940. Institui o Código Penal. Brasília, 07 de dezembro de 1949. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del2848compilado.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm)>. Acesso em: 03 jul 2023.

CANOTILHO, J. J. G. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. Coimbra: Almedina, 2012.

CARSON, D. A., FRANCE, R. T., MOTYER, J. A., WENHAM, G. J. **Comentário Bíblico**: Vida Nova. São Paulo: Vida Nova, 2009.

DWORKIN, R. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FEE, G. D. STUART, D. **Entendes o que lê?: um guia para entender a Bíblia com auxílio da exegese e da hermenêutica**. Tradução de Gordon Chown, Jonas Madureira. 4. ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2022.

GONZAGA, W. Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (EG 195). In: PORTELLA AMADO, J.; AGOSTINI FERNANDES, L., *Evangelii Gaudium em Questão*. PUC-Rio/Paulinas, Rio de Janeiro/São Paulo, 2014, p. 75-95.

GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Gaudium et Spes em questão*. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, W. A *via caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). *Amoris Laetitia em questão*. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 47-67.

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do *Corpus Joânico* no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, set./dez.2020, p. 681-704. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, mai./ago.2017, p. 421-444. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**: Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017. p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GRÜN WALDT, K. **Olho por Olho, Dente por Dente?** O Direito no Antigo Testamento. São Paulo: Edições Loyla, 2009.

LIFE.CHURCH/YOUVERSION. **Bíblia Almeida 21**. Disponível em: <<https://www.bible.com/pt/bible/2645/JAS.2.A21>>. Acesso em: 03 jul 2023.

MOO, D. J. O Comentário de Tiago. São Paulo: Shedd Publicações, 2020.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

OMANSON, R. L. Variantes Textuais do Novo Testamento. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PAROSCHI, W. **Origem e transmissão do texto do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2014.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

SARMENTO, D.; SOUZA NETO, C. P. **Direito Constitucional**: Teoria, História e Métodos de Trabalho. 2. ed. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

## CAPÍTULO X<sup>1</sup>

### **Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4**

*Loving your brother is a condition for loving God in 1 John 4,7–5,4*

*Amar el hermano es condición para amar a Dios en 1Juan 4,7–5,4*

Waldecir Gonzaga<sup>2</sup>

Rodrigo Schüler de Souza<sup>3</sup>

#### **Resumo**

O texto joanino da 1João 4,7–5,4 sustenta que “aquele que não ama não conhece a Deus”. O confronto desse imperativo com a realidade cristã atual é inevitável. Em todos os tempos se faz necessário esse confronto. Apresentamos aqui as bases da compreensão do amor no Antigo Testamento e Novo Testamento e refletimos sobre o amor a partir da passagem bíblica de 1João 4,7-5,4, uma das muitas passagens do Novo Testamento que falam sobre o amor. Ela nos permite traçar um caminho muito caro aos cristãos, acerca do imperativo do amor como garantia de proximidade e intimidade com o próprio Deus e com os irmãos e irmãs. O texto está bem situado dentro de um contexto onde se firmava aquilo que mais daria forma às comunidades cristãs e as levariam a preservar o novo mandamento de Jesus, como característica intrínseca e inegociável para a prática cristã, o mandamento do amor sem reservas e condicionamentos. Buscamos tornar clara a proposição desse mandamento e jogar luzes sobre tantas contradições percebidas na vivência cristã, que distanciam pessoas e discriminam vivências cuja experiência é visivelmente amparada pelo amor.

Palavras-chave: 1João, Amor, Acolhida, Irmão e Irmã, Testemunho.

#### **Abstract**

The Johannine text of 1John 4,7–5,4 maintains that “he who does not love does not know God”. The confrontation of this imperative with the present-day Christian reality is inevitable. This confrontation is necessary in all times. Here we present the bases of the understanding of love in the Old and New Testaments and reflect on love on the basis of the biblical passage 1John 4,7–5,4, one of the many passages in the New Testament which speak of love. It allows us to

---

<sup>1</sup> DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

<sup>3</sup> Licenciatura em Filosofia, Bacharelado em Teologia e Especialização em Direitos Humanos, Responsabilidade Social e Cidadania Global pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Especialização em Psicanálise e a Psicologia pela Faculdade Metropolitana - Estude Sem Fronteiras, Ribeirão Preto - SP (FAMEESP). Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: <sanfonado@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8919660473542626> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-7659-654X>

trace a path that is very dear to Christians, concerning the imperative of love as a guarantee of closeness and intimacy with God himself and with our brothers and sisters. The text is well situated within a context in which what would most shape Christian communities and lead them to preserve the new commandment of Jesus, as an intrinsic and non-negotiable characteristic of Christian practice, the commandment of love without reservations or conditions, was being established. We seek to clarify the proposition of this commandment and to shed light on the many contradictions perceived in Christian living, which distance people and discriminate against those whose experience is visibly supported by love.

Keywords: 1John, Love, Welcome, Brother and Sister, Testimony.

### **Resumen**

El texto joánico de 1Juan 4,7–5,4 sostiene que “aquel que no ama no conoce a Dios”. La confrontación de este imperativo con la realidad cristiana actual es inevitable. Esta confrontación es necesaria en todos los tiempos. Presentamos aquí las bases de la comprensión del amor en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y reflexionamos sobre el amor a partir del pasaje bíblico 1Jn 4,7–5,4, uno de los muchos pasajes del Nuevo Testamento que hablan del amor. Nos permite trazar un camino muy querido por los cristianos, relativo al imperativo del amor como garantía de cercanía e intimidad con Dios mismo y con los hermanos. El texto se sitúa bien en un contexto en el que se estaba estableciendo lo que más moldearía a las comunidades cristianas y las llevaría a preservar el mandamiento nuevo de Jesús, como característica intrínseca y no negociable de la práctica cristiana, el mandamiento del amor sin reservas ni condiciones. Pretendemos aclarar la propuesta de este mandamiento y arrojar luz sobre las muchas contradicciones que se perciben en la vida cristiana, que distancian a las personas y discriminan a aquellas cuya experiencia se apoya visiblemente en el amor.

Palabras clave: 1Juan, Amor, Bienvenida, Hermano y Hermana, Testimonio

### **Introdução**

O Novo Testamento é uma fonte de experiência do amor de Deus que se revela ao mundo na sua plenitude através da pessoa de Jesus Cristo, o Filho muito amado do Pai, que amou a todos sem fazer distinção e/ou discriminação de ninguém; pelo contrário, a todos acolher em seu amor, misericórdia e compaixão. Os textos do Novo Testamento, direta ou indiretamente, afirmam que o Amor é necessário para se conhecer a Deus. Jesus foi quem amou à maneira mesma de Deus, e ao olharmos para ele temos ali uma forma concreta de possibilidade desse amor, tão querido por Deus e revelado nas Sagradas Escrituras, desde o Antigo Testamento.

Neste texto, apresentamos as bases da compreensão do amor no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Esse último pela experiência mesma de Jesus e seus ensinamentos. A ideia é lançar um olhar atento ao maior imperativo da experiência cristã deixada pelo seu Mestre e Senhor: o amor.

A reflexão sobre o amor, aqui, dá-se a partir da passagem bíblica de 1João 4,7-5,4, uma das muitas passagens do Novo Testamento que falam sobre o amor de Deus e dos irmãos. Vamos usar a tradução própria, feita diretamente do texto bíblico em grego, e propor um caminho de leitura e interpretação. Levando-nos à exclusividade da acolhida incondicional e do amor a todas as pessoas, principalmente àquelas pelas quais, muitas vezes, um cristão decide por não as amar, distanciar-se delas ou distanciá-las da comunidade e do convívio social em geral. Com isso, pretendemos constatar que a experiência do amor cristão ao próximo (Lv 19,18; Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,11; Gl 5,14; Tg 2,8), independentemente de quem o seja, é indissociável do seguimento do cristão ao Cristo, mestre compassivo<sup>4</sup> e senhor de entranhas das misericórdias<sup>5</sup>.

Portanto, o texto de 1João, aqui analisado, permite-nos trilhar um caminho muito caro aos cristãos, acerca do imperativo do amor como garantia de proximidade e intimidade com o próprio Deus e com os irmãos e irmãs. E o texto só nos permitirá isso, com segurança, porque a experiência de Jesus de Nazaré é determinante para a sua confirmação.

### 1. As bases da compreensão do amor (AT e NT)

Para os discípulos viverem neste mundo, sem a presença física de Jesus, um mandamento lhes foi dado. Este mandamento é o amor, um amor recíproco, que aparece no último discurso do Evangelho de Jo 15,12-17 e também em 1Jo 2,7-9; 3,23; 4,21; 5,2-3; 2Jo 5. A compreensão do amor como mandamento nos remete ao Antigo Testamento, aos Dez Mandamentos (Ex 20,2-17; 34,10-27; Dt 5,6-22), ao *Shemá* Israel (Dt 6,4-9), à Aliança entre Deus e Israel no Sinai (Ex 19). Para ser povo escolhido de Deus, Israel deveria seguir os mandamentos. No Novo Testamento, o amor é um novo mandamento, uma marca de quem segue Jesus, como se lê em Jo 13,1 e 15,16. A última ceia é colocada como sinal dessa Nova Aliança, como se vê nos relatos Sinóticos de Mc 14,24 (“meu sangue da aliança”) e de Lc 22,20 (“a nova aliança em meu sangue”). O amor é um mandamento e um dom que vem do Pai através de Jesus, na força do Espírito Santo; e crer em Deus é obedecer aos ditames do Amor trazidos por Ele. Jesus é fonte desse amor.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112.

<sup>5</sup> GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17, p. 285-312.

<sup>6</sup> BROWN, R. E., O comentário ao Evangelho segundo João, p. 983.

O amor que Jesus tem por seus seguidores é não só afetivo, mas também efetivo: efetua a salvação. Ele é expresso em seu ato de entregar sua vida, e o ato de amor que dá vida aos homens. Isto é bem expresso em Ap 1,5: "...aquele que nos ama e libertou [ou lavou]-nos de nossos pecados". Devemos enfatizar ainda que o "amor mútuo" de que fala o Jesus joanino é o amor *entre cristãos*.<sup>7</sup>

Para os nossos dias essa prerrogativa se estende a todos os seres humanos, por seu próprio fundamento bíblico da paternidade de Deus e sua criação (Mt 5,44). Mesmo que para João essa paternidade, num primeiro momento, é somente dos que creem em Jesus e os gerados como filhos de Deus pelo Espírito no batismo, essa se estende a toda a comunidade que também deve ser sinal do amor de Deus no mundo, ou seja, aberta a todos e todas, ao próximo, esteja ele perto e longe. Amar seu semelhante como a si próprio (Lv 19,18) e igualmente ao estrangeiro e ao diferente (Lv 19,34). O amor entre irmãos que creem deve ser um matiz de proximidade ao irmão que não crê ou que se torna horizonte para uma proximidade fraterna.

O conceito cristão de amor não é novo, já era conhecido em todo Israel (Dt 7,6-8), mas essa generosidade do amor de Deus só se revela plenamente na pessoa de Jesus, seu Filho amado, e enviado ao mundo para concretizar esse amor generoso. E a novidade está nisso, pois se revela plenamente em Jesus, que veio para todos. O mundo é atraído pelo amor de Jesus, e um amor que desafia esse mundo e todos os que nele habitam.

Ao analisarmos aqui o texto bíblico de 1Jo 4,7-5,4, propomos um caminho não distante de toda a mensagem joanina oriunda dos seus escritos, um caminho que nos faz adentrar ainda mais no que o próprio texto e seu contexto nos levam a perceber como prerrogativa para a vivência cristã.

## 2. Apresentação e tradução do texto 1João 4,7-5,4

Esse texto está inserido num contexto onde o autor alude que o mundo rejeita Jesus, o que vem de Deus. E todos aqueles que pregam o seu Evangelho pertencem à Verdade, são seus colaboradores (3Jo 8), e vem de Jesus (Jo 1,10; 15,19; 8,43-44; 18,37; 8,47; 10,26-27). Por isso, Deus, fonte de amor, ao enviar seu Filho Jesus, envia-o como expressão do amor. A riqueza da perícopes escolhida para este estudo está na concentração intensiva da linguagem do

---

<sup>7</sup> BROWN, R. E., O comentário ao Evangelho segundo João, p. 983-984.

amor.<sup>8</sup> É a terceira vez, nesta carta, que ele retoma e aplica a suprema prova do amor. A primeira e segunda vez firma essa prerrogativa (1Jo 2,7-11 e 1Jo 3,11-18). Mas na terceira, a prova é cada vez mais pertinente e atraente, e está nesta perícopes aqui analisada, de 1Jo 4,7-5,4.<sup>9</sup>

<sup>4,7</sup> **Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους,** ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν.

<sup>4,8</sup> ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι **ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.**

<sup>4,9</sup> ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

<sup>4,10</sup> ἐν τούτῳ ἐστίν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

<sup>4,11</sup> **Ἀγαπητοί,** εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.

<sup>4,12</sup> θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.

<sup>4,13</sup> Ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.

<sup>4,14</sup> καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου.

<sup>4,15</sup> ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

<sup>4,16</sup> καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. **Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν,** καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει.

<sup>4,7</sup> **Amados,** amemo-nos uns aos outros, porque o amor procede de Deus, e todo o que ama vem (nasce) de Deus e conhece a Deus.

<sup>4,8</sup> o que não ama não conheceu a Deus, porque **Deus é amor.**

<sup>4,9</sup> Nisto foi manifestado o amor de Deus em nós, que seu Filho Unigênito, Deus ao mundo, para que vivamos por meio dele.

<sup>4,10</sup> Nisto está o amor, não que nós temos amado a Deus, mas que ele nos amou e enviou seu Filho como propiciação pelos nossos pecados.

<sup>4,11</sup> **Amados,** se assim Deus nos amou, também nós devemos amar-nos uns aos outros.

<sup>4,12</sup> A Deus ninguém jamais tem viu. Se amarmo-nos uns aos outros Deus permanece em nós e seu amor em nós é aperfeiçoado.

<sup>4,13</sup> Nisto conhecemos que nele permanecemos e ele em nós, que de seu Espírito tem dado a nós.

<sup>4,14</sup> E nós temos visto e testemunhamos que o Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo.

<sup>4,15</sup> O que confessar que Jesus é o Filho de Deus, Deus nele permanece e ele em Deus.

<sup>4,16</sup> E nós temos conhecido e crido no amor que Deus tem por nós. **Deus é amor,** e o que permanece no amor, em Deus permanece e Deus nele permanece.

<sup>8</sup> PERKINS, P, As Epístolas Joaninas, p. 828.

<sup>9</sup> STOTT, J. R.W, 1, 2 e 3 de João, Introdução e Comentário, p. 137.

4.17 ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

4.18 φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.

4.19 ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

4.20 εἰάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν.

4.21 καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

5.1 Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

5.2 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.

5.3 αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.

5.4 ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.

5.5 Τίς δὲ ἐστὶν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;

4.17 Nisto tem sido aperfeiçoado o amor conosco, para que tenhamos confiança no dia do juízo, porque como aquele que é, também nós estamos neste mundo.

4.18 **Não existe medo no amor**, mas o perfeito amor lança fora o medo, porque o medo tem punição, e o que teme não tem sido aperfeiçoado no amor.

4.19 Nós amamos, porque ele nos amou por primeiro.

4.20 Se alguém disser: “amo a Deus”, e não ama o seu irmão, é mentiroso; pois o que não ama o seu irmão, a quem tem visto, a Deus, a quem não tem visto, não pode amar.

4.21 **E este mandamento**, temos de sua parte: **o que ama a Deus, ame também o seu irmão.**

5.1 Todo o que crê que Jesus é o Cristo, de Deus nasceu, e todo o que ama ao que o gerou, ama também ao que é nascido dele.

5.2 Nisto conhecemos que amamos **os filhos de Deus**, quando a Deus amamos e **os seus mandamentos** praticamos.

5.3 Pois **este é o amor de Deus**, que guardemos **seus mandamentos**, e seus mandamentos não são pesados.

5.4 Porque todo o que é nascido de Deus, vence o mundo; **e esta é a vitória que vence o mundo: a nossa fé.**

5.5 E quem é que vence o mundo, senão o que crê que Jesus é o Filho de Deus?

### 3. Análise do texto 1Jo 4,7–5,4 e seu contexto

Ao se analisar o texto, esse trabalho se dá de forma gradativa a partir dele próprio e ao que ele nos remete, até o seu alcance nos dias atuais. Constatamos o quanto ele infere na prática cristã, de vivência fraterna e acolhedora, amparada pela arte do amor redesenhada pela própria vida terrena de Jesus.

A primeira carta de João se denomina uma carta, mas nem começa nem termina como tal. Não tem início com um destinatário nem finaliza com saudações como ocorre com as cartas de Paulo, e mesmo assim não é possível lê-la sem perceber seu caráter intensamente pessoal. Quem a escreveu teve muito em conta uma situação definida e um determinado grupo de pessoas. Tanto a forma como o caráter pessoal de 1João se farão mais claros se virmos nela o que alguém chamou “um sermão amoroso e ansioso”, escrito por um pastor que amava a seus fiéis e enviado às diferentes Igrejas sobre as quais ele exercia seu ministério. Se queremos entender 1João, e mais ainda o trecho aqui apresentado, devemos procurar reconstruir, em primeiro lugar, a situação que a motivou e que levou João a escrevê-la. Devemos lembrar quando e onde foi escrita: provavelmente pouco por volta do ano 100 d.C., em Éfeso.

A primeira carta de João é um tratado doutrinal, uma exortação, um escrito anônimo em cinco capítulos. Ela insiste muito na necessidade de um comportamento ético coerente com a verdadeira fé em Jesus.<sup>10</sup> É neste contexto que a perícopé analisada se encontra. O mandamento do amor fraterno, de modo particular, é o que estabelece um verdadeiro conhecimento de Deus. O autor da carta transmite ânimo diante das inúmeras adversidades que as primeiras comunidades já se encontravam, e confiança ao seguimento de Jesus. Deus é amor e quem não ama não conhece a Deus e não pode se dizer cristão.

A confissão da verdadeira fé passa necessariamente pela exigência do amor, a filiação divina se dá pela comunhão entre os que creem e o próprio Deus. As consequências do amor provêm de Deus: “aqueles que são gerados por Deus se amam uns aos outros porque Deus é amor e foi ele quem amou por primeiro”<sup>11</sup>.

O amor distingue a pessoa que “conhece a Deus” da que não conhece, e o *se manifestou* do texto (1Jo 4,9) nos faz perceber que o amor de Deus não é apenas revelado ao cristão em Jesus, mas na comunidade cristã, que tem a vida por meio desse amor. O amor é iniciativa de Deus como segue no v.10, e o seu amor só pode ser conhecido por meio de Jesus, a quem Deus enviou. Por isso, o texto segue dizendo que devemos nos amar como uma obrigação cristã.

A presença divina permanece nas pessoas que guardam o mandamento do amor pode ser entendida como o amor de Deus alcançando sua perfeição. A contraposição entre a máxima e a realidade da presença divina realça a origem divina do amor.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> TRAGAN, P.-R, Cartas de João, p. 778.

<sup>11</sup> TRAGAN, P.-R, Cartas de João, p. 778.

<sup>12</sup> PERKINS, P, As Epístolas Joaninas, p. 828.

Afirmar que “Deus é amor” (1Jo 4,8.16) é apontar para o agir de Deus, muito mais que a sua natureza. O termo “amor” é a atitude de Deus para com a criação, o seu jeito de intervir, um amor único que o revela no seu agir. Não sendo nós que amamos a Deus, mas Ele que nos amou (1Jo 4,10). Não sendo algo somente do passado, mas algo atuante no presente, no amor que os fiéis possuem para com Deus (1Jo 4,20-5,3). Não sendo somente Jesus que ama o Pai como no Evangelho de João (Jo 14,31), mas todos os crentes podem amar a Deus em resposta ao seu amor para com todos (1Jo 4,19). E essa reciprocidade se expressa na “permanência” do amor (1Jo 4,16).<sup>13</sup>

O amor fraterno, a observância dos mandamentos, é a ligação com o novo mandamento que emerge do Quarto Evangelho (Jo 13,34-35), e assim “quem odeia seu irmão está nas trevas” (1Jo 2,9.11), é um “homicida” (1Jo 3,15). Esse se distancia do seguimento a Cristo que requer a prática desse amor, que é ação, atitude, fraternidade. Em 1João não se pode pretender amar a Deus se não amar os outros. Para isso, a fé no Filho é fundamental, é uma confissão cristológica de que Jesus é Filho de Deus ligado estritamente ao mandamento do amor. A fé no Filho está baseada no testemunho do próprio Deus.

Deus é responsável pela resposta de fé de uma pessoa a Jesus (Jo 6,44; 10,3-4). O Espírito/Paráclito que habita dentro da comunidade serve como testemunha (Jo 14,16) e também capacita a comunidade a testemunhar ao mundo (Jo 15,26-27).<sup>14</sup>

O amor de Deus é manifestado em Jesus Cristo. Em Jesus Cristo podemos ver a manifestação plena do amor de Deus. Quando olhamos para Jesus notamos duas coisas do amor de Deus: É o amor que não reserva nada para si, e Deus que enviou o seu único Filho para todos nós. Deus esteve disposto a entregar o que Ele mais amava, e que fez um sacrifício que nenhum outro sacrifício pode superar.

O texto diz “Todo o que crê que Jesus é o Cristo, de Deus nasceu, e todo o que ama ao que o gerou, ama também ao que é nascido dele” (1Jo 5,1). A comunhão com Deus e com Cristo é a base para as comunidades das igrejas joaninas, e somente nesta intimidade nasce a própria comunhão entre aqueles que creem, que, por sua vez, permanecem em Deus. E permanecer se torna também estarem atentos a tudo que possa dividi-los ou se desviarem dos ensinamentos de Jesus.

---

<sup>13</sup> TRAGAN, P.-R., Cartas de João, p. 780.

<sup>14</sup> PERKINS, P., As Epístolas Joaninas, p. 829.

... habita na luz aquele que permanece fiel ao ensinamento recebido (cf. 1Jo 2,24), à observância dos mandamentos (cf. 1Jo 3,24) e à prática do amor fraterno (cf. 1Jo 2,10), como permanece num âmbito de morte aquele que recusa observar esses princípios (cf. 1Jo 2,11).<sup>15</sup>

Para sabermos se somos de Deus devemos caminhar na prática da justiça e do amor fraterno. Nisto se dá a perseverança na fé e a constância no mandamento do amor. O trecho aqui apresentado é uma exortação final ao amor (1Jo 4,7-5,4), com uma dupla ordem: crer em Jesus e amar os irmãos. Já no início da carta percebemos que o amor é um tema vital e salvífico no relacionamento do homem em (com) Cristo Jesus e Deus, o Pai. Permanece na luz quem ama a seu irmão (1Jo 2,10; 3,18). É forte e veemente a prerrogativa contida em toda carta de que não está em Deus quem não ama o irmão, e de Deus mesmo não procede. Pois essa foi a mensagem de Jesus desde o princípio, como mandamento, que os irmãos se amem uns aos outros. Assim, quem ama é nascido de Deus e conhece a Deus, porque Deus é amor (1Jo 4,7-8).

O amor se revelou em Deus de tal maneira que enviou Seu Filho como vítima de expiação pelos pecados dos leitores da epístola (1Jo 4,10-11). Este amor é realizado quando os irmãos se amam uns aos outros (1Jo 4,12). Ama-se a Deus porque Deus amou primeiro (1Jo 4,19) e o amor ao irmão (os Filhos de Deus) reflete consigo o amor a Deus, pois amar a Deus e ao irmão é um mandamento divino (1Jo 4,20-21; 5,1-2). Deve-se amar a Deus e a seu Filho Jesus (1Jo 5,1) amando o próximo.<sup>16</sup>

Guardar a Palavra de Deus é garantia da realização do amor na própria vida. E este amor se manifesta quando os Filhos de Deus passam a dar a vida pelos irmãos como fez o Cristo ao entregar sua vida por todos. É nesse sentido que discorremos aqui com a pretensão de fazer notar a todos aqueles que se dizem seguidores de Cristo que, ao se intitularem seus seguidores precisam, sobretudo, olhar para seus irmãos necessitados com o mesmo olhar que Cristo olhou, e não fechar o coração, mas estender-se com todas as suas forças para ajudá-los. Esse é o caminho de quem é nascido de Deus (1Jo 4,7-8).

---

<sup>15</sup> TRAGAN, P.-R., *Cartas de João*, p. 779.

<sup>16</sup> GONZAGA, W.; DORNELAS, R., *Uma análise de 1João 2,12-17*, p. 244-245.

Deus manifestou seu amor enviando seu Filho unigênito ao mundo, como propiciação pelos pecados, para viver o homem por meio dele (1Jo 4,9-10). Este aperfeiçoamento do amor lança fora todo temor-medo (1Jo 4,18).<sup>17</sup>

O amor humano é uma resposta ao amor divino. Amamos porque Deus nos amou. O propósito do amor de Deus é alentar em nós o desejo de amar a Deus como Ele nos amou primeiro e amar a nosso próximo como Ele o ama. O amor humano não é um produto do coração humano; não é algo que o coração humano pôde ter criado por sua própria conta; é a resposta ao amor de Deus. Quando chega o amor, desaparece o temor. O temor é a emoção característica de alguém que espera ser castigado. Enquanto vemos a Deus como o Juiz, o Rei, o Legislador, certamente haverá um intenso sentimento de temor, visto que não esperaríamos outra coisa senão castigo, e até a aniquilação. Mas assim que conhecemos que Deus é amor, o amor joga fora o temor, o medo. É verdade que em seu lugar fica uma categoria diferente de temor, o temor de afligir ao amor que nos amou tanto.

Essa é a esperança cristã, retribuir a esse Deus amor e agirmos como reflexos desse amor. Segundo Tiago Gomes, em seu artigo sobre a cultura do encontro, podemos refletir sobre uma ética da esperança frente a diversas situações:

Diante das crises, dúvidas e incertezas, cabe uma ética da esperança, que não perca o sentido da fragilidade inerente à condição humana, mas que esteja profundamente ciente das múltiplas possibilidades que uma humanidade motivada é capaz de alcançar. Se faz necessária uma ética da esperança que guie o processo educativo na redescoberta do sentido existencial que se fortalece no encontro entre diferentes olhares e percepções da vida. A esperança impede que se cruze os braços, nutre expectativas e desperta a atenção de todos os sentidos para que se aproveite as oportunidades que a vida fornece. Uma ética do temor só enxerga crises, e pode gerar desânimo e/ou alarmismo.<sup>18</sup>

E justamente no ato de lançar fora o medo é que se estabelece uma correlação direta com Jesus. O mundo, lugar das coisas que nos distanciam de Deus, segundo o escritor da carta, e que, por conseguinte nos amedronta e nos enche de incertezas e temores, é justamente o espaço onde a luz de Jesus deve iluminar e acalentar. O amor de Deus não está naquele que ama o mundo. E no texto, amar o mundo é não seguir os passos e palavras deixadas por Jesus.

---

<sup>17</sup> GONZAGA, W.; DORNELAS, R., Uma análise de 1João 2,12-17, p. 245.

<sup>18</sup> GOMES, T. F, Educar para a cultura do encontro, p. 394.

E se os passos e palavras de Jesus estiveram sempre ao lado dos perseguidos e marginalizados, sofrendores e empobrecidos, é assim que deve ser a vida de seus seguidores. Imitadores de Cristo para que o amor permaneça em suas vidas.

Permanecer no amor de Cristo é promover encontros de fraternidade capazes de integrar cada vez mais ao invés de discriminar e segregar. Acolher o irmão como o outro também criado no amor. O encontro entre irmãos no amor faz com que o próprio Deus se revele e se mostre, confirmando todos à sua imagem e semelhança.

O encontro torna possível a desfragmentação e a descompartimentação da visão de mundo e da existência. O encontro viabiliza a integração pessoal e comunitária, sendo fundamental no processo da formação humana. Para que o encontro seja edificante, é necessário prescindir da coisificação do outro, que acarreta na possibilidade de manipulação e dominação, processo este que desconstrói e desumaniza. O verdadeiro encontro conduz à colaboração, à interação e ao diálogo. Sem isso, não há encontro genuíno, há apenas prepotência e autossuficiência. Para haver encontro, é preciso diálogo.<sup>19</sup>

Este encontro genuíno promove a paz e o bem viver. O olhar daquele que crê segundo os textos bíblicos do Novo Testamento e sobretudo a primeira carta de João é aquele olhar que humaniza e que promove o diálogo com a linguagem do amor. Esse diálogo interage com todos aqueles que procuram a vivência desse amor cristão. Então, não se justifica na prática cristã o preconceito que distancia e discrimina pessoas da comunidade de fé. Não há encontro entre os que creem sem uma abertura integral a todos, inclusive aos que não creem.

#### **4. Uma leitura exegética e teológica**

O cristianismo que brota dos escritos da Comunidade Joanina se origina de uma convivência cristã mista, entre judeus e gentios, e isso faz com que os gêneros literários sejam também diversos, mas que não se misturam facilmente. Os escritos Joaninos são atribuídos à pessoa de *João, filho de Zebedeu*, o discípulo que Jesus amava. Mesmo com a possibilidade de não ser ele próprio o redator, faz parte da tradição colocá-lo na sua autoria<sup>20</sup>. A organização de

---

<sup>19</sup> GOMES, T. F. Educar para a cultura do encontro, p. 395.

<sup>20</sup> GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

todos os escritos atribuídos a João faz com que confirmemos a existência de uma Escola Joanina<sup>21</sup>.

Mesmo acolhendo a existência de uma Escola Joanina na redação dos escritos de João, os textos nos fazem perceber que foram muito bem redigidos num contexto da vivência das comunidades cristãs, na sua captação da Boa Nova empregada pelo Messias Jesus de Nazaré.

Eles foram escritos com os pés no chão da história e a partir de uma meditação luminosa e confiante nas mãos de Deus, que, em seu amor infinito, rege e governa o mundo, como se seu autor se encontrasse numa radiante liturgia, diante de seu Mestre e Senhor.<sup>22</sup>

Sete foram os escritos acolhidos no cânon do Novo Testamento como textos canônicos, inspirados e divinamente revelados, chamados de cartas católicas<sup>23</sup> e passaram a fazer parte da orientação cristã: Tiago, 1-2Pedro; 1-3João e Judas. Exatamente neste sentido é que se traz um trecho da carta católica de 1João como um dos textos que inspiram a caminhada cristã até os dias de hoje como Palavra de Deus. E não somente inspiram, mas estipulam uma normativa essencial para a vida em Cristo amparada na máxima do amor cristão. A primeira carta de João é consenso entre os exegetas de a designarem como exortação e ter sido escrita primeiro e inspirado as demais. Foi dirigida às comunidades para que essas não se deixassem enganar pelos dissidentes e, também, deixassem de observar mandamento do amor.<sup>24</sup>

A exortação de 1João foi escrita em um contexto onde as comunidades deveriam incansavelmente permanecer com tudo aquilo que ouviram desde o princípio pelos ensinamentos dos apóstolos. Inclusive de se apoiar em uma tradição presente no Quarto Evangelho. Até por que essas comunidades, ao que tudo indica, viviam uns dez anos após a escrita deste Evangelho.<sup>25</sup>

Afirmar isso é importante para se perceber que o texto analisado aqui está bem situado dentro de um contexto onde se firmava aquilo que mais daria forma às comunidades cristãs e as levaria a preservar o novo mandamento de Jesus, como característica intrínseca e inegociável para a prática cristã. Tudo foi tomando forma a partir das tradições presentes no Quarto Evangelho, não de forma definitiva, mas fixando-se à própria Tradição da Igreja. E 1João vai assim refletindo os relacionamentos entre Deus (Pai, Filho, Espírito) e o cristão:

---

<sup>21</sup> BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado.

<sup>22</sup> GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento, p. 683.

<sup>23</sup> GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

<sup>24</sup> PERKINS, P., As Epístolas Joaninas, p. 817-818.

<sup>25</sup> PERKINS, P., As Epístolas Joaninas, p. 818.

... o Pai ama o cristão (Jo 14,21; 1Jo 4,16); o Filho habita no cristão fiel (Jo 15,4; 1Jo 3,24); o dom do Espírito (Jo 14,16-17; 1Jo 4,13). Fatores importantes no modo pelo qual o cristão se relaciona com Deus são: a íntima presença (Jo 14,20; 1Jo 3,24); o perdão (Jo 15,3; 1Jo 1,9); a vida eterna (Jo 17,2; 1Jo 2,29); a justiça (Jo 16,10; 1Jo 2,29).<sup>26</sup>

Seguindo parcialmente a estrutura do Evangelho de João, a primeira carta de João pressupõe um “caminhar na luz” (Jo 1,12), como autêntica vivência do Evangelho. Na escola joanina o único pecado que poderíamos concluir seria não amar os irmãos, o que significaria caminhar nas trevas. A exigência do amor é categórica. Para João só existisse um único mandamento onde nele incluía todos os demais: “Eu vos dou um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros” (Jo 13,34). Só assim se reconhecerão, no amor de uns para com os outros. O autor da carta segue esse mesmo caminho e traduz tudo em amor fraterno, e aponta para um mandamento antigo, que receberam desde o início, apontando diretamente para o Evangelho de João.<sup>27</sup>

A carta segue esse caminho para poder firmar aos dissidentes da época que teimavam em separar o que era “amor a Deus” e “amor aos irmãos”. Não haveria separação. É um caminho isolado em direção a Deus, sem a convivência fraterna com a comunidade, não é constituinte ao Evangelho que lhes foi deixado. A chave do problema, diz Brown está na definição de “irmãos”:

Para o autor das epístolas “irmãos” eram aqueles membros da comunidade joanina que estavam em comunhão (*Koinonia*) com ele e que aceitavam a sua interpretação do evangelho joanino. Os separatistas tinham-se ido e já não eram irmãos. Com efeito, a sua própria separação era sinal de falta de amor pelos irmãos do autor.<sup>28</sup>

E aqui chegamos ao aspecto forte da carta, a ruptura com a *koinonia*, promovendo uma separação: “Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é mentiroso; pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20). O pecado que conduz a morte é esse, a falta do amor entre irmãos em Cristo.

O amor de uns aos outros não é como em Mateus de “amar o próximo” e até os inimigos (Mt 5,44). O amor, aqui no texto estudado de 1João, é entre irmãos, que são discípulos de Cristo

<sup>26</sup> PERKINS, P, As Epístolas Joaninas, p. 820.

<sup>27</sup> BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado, p. 137.

<sup>28</sup> BROWN, R. E., A comunidade do discípulo amado, p. 138.

e que observam os mandamentos. Notamos então, aqueles que são de Cristo não se distanciam do amor, e se assim o fazem tornam-se dissidentes e movidos pelo demônio.

### **5. Desdobramentos para hoje numa possível hermenêutica**

A teologia do Novo Testamento é iluminada igualmente pelas cartas de João, além de todos os seus demais textos. Elas proporcionam informações sobre a organização da Igreja em seu início. São poucos os livros que mostram com clareza os perigos sobre a permanência nos ensinamentos de Jesus e sob o testemunho dos Apóstolos, que, por sua vez, distanciam os crentes dos pensamentos errôneos que surgiam dentro da própria Igreja. Por isso, a unidade no amor é sempre a base pela qual a comunidade deveria se firmar e se manter.

Aqui podemos também seguir novamente a reflexão de Tiago Gomes sobre o sair de si em direção ao outro, ao irmão, ao próximo. Igualmente ajuda em nosso escrito sobre o texto bíblico analisado de 1João, especialmente a percebermos um Deus que se revela através do outro, autocomunica-se e nos chama a ser cada vez mais irmãos e a identificar no outro a sua essência.

A dinâmica do encontro trinitário revela que o sair de si gera vida no outro e torna a ambiência existencial propícia para o transbordar de novas possibilidades. Sendo assim, toda divisão é reificante e opressiva, tolhe perspectivas e restringe horizontes. O encontro é criativo e comunicativo; na dinâmica histórico-salvífica, o verdadeiro encontro é instrutivo e libertador, e faz arder o coração enquanto se trilha o caminho do aprendizado (Lc 24,13-35). Deus revela-se a si mesmo e se autocomunica como graça salvífica através do encontro.<sup>29</sup>

As cartas de João estão longe de serem os livros mais lidos do Novo Testamento, mas bom se o fossem, principalmente hoje, no contexto eclesial em que vivemos. A relevância que seus pronunciados exerceriam nas comunidades de fé contemporâneas seria de uma significativa esperança diante das dissidências percebidas no seio das comunidades cristãs. Claro, são usadas e lidas nas liturgias, mas percebe-se que pouco são consideradas como memória efetiva ao que se poderia evitar quando a vivência da fé não se conforma ao

---

<sup>29</sup> GOMES, T. F, Educar para a cultura do encontro, p. 395.

mandamento do amor deixado por Jesus Cristo aos seus, por todo o sempre de suas histórias de vida.

É preciso pensar na integralidade da pessoa humana, como filhos e filhas de Deus. Pensar dentro de um processo educativo da fé, que considere a complexidade humana, seus limites e sua identidade profunda. Só conseguiremos, inspirados na preocupação de João em sua carta, quando pelo amor não nos distanciarmos uns os outros e tentarmos sempre assegurar os princípios deixados por Jesus. Hoje, poderíamos estender essa visão através de uma abordagem transdisciplinar<sup>30</sup>, que supere as divisões internas, os limites ideológicos e paradigmáticos da segmentação e compartimentação em que vivem as comunidades cristãs atuais.

Educar para uma cultura do encontro ajuda a ampliar a visão das dimensões essenciais do ser humano, abrindo caminho para um desenvolvimento humano autêntico e integral que considere a pessoa em sua totalidade, tendo em vista todas as suas dimensões, a fim de promover todos os homens e o homem todo. Por este viés, será possível edificar uma sociedade mais inclusiva, onde todos tenham espaço para crescer, se desenvolver e construir sonhos pessoais e coletivos.<sup>31</sup>

Compreender o texto apresentado neste estudo, extraído da primeira carta de João, é um desafio para as comunidades cristãs atuais. Ela poderia ser acolhida como uma bela homilia, brotada do amor e preocupação ao povo ou comunidade que desejasse ardentemente seguir Jesus. E que desejassem também superar quaisquer divisões e ameaças que põem em risco a vivência fraterna.

O propósito de João ao escrever suas cartas é duplo. Num primeiro momento escreve para que a alegria de seu povo se cumpra, e num segundo momento para que não pequem ou se desviem dos ensinamentos de Cristo, mas se pecarem que nunca se esqueçam que possuem um Parácleto/Defensor no céu (1Jo 2,1-2). Neste sentido, teria seus ecos hoje nas comunidades cristãs, com essa mesma duplicidade de intenção.

As coisas que João diz a respeito de Deus são fundamentais para as comunidades cristãs. “Deus é amor”, e esse amor o levou a nos amar antes mesmo que o amássemos. Enviou seu Filho para nos salvar e redimir dos pecados. João deixa a convicção de que Deus se revela e se

---

<sup>30</sup> GOMES, T. F, Educar para a cultura do encontro, p. 396.

<sup>31</sup> GOMES, T. F, Educar para a cultura do encontro, p. 396.

entrega a si mesmo: que é luz, e não trevas; que é amor, e não ira e ódio. Um Deus que é misericordioso e compassivo<sup>32</sup>. Neste sentido, as comunidades devem se espelhar nestas prerrogativas e se firmarem como cristãs na prática tácita do amor pelo qual foram geradas. E aqueles que caminharem na contramão desses ensinamentos se distanciará do próprio Deus. Distanciar-se do amor de Deus é não perceber a sua inefável misericórdia. Aquele que experimenta a misericórdia de Deus, é atingido por ela, se sente “reencontrado” e volta-se para a vida.<sup>33</sup>

O amor misericordioso do pai é um amor visceral, quase uterino, capaz de debruçar-se sobre seu filho que se sente revalorizado. Assim podemos dizer que, para Cristo, a misericórdia não condena, e sim revitaliza, reconduz à vida, mesmo que esta tenha sido muito ferida e machucada pelos muitos pecados e erros cometidos ao longo da caminhada.<sup>34</sup>

Se Deus nos ama, devemos nós também amar o outro, visto que nosso destino e nossa meta mais elevada é reproduzir a vida de Deus na humanidade. João expõe, com veemência, que aquele que diz amar a Deus, mas não ama a seu irmão, não é outra coisa senão um mentiroso (1Jo 4,20). A forma proeminente de provar que amamos a Deus é amar a todas as pessoas, as quais Deus ama infinitamente e indistintamente. A maneira de comprovar que Deus está em nossos corações, é mostrar constantemente em nossas vidas o amor por todas as pessoas, sem acepção e discriminação de pessoas. Amar todas as pessoas é amá-las integralmente, sem preconceitos e condições para amá-las. O amor deve ser gratuito, da mesma forma como Jesus amou, principalmente em relação aos rejeitados e abandonados, aos pobres e marginalizados, aos excluídos e diferentes. Assim como na passagem do Pai misericordioso (Lc 15,29-30), podemos perceber o jeito de Deus, o seu gesto inferido por Jesus na parábola.

O olhar misericordioso do pai é penetrante e cheio de compaixão. Por isso, é capaz de reavaliar tudo a partir do amor que sabe promover e não humilhar, sabe tirar o bem mesmo da experiência do mal sofrido por cada um de seus filhos. Aliás, o pai sofre com e pelos dois filhos, mas “nunca profere palavras de lamento, de vitimismo ou de recriminação. É paciente e longânime”.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127–143.

<sup>33</sup> GONZAGA, W, Um Cristo compassivo e misericordioso, p. 100.

<sup>34</sup> GONZAGA, W, Um Cristo compassivo e misericordioso, p. 100.

<sup>35</sup> GONZAGA, W, Um Cristo compassivo e misericordioso, p. 100.

É nesse sentido que podemos concluir que a misericórdia se faz necessária em nossos dias, principalmente em ambientes com tanto ódio, discriminação e divisões. Tem afetado as comunidades cristãs todo tipo de contradições e dissonâncias, em contraposição ao jeito de Deus de amar, que deveria ser reflexo das atitudes e ações dos seguidores de Jesus. Seguir Jesus Cristo é confirmar esse jeito de Deus. Olhar para Jesus Cristo é ter a certeza de que Ele é o grande paradigma da misericórdia. Ele é o “rosto da misericórdia do Pai”<sup>36,37</sup>.

## Conclusão

Clara e objetiva é a exortação joanina, em sua primeira carta: “Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus. E todo aquele que ama, nasceu de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,7-8). Logo em seu início, o texto selecionado para esse estudo diz: “aquele que não ama não conhece a Deus” (v.8). O confronto desse imperativo com a realidade é inevitável. Em todos os tempos se faz necessário esse confronto.

Os textos do Novo Testamento deixam claro que não basta conhecer a lei e os mandamentos para que haja um conhecimento pleno de Deus. É certo que Deus se dá a conhecer pelas Escrituras, pela história da Salvação, porém está bem claro também que esse conhecimento não se dá apenas de forma mental, mas se faz necessário a concretude do Amor a Deus e ao próximo. Ainda que alguém obtenha pleno conhecimento dos Textos Sagrados, não conhecerá Deus se esse conhecimento não vem acompanhado pelo amor aos irmãos e irmãs. Lembremos também o que Paulo afirma na carta aos Coríntios: “Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, e não tenho o amor, sou como sino ruidoso ou como címbalo estridente” (1Cor 13,1-3).<sup>38</sup>

Pode-se fazer tudo, mas sem amor nada será. Tudo o mais não terá proveito aos olhos de Deus. Se não houver amor, ainda será ignorante para Deus, pois Ele é todo amor. Toda a ciência e todo o conhecimento incham, mas o amor edifica (1Cor 8,1-3). O conhecimento é bom, mas se não está acompanhado pelo amor, isso não garantirá um conhecimento de Deus, mas um envahecimento, um orgulho. Por isso, a mesma passagem em concordância com 1Jo 4,20-21 torna claro que o argumento vai na direção contrária a isso: se não há amor entre um e outro

<sup>36</sup> FRANCISCO, *Misericordiae Vultus*.

<sup>37</sup> GONZAGA, W, Um Cristo compassivo e misericordioso, p. 108.

<sup>38</sup> GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

irmão e/ou irmã, não somente não se conhecerá a Deus, como também não será conhecido por Ele.

Neste sentido, buscamos tornar claro essa proposição e jogar luzes sobre tantas contradições percebidas na vivência cristã atual, que distanciam pessoas; discriminam vivências cuja experiência é visivelmente amparada pelo amor; criam barreiras àqueles e àquelas de crenças diferentes; julgam e estabelecem limites de proximidade a pessoas com orientações sexuais diferentes; invisibilizam e exploram povos originários; discriminam pessoas tão somente pela cor da pele; pessoas pobres, com deficiência ou estrangeiros, enfim, discriminam e excluem irmãos e irmãs, batizados todos em nome do mesmo Deus Triuno e seguidores do mesmo Cristo, que na cruz deu vida e morreu para salvar a todos indistintamente. Todas as pessoas precisam ser acolhidas e amadas; precisam ser aproximadas, principalmente quando se há nelas o propósito de amar ou a propositiva do amor. Porque, “se alguém disser: Eu amo a Deus, mas odeia seu irmão, esse tal é um mentiroso. Pois quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus a quem não vê. E este mandamento nós o recebemos dele: Quem ama a Deus, ame também o seu irmão” (1Jo 4,20-21).

Não é possível dizer que se ama a Deus e continuar odiando uns aos outros. O amor de uns pelos outros é um lugar indispensável para expressar o amor a Deus. A resposta sempre é e será o amor. Então, uma interrogação profunda que se apresenta é a falta desse amor, a ausência do amor, que permite com que mortes aconteçam. Onde não há amor, abre-se um caminho para as trevas, para a escuridão que subtrai existências e vivências. A experiência cristã deve ser alicerçada nesse axioma, da presença do amor e não em sua ausência ou em seu apequenar.

No Novo Testamento, o amor torna-se objeto da ação de Deus para conosco, do qual não podemos nem medir ou imaginar. O amor de Deus não depende de nada, nem está sujeito a qualquer tipo de condição. É tão sublime que excede nossa própria capacidade de entendimento. O apóstolo João, nesta carta a ele atribuída, a partir da perícopa aqui apresentada (1Jo 4,7-5,4), exorta as pessoas cristãs a amarem-se umas às outras num sentimento de ação recíproca, sem discriminação e juízos, mas simplesmente amparadas pela Boa Nova vivida e trazida por Jesus, que viveu o amor na sua maior plenitude humana.

### **Referências Bibliográficas**

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**, vol II. Salamanca: Sígueme, 1998.

BROWN, R. E. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulus, 1999.

BROWN, R. E. **O comentário ao Evangelho segundo João**. Vol. II. Santo André: Academia Cristã / Paulus, 2020. p. 983-986.

COENEN, L. et alii (eds.). **Diccionario Teologico del Nuevo Testamento**, A–L, vol I. Salamanca: Sígueme, 1998.

FRANCISCO, **Carta apostólica sob forma de Motu Proprio Misericordiae Vultus**. São Paulo: Paulinas, 2015.

GIURISATO, G. **Struttura e teologia dela Prima Lettera di Giovanni**. Analisi letteraria e retorica, contenuto teológico. Roma: PIB, 1998.

GOMES, T. F. Educar para a cultura do encontro: uma perspectiva teológico-pastoral. **Fragmentos de Cultura**, v.32, n.3, p. 388-398, 2022. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/13140>. Acesso em: 06 de junho. 2023.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

GONZAGA, W. A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 681-704, set./dez.2020. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura linguística e teológica de Lc 7,11-17. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p. 285-312, jul./dez. 2020. Doi: <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p285>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. **Estudos Bíblicos**, 37(143), 2021, p. 127–143.

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, W. et alii. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123

GONZAGA, W.; DORNELAS, R. Uma análise de 1João 2,12-17: exortações joaninas para ajudar a perseverar no caminho de Deus. In: GONZAGA, W. et alii. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 221-253.

GRÜNZWEIG, F. et alii. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HAUBECK, W.; VON SIEBENTHAL, H. **Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego, Mateus-Apocalipse**. São Paulo: Targumim-Hagnos, 2009.

KISTEMAKER, S. J. **Tiago e Epístolas de João**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. IX. Brescia: Paideia, 1974.

MAZZAROLO, I. **As três cartas de São João**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2010.

MORGEN, M. **As Epístolas de João**. São Paulo: Paulinas, 1991.

MUÑOZ, D. **Cartas de Juan**. Barcelona: Desclée De Brouwer, 2010.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**, Ed. XXVIII, Stuttgart: Bibelgesellschaft, 2012.

ODEN, T. C. **Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas**. La Bíblia comentada por los Padres de la Iglesia, Nuevo Testamento 11. Madrid: Ciudad Nueva, 2002.

ONISZCZUK, J. **La Prima Lettera di Giovanni**. La giustizia dei figli. Bologna: EDB, 2009.

PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Viladecavalls: CLIE, 2011.

PERKINS, P. As Epístolas Joaninas. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. p. 817-831.

RIENECKER, F.; ROGERS, C. **Chave Linguística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1985.

ROBINSON, E. **Léxico Grego do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SCHNACKENBRUG, R., **Cartas de San Juan**. Barcelona: Herder, 1980.

STOTT, J. R.W. **1, 2 e 3 de João**. Introdução e Comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

THEVISSSEN, G. et alii, **As Cartas de Pedro, João e Judas**, Col. Bíblica Loyola 7B. São Paulo: Loyola, 1999.

THÜSING, W. **As Epístolas de João**. Petrópolis: Vozes, 1983.

TRAGAN, P.-R. Cartas de João. In: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Loyola / Paulus / Paulinas, 2022. p. 777-781.

## POSFÁCIO

Santo Agostinho, em uma carta enviada a Januário na qual discorre sobre diversos temas referentes aos ritos litúrgicos – mormente a celebração da Páscoa – assim conclui suas exortações: “Serve-te, portanto, da ciência como de uma máquina para levantar o edifício da caridade que permanece para sempre, mesmo quando a ciência for destruída. A ciência é muito útil caso sirva apenas para o objetivo da caridade, ao passo que por si mesma é provado que não é apenas supérflua, mas danosa” (Carta 55,21)<sup>1</sup>.

A citação do doutor de Hipona conclui de maneira magistral esta obra que se debruçou sobre o tema da evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo. Com efeito, a caridade é uma espécie de fio de ouro que perpassa todo no Novo Testamento e a vida cristã em seu conjunto. O autêntico conhecimento de Deus só é possível àquele que ama, pois apenas ele está em condições de perceber a verdadeira natureza do Ser divino. A caridade é o que dá consistência e consegue amalgamar a evangelização e a santidade.

Para além de uma concepção reducionista e moralizante do conceito de santidade, ela diz respeito à plena realização do ser humano. Trata-se de uma vocação, inscrita por Deus no âmago de cada indivíduo, e que deve ser cultivada nos mais diferentes estados e “deve progredir sem desfalecimentos pelo caminho da fé viva, que estimula a esperança e que atua pela caridade” (LG 41). A santidade é a vitória do amor de Deus na vida do fiel que responde a seu Senhor pela via da caridade. É quando o sonho de Deus para o homem é bem-sucedido e encontra neste a resposta perfeita para os apelos do Espírito.

Uma vez inflamado pelo amor divino, a consequência natural é seu caráter expansivo. A caridade tende a se difundir para que outros também desfrutem dos mesmos dons do amor de Deus. Dessa forma, a evangelização possui uma via vertical e outra horizontal. O caminho vertical primeiramente é percorrido pelo próprio Deus que envia seu Filho como aquele que tem a missão de anunciar a boa-nova aos pobres (Lc 4,18). A seguir, sempre como resposta, é o homem que vai até Deus aderindo ao seu convite por meio da fé. Contudo, essa direção não basta, pois o sentido horizontal é uma meta da evangelização. O fiel sente uma necessidade vital de comunicar aos outros as maravilhas de Deus que ele testemunhou. É nessa ótica que se entende o grito do Apóstolo: “Ai de mim se não evangelizar!” (1Cor 9,16). Os irmãos também

---

<sup>1</sup> O texto completo está disponível em:  
[https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera\\_055\\_testo.htm](https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_055_testo.htm). Tradução nossa.

têm o direito de receberem o evangelho em sua inteireza, com toda a sua força, por meio da pregação e do testemunho.

Tendo o amor como uma espécie de dobradiça, a santidade e a evangelização se articulam num conjunto harmônico que sumarizam a vida cristã. Se faltasse qualquer um desses elementos, o quadro seria defeituoso. Santidade e amor sem a evangelização são inconcebíveis, pois a maior prova de amor a Deus e aos irmãos é a comunicação do evangelho da vida. Amor e evangelização sem a santidade são impensáveis, pois aqueles são o transbordamento da vida interior. Evangelização e santidade sem amor são impossíveis e ineficazes, pois é este que dá consistência a todo o edifício da vida com Deus.

O presente livro quer ser um estímulo para despertar essas três dimensões. Os artigos aqui contidos convidaram os leitores a aprofundá-las, não apenas revisitando os conceitos numa dimensão cerebrina, mas de modo a envolver todo o ser. Que ao término dessa leitura todos nos sintamos mais estimulados a uma vivência mais autêntica da fé.

*Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini.*

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)



