



WALDECIR GONZAGA ET ALII

ESCRITURAS E SABERES

em análise

Esta obra, intitulada "Escrituras e saberes em análise", é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais 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 diversos saberes. Assim como nos dois primeiros momentos, publicamos e disponibilizamos seis obras, agora, novamente, outras três obras que trazem o resultado do fruto de pesquisas a partir da interpretação de textos das Sagradas Escrituras interagindo com outros saberes teológicos e outras ciências, seguindo a mesma dinâmica de antes, a saber: sistemática, dogmática, evangelização, catequese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, filosofia, educação, literatura, direito, psicologia, pedagogia etc. São estudos e diálogos voltados para todos os corpora do Novo Testamento. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora constata a beleza e a riqueza do trabalho realizado e, agora, novamente materializado nos dois formatos: e-book e impresso. Trata-se de mais uma nova trilogia, desta vez, pautada pela palavra "Escrituras", e norteadas pela linha do diálogo entre os saberes bíblico-teológico-pastorais: 1) Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2) Escrituras e Pastoral em debate; 3) Escrituras e saberes em análise. Novamente realçamos que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços 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. Alea jacta est! Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)



Editora Fundação Fênix



Escrituras e Saberes em análise

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*

Escrituras e Saberes em análise



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2024

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 – 40

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Escrituras e saberes em análise [livro eletrônico]. -- 1. ed. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2024. -- (Série religião e teologia)
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5460-190-0

1. Bíblia - Estudo e ensino 2. Escrituras cristãs 3. Teologia bíblica I. Série.

24-241508

CDD-230.607

Índices para catálogo sistemático:

1. Teologia bíblica : Estudo e ensino 230.607

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900>

Sumário

Prefácio	11
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	13
Em diálogo entre Escrituras Sagradas e Saberes	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	37
Os “defeitos dominantes”: uma análise da natureza humana desordenada pelo pecado, a partir das tentações do deserto (Mt 4,1-11) e da tríplice concupiscência (1Jo 2,15-17)	
<i>Waldecir Gonzaga; Rafael Augusto Linhares Pinto</i>	
Capítulo II	67
1Cor 9,19-27: Faço tudo por causa do Evangelho! A ousadia pastoral de Paulo	
<i>Waldecir Gonzaga; Neimar Schuster</i>	
Capítulo III	95
A Teologia da Cruz de Paulo a partir de Gl 2,19-20 em diálogo com a Teologia da Cruz de Lutero e de Moltmann	
<i>Waldecir Gonzaga; Ivanilton Almeida de Andrade Júnior</i>	
Capítulo IV	135
“A medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13)	
<i>Waldecir Gonzaga; Frenilson da Conceição Brito</i>	

Capítulo V	163
As redes eclesiais como sinais de esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5	
<i>Waldecir Gonzaga; Maria Irene Lopes dos Santos</i>	
Capítulo VI	201
A “sobriedade feliz” como libertação da escravidão da corrupção em 1Pd 4,7 e 2Pd 1,4	
<i>Waldecir Gonzaga; Dário Giuliano Bossi</i>	
Capítulo VII	231
Um convite ao amor cristão frente ao crescimento dos discursos de ódio: uma leitura de 1Jo 4,7-21	
<i>Waldecir Gonzaga; Tiago Pavinato Klein</i>	
Capítulo VIII	257
Liderança nas comunidades eclesiais (1Pd 4,10)	
<i>Waldecir Gonzaga; Jamil Alves de Souza</i>	
Capítulo IX	289
O valor do sofrimento: uma análise de 1Pd 4,12-19	
<i>Waldecir Gonzaga; Francisco Évison</i>	
Capítulo X	309
A práxis da fé na relação entre ricos e pobres na Carta de Tiago	
<i>Waldecir Gonzaga; Anderson Moura Amorim</i>	
Posfácio	341
<i>Heitor Carlos Santos Utrini</i>	

Prefácio

O presente livro intitulado *Escrituras e Saberes em análise* 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. A presente publicação foi financiada pela CAPES através do Programa para Consolidação Estratégica dos Programas de Pós-Graduação com notas 3 e 4.

As Escrituras judaico-cristãs têm uma rica história de interpretação ao longo do tempo. A interação entre Escrituras e outros saberes pode proporcionar uma compreensão mais vasta e profunda da própria fé cristã. O texto bíblico precisa ser analisado e interpretado a partir de um *corpus* literário, compreendido a partir da materialidade de seus signos e expressões, tendo em vista a dinâmica da encarnação da Palavra de Deus, em Cristo (Jo 1,14), a fim de prescindir de um docetismo textual. O estudo das Escrituras comporta, metodologicamente, o suporte de abordagens linguísticas, arqueológicas e socioculturais que levem a sério aspectos como autoria, gêneros literários, contexto histórico, etc.

Toda leitura honesta das Escrituras requer o contato com outros saberes, pois vários fatores confluem tanto para a escrita, quanto para uma correta interpretação dos textos sagrados. Contudo, é preciso considerar que as Escrituras sagradas não se reduzem a uma peça de literatura ou a um escrito científico, que traduzem a realidade com uma racionalidade puramente humana. Há uma influência transcendente, comumente denominada de inspiração, que permite vislumbrar uma verdade religiosa no substrato das experiências narradas pelos textos que compõem o cânon das Escrituras. Nesse sentido, não é possível esvaziar os textos das Escrituras de seu sentido espiritual. Os textos das Escrituras sagradas relatam, sobretudo, uma experiência religiosa. Porém, é necessário contextualizar essa experiência narrada.

As Escrituras foram escritas em contextos socioculturais específicos, e sua interpretação deve levar isso em consideração, a fim de evitar leituras equivocadas ou fundamentalistas. Uma leitura equilibrada em que conflua a acolhida da Revelação divina e dos saberes humanos, permite interpretar mais integralmente a mensagem dos textos bíblicos. A análise das Escrituras precisa incluir questões de exegese, de hermenêutica e de relevância contextual; inclusive, abrir espaço para um diálogo entre fé e ciência, buscando, na medida do possível, sanar antigos e novos preconceitos, esclarecendo questões epistemológicas necessárias para proceder a leituras honestas das diferentes áreas do saber humano.

É sabido que a interação entre descobertas científicas e estudos bíblicos é um campo fértil para o cultivo de uma boa exegese e de uma hermenêutica bíblica relevante. Contudo, vale lembrar que as Escrituras judaico-cristãs abordam a condição humana, suas lutas e esperanças, com vivacidade e profundidade. Sendo assim, a interação contínua entre as Escrituras sagradas e outros saberes, pode não apenas fortalecer a fé, mas também, enriquecer a compreensão da realidade humana e do mundo em que vivemos. Assim como a leitura das Escrituras sagradas pode se beneficiar com o uso de instrumentais técnicos de outras áreas do saber, a Revelação bíblica também pode ser uma fonte de sabedoria que enriquece outras áreas do conhecimento.

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 Gomes¹

Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS.

¹ 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). 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@puers.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.

Apresentação

Em diálogo entre Escrituras Sagradas e Saberes

Continuando na pesquisa e produção de estudos e frutos da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS, iniciada em 2023.2, a convite do coordenador do PPG da PUC-RS, o Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, novamente aceitamos a incumbência para ministrar aulas de Metodologias Sincrônicas² de interpretação de textos das Sagradas Escrituras, pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamento, em seus vários *corpora*: Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas (Paulo), Cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, buscando realizar também leituras de interface com o Antigo Testamento, como se pode conferir nas obras publicadas anteriormente e neste semestre. As aulas foram ministradas ao longo do primeiro semestre de 2024.1, com acompanhamento semanal de produção, com o firme compromisso de continuar o trabalho em 2024.2, visando estreitar ainda mais os laços entre os dois PPGs e alcançar novas produções, como se deu em 2023.2 e agora em 2024.1, com três livros publicados a partir desta parceria em cada um dos semestres, com textos de ambas as Instituições, em parceria entre o professor e os alunos e alunas.

Neste sentido, e assim foi prometido, como nas seis primeiras obras anteriores, também agora, a investigação, produção e publicação se dão em textos de todos os *corpora* do NT³, procurando trabalhar a força das Sagradas Escrituras do Novo Testamento, mas igualmente em diálogo de leituras de interface com as

² No que tange a um texto de recente publicação, por nós organizado e com colaboração de um capítulo em *Análise Retórica Bíblica Semítica*, mas com metodologia teológica para os mais variados campos da Teologia, indicamos TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). *La investigación en teología: problemas y métodos* (2023).

³ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., *As Cartas Católicas* no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

Escrituras do Antigo Testamento, quando nas perícopes escolhidas ocorre algum tipo de uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, bem como visando os vários campos e aspectos da vida pessoal e comunitária, eclesial e pastoralmente falando. Por isso, as recentes obras são intituladas: 1) Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2) Escrituras e Pastoral em debate; 3) Escrituras e saberes em análise.

Certamente, o leitor e a leitora encontrarão pesquisas que abrangem os vários *corpora* do Novo Testamento (Evangelhos, Atos, Cartas e Apocalipse), bem como temas ligados ao *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* [citação (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente)] – a exemplo de vários trabalhos nesta área⁴ –, um método de leitura bíblica muito visitado e empregado hoje. Além disso, são empregados critérios de leitura a partir dos passos do *Método Histórico-Crítico* (método sincrônico), amplamente usado nos estudos, pesquisas e publicações bíblicas, e da *Análise Retórica Bíblica Semítica* (método diacrônico), igualmente com vários autores trabalhando, pesquisando e publicando a partir do emprego desta metodologia⁵.

Como nos seis livros publicados anteriormente, em 2023² e em 2024.1, em parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), também os novos

⁴ *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 delle 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, 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; GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413.

⁵ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., L'Análise Retorica, p. 159-249; 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; 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).

livros, da parceria 2024.2 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 do resumo de seus capítulos, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das presentes obras, oferecendo sempre os dados da parceria, do valor da Palavra de Deus para a Igreja e para a vida dos crentes e não crentes, do valor dos métodos de leitura e estudo das Escrituras Sagradas e, sobretudo, do alcance de produções como estas, com leituras de interface entre diversos saberes e a inserção na pastoral eclesial e na vida social, uma vez que conta com mãos e cabeças de pesquisadores e pesquisadoras de várias áreas dos saberes acadêmicos.

O documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre a *Interpretação da Bíblia na Igreja*, de 1993, logo após sua introdução, indica o valor e os limites dos métodos diacrônicos (histórico-críticos) e sincrônicos (análises retórica, narrativa e semítica) de leitura dos textos bíblicos; em seguida, trata das abordagens baseadas na tradição (canônica, com recurso às tradições judaicas de interpretação e através da história dos efeitos do texto), bem como das realizadas através das ciências humanas (sociológica, antropologia cultural, psicológicas e psicanalíticas) e das contextuais (libertação e feminista); para, após, falar dos riscos da leitura fundamentalista e do valor de se prestar atenção aos sentidos da Escritura inspirada (sentidos literal, espiritual e pleno); e, por fim, em seu último tópico, depois de tocar nas dimensões características da interpretação católica da Bíblia (Tradição Bíblica, Tradição da Igreja, tarefa do exegeta e relações com as outras disciplinas teológicas), o Documento conclui falando sobre a interpretação da Bíblia na vida da Igreja, colocando o valor da atualização da Palavra Escrita (princípios, métodos e limites), na inculturação e no uso da Bíblia (na liturgia, *Lectio divina*⁶, no ministério pastoral e no ecumenismo).

⁶ Recordemos que na *Verbum Domini*, n. 87, Bento XVI indica o valor da *Lectio Divina*: 1) Maior atenção à *lectio divina*, que “é verdadeiramente capaz não só de desvendar ao fiel o tesouro da Palavra de Deus, mas também de criar o encontro com Cristo, Palavra divina viva”; 2) Os seus passos fundamentais: começa com a leitura (*lectio*) do texto, que suscita a interrogação sobre um autêntico conhecimento do seu conteúdo: *o que diz o texto bíblico*

Diante disso, eu também gostaria de registrar o valor ecumênico destes textos, sua atenção e cuidado em se fazer uma leitura e estudo pautados nos métodos indicados pelo Documento, buscando obter os sentidos do texto, em uma leitura eclesial e para a pastoral da Igreja. Em vários textos são usados os passos do Método Histórico Crítico, sobretudo para as análises e críticas textuais, além de leituras de interface entre os saberes e ciências teológicas e não teológicas, bem como de métodos sincrônicos e abordagens. Dentre os métodos sincrônicos pautamo-nos pela *Análise Retórica Bíblica Semítica*, hoje amplamente trabalhado e divulgado por Roland Meynet, como indicado antes. Por isso, queremos aqui trazer os passos (níveis e figuras) e os frutos da aplicação deste método, também utilizado por nós:

a) Os níveis ou figuras de composição de um texto⁷

1) O *membro*: é a unidade mínima da uma organização retórica que, do ponto de vista externo e quantitativo, geralmente contém dois a cinco termos, formando uma unidade sintática. Ex.: “Eu, YHWH sou teu Deus” (Ex 20,2); “Louvai a Deus!” (Sl 150,1); “Paulo, apóstolo de Cristo Jesus” (Gl 1,1); “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo” (1Pd 1,1)⁸.

2) 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

em si?; 3) Segue-se depois a meditação (*meditatio*), durante a qual nos perguntamos: *que nos diz o texto bíblico?*; 4) Sucessivamente chega-se ao momento da oração (*oratio*), que supõe a pergunta: *que dizemos ao Senhor, em resposta à sua Palavra?*; 5) Finalmente, a *lectio divina* conclui-se com a contemplação (*contemplatio*), durante a qual assumimos como dom de Deus o seu próprio olhar, ao julgar a realidade, e interrogamo-nos: *qual é a conversão da mente, do coração e da vida que o Senhor nos pede?*; 6) Há que recordar ainda que a *lectio divina* não está concluída, na sua dinâmica, enquanto não chegar à ação (*actio*), que impele a existência do fiel a doar-se aos outros na caridade.

⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. p. 160-161; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 17-18.

⁸ MEYNET, R., L'Analyse Retorica, p. 161; Trattato di Retorica Biblica, p. 132-146.

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.⁹

3) O *trecho*: é uma unidade textual superior ao segmento, que 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 concêntrico¹⁰.

4) 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 não¹¹.

5) A *perícop*e: 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 partes¹².

6) A *sequência*: é uma unidade formada por duas ou mais perícopes, formando uma divisão maior¹³.

7) A *seção*: é formada pela organização de várias sequências ou de suas subseções¹⁴.

8) O *livro*: é formado por suas várias seções que compõe o texto todo, com suas subdivisões menores, desde os membros, a exemplo dos livros AT e do NT¹⁵.

⁹ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 161-188; Trattato di Retorica Biblica, p. 146-163.

¹⁰ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 189-205; Trattato di Retorica Biblica, p. 164-181.

¹¹ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 206-223; Trattato di Retorica Biblica, p. 182-191.

¹² MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 224-244; Trattato di Retorica Biblica, p. 191-201.

¹³ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 245-248; Trattato di Retorica Biblica, p. 202-204.

¹⁴ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 205-207.

¹⁵ MEYNET, R., L'Analise Retorica, p. 249; Trattato di Retorica Biblica, p. 207-208

b) Os frutos da aplicação da Análise Retórica Bíblica Semítica¹⁶

1) 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 (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, como podemos em Mt 5,1-2.3-12, etc.¹⁷

2) 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 identificaremos a temática central da mesma¹⁸.

3) 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 temos ao ler as perícopes separadamente, visto que fogem a uma leitura separada. A ARBS possibilita encontrar uma definição realmente científica da noção de “contexto”¹⁹.

4) O quarto fruto diz respeito à *tradução* do texto, pois no que tange às recorrências lexicais que têm funções importantes no texto, a ARBS 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 peque que respeitemos tanto o texto na língua original, de saída, como na língua de chegada, a tradução²⁰.

¹⁶ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. p. 161-162; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 18-19.

¹⁷ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 403-413.

¹⁸ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 413-416.

¹⁹ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 417-422.

²⁰ MEYNET, R., I frutti dell’analisi retorica per l’esegesi biblica, p. 417-426.

5) O quinto fruto é o fato de que a ARBS 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 textual²¹.

6) O sexto fruto é que a ARBS *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.

Todos os capítulos desta obra são trabalhados a partir de um texto bíblico na língua original, também chamada de língua de saída, o grego do Novo Testamento, e com uma tradução pessoal para a língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa. Em muitos dos textos, trabalha-se também a crítica textual e/ou notas de tradução, sempre no corpo do texto, a fim de melhor entender o texto bíblico e opções de tradução. Porém, muitas dúvidas também são dirimidas em notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução do texto bíblico e a bibliografia consultada; neste sentido, muitas são as notas reflexivas, problematizadoras, descritivas e/ou discursivas. Por isso, além do corpo do texto, é preciso conferir igualmente as muitas notas de rodapé. Isso proporciona realizar um trabalho melhor de leitura de interface com outros saberes, visto que cada obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da Área Sistemático-Pastoral, quanto da Área Bíblica, além de outras ciências e saberes. Os textos, de fato, têm uma leitura transdisciplinar com vários saberes, a depender de cada um: Teologia

²¹ MEYNET, R., I frutti dell'analisi retorica per l'esegesi biblica, p. 426-435.

Bíblica com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, etc.

Se as três obras publicadas em 2023.²² foram pautadas pela temática das *Epístolas do Novo Testamento*, para indicar o lugar e direção do trabalho no *corpus* bíblico do Novo Testamento (1. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento; 2. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento; 3. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento), e se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.²³ se deu pelo valor da temática “ὁ λόγος τοῦ θεοῦ/a Palavra de Deus”, expressão que aparece na maioria dos livros do NT (Mt 15,6; Mc 7,13; Lc 5,1; 8,11; 8,21; 11,28; Jo 10,35; At 4,31; 6,2.7; 8,14; 11,1; 12,24; 13,5.7.46; 17,13; 18,11; Rm 9,6; 1Cor 14,36; 2Cor 2,17; 4,2; Cl 1,25; 1Ts 2,13; 1Tm 4,5; 2Tm 2,9; Tt 2,5; Hb 4,12; 13,7; 1Pd 1,23; 1Jo 2,14; Ap 1,2.9; 6,9; 17,17; 19,9.13; 20,4) (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus.), a escolha das três obras publicadas nesta edição se deu pela palavra “Escrituras”, no plural, para valorizar o *locus* dos Textos Sagrados da tradição judaico-cristã e o diálogo com os vários saberes e ciências (1) Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2) Escrituras e Pastoral em debate; 3) Escrituras e saberes em análise); além do fato de estas três obras também abrangerem todos os *corpora* do Novo Testamento, como nas edições anteriores, estas três atuais também publicadas nos dois formatos: *e-book* e impresso, como as anteriores.

Visitemos a obra em si! Esta obra conta com **X Capítulos**, sendo sempre em coautoria, entre dois biblistas ou entre um biblista e um estudioso de outra área da teologia e/ou de outros saberes, como indicado acima. O **Capítulo I**, intitulado

²² GONZAGA, W. et alii. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et alii. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et alii. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento (2023).

²³ GONZAGA, W. et at., Esperança e perfeição na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et at., Formação e renovação na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et at., Força e abrangência da Palavra de Deus (2024).

“Os defeitos dominantes’: uma análise da natureza humana desordenada pelo pecado, a partir das tentações do deserto (Mt 4,1-11) e da tríplice concupiscência (1Jo 2,15-17)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rafael Augusto Linhares Pinto, aborda o tema das tentações de Jesus se das concupiscências humanas, a partir de Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Jesus, Mateus, 1João, Diabo, tentações, deserto e concupiscências. A partir do texto das tentações de Jesus, de Mt 4,1-11, e da tríplice concupiscência, de 1Jo 2,15-17, este estudo busca um fundamento para aquilo que a teologia espiritual chama de “defeitos dominantes”, que são desordens causadas pelo pecado original, que se manifestam por padrões comportamentais e principalmente de desejos desordenados. Esses “defeitos dominantes” são reconhecidos como concupiscências, isto é, uma inclinação forte e passional a um bem de satisfação. Tanto o texto das tentações quanto o texto da tríplice concupiscência, trazem três inclinações da natureza humana, essas que são as bases para os pecados capitais. Este estudo analisa a relação entre os dois textos (Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17), para chegar à compreensão aprofundada dos “defeitos dominantes”, isto é, das desordens concupiscentes que estão no homem desordenado pelo pecado original. A metodologia empregada é a análise bibliográfica, que proporciona um olhar mais profundo sobre os textos e um entendimento mais substancial sobre a temática. O percurso que é feito, passa por cinco pontos de elucidação, partindo primeiro da análise da origem dos “defeitos dominantes”; depois, os dois pontos seguintes são a aplicação da análise dos textos propostos (Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17), para chegar ao quarto ponto que é a relação entre esses textos, e assim poder chegar ao último ponto que é elencar os efeitos destes “defeitos dominantes”. Dessa forma, esta pesquisa contribui para o entendimento dos textos bíblicos e também para a compreensão das desordens

que estão no ser humano, contribuindo assim tanto com a antropologia teológica como com a teologia espiritual.

O **Capítulo II**, intitulado “1Cor 9,19-27: Faço tudo por causa do Evangelho! A ousadia pastoral de Paulo”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Neimar Schuster, aborda o tema vocação, a partir do chamado de Paulo, que dedicou sua vida na causa do Evangelho, à luz da perícopre de 1Cor 9,19-27. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, 1Coríntios, Evangelho, comunidade, ousadia, pastoral e missão. Este estudo apresenta a sabedoria de Paulo, em sua ação pastoral junto aos fiéis da cidade de Corinto, a partir de 1Cor 9,19-27. Os coríntios precisam superar seus problemas para dar justo testemunho da fé cristã, especialmente no que tange ao desafio da fragmentação da comunidade. Num ambiente de partidarização e pouca fraternidade, Paulo estimula os cristãos a uma renovação pastoral, fundamentada no seu exemplo pessoal. Na primeira parte do texto, Paulo apresenta sua capacidade de adaptação. Em seguida, desenvolve a temática da disciplina pessoal, no autodomínio que liberta para o serviço e o amor. A imitação dos discípulos de Corinto ao seu mestre Paulo, como ele o procura fazer em Cristo, é o caminho espiritual proposto para alcançar a sua meta: a edificação da Igreja de Cristo. Estas quatro características (adaptação, disciplina, imitação e meta) da renovação pastoral, propostas por Paulo aos membros da comunidade de Corinto na 1Coríntios, servem de iluminação para a Igreja hodierna, provocada pelo Papa Francisco a superar a mera preocupação com suas atividades de manutenção e a se colocar “em saída”, “em missão”. Para análise exegética da perícopre 1Cor 9,19-27, parte-se de uma breve análise contextual da cidade e de sua comunidade cristã, no período inicial de sua evangelização, do que motivou o apóstolo dos gentios a redigir sua 1Coríntios. A seguir, volta-se o olhar sobre o texto grego e tradução

própria, revelando a beleza da sua construção intelectual e a ousadia do autor em propor novos caminhos para a comunidade.

O **Capítulo III**, intitulado “A Teologia da Cruz de Paulo a partir de Gl 2,19-20 em diálogo com a Teologia da Cruz de Lutero e de Moltmann”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Ivanilton Almeida de Andrade Júnior, aborda o tema Teologia da Cruz a partir de Paulo, de Lutero e de Moltmann, à luz de Gl 2,19-20. As sete expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Lutero, Moltmann, Teologia da Cruz, Teologia da Glória, sofrimento e esperança. A Teologia da Cruz, enquanto movimento presente na teologia contemporânea, é identificada como de paternidade do teólogo Moltmann. Todavia, é extremamente necessário retornar às origens anteriores de uma construção teológica que parte de uma perspectiva da Cruz como elemento norteador da teologia. Sendo assim, o presente estudo se propõe a oferecer uma articulação que parte da origem primeira da Teologia da Cruz, na teologia paulina, tomando o texto de Gl 2,19-20 como lugar de interpretação da cruz na teologia desenvolvida por Paulo. Sendo uma carta protopaulina, de autoria indiscutível, a carta aos Gálatas reveste-se de um valor ímpar como texto paulino para a reflexão proposta para este estudo. Em seguida, é abordado o tema a partir de Lutero, que tem, no debate em Heidelberg, o seu grande ponto central de construção da Teologia da Cruz. Na perspectiva de Lutero, é pensada a forma como o reformador entende a realidade do sofrimento vivenciado na Cruz de Jesus Cristo como parâmetro norteador da construção de toda teologia. O estudo é finalizado com a contribuição de Moltmann, que representa a escola de pensamento da Teologia da Cruz contemporânea. Nela é observada a temática do sofrimento, tão presente na vida do autor desde seu nascimento para a teologia, bem como a forma com que Moltmann entende o sofrimento de Deus na Cruz, na pessoa do Filho crucificado, a partir de toda a experiência do sofrimento, e das grandes crises e

catástrofes do século XX, o chamado “século sem Deus”, mas que, na realidade, conta com grandes místicos e místicas.

O **Capítulo IV**, intitulado “‘A medida da estatura da plenitude de Cristo’ (Ef 4,13)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Frenilson da Conceição Brito, aborda o tema do chamado, o qual é feito a todo cristão para que viva segundo a “estatura de Cristo”, à luz de Ef 4,13. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Efésios, discípulo, desenvolvimento, plenitude, conhecimento e Cristo. Este ensaio visa aprofundar a plenitude de Cristo como meta que cada cristão deve alcançar no percurso do seu desenvolvimento espiritual. Visando explorar o valor dessa busca e o conceito de plenitude em Cristo, tem-se como base de reflexão a passagem de Ef 4,13. O problema reside em entender como alcançar a plenitude de Cristo. A hipótese é que a categoria de plenitude, além de ser vasta, é um processo exigente, e assim como Paulo exortava para os seus discípulos, obtendo pouco sucesso, a plenitude é um caminho demorado a ser desenvolvido e que exige paciência do mestre e disposição do discípulo. Para tanto, o presente estudo tem como escopo investigar em Ef 4,13 o conceito de plenitude, visto que a plenitude de Cristo é base para a compreensão e a superação de todas as controvérsias vividas na comunidade de Efésios, bem como para as consequências de uma vida regulada por uma medida inspirada no seu referencial evangélico. A metodologia envolve uma revisão bibliográfica e análise teórica da Carta aos Efésios, destacando suas perspectivas sobre a estatura de Cristo. Os resultados indicam que, para Paulo, o homem espiritual alcança a plenitude de Cristo quando é capaz de lidar com os seus dramas interiores e exteriores, enquanto a medida da plenitude de Cristo será sempre uma busca constante de toda pessoa convertida ao discipulado de Jesus, em prol do bem comum, na edificação do desenvolvimento espiritual de todos, esperando atingir a estatura e a plenitude de Cristo.

O **Capítulo V**, intitulado “As redes eclesiais como sinais de esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Maria Irene Lopes dos Santos, aborda o tema da presença e valor das redes eclesiais na Região Pan-Amazônica, à luz de 1Pd 1,3-5. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, rede, identidade, poder, conflito e diálogo. O presente estudo analisa a temática das redes eclesiais à luz da perícopa de 1Pd 1,3-5, considerando-as como sinais de esperança para a Igreja da América Latina. A 1Pedro foi escrita para uma rede de comunidade da Ásia Menor (1Pd 1,1-2). Neste sentido pode alimentar e muito a fé da comunidade espalhadas pela Amazônia, especialmente em um trabalho de rede e de rede de redes. Ser rede é organizar-se e atuar de forma coletiva. As redes, assim como qualquer relação social, estão sempre impregnadas pelo poder e pelo conflito, bem como pelas possibilidades de solidariedade, reciprocidade e compartilhamento. O importante é saber como se dá o equilíbrio entre essas tendências antagônicas do social e como possibilitam ou não a autonomia dos sujeitos sociais, especialmente os mais excluídos e muitas vezes denominados “populações-alvo”. Internamente, é necessário superar a fragmentação e as disputas. O diálogo é uma necessidade para quem quer construir redes. Cada entidade que compõe uma rede deve aprender a conviver com as diferenças, mantendo permanentemente atenta para preservar sua identidade, valores e princípios. Uma entidade não deve se anular e nem se sobrepor às demais. Superar posturas hierárquicas, autoritárias e cultivar práticas circulares no exercício do poder é fundamental. A autoridade tem que ser vivida na perspectiva do serviço ao bem comum. Assim, este estudo apresenta o texto grego, sua tradução própria e interpretação; analisa desafios, direitos e valores comuns nas redes; e apresenta a construção de relações de apoio, solidariedade e unidade nas comunidades eclesiais.

O **Capítulo VI**, intitulado “A ‘sobriedade feliz como libertação da escravidão da corrupção em 1Pd 4,7 e 2Pd 1,4”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Dário Giuliano Bossi, aborda o tema da “sobriedade feliz” como libertação de todo mal, à luz de 1Pd 4,7 e de 2Pd 1,4. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Sobriedade, Crise ambiental, criação, libertação e regeneração. O estudo oferece uma comparação entre a situação das comunidades cristãs dispersas, destinatárias da 1Pedro, e a atual crise socioambiental. A percepção da iminência da Parusia (1Pd 4,7) assemelha-se à sensação, hoje, do fim dos tempos, devido à falta de limites do insaciável desejo humano. No Brasil, várias comunidades que resistem em seus territórios à agressão dos grandes projetos de mineração, infraestrutura e extrativismo predatório defendem um estilo de vida baseado na “sobriedade feliz”, na suficiência e na moderação. O estudo destaca que estas também são as virtudes recomendadas por Pedro às primeiras comunidades cristãs, que se opõem ao espírito de seu tempo, insaciável na cobiça, como aparece em 1Pd 4,3 e em 2Pd 2,14. Nesse conflito entre modelos de vida, a dissolução leva à corrupção, que contamina tanto os seres humanos como todas as criaturas (Rm 8,18-26), e prejudica a relação plena com a abundância de dons da generosidade de Deus (2Pd 1,4). Esta plenitude manifesta a participação do ser humano na natureza divina, sua libertação e regeneração (1Pd 1,3). Assim como Pedro sonha novos céus e nova terra, onde habitará a justiça (2Pd 3,13), o presente estudo faz referência ao Jubileu como tempo de reestabelecimento da justiça, numa dinâmica de descanso e redistribuição da terra, antecipação dos tempos da Parusia por meio de novas práticas de boa administração dos bens (1Pd 4,10). Para tanto, são oferecidos os textos em grego, com tradução e análise bíblico-teológico-pastoral dos mesmos.

O **Capítulo VII**, intitulado “Um convite ao amor cristão frente ao crescimento dos discursos de ódio: uma leitura de 1Jo 4,7-21”, de autoria de

Waldecir Gonzaga e Tiago Pavinato Klein, aborda a temática do amor cristão frente ao crescente discurso do ódio, a partir de 1Jo 4,7-21. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Jesus Cristo, Primeira Carta de João, amor, comunidade cristã e discurso de ódio. Na atualidade, é perceptível o crescimento de discursos de ódio no campo político, social, cultural e religioso. No mundo, há diversos setores do cristianismo alinham-se a projetos que promovem inclusive preconceitos, propagam violências e defendem governos autoritários. Ao mesmo tempo, a religião cristã crê no amor como um mandamento maior, e na prática de amar as demais pessoas como uma forma de seguir os ensinamentos de Jesus. Imerso neste contexto global de comprovada contradição, o cristianismo hoje passa por um grande desafio: viver e testemunhar o amor de Cristo no mundo. O objetivo deste texto é contrastar a construção dos discursos de ódio com a prática cristã, com base no texto de 1Jo 4,7-21, onde o autor propõe que o amor dentro da comunidade cristã é fundamental tanto para a permanência em Deus quanto para o bem-estar de e entre irmãs e irmãos. A carta oferece um texto primoroso e reflexivo sobre a prática cristã em meio a um contexto de crise e divisão, inclusive chamando de mentirosos aqueles que dizem amar a Deus, mas não amam o próximo. Inicialmente, o estudo oferece uma reflexão sobre o crescimento dos discursos de ódio e sua repercussão no mundo; na sequência, realiza uma exegese do texto de João, a partir de uma metodologia histórico-crítica, além de propor uma reflexão hermenêutica que seja capaz de dialogar com os desafios e crises do tempo presente. Desta forma, procura apontar possíveis soluções mostrando como o cristianismo pode ser essencial para enfrentar e resistir ao discurso de ódio.

O **Capítulo VIII**, intitulado “Liderança nas comunidades eclesiais (1Pd 4,10)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Jamil Alves de Souza, aborda o tema da liderança nas comunidades cristãs, a partir de 1Pd 4,10. As cinco expressões e

palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Administradores, liderança, multiforme graça, Igreja e pastoral. O presente estudo, a partir da compreensão de 1Pd 4,10, reflete sobre o significado e a finalidade da afirmação petrina: “bons administradores da multiforme graça de Deus”. Estes se tornam instrumentos da ação evangelizadora da Igreja, sendo que essa dimensão está intimamente entrelaçada com a pessoa e a missão que Cristo confiou à Igreja. Conseqüentemente, para que haja bons administradores no campo operacional, não se deve descuidar da formação de gestores. Que características são necessárias àqueles que, conhecedores da “multiforme graça de Deus”, se dispõem a servir a comunidade como “bons administradores”? Aqui, propõe-se destacar a característica da “liderança” como um dos grandes temas pastorais que, continuamente, necessita ser aprofundado e ressignificado, importante tanto para a Igreja como para a sociedade em suas várias expressões: povos, nações, instituições, organizações etc. É certo que o progresso das sociedades está diretamente ligado ao perfil de seus líderes; da mesma forma, muitos dos males sociais e das várias formas de violência e opressão podem ser atribuídos à influência deles. Na comunidade eclesial, a liderança se manifesta em diferentes níveis, acompanhada por “multiformes” vocações, carismas e serviços. Por conseguinte, é crucial que todas as ações estejam alinhadas em um clima de unidade e cooperação, com o propósito comum de promover a “graça de Deus”, segundo o modelo da liderança de Cristo, sendo despertada e formada diante dos desafios da vida hodierna. Para tanto, este estudo oferece o texto grego e tradução própria, análise da temática e aplicação pastoral.

O **Capítulo IX**, intitulado “O valor do sofrimento: uma análise de 1Pd 4,12-19”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Francisco Évison, aborda o tema do sofrimento, a partir de 1Pd 4,12-19. As cinco expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da

riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, Sofrimento, Perseguição, Vida, Cristianismo, Identidade. O presente artigo traz uma análise da perícopete trina de 1Pd 4,12-19 e busca tratar acerca do valor do sofrimento não apenas como uma experiência universal, mas como elemento próprio da vida cristã, investigando se existe também abertura para uma compreensão escatológica. A 1Pedro é uma das sete cartas do *corpus* das cartas católicas, assim conhecidas pela destinação universal, as quais têm conteúdos espetaculares nos aspectos da fé e da doutrina do NT, a exemplo desta carta, com ênfase na teologia do sofrimento. A 1Pedro constitui-se em um texto que traz uma profunda teologia do sofrimento de Cristo e dos cristãos, chamados a dar testemunho dos sofrimentos do Mestre, fazendo sempre o bem e nunca o mal, mesmo que sofrendo injustamente. O sofrimento revela o pano de fundo da perícopete trina de 1Pd 4,12-19, sendo causado por hostilidade e perseguição crescentes, enfrentadas pelos cristãos no final do século I d.C. Durante esse período, eles foram tidos frequentemente não apenas como alvo de críticas, mas também sofriam perseguições por parte das autoridades romanas e das comunidades judaicas que não aceitavam o cristianismo. Essa situação desastrosa gerou um ambiente no qual a identidade cristã estava diuturnamente sendo desafiada e testada. O itinerário para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico e da Análise Narrativa, é: a segmentação e tradução de 1Pd 4,12-19, notas de tradução e de crítica textual, e a análise de 1Pd 4,12-19, no contexto da 1Pedro e de seus contatos com o AT.

O **Capítulo X**, intitulado “A práxis da fé na relação entre cristãos ricos e pobres na Carta de Tiago”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Anderson Moura Amorim, aborda o desafio da práxis e coerência da fé, segundo a Carta de Tiago. As seis expressões e palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Carta de Tiago, fé, ricos, pobres, discriminação social e respeito aos pobres. A Carta de

Tiago orienta sobre a prática da fé cristã, com ênfase nas relações entre ricos e pobres (Tg 2,1-13). Criticando a discriminação social, Tiago exorta os cristãos ricos a respeitarem os cristãos pobres (Tg 2,1-9) e adverte os cristãos ricos sobre suas injustiças (Tg 4,13-5,6). Destaca o estigma da “roupa suja” do pobre, associada à iniquidade, que desqualifica seu tratamento digno na comunidade de fé, sendo um escândalo contra os ensinamentos de Jesus Cristo, como se lê nos Evangelhos Sinóticos (Mt 19,23-24; Mc 10,25; Lc 6,24). Nesta perspectiva, o autor da carta sublinha a importância de práticas e atitudes ético-morais, essenciais para a evangelização cristã, como testemunho de coerência de uma segundo os princípios evangélicos. Este estudo, pautado pela pesquisa bibliográfica, parte da hipótese de que, na Carta de Tiago, a fé cristã exige justiça social e respeito mútuo, combatendo a discriminação entre ricos e pobres e promovendo a igualdade na comunidade de fé, o que se desdobra em três pontos: a prática da fé (Tg 2,14-17); o respeito devido aos pobres (Tg 2,1-9) e, por fim, a advertência aos ricos (Tg 4,13;5,6). A marginalização dos pobres contradiz o lugar central que Jesus lhes deu no anúncio do Reino, visto que os favoritismos aos ricos são incompatíveis com a fé cristã (Lc 18,24). Para tanto, o estudo oferece o texto a partir da língua original grega e de uma tradução para o português, a fim auxiliar na análise. Oxalá este estudo possa contribuir na reflexão bíblico-teológica, especialmente em relação a evangelização na Igreja.

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, sendo disponibilizada nos dois formatos (*e-book* e impresso), é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e PUC-RS. Como nos seis livros publicados em 2023.2 e 2024.1, também nestes, seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo trilingües (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 e/ou no conjunto, além de que cada capítulo também conta com seu DOI e com o Minicurrículo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID.

Se em 2023.2, tínhamos um sonho e iniciamos um projeto; em 2024.2, sedimentamos o projeto, e agora, em 2024.2, continuamos com o mesmo e o levamos adiante, colhendo os frutos das seis obras anteriores e reforçando ainda mais o legado desta parceria entre os dois PPGs em Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), entre professor e alunos e alunas. Neste sentido, não tem como não dizer que esta obra carrega os sonhos e desejos de cada autor e de cada autora, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes em cada obra, como nas seis obras anteriores, também compartilham sonhos e lançam *insights* para futuros estudos e pesquisas neste campo. Isso revela, igualmente, que é possível vencer os desafios para se trabalhar, pesquisar e publicar “em rede” e “em rede de redes”, de forma interdisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional.

Oxalá venham novos trabalhos e novas publicações acadêmicas em conjunto, abrindo caminhos, trilhando passos e abrindo novas estradas para o futuro! Pensemos em tudo o que é possível trabalhar e cooperar para o bem da Teologia, sonhar e desenvolver juntos no campo do *Tripé da Educação: do Ensino, da Pesquisa e da Extensão*. Voemos mais alto, como nos pede o Papa Francisco, na *Veritatis Gaudium*, em seu Proêmio, especialmente nos n. 3-4. 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 igualmente nos trabalhos na rede 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, encontros e eventos múltiplos presenciais e/ou pelas plataformas virtuais, pensemos igualmente na *Inteligência Artificial* (IA), como a pandemia do novo *coronavirus* (covid-19) também nos ensinou, ampliando possibilidades e diminuindo distâncias e outras dificuldades, como viagens, tempo e custos, etc.; pensamos igualmente nas *Tecnologias Quânticas* que deverão tomar o cenário em breve, com seus avanços e desafios, em tudo aquilo que poderão oferecer nas várias áreas como da educação, da saúde, da alimentação, de políticas públicas; da formação de profissionais, tanto no cenário nacional, como no internacional etc., tudo isso deverá impactar e muito em todos os campos, ciências e saberes.

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, do serviço à Igreja, à Casa Comum e às Ciências Humanas. A construção da fraternidade, da amizade social e da justiça social espera e conta com 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. Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nossos PPGs em 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, bons estudos 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.
- BENTO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini***. São Paulo: Paulinas, 2010.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- 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. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, v.49, n.2, mai./ago.2017, p. 421-444. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- 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. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* 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.; 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>

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.; 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. *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2022. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. Link para o e-book: <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1138&sid=3>

GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1156&sid=3>

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.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Revista Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, vol. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413. <https://revista.fbmgb.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

GONZAGA, W. et al. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/250novotestamento>

GONZAGA, W. et al. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/273novotestamento>

GONZAGA, W. et al. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804> e <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/274liberdadehumanidade>

GONZAGA, W. et al. **Esperança e perfeição na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601535> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/324esperancaeperfeicao>

GONZAGA, W. et al. **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601399> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/216formacaoerenovacao>

GONZAGA, W. et al. **Força e abrangência da Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601382> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/215palavradedeus>

GRILLI, M. **Quale rapporto tra i due Testamenti?** Riflessioni 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.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja. São Paulo: Paulinas, 1994.

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.

TORO-JARAMILLO, I.-D.; GONZAGA, W.; SOLER, F.; MAN GING VILLANUEVA, C. I.; RESTREPO-ZAPATA, J.-D. (orgs.). **La investigación en teología: problemas y métodos**: Rio de Janeiro: PUC-Rio; Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. <http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?inford=1239&sid=3> e http://www.editora.puc-rio.br/media/La%20investigacion%20en%20teologia_P8%20-%20e-book.pdf

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

Capítulo I¹

Os “defeitos dominantes”: uma análise da natureza humana desordenada pelo pecado, a partir das tentações do deserto (Mt 4,1-11) e da tríplice concupiscência (1Jo 2,15-17)

The “dominant defects”: an analysis of human nature disordered by sin, based on the temptations of the desert (Mt 4,1-11) and the threefold concupiscence (1Jo 2,15-17)

Los “defectos dominantes”: un análisis de la naturaleza humana desordenada por el pecado, a partir de las tentaciones del desierto (Mt 4,1-11) y de la triple concupiscencia (1Jn 2,15-17)

Waldecir Gonzaga²

Rafael Augusto Linhares Pinto³

Resumo

A partir do texto das tentações de Jesus, de Mt 4,1-11, e da tríplice concupiscência, de 1Jo 2,15-17, este estudo busca um fundamento para aquilo que a teologia espiritual chama de “defeitos dominantes”, que são desordens causadas pelo pecado original, que se manifestam por padrões comportamentais e principalmente de desejos desordenados. Esses “defeitos dominantes” são reconhecidos como concupiscências, isto é, uma inclinação forte e passional a um bem de satisfação. Tanto o texto das tentações quanto o texto da tríplice concupiscência, trazem três inclinações da natureza humana, essas que são as bases para os pecados capitais. Este estudo analisa a relação entre os dois textos (Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17), para chegar à compreensão aprofundada dos “defeitos dominantes”, isto é, das desordens concupiscentes que estão no homem desordenado pelo pecado original. A metodologia empregada é a análise bibliográfica, que proporciona um olhar mais profundo sobre os textos e um entendimento mais substancial sobre a temática. O percurso que é feito, passa por cinco pontos de elucidação, partindo primeiro da análise da origem dos “defeitos dominantes”; depois, os dois pontos seguintes são

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-01>

² 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>

³ Mestrando em Teologia pela PUCRS. Pós-graduado em Ensino de Sociologia pela Universidade Cândido Mendes; em Mariologia pela Faculdade Dehoniana, em parceria com a Academia Marial de Aparecida; em Teologia Espiritual pela Faculdade São Bento do Rio de Janeiro; em Teologia Bíblica pelo Instituto de Educação, Cultura e Humanidades (INSECH); Membro da Associação Brasileira de Mariologia. E-mail: <ralp1531@hotmail.com> Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7890374304282443> ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-4178-2534>

a aplicação da análise dos textos propostos (Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17), para chegar ao quarto ponto que é a relação entre esses textos, e assim poder chegar ao último ponto que é elencar os efeitos destes “defeitos dominantes”. Dessa forma, esta pesquisa contribui para o entendimento dos textos bíblicos e também para a compreensão das desordens que estão no ser humano, contribuindo assim tanto com a antropologia teológica como com a teologia espiritual.

Palavras Chave: Jesus, Mateus, 1João, Diabo, Tentações, Deserto, Concupiscências.

Abstract

Based on the text of the temptations of Jesus, from Mt 4,1-11, and the threefold concupiscence, from 1Jo 2,15-17, this study seeks a foundation for what spiritual theology calls “dominant defects”, which are disorders caused by original sin, which manifest themselves through behavioral patterns and mainly disordered desires. These “dominant defects” are recognized as concupiscences, that is, a strong and passionate inclination towards a good of satisfaction. Both the text of temptations and the text of triple concupiscence bring three inclinations of human nature, which are the bases for capital sins. This study analyzes the relationship between the two texts (Mt 4,1-11 and 1Jo 2,15-17), to reach an in-depth understanding of the “dominant defects”, that is, the concupiscent disorders that are in man disordered by original sin. The methodology used is bibliographic analysis, which provides a deeper look at the texts and a more substantial understanding of the topic. The path followed goes through five points of elucidation, starting first from the analysis of the origin of the “dominant defects”; then, the next two points are the application of the analysis of the proposed texts (Mt 4,1-11 and 1Jo 2,15-17), to reach the fourth point, which is the relationship between these texts, and thus be able to reach the last point which is to list the effects of these “dominant defects”. In this way, this research contributes to the understanding of biblical texts and also to the understanding of disorders that exist in human beings, thus contributing to both theological anthropology and spiritual theology.

Keywords: Jesus, Matthew, 1 John, Devil, Temptations, Desert, Lusts.

Resumen

A partir del texto de las tentaciones de Jesús, de Mt 4,1-11, y de la triple concupiscencia, de 1Jo 2,15-17, este estudio busca fundamentar lo que la teología espiritual llama “defectos dominantes”, que son desórdenes causados por el pecado original, que se manifiestan a través de patrones de conducta y deseos principalmente desordenados. Estos “defectos dominantes” se reconocen como concupiscencias, es decir, una inclinación fuerte y apasionada hacia un bien de satisfacción. Tanto el texto de las tentaciones como el texto de la triple concupiscencia traen tres inclinaciones de la naturaleza humana, que son la base de los pecados capitales. Este estudio analiza la relación entre ambos textos (Mt 4,1-11 y 1Jo 2,15-17), para llegar a una comprensión profunda de los “defectos dominantes”, es decir, los trastornos concupiscentes que se encuentran en el hombre desordenado por el pecado original. La metodología utilizada es el análisis bibliográfico, que proporciona una mirada más profunda a los textos y una comprensión más sustancial del tema. El camino seguido pasa por cinco puntos de dilucidación, partiendo primero del análisis del origen de los “defectos dominantes”; luego, los siguientes dos puntos son la aplicación del análisis de los textos propuestos (Mt 4,1-11 y 1Jo 2,15-17), para llegar al cuarto punto, que es la relación entre estos textos, y así poder para llegar al último punto que es enumerar los efectos de estos “defectos dominantes”. De esta manera, esta investigación contribuye a la comprensión de los textos bíblicos y también a la comprensión de los trastornos que existen en el ser humano, contribuyendo así tanto a la antropología teológica como a la teología espiritual.

Palabras claves: Jesús, Mateo, 1 Juan, Diablo, Tentaciones, Desierto, Lujurias.

Introdução

Um dos grandes dramas do ser humano é não saber lidar consigo mesmo, e a maior parte de suas angústias vem justamente dessa dificuldade de lidar e controlar as suas paixões interiores. João relata as palavras de Jesus no Evangelho: “Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 6,16). Deus enviou o seu Filho ao encontro do ser humano, para que o ser humano pudesse reencontrar a sua dignidade e santidade, para que fossem restauradas nele a “imagem e semelhança” (Gn 1,26) das quais foi criado. E se o ser humano foi criado segundo “a imagem e semelhança do próprio Deus” (Gn 1,26-27). Isso significa que só o próprio Deus é capaz de restaurar esta natureza, e por isso, o Pai envia o seu Filho, que “é a Imagem do Deus invisível” (Cl 1,15), para que a sua vida, os seus ensinamentos e exemplo, pudessem servir de caminho de restauração (Jo 14,6), pois em Cristo se encontra a plenitude de todo ser, nele o ser humano encontra aquilo para qual ele foi criado e o que ele mesmo deve ser.

Para que o ser humano compreendesse a sua natureza: “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23), era necessário que aquele do qual a humanidade foi criada “à imagem e semelhança”, viesse a ela para revelar a sua identidade, singularidade e funcionalidade. A encarnação do verbo (Jo 1,14: *Lógos*)⁴ revela a verdade do ser humano, faz com que a partir da contemplação da perfeição de Deus se possa reconhecer a sua imperfeição, para assim começar a trilhar um caminho de restauração.

Neste estudo, o leitor encontra um olhar um pouco mais aprofundado sobre a raiz das desordens que estão no ser humano, e com isso pode trilhar um caminho de autoconhecimento para se tornar capaz de lidar com as moções do seu interior,

⁴ GONZAGA, W.; TELLES, A. C., A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4, p. 292-317.

para que, dessa forma, possa alcançar uma verdadeira liberdade de autonomia, isto é, uma vivência da liberdade com responsabilidade.

Mas para que o ser humano alcance esta liberdade desejada, é necessário reconhecer e entender minimamente a sua natureza e as desordens que estão em sua pessoa e vida. Estas desordens chamam-se “defeitos dominantes”. Garrigou-Lagrange afirma que cada “defeito dominante”, “é, em nós, aquele que tende a prevalecer sobre os outros e, assim, sobre nossa maneira de sentir, de julgar, de simpatizar, de querer e de agir. É um defeito que, em cada um de nós, tem uma relação íntima com nosso temperamento individual”.⁵

Esses “defeitos dominantes” são expressos principalmente através de dois textos da Escritura Sagrada, presentes no NT desde os primórdios do Cristianismo⁶: o primeiro é o do Evangelho de Mateus, que narra as tentações de Jesus no deserto (Mt 4,1-11), e esta perícopé traz o relato de três tentações, que manifestam as três inclinações concupiscentes do ser humano, o desejo do prazer, do poder e do ter. Esta tríplice desordem também é expressa na Primeira Carta de João, na qual o hagiógrafo traz os defeitos com o nome de concupiscências, e é daí que vem o termo: Tríplice concupiscência. Este estudo se detém na análise destes dois textos, para encontrar a relação entre eles e como podem aclarar o entendimento dos “defeitos dominantes”, para que, entendendo melhor essas moções desordenadas, possa-se remediá-las e dominá-las.

Uma questão importante a ser ressaltada é que o “defeito dominante” não pode ser extirpado, pois ele é uma desordem na natureza, mas ele pode se tornar um defeito dominado. É sobre isso que Paulo expressa aos Gálatas, como último fruto do Espírito, o “domínio próprio” (Gl 5,23)⁷, pois dominar estes defeitos é um trabalho que requer dedicação e tempo, visto que o domínio se dá através de

⁵ GARRIGOU-LAGRANGE, R., As três idades da Vida Interior, Tomo I, p. 383.

⁶ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

⁷ GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M., O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo, p. 57-88.

um processo gradativo que depende de uma colaboração da liberdade humana para com o Espírito Santo.

Assim, para chegar ao conhecimento e entendimento desses defeitos e como é possível lidar com eles, neste estudo, primeiramente, busca-se entender, a partir do texto sagrado, a origem desses defeitos; depois, se reflete sobre os textos das tentações do deserto (Mt 4,1-11) e da tríplice concupiscência (1Jo 2,15-17), buscando encontrar nestes textos a fundamentação e os aspectos dos “defeitos dominantes”, para assim fazer uma relação entre os dois textos, mostrando as suas consonâncias, e, por fim, procurar elencar os efeitos desses defeitos e a sua possível terapia.

1. A origem dos “defeitos dominantes” da natureza humana

Os “defeitos dominantes” possuem a sua origem no pecado original, que originou a desordem na natureza humana e que o ser humano transmitiu aos seus descendentes. Essas desordens podem ser visualizadas em Gn 3, no qual é expressa a narrativa do pecado dos primeiros pais. Neste texto do diálogo da serpente com a mulher, é possível contemplar os mesmos elementos das tentações de Jesus no deserto. De fato, em Gn 3,1-7, aparecem os elementos dos “defeitos dominantes”, que podem ser comparados com os das tentações de Jesus (Mt 4,1-11)⁸, como é possível ver na tabela a seguir:

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Catena Aurea: Evangelho de São Mateus*, p. 167.

“Defeitos dominantes”	Mt 4,1-11	Gn 3,1-7
Prazer	v.3: Jesus é tentado pela alimentação, transformar pedras em pães.	v.1: “Ela disse à mulher: ‘Então Deus disse: vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?’”
Poder	v.5-6: Jesus é tentado em seu poder sobre os anjos.	v.4-5: “A serpente disse então à mulher: ‘Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.’”
Ter	v.8-10: Jesus é tentado pelo desejo de ter riquezas e reinos.	v.6: “A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu.”

Fonte: tabela dos autores.

O texto de Gn 3,1-7 mostra o itinerário da queda, do processo da desordem na natureza humana. Ele traz elementos muito específicos, que se relacionam com outros textos do próprio livro do Gênesis, como, por exemplo, a passagem de Caim e Abel (Gn 4,1-15), que manifesta a ganância e a inveja de um pelo outro, que tem a ver com o desejo desordenado de ter, ou simplesmente que o outro não tenha. Também pode-se encontrar no texto que narra a vida de Noé e seus filhos (Gn 9,18-27), em que ele, saindo da arca, plantou uma vinha e se embriagou, e este é um exemplo da desordem do desejo de prazer e satisfação corporal.

Um outro texto em sintonia com a questão dos “defeitos dominantes”, está relacionado ao desejo de poder, que é a passagem da Torre de Babel (Gn 11,1-9), na qual aquele povo se tornou tão soberbo e autossuficiente que queria alcançar o Céu por sua própria força: “Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre os céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!” (Gn 11,4). Esses textos mostram como os autores sagrados desejaram indicar, depois do pecado dos primeiros pais, como essas desordens foram transmitidas aos seus descendentes.

O texto do livro do Gênesis, especialmente de Gn 1–11, é uma narrativa que traz elementos simbólicos daquilo que foi a criação e a corrupção desta

mesma. Por isso, pode-se encontrar nesses onze capítulos de Gênesis elementos consistentes, de tanto aquilo que o ser humano deveria ser, quanto também daquilo que ele se tornou. Aliás, a reflexão sobre o pecado é algo que está latente na humanidade e na sociedade, por isso catecismo da Igreja Católica ensina:

O pecado está presente na história do homem: seria inútil tentar ignorá-lo ou dar a esta realidade obscura outros nomes. Para tentarmos compreender o que é o pecado, é preciso antes de tudo reconhecer a ligação profunda do homem com Deus, pois fora desta relação o mal do pecado não é desmascarado em sua verdadeira identidade de recusa e de oposição a Deus, embora continue a pesar sobre a vida do homem e sobre a história.⁹

Ignorar a reflexão sobre o pecado, é desconsiderar que exista certo e errado, verdadeiro e falso, bem e mal, bom e mau, ou seja, é desconsiderar que exista um sentido objetivo para a vida e para as coisas, um padrão de comportamento adequado, ou até mesmo, que exista uma possibilidade de vivência e harmonia entre todas as coisas. A reflexão sobre o pecado é tão latente no ser humano, que ele mesmo está sempre tentando entender as suas questões para lidar bem consigo mesmo e como os outros, visto que, como diz Paulo aos cristãos de Roma, sobre a luta interior que existe em cada ser humano: “nem sempre faço o bem que quero, às vezes faço o mal que não quero” (Rm 7,14-24).

Dessa forma, é possível conceber racionalmente que há uma desordem na natureza humana, e que o texto sagrado, mesmo que alguém não o considere inspirado por Deus, ele traz elementos consistentes para a reflexão sobre o pecado e principalmente sobre os padrões de comportamento desordenados que estão no ser humano. Com isso, vê-se que desde tempos antigos os sábios buscaram entender o drama humano, e dar justificativas plausíveis sobre as desordens que encontram espaço na vida do ser humano na tentativa de entendê-las mais

⁹ CEC 386.

profundamente para corrigi-las da melhor forma, tendo em vista a paz interior e a harmonia social. Por isso que, posteriormente, surge uma teologia espiritual com uma perspectiva de psicologia comportamental, desenvolvida principalmente por Evágrio Pontico, como ele mesmo sugere sobre os “defeitos dominantes”, que ele vai chamar de *pensamentos fundamentais*: “Dentre os demônios que se opõem à prática, os primeiros a se apresentar ao combate são aqueles encarregados dos apetites da gula, os que nos sugerem a avareza e os que nos estimulam a procurar a glória humana”.¹⁰

2. Tentações do deserto: análise de Mt 4,1-11

A pericope das tentações de Jesus no deserto, em Mt 4,1-11, como já visto, possui uma estrutura muito similar ao texto de Gn 3,1-7, a narrativa do pecado original. E a pericope possui alguns elementos interessantes à reflexão. A seguir, na tabela, é possível contemplar o texto com uma sua tradução. Ele é composto por onze versículos que podem ser divididos em três partes, compostas de uma introdução (v.1-2), o desenvolvimento das tentações (v.3-10), e uma conclusão (v.11). Seu vocabulário revela toda a trama das tentações sofridos por Jesus no Deserto, naquele momento, sempre tendo presente que o Deserto¹¹ não é lugar apenas de aridez e secura, mas igualmente lugar onde Deus fala, voz esta que Jesus (v.1: Ἰησοῦς) escuta e nela se fortalece para vencer as tentações do Diabo (v.1: διάβολος), que o tenda em três situações e momentos.

¹⁰ EVÁGRIO PÔNTICOS, Sobre os maus pensamentos, p. 13.

¹¹ GONZAGA, W.; BARBOSA, L. H. L., A relação entre Palavra e Deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã, p. 1-24.

Texto de Mt 4,1-11 (NA28)	Tradução portuguesa
¹ Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου.	¹ Então Jesus foi levado para um Deserto pelo Espírito, para ser tentado pelo Diabo
² καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ νύκτας τεσσεράκοντα, ὕστερον ἐπείνασεν.	² E tendo jejuado 40 dias e quarenta noites ao final teve fome.
³ καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπέ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.	³ E aproximando-se o tentador, disse-lhe: Se és o Filho de Deus, dize para que estas pedras de transformem em pães.
⁴ ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται · οὐκ ἐπ' ἄρτω μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ.	⁴ Mas ele respondendo disse: Está escrito: <i>O homem não somente de pão, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus.</i>
⁵ Τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ	⁵ Então, o Diabo o leva consigo para a cidade santa, e o colocou sobre o pináculo do Templo,
⁶ καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀρουσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.	⁶ E diz-lhe: Se tu és o Filho de Deus joga-te a ti mesmo abaixo, pois está escrito: <i>A seus anjos dará ordens a seu respeito, em suas mãos te carregarão, para que não batas o teu pé contra a pedra.</i>
⁷ ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται · οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.	⁷ Disse-lhe Jesus: Também está escrito: <i>Não tentarás o Senhor teu Deus.</i>
⁸ Πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν	⁸ De novo, o Diabo o tomou consigo e o levou para um monte muito alto, e lhe mostrou todos os reinos do mundo, e a glória deles,
⁹ καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσῶν προσκυνήσῃς μοι.	⁹ e disse-lhe: Estas coisas todas, eu darei a ti, se prostrando-te me adorares.
¹⁰ τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	¹⁰ Então, disse-lhe Jesus: Vai embora Satanás, pois está escrito: <i>Ao Senhor teu Deus adorarás, e somente a ele darás culto.</i>
¹¹ Τότε ἀφήσιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.	¹¹ Então, o Diabo o deixa, e eis que anjos se aproximam e o serviam.

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

O texto das tentações do deserto, de Mt 4,1-11, traz muitos elementos para uma séria reflexão sobre as desordens humanas. A primeira coisa necessária a reconhecer é que Jesus foi levado pelo Espírito Santo ao deserto, isto é, foi conduzido por vontade divina, e lhe foi dado ser tentado. Depois, uma outra realidade, é que o texto traz uma relação com a tentação do Éden, embora seja possível perceber o contraste dos elementos dos dois textos, mesmo sendo usado

a mesma estrutura de construção literária, como afirmam Ralph, Sanner e Childers: “O contraste entre este lugar e o cenário da tentação de Adão e Eva é chocante. Eles estavam em um bonito paraíso, no Jardim do Éden. Ele estava no deserto desolado. Eles tinham um ao outro. Ele estava sozinho”¹².

Os contrapontos que o texto do Evangelho (Mt 4,1-11) traz em comparação ao do Gênesis (Gn 3,1-7) manifestam que Jesus vem restaurar a humanidade, pois a atitude dele diante das tentações foi diferente da atitude de Eva. A mulher dialoga com a serpente, Jesus dialoga com a Palavra de Deus; a mulher se deixa seduzir, Jesus não dá atenção às seduções; a mulher (Eva) e o homem (Adão) desobedecem ao mandato de Deus de não comer daquele fruto (Gn 2,16-17), o Cristo (o novo Adão) permanece na vontade do Pai. Neste sentido, Gregório Magno diz:

Se observarmos os passos sucessivos da tentação, seremos capazes de estimar o quanto estamos libertos da tentação. O velho inimigo tentou o primeiro homem através do ventre, quando o persuadiu a comer do fruto proibido; através da ambição quando ele disse: Sereis como deuses; através da cobiça quando ele disse: Conhecendo o bem e o mal; pois há cobiça não apenas de dinheiro, mas de grandeza, quando se busca uma propriedade elevada acima de nossa medida. Pelo mesmo método pelo qual ele venceu o primeiro Adão, ele foi vencido quando tentou o segundo Adão. Ele tentou pela barriga quando disse: Ordena que estas pedras se transformem em pães; por ambição, quando ele disse: Se tu és o Filho de Deus, lança-te daqui; através da cobiça de uma condição elevada nas palavras: Todas estas coisas te darei.¹³

Jesus não precisava ser tentado, pois ele é perfeito em suas naturezas humana e divina, mas Jesus aceitou ser tentado; e assim como foi por meio da

¹² RALPH, E. A.; SANNER, E.; CHILDERS, Ch. L., Comentário Bíblico Beacon: Mateus e Lucas, p. 46.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, Catena Aurea: Evangelho de São Mateus, p. 146.

tentação que a corrupção da humanidade se iniciou, foi também pela tentação que Jesus inaugurou o caminho de restauração da nova humanidade.

Ele não precisava ser tentado, mas permitiu-se ser, para mostrar ao ser humano quais são as desordens do seu interior e como vencê-las, ele quis iniciar o caminho de restauração da nova humanidade mostrando a desordem que foi gerada pelo pecado dos primeiros pais; como diz o autor da Carta aos Hebreus, Cristo “viveu em tudo a condição humana, menos o pecado” (Hb 4,15). Jesus quis revelar aos homens a verdade de sua natureza e, ao mesmo tempo, denunciar o erro por meio das tentações, para que depois pudesse reconduzir a humanidade no caminho de restauração. Hendriksen afirma que:

Em relação à tentação de Cristo, alguma, que são antes filosóficas, são constantemente formuladas: Primeira: “Era possível que o Salvador sucumbisse à tentação?” A resposta é: “Absolutamente não.” Ele era sem pecado, e nem mesmo podia pecar. De fato, ele transbordava de bondade positiva, como santidade, amor perdoador, desejo de curar e de compartilhar o verdadeiro o verdadeiro conhecimento de Deus, etc. Segunda: “Se ele era incapaz de pecar, sua tentação foi real?” Sim, “ele foi tentando em todos os pontos (ou: em todos os sentidos) assim como nós o somos, porém sem pecado”, ou seja, sem cair em pecado.¹⁴

As tentações de Jesus revelam aquilo que fere o mandamento do amor: “Ouve, ó Israel: o Senhor nosso Deus é o único Senhor! Portanto, amarás a Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,4-5). Nesta linha, Dupont afirma que: “As tentações individuais em Mateus não são tão estranhas como parecem à primeira vista; todas se baseiam em várias formas de pecado contra o grande mandamento de amar a Deus”¹⁵: 1) a primeira tentação, que é a satisfação corporal ou a busca de prazer, representa a desordem que fere os dois últimos mandamentos (Ex 20,17), pois os mandamentos estão

¹⁴ HENDRIKSEN, W., Mateus, p. 311-312.

¹⁵ DUPONT, J., A tentação de Jesus, p. 146.

vinculados à relação consigo mesmo, por isso a ênfase do mandamento está na cobiça; 2) a segunda tentação, que é o desejo de poder, fere a relação com o próximo, por isso ela está vinculada ao 4º e ao 8º mandamentos, pois esta tentação representa a desordem nas relações sociais; 3) a terceira tentação está vinculada aos três primeiros mandamentos, pois o diabo diz: “Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares” (Mt 4,9); esta tentação fere a relação com Deus, pois inclina o ser humano ao apego material, às riquezas temporais, à soberba e ostentação.

Por isso, Jesus mostra as desordens que precisam ser reconhecidas, aceitas e superadas, e estas possuem uma relação com cada âmbito da natureza humana que é integrada em “espírito, alma e corpo”, como afirma Paulo, em 1Ts 5,23: 1) a primeira tentação se relaciona com o âmbito do corpo, pois é uma tentação vinculada à alimentação, ou seja, a uma necessidade de subsistência corporal, dando ênfase ao desejo de prazer ou satisfação; 2) a segunda tentação está relacionada à alma, pois é vinculada ao orgulho, dando ênfase ao desejo de poder, pois esta é uma tentação intelectual; 3) a terceira tentação está vinculada ao âmbito do espírito, pois ela é o rompimento com a relação transcendente pela ganância de bens materiais, que é uma espécie de idolatria, que corrompe os três primeiros mandamentos da lei de Deus.

Dessa forma, percebe-se que o texto sagrado traz elementos importantes para a reflexão da natureza humana, pois mesmo Jesus não tendo pecado e desordem em si, ele se permite ser tentado, para mostra ao ser humano o que há nele, para que ele possa corresponder com liberdade e voluntariedade ao caminho de restauração proposto por Deus, que enviou o seu Filho para ser o caminho de volta ao paraíso, isto é, para retornar à justiça original¹⁶, a verdade que revela a profundidade do conhecimento humano e a vida plena, ou seja, aquilo para qual

¹⁶ CEC 375-405.

o ser humano foi criado. Por isso, as tentações de Jesus no deserto, são como um ‘raio x’ dos desejos humanos, que necessitam ser restaurados.

3. Tríplice concupiscência: análise de 1Jo 2,15-17

A perícopre de 1Jo 2,15-17 apresenta uma séria reflexão sobre os desejos desordenados, que são as concupiscências. O catecismo da Igreja Católica ensina que: “São João distingue três espécies de cobiça ou concupiscência: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida. (...) No sentido etimológico, a concupiscência pode designar qualquer forma veemente de desejo humano.”¹⁷ Esta tríplice concupiscência possui uma relação com os textos de Gn 3,1-7 e de Mt 4,1-11, uma vez que o texto de 1Jo 2,15-17 expressa similaridade nas espécies de más inclinações interiores. O texto começa com uma exortação inicial (v.15); em seguida, apresenta as três espécies de concupiscência (v.16); e, por fim, oferece uma pequena conclusão exortativa.

Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον	v.15a	Não ameis o mundo
μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.	v.15b	nem as coisas que há no mundo
ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον,	v.15c	Se alguém ama o mundo
οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ·	v.15d	não está o amor do Pai nele
ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,	v.16a	porque tudo o que está no mundo,
ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς	v.16b	a concupiscência¹⁸ da carne
καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν	v.16c	e a concupiscência dos olhos
καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου,	v.16d	e a soberba da vida
οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς,	v.16e	não provém do pai
ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν·	v.16f	mas provém do mundo
καὶ ὁ κόσμος παράγεται	v.17a	E o mundo passa
καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ,	v.17b	e a concupiscência dele
ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	v.17c	Mas aquele que faz a vontade de Deus
<u>μένει</u> εἰς τὸν αἰῶνα.	v.17d	permanece para sempre

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

¹⁷ CEC 2514-2515.

¹⁸ Outra tradução para o v.16 poderia ser: “Porque tudo o que está no mundo, o desejo da carne, o desejo dos olhos e a ostentação da riqueza, não provém do Pai, mas provém do mundo”.

3.1 O amor ao mundo e o amor a Deus

Na perícopre de 1Jo 2,15-17, o autor joanino traz uma exortação à comunidade: “João exige que a comunidade faça uma escolha radical por Cristo: que ele seja eleito no coração dos homens e seja repellido o mundo que se opõem à sua vontade e ao amor do Pai”¹⁹. Neste sentido, antes de elencar as concupiscências ele primeiro diz: “Não ameis o mundo nem o que há no mundo. Se alguém ama o mundo, não está nele o amor do Pai” (1Jo 2,15). Essa exortação possui relação com a correspondência com o mandamento do amor, mas em específico com o amor a Deus. Este texto é melhor entendido quando se lê em 1Jo 4,16): “Deus é Amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele”; pois nesse versículo João explica o amor, não como um sentimento, mas ele personifica o amor, dizendo que Deus é Amor, por isso no texto aparece os termos Deus (Θεός) e amor (ἀγάπη) no nominativo, que dentro do sintagma torna-se possível inverter a ordem, podendo fazer uma jogo de palavras, igualando os sentidos: “Deus é amor” e o “Amor é Deus”. A partir desta reflexão é possível entender o significado de não amar o mundo e nem o que há no mundo, pois este foi desordenado pelos pecados da humanidade, a qual perdeu a capacidade plena de “guardar e cultivar” (Gn 2,15) a criação, ou seja, de conservar e administrar a perfeição da criação de Deus.

Se “Deus é amor”, Jesus Cristo é o amor encarnado. Por isso, quem ama o mundo e as coisas do mundo, não está nele o amor do Pai, pois o amor do Pai é o seu próprio Filho. Amar o mundo é se afastar do amor de Deus, é se afastar do Evangelho. Destarte, Jesus diz: “Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro, me odiou a mim. Se fôsseis do mundo, o mundo amaria o que era seu; mas, porque não sois do mundo e minha escolha vos separou do mundo, o mundo, por isso, vos odeia” (Jo 15,18-19). A tensão entre o mundo e Deus é notória, manifestando

¹⁹ ZEVINI, G., *Le tre lettere di Giovanni*, p. 82.

que há uma incompatibilidade, e assim Jesus diz que satanás é o príncipe deste mundo (Jo 14,30; Jo 16,11), pois ele é o principio da desordem. Com isso, entende-se que o mundo é o lugar das desordens, do afastamento do amor, isto é, de Deus. Portanto, Jesus diz: “não sois do mundo” (Jo 15,19). Stott comenta:

A razão pela qual somos intimados a não amar o mundo é que ‘o amor pelo Pai’ e o amor pelo mundo são mutuamente exclusivos. Se um homem é absorvido pela perspectiva e pelos interesses do mundo que rejeita a Cristo, é evidente que ele não tem amor pelo Pai. ‘A amizade do mundo é inimiga de Deus (Tg 4,4). ‘Ninguém pode servir a dois senhores (Mt 6,24; Lc 16,13), e se não podemos servir a Deus e a Mamom, tampouco podemos amar o Pai e o mundo.’²⁰

O amor do Pai é o seu Filho Jesus Cristo, pois ele foi enviado por amor (Jo 3,16), para salvar o ser humano. Assim, se não há uma verdadeira adesão ao Evangelho, para ter a vida de Cristo, não é possível conservar o amor do Pai, a salvação.

3.2 A tríplice concupiscência

No v.16 estão as espécies de concupiscências. João elenca três, que facilmente são relacionadas com o texto do Gênesis, como expressa Stern em seu comentário:

Os três principais tipos de tentação foram apresentados já no Jardim do Éden como fica claro em Gênesis 3,6, “vendo a mulher que a árvore era boa para se comer” (os desejos da velha natureza, ou da “carne” Rm 7,5), “agradável aos olhos” (os desejos dos olhos), “árvore desejável para dar entendimento” (e as exigências da vida), “tomou-lhe do fruto e comeu”.²¹

²⁰ STOTT, J. R. W., As epístolas de João, p. 86.

²¹ STERN, D. H., Comentário judaico do Novo Testamento, p. 840.

Essas três inclinações interiores (concupiscências/desejos) são mencionadas como três desordens que ligam demasiadamente o ser humano ao mundo, e conseqüentemente rompem a sua união com Deus, isto é, tornam-no excessivamente materialista e cada vez menos espiritual.

3.2.1 *Concupiscência da carne* (ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς)

A primeira desordem João a chama de “ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς/*concupiscência da carne*”, um conceito formado por duas palavras-chaves: ἐπιθυμία, ας (ἡ) (*epithymia*), que significa: “desejo; vontade, de algo; paixão”²², e σαρκὸς (*sarkos*), que vem do radical σαρξ, que significa: “carne; natureza humana; ser vivo; vivente; corpo; natureza carnal ou corpórea, sede dos afetos e paixões; condição humana e terrena”²³. Esses dois termos se relacionam manifestando o sentido vinculado às desordens corporais. Fossati comenta que:

Entre todos os genitivos usados para especificar ἐπιθυμία, τῆς σαρκὸς é no NT o mais frequente. Teologicamente falando, σαρξ (carne) indica, sobretudo em Paulo, a dimensão da fragilidade do homem. (...) O uso joanino de σαρξ é de fato peculiar e se distancia daquele paulino: em João tal substantivo não indica, em si, a realidade do pecado, mas sim a dimensão terrena, aquela escondida em si do mesmo Verbo de Deus na encarnação (Jo 1,14). Só quando este faz parte do mundo que tira o homem de Deus, então é pecaminoso.²⁴

Fossati faz uma distinção do uso do termo “carne”, e mostra que na carta João não o usa como no Evangelho ao dizer que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14), pois no Evangelho o sentido é que o Filho de Deus tomou a carne humana, isto é, assumiu a condição humana; e na carta o sentido é de desejos desordenados.

²² VV.AA. Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 2, p. 116.

²³ VV.AA. Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 5, p. 4.

²⁴ FOSSATI, M., *Lettere di Giovanni*, lettera di Giuda, p. 62.

A “concupiscência da carne” está vinculada aos desejos interiores corporais, que é o desejo de prazer e satisfação, a busca de compensações emocionais e sensitivas, que geram ao ser humano uma sensação de satisfação e gozo. Stott diz: “A primeira descreve o desejo de nossa natureza decaída e pecaminosa”²⁵. Por isso, que esta concupiscência se relaciona com os vícios capitais da gula, da luxúria e da preguiça. Portanto, é perceptível a relação que esta concupiscência da carne tem com os prazeres corporais.

3.2.2 *Concupiscência dos olhos (ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν)*

Na segunda concupiscência, “ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν/*concupiscência dos olhos*”, João usa o mesmo termo ἐπιθυμία (*epithymia*), que significa desejo e paixão, e associa a ele o termo ὀφθαλμῶν (*ophthalmōn*), que vem do substantivo ὀφθαλμός, οὖ (ὀ), que significa: “olho”²⁶. A junção destes dois termos gera um conceito vinculado a busca da conservação da autoimagem.

O desejo dos olhos parece se referir ao desejo de bens materiais, mas ele está muito relacionado com a soberba, com a busca de poder e *status*, ou seja, uma busca pela posição dos outros ou também mostrar-se perfeito aos olhos de outrem. Jesus afirma que: “A lâmpada do corpo é o teu olho” (Lc 11,34). Perkins diz: “Desejo/concupiscência dos olhos: isto pode se referir a pecados de orgulho (Is 5,15)”²⁷, expressando o entendimento de que a concupiscência dos olhos tem a ver muito mais com a vaidade, vanglória e o orgulho. Klauck realça que: “Olhos concupiscentes olham unicamente a dimensão terrena e estão, portanto, longe da luz que por si só permite ver verdadeiramente.”²⁸; ele traz a relação dos olhos com a luz, que é a mesma coisa que Jesus faz: “Se teu olho estiver são, todo o teu corpo

²⁵ STOTT, J. R. W., As epístolas de João, p. 86.

²⁶ VV.AA. Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 3, p. 257.

²⁷ PERKINS, Ph., Rejeitar o mundo, p. 825.

²⁸ KLAUCK, H., Lettere di Giovanni, p. 166.

ficará também iluminado; mas se ele for mau, teu corpo também ficará escuro. Por isso, vê bem se a luz que há em ti não é treva” (Lc 11,34-35).

Este tema aparece no texto do prólogo do Evangelho de João, que diz: “O que foi feito nele era a vida e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (Jo 1,4-5); ainda, em Jo 8,12, o autor traz a mesma temática nos lábios de Jesus: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida”. Jesus é a luz que ilumina o mundo, que traz a contemplação da verdade; ele dissipa as trevas e faz brilhar a luz no mundo. As trevas são símbolo do maligno, do príncipe deste mundo (Jo 14,30), daquele que era o portador da luz (Lucifer), mas que, por sua soberba, quis voluntariamente se afastar da luz divina para permanecer nas trevas do erro e da desobediência.

Assim, a concupiscência dos olhos é uma má inclinação que leva o indivíduo à busca de autoafirmação, que o inclina à uma vida egocêntrica, em que ele se acha o centro dos olhares. Este tipo de concupiscência torna a pessoa vaidosa e orgulhosa, inclinada à busca de poder e *status*, que, conseqüentemente, a leva por um desejo de ser idolatrada pelos outros e de dominação das pessoas. Esta má inclinação fere a verdade da própria identidade e singularidade, pois uma vez que se afasta da luz, o indivíduo começara a viver nas trevas da hipocrisia, e é esta a exortação de Cristo contra os fariseus e escribas: “Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem. Mas não imiteis suas ações, pois dizem mas não fazem. (...) Praticam todas as suas ações com o fim de serem vistos pelos homens” (Mt 23,3.5).

3.2.3 Presunção da vida (ἀλαζονεία τοῦ βίου)

A terceira concupiscência é a “ἀλαζονεία τοῦ βίου/presunção da vida”, que é composto por dois termos, o primeiro é ἀλαζονεία (*aladzoneia*): “jactância,

fanfarronice, presunção”²⁹, e o segundo é βίου (*bioy*), que significa vida, no sentido de “os aspectos externos da vida, riqueza material”³⁰. A união desses dois termos, gera um conceito vinculado ao apego material, à colocação da segurança da vida nas coisas materiais e passageiras. Por isso, que na maior parte das vezes, ἀλαζονεία τοῦ βίου é traduzido como: “orgulho da riqueza” (Bíblia de Jerusalém) e “ostentação da riqueza” (Bíblia da CNBB); em que o termo βίου toma um significado de coisas passageiras ou bens materiais, e até de riqueza com sinônimo de apego às coisas desta terra, como se vê na passagem do “jovem rico” (Mt 19,16-22).

Esta má inclinação está relacionada com o desejo de ter, com a ostentação dos bens materiais, com a presunção de que os bens materiais podem trazer segurança e salvação, Jesus também fala sobre isso no Evangelho, afirmando que: “De fato, que aproveitará ao homem ganhar o mundo inteiro mas arruinar sua vida? Ou que poderá o homem dar em troca de sua vida?” (Mt 16,26); e também: “precavei-vos cuidadosamente de qualquer cupidez, pois, mesmo na abundância, a vida do homem não é assegurada por seus bens” (Lc 12,15).

Portanto, é perceptível que esta espécie de concupiscência está vinculada ao desejo desordenado de acúmulo de bens materiais, como se estes fossem causa de segurança para a vida terrena, e o destino destes é a perda do tempo de salvação, como também Jesus ensina na parábola do proprietário rico, que tendo tido uma grande colheita destruiu os seus celeiros para construir maiores para colocar seus bens materiais, mas Deus lhe disse: “Insensato, nessa mesma noite ser-te-á reclamada a alma. E as coisas que acumulaste, de quem serão? Assim acontecerá àquele que ajunta tesouros para si mesmo, e não é rico para Deus” (Lc 12,20-21).

²⁹ VV.AA. Dicionário Grego-Português (DGP), vol. 1, p. 34.

³⁰ PERKINS, Ph., As Epístolas Joaninas, p. 826.

4. Relação entre Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17

Os textos de Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17 possuem uma relação entre si, pois ambos trazem os mesmos ensinamentos de forma e com termos diferentes. Mas, essas diferenças possibilitam um olhar mais amplo sobre a temática dos “defeitos dominantes”. A perícopes das tentações do deserto (Mt 4,1-11) traz um ensinamento de forma prática, pois nesta passagem, Jesus se permite ser tentado para ensinar aos homens a forma de lidar com as tentações e para mostrar aquilo que há de desordem no interior do ser humano. Já o texto da 1João (1Jo 2,15-17) traz um ensinamento objetivo e explícito daquilo que está desordenado no homem, pois ele diz tudo que há no mundo, ou seja, nos homens que estão no mundo: “Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e o orgulho da riqueza” (1Jo 2,16).

Os dois textos trazem, cada um, uma forma particular de manifestar o mesmo ensinamento. Nas tabelas abaixo pode-se ver comparações entre os dois textos: na primeira tabela vê-se a comparação da estrutura dos textos, a segunda mostra a relação entre os dois textos (Mt 4,3-10 e 1Jo 2,16) sobre as três desordens, e a terceira traz a relação entre os textos com os “defeitos dominantes”.

Estrutura	Mt 4,1-11	1Jo 2,15-17
Introdução	v.1-2	v.15
Desenvolvimento	v.3-10	v.16
Conclusão	v.11	v.17

Fonte: tabela dos autores.

Ambos os textos (Mt 4,1-11 e 1Jo 2,15-17) trazem uma estrutura similar, pois começam com uma introdução ao assunto, e trazem uma exortação sobre o afastamento do mundo. Mateus relata que o Espírito Santo conduz Jesus para o Deserto para ser tentado pelo Diabo, e isso significa que a causa da tentação não está no exterior, mas no interior do ser humano, nas suas desordens. João começa

com uma exortação contra o amor ao mundo, que é um chamado ao afastamento deste mundo, pois nele não há o amor do Pai.

No desenvolvimento encontra-se a explanação sobre os desejos desordenados, em Mateus, há as três tentações; em João a tríplice concupiscência.

A conclusão dos dois textos traz uma similaridade. No Evangelho se lê: “com isso, o diabo o deixou. E os anjos de Deus se aproximaram e puseram-se a servi-lo” (Mt 4,11); na carta 1João encontra-se: “Ora, o mundo passa com suas concupiscências, mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente” (1Jo 2,17); de fato, os dois textos trazem um ensinamento sobre a perseverança, pois no Evangelho o tentador vai embora e os anjos se aproximam para servi-lo, que é uma imagem do Reino dos Céus, ou da recompensa final; já na carta, João diz que a concupiscência passa, mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente, ou seja, traz o mesmo sentido do Evangelho, que é a recompensa final, o Reino dos Céus e a Salvação.

	Mt 4,3-10		1Jo 2,16
v.3-4	Tentação sobre a alimentação ou satisfação corporal.	v.16	Concupiscência da carne.
v.5-7	Tentação sobre o poder que Jesus possuía sobre os anjos.	v.16	Concupiscência dos olhos.
v.8-10	Tentação sobre a ganância de bens materiais e sobre a idolatria.	v.16	Presunção ou ostentação da vida ou da riqueza.

Fonte: tabela dos autores.

Na tabela acima é possível ver que as três tentações (Mt 4,1-11) e as três concupiscências (1Jo 2,15-17) possuem uma relação, tanto no seu ordenamento, quanto no significado de cada desordem:

1) a primeira tentação está vinculada à primeira concupiscência, pois ambas estão relacionadas ao âmbito corporal, isto é, ao desejo de satisfação da carne;

2) a segunda tentação está relacionada com a concupiscência dos olhos, pois elas possuem a sua raiz na alma, ou seja, na capacidade racional do ser

humano, que o abre para o desejo de poder, de domínio e segurança, por isso que a tentação que está vinculada ao poder que Jesus possui sobre os anjos, em usando usando desse poder, estaria não mais fazendo a vontade do Pai, mas a vontade do diabo, então Jesus diz: “Não tentarás ao Senhor teu Deus” (Mt 4,7); esta tentação se iguala à concupiscência dos olhos, que é o desejo desordenado que busca a conservação ou exaltação da própria imagem, para o domínio das pessoas e das circunstâncias, que leva à busca das próprias seguranças, à autossuficiência;

3) a terceira tentação esta vinculada aos bens materiais, como também a terceira concupiscência, que leva o indivíduo a uma busca desordenada pelas coisas passageiras. Essa desordem torna o ser humano ganancioso e idólatra, e isso faz com que o ser humano se feche para as realidades espirituais, inibindo ou até anulando o âmbito espiritual.

“Defeito dominante”	Âmbitos da natureza humana (1Ts 5,23)	Tentações (Mt 4,3-10)	Concupiscências (1Jo 2,16)
Desejo de Prazer	Corpo	Satisfação Corporal.	Concupiscência da Carne.
Desejo de Poder	Alma	Poder sobre os outros.	Concupiscência dos olhos.
Desejo de Ter	Espírito	Ganância Material.	Presunção ou ostentação da vida ou da riqueza.

Fonte: tabela dos autores.

Nessa tabela acima encontram-se as tentações e concupiscências relacionadas aos “defeitos dominantes” e aos âmbitos da natureza humana, isto é, onde elas possuem suas raízes. Esses “defeitos dominantes” são moções interiores desordenadas que impulsionam o ser humano a desejar coisas passageiras. Por isso, tanto no texto das tentações do Deserto (Mt 4,1-11) quanto na 1João (1Jo 2,15-17), pode-se encontrar a relação com os defeitos, que, por sua vez, estão em sintonia com a tradição antiga da “antropologia tripartida” que é expressa por

Paulo na Primeira Carta aos Tessalonicenses, que integra o ser humano em “espírito, alma e corpo” (1Ts 5,23).

Estes “defeitos dominantes” vão contra o mandamento do amor que é expresso em Dt 6,5: “Portanto, amarás a Iahweh teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força”, que faz uma relação entre amar de coração (*espírito*), espírito contra o desejo de ter, pois amar de coração significa amar do mais profundo do ser; amar com a *alma* contra o desejo de poder, uma vez que amar com a alma significa amar de forma consciente, com o intelecto; e amar de toda força (*corpo*), contra o desejo de prazer, que significa um amor com atitudes, com um comportamento virtuoso, com todo esforço para entrar pela porta estreita (Lc 13,24).

A “concupiscência da carne” debilita a força do ser humano em corresponder e permanecer no amor de Deus; a “concupiscência dos olhos” corrompe a alma do ser humano, envenenando a memória e debilitando a consciência moral, tornando o indivíduo egoísta e egocêntrico; e a “presunção/ostentação da vida/riqueza” corrompe o coração humano, que é a sede dos anseios mais profundos e de suas convicções, e isto fecha o ser humano para a alteridade e autotranscendência, que lhe impede de uma relação íntima e profunda com Deus.

Assim, vê-se que tanto o texto das tentações (Mt 4,1-11) como o da carta 1João (1Jo 2,15-17) trazem um ensinamento profundo sobre a condição humana, as suas bases naturais e as suas desordens, e isto, proporciona ao fiel um entendimento mais profundo e realista da condição em que se encontra o ser humano.

5. Os efeitos dos “defeitos dominantes”

Os efeitos dos “defeitos dominantes” são aquilo que a teologia espiritual chama de pecados capitais, mas que na antiguidade eram chamados de pensamentos (Λογισμοί - *logismoi*). Evágrio escreve algumas obras sobre este assunto e é o primeiro a sistematizar estes ensinamentos dos Padres do Deserto, e diz:

São ao todo oito os pensamentos genéricos que compreendem todos os pensamentos: o primeiro é a *Gastrimargia* (Γαστριμαργία – Gula), depois vem a *Porneia* (Πορνεία – Fornicação), o terceiro é a *Philargia* (Φιλαργία – Avaréza), o quarto é o da *Lupe* (Λυπε – Tristeza), o quinto é o da *Orge* (ὄργε – Ira), o sexto é o da *Akedia* (Ἀκεδία – Acídia), o sétimo é o da *Kenodoxia* (Κενοδοξία – Vanglória), e o oitavo é o *Hyperephania* (Ἑπερεφάνια – Orgulho). Que todos estes pensamentos perturbem ou não a alma, isto não depende de nós; mas que eles se deixem ou não ficar, que eles destravem ou não as paixões, isto depende de nós.³¹

Juntamente com o desenvolvimento sobre os pensamentos, Evágrio diz que para cada pensamento, isto é, para cada desordem interior, há também um demônio responsável por inflamar estes mesmos, e diz que:

Com efeito, não é possível cair nas mãos do espírito da fornicção, sem antes haver sucumbido à gula; não é possível deter a parte irascível se não combatemos por via dos alimentos, das riquezas e da glória; não é possível fugir do demônio da tristeza se nos sentirmos privados de tudo isto ou se não os pudermos adquirir; tampouco escaparemos do orgulho, o primeiro broto do diabo, se não banirmos a avaréza, raiz de todos os males.³²

³¹ EVAGRIO PONTICO, Obras espirituales, p. 138.

³² EVAGRIO PONTICO, Sobre os maus pensamento, p. 13.

Como se pode ver a partir do desenvolvimento de Evágrio, os pensamentos ou pecados capitais, estão ligados ou enraizados em um “defeito dominante”, que, por sua vez, está vinculado a um âmbito da vida humana, como se pode ver na tabela a seguir:

Âmbitos da vida humana	Defeitos Dominantes	Pensamentos ou Pecados capitais
Corpo	Desejo de prazer	<i>Gastrimargia</i> (Γαστρίμαργία – Gula) <i>Porneia</i> (Πορνείας – Fornicação)
Alma	Desejo de Poder	<i>Orge</i> (ὄργε – Ira) <i>Akedia</i> (Άκεδία - Acídia) <i>Kenodoxia</i> (Κενοδοξία – Vanglória) <i>Hyperephania</i> (Ἑπερεφανία – Orgulho)
Espírito	Desejo de Ter	<i>Philargia</i> (Φίλαργία – Avareza) <i>Lupe</i> (Λυπε – Tristeza)

Fonte: tabela dos autores.

Dessa forma, pode-se entender que as desordens comportamentais têm a sua origem nos “defeitos dominantes”, desordens causadas na natureza humana pelo pecado original. Assim, os “defeitos dominantes” são moções interiores (concupiscências/desejos), expressões das desordens dos 3 âmbitos da vida humana, que, por sua vez, motivam maus comportamentos, que são motivados por vícios, pelo meio ambiente frequentado ou pela tentação do demônio. Por isso, que pelos efeitos é possível tratar as desordens, e assim os “defeitos dominantes” podem se tornar “defeitos dominados”.

Conclusão

Neste estudo pode-se contemplar e entender um pouco mais profundamente, a partir dos textos sagrados, aquilo que a teologia espiritual chama de “defeitos dominantes”, que são “desordens concupiscentes” que estão na natureza humana. O conhecimento sobre esses “defeitos dominantes” é importante para que se possa entender a origem das más inclinações. Por isso que, tanto a pericope das

tentações do deserto (Mt 4,1-11) quanto da carta de 1João (1Jo 2,15-17), proporcionam uma reflexão aprofundada sobre esta temática, dando uma capacidade ao fiel de se perceber e entender melhor, para que possa trilhar uma via de domínio desses defeitos e purificação dos efeitos destas desordens.

O autoconhecimento é de extrema importância para a via de progressão na prática do mandamento do amor; por isso que sem este entendimento mais profundo de sua própria natureza o ser humano não consegue trabalhar as suas debilidades. O Catecismo ensina que os Sacramentos não são capazes de aperfeiçoar por completo uma pessoa, eles predispõem o indivíduo um caminho de aperfeiçoamento:

Entretanto, a nova vida, recebida na iniciação cristã, não suprimiu a fragilidade e a fraqueza da natureza humana, nem a inclinação ao pecado, que a tradição chama de concupiscência, as quais continuam nos batizados para prová-los no combate da vida cristã, auxiliados pela graça de Cristo. É o combate da conversão para chegar à santidade e à vida eterna, para a qual somos incessantemente chamados pelo Senhor.³³

Mas só é possível trilhar o caminho quando se conhece minimamente este. É por isso que o Filho de Deus veio a esta terra, para se apresentar como o caminho (Jo 14,6), para que assim através dele, de sua vida e de seus ensinamentos, o ser humano, ao contemplar aquele que é perfeito, possa ver a sua própria imperfeição, e assim trilhar este caminho de aperfeiçoamento, correspondendo ao chamado que o próprio Cristo fez e ainda faz aos seus discípulos: “Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (Mt 5,48, retomando Lv 19,2).

Dessa forma, as desordens que estão na natureza humana são realidades que o ser humano terá que lidar com elas em sua peregrinação sobre esta terra. E

³³ CEC 1426.

aquilo que antes o dominava, pelo exercício das virtudes e principalmente pela “esmola, oração e jejum” (Mt 6,1-18), são exercícios que o próprio Cristo ensina como remédios para as concupiscências interiores, isto é, para os “defeitos dominantes”, para que eles possam ser dominados, e assim o fiel possa cada vez mais viver uma verdadeira liberdade com responsabilidade, tendo em vista a união com a vontade divina e a perseverança final, pois “o mundo passa com a sua concupiscência; mas o que faz a vontade de Deus permanece eternamente” (1Jo 2,17).

Referências bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

DUPONT, J. O Evangelho Segundo Mateus. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 145-146.

EVÁGRIO PÔNTICO. **Sobre os maus pensamentos**. Campinas, SP: Ecclesiae, 2024.

EVAGRIO PONTICO. **Obras espirituales**. Madrid: Ciudad Nueva Editrice, 2013.

FOSSATI, M. **Lettere di Giovanni, lettera di Giuda**: introduzione, traduzione e commento. Torino: San Paolo, 2012.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. **As três idades da vida interior**. Tomo I. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

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.; CHAGAS, A. M. O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo. *QOL 92* (Revista Bíblica Mexicana), mayo-agosto. 2023, p. 57-88. Link: <https://pontificia.edu.mx/qol-92/>

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.6, n.12, p. 292-317, jul./dez.2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>

GONZAGA, W.; BARBOSA, L. H. L. A relação entre Palavra e Deserto na semântica bíblica e na vocação salvífica da tradição judaico-cristã. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 50, n. 113, enero-junio 2022, p. 1-24. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a02>

HENDRIKSEN, W. **Mateus**. Comentário do Novo Testamento, Vol 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

KLAUCK, H. **Lettere di Giovanni**. Brescia: Paideia Editrice, 2013.

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

RALPH, E. A.; SANNER, E.; CHILDERS, Ch. L. **Comentário Bíblico Beacon: Mateus e Lucas**. Vol 6. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

STAGG, F. Mateus. In: ALLEN, C. J. (ed.). **Comentário Bíblico Broadman. Artigos Gerais. Mateus-Marcos**. Vol.8. 3ª edição. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986, p. 89-310.

STERN, D. H. **Comentário Judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Atos, 2008.

STOTT, J. R. W. **As epístolas de João: Introdução e comentário**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. **Catena Aurea: Evangelho de São Mateus**. Vol. 1. São Paulo: Ecclesiae, 2018.

PERKINS, Ph. 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 (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 817-834.

VV.AA. **Dicionário Grego-Português (DGP):** Volumes 1–5. Cotia, SP: Ateliê, 2006–2010.

ZEVINI, G. **Le tre lettere di Giovanni.** Brescia: Queriniana, 2019.

Capítulo II¹

1Cor 9,19-27: Faço tudo por causa do Evangelho! A ousadia pastoral de Paulo

1Cor 9,19-27: I do everything for the sake of the Gospel! Paul's pastoral boldness

1Cor 9,19-27: ¡Hago todo por el Evangelio! La audacia pastoral de Pablo

Waldecir Gonzaga²

Neimar Schuster³

Resumo

Este estudo apresenta a sabedoria de Paulo, em sua ação pastoral junto aos fiéis da cidade de Corinto, a partir de 1Cor 9,19-27. Os coríntios precisam superar seus problemas para dar justo testemunho da fé cristã, especialmente no que tange ao desafio da fragmentação da comunidade. Num ambiente de partidarização e pouca fraternidade, Paulo estimula os cristãos a uma renovação pastoral, fundamentada no seu exemplo pessoal. Na primeira parte do texto, Paulo apresenta sua capacidade de adaptação. Em seguida, desenvolve a temática da disciplina pessoal, no autodomínio que liberta para o serviço e o amor. A imitação dos discípulos de Corinto ao seu mestre Paulo, como ele o procura fazer em Cristo, é o caminho espiritual proposto para alcançar a sua meta: a edificação da Igreja de Cristo. Estas quatro características (adaptação, disciplina, imitação e meta) da renovação pastoral, propostas por Paulo aos membros da comunidade de Corinto na 1Coríntios, servem de iluminação para a Igreja hodierna, provocada pelo Papa Francisco a superar a mera preocupação com suas atividades de manutenção e a se colocar “em saída”, “em missão”. Para análise exegética da perícopre 1Cor 9,19-27, parte-se de uma breve análise contextual da cidade e de sua comunidade cristã, no período inicial de sua evangelização, do que motivou o apóstolo dos gentios a redigir sua 1Coríntios. A seguir, volta-se o olhar sobre o texto grego e tradução própria, revelando a beleza da sua construção intelectual e a ousadia do autor em propor novos caminhos para a comunidade.

Palavras-chave: Paulo, 1Coríntios, Evangelho, Comunidade, Ousadia, Pastoral, Missão.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-02>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Doutorando em Teologia pela PUCRS e Mestre em Teologia, pela Escola Superior de Teologia (EST). Presbítero da Diocese de Montenegro/RS, reitor do Seminário Maior São João Batista, em Viamão/RS. E-mail: <peneimarschuster@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8541925735526831> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-1873-0523>

Abstract

This study presents the wisdom of Paul in his pastoral work with the faithful of the city of Corinth, based on 1Cor 9,19-27. The Corinthians need to overcome their problems in order to give a fair testimony of the Christian faith, especially regarding the challenge of the fragmentation of the community. In an environment of partisanship and little fraternity, Paul encourages Christians to a pastoral renewal, based on his personal example. In the first part of the text, Paul presents his capacity for adaptation. Then, he develops the theme of personal discipline, in the self-control that frees for service and love. The imitation of the disciples of Corinth to their master Paul, as he seeks to do in Christ, is the spiritual path proposed to achieve his goal: the edification of the Church of Christ. These four characteristics (adaptation, discipline, imitation and goal) of pastoral renewal, proposed by Paul to the members of the Corinthian community in 1Corinthians, serve as an illumination for the Church today, encouraged by Pope Francis to go beyond the mere concern with its maintenance activities and to place itself “on the move”, “on a mission”. For the exegetical analysis of the pericope 1Cor 9,19-27, we begin with a brief contextual analysis of the city and its Christian community, in the initial period of its evangelization, of what motivated the apostle of the Gentiles to write his Corinthians. We then turn our attention to the Greek text and our own translation, revealing the beauty of its intellectual construction and the author’s boldness in proposing new paths for the community.

Keywords: Paul, 1Corinthians, Gospel, Community, Boldness, Pastoral, Mission.

Resumen

Este estudio presenta la sabiduría de Pablo, en su acción pastoral con los fieles en la ciudad de Corinto, a partir de 1Cor 9,19-27. Los corintios necesitan superar sus problemas para dar un testimonio justo de la fe cristiana, especialmente en lo que respecta al desafío de la fragmentación comunitaria. En un ambiente de partidismo y poca fraternidad, Pablo anima a los cristianos a una renovación pastoral, basada en su ejemplo personal. En la primera parte del texto, Paulo presenta su capacidad de adaptación. Luego desarrolla el tema de la disciplina personal, en el autocontrol que nos libera para el servicio y el amor. La imitación de los discípulos corintios de su maestro Pablo, como él busca hacer en Cristo, es el camino espiritual que se proponen para alcanzar su objetivo: la edificación de la Iglesia de Cristo. Estas cuatro características (adaptación, disciplina, imitación y meta) de la renovación pastoral, propuestas por Pablo a los miembros de la comunidad corintia en 1Corintios, sirven de iluminación para la Iglesia moderna, provocada por el Papa Francisco para superar la mera preocupación por su mantenimiento. actividades y ponerse “en salida”, “en misión”. Para el análisis exegético de la perícopa 1Cor 9,19-27, partimos de un breve análisis contextual de la ciudad y su comunidad cristiana, en el período inicial de su evangelización, de lo que motivó al apóstol de los gentiles a escribir su 1Corintios. A continuación, nos fijamos en el texto griego y su propia traducción, revelando la belleza de su construcción intelectual y la audacia del autor al proponer nuevos caminos para la comunidad.

Palabras claves: Pablo, 1Corintios, Evangelio, Comunidad, Audacia, Pastoral, Misión.

Introdução

O trabalho pastoral das comunidades cristãs não “cai do céu”. Mesmo que seja motivado por uma experiência de Deus, permeado pela graça e sob o

dinamismo do Espírito Santo, ele também é uma produção cultural. Para ser efetivo, precisa responder aos desafios do seu contexto e de seu tempo.

As experiências de sucesso, tanto na pastoral como em qualquer dimensão da vida humana, costumam se tornar “modelos”, pois permitem que as soluções criativas geradas em determinado contexto possam tentar ser aplicadas em outras realidades gerando resultados igualmente satisfatórios. Como afirma Brighenti:

Em cada época, a Igreja depara-se com desafios concretos a responder. Ela o faz dentro das condições e dos parâmetros culturais de cada época, o que acaba configurando “modelos” de ação e de Igreja distintos. A rigor, existe um único modelo, normativo para todos os tempos, distante do qual a Igreja deixa de ser a verdadeira Igreja de Jesus Cristo. Mas esse único modelo, de acordo com o modo de ser e de viver a fé em diferentes contextos, acaba configurando-se de modos distintos.⁴

Objetivamente, este estudo da pastoral do apóstolo Paulo, procura apresentar seu modelo de sucesso no trabalho de evangelização, a partir de quatro características evidenciadas na perícopa 1Cor 9,19-27: a adaptação, a necessidade de uma disciplina pessoal, a imitação do pastor e a clareza da meta.

A carta 1Coríntios permite uma compreensão aprofundada da teologia paulina, estruturada a partir desta sua dinâmica e ousada ação pastoral junto aos coríntios. Foi escrita em meados dos anos 50 d.C., por volta do ano 57 d.C.⁵, em Éfeso, para dar continuidade a um processo de evangelização já iniciado alguns anos antes, e é considerada uma das cartas protopaulinas⁶, presentes em todos os catálogos e listas do NT⁷ deste os primórdios do cristianismo.

Numa comunidade com dificuldade em encontrar sua própria identidade, nas tensões entre a nova fé e as demais culturas religiosas ali presentes, Paulo

⁴ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p.39.

⁵ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 36.

⁶ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 22.

⁷ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407.

apresenta uma teologia clara e inovadora, fruto de seu pastoreio firme e paternal, sempre próximo de seus discípulos, mesmo estando fisicamente distante.

Evidencia-se uma preocupação tanto com os que estão na comunidade, pois tendo acolhido a fé em Cristo devem dar testemunho da unidade, superando seus partidarismos, como os que são “de fora” dela, pois na orientação missionária de Paulo eram vistos como potenciais participantes da Igreja e mereciam encontrar bom testemunho e proximidade por parte dos fiéis.

1. A cidade paulina de Corinto

Corinto, no *istmo* entre as duas metades da Grécia – Ática ao norte e Peloponeso ao sul – era a capital da província romana da Acaia. Situada ao pé do imenso Acrocorinto, uma acidentada montanha de calcário com 575 metros de altura, a cidade foi destruída pelos romanos em 146 a.C., reconstruída por Júlio César em 44 a.C. e colonizada por homens livres romanos, veteranos provenientes de famílias com conexões mais ao oriente, tendo assim um predominante caráter romano.⁸

Corinto era um híbrido greco-romano. Aquela que antes fora uma cidade helenística agora constituía uma cidade completamente romanizada, com administração e cultura romanas. Colonos romanos governavam a região; cidadãos nativos da Acaia ou imigrantes eram impedidos de exercer cargos públicos. Até mesmo no reinado de Adriano, a maioria das inscrições em Corinto era em latim, e não em grego. Vários grupos de imigrantes, incluindo judeus, se estabeleceram em Corinto, como Lucas registra (At 18,2-17) e Filo confirma.⁹

Com os dois portos, de Cencrécia e Licécia, tinha grande importância como centro comercial entre a Ásia e Roma, capital do Império. Corinto era considerada

⁸ WRIGHT, N.T.; BIRD, M. F., O Novo Testamento em seu Mundo, p. 464.

⁹ WRIGHT, N.T.; BIRD, M. F., O Novo Testamento em seu Mundo, p. 465.

uma cidade rica, contando com uma população aproximada de 100 mil habitantes, entre eles diversos transeuntes – desde desocupados até filósofos, mercadores e artesãos – que circulavam frequentemente pela cidade.

1.1. A Comunidade Cristã de Corinto

Paulo chegou a Corinto por volta do ano 50 d.C., após sua passagem por Filipos, Tessalônica, Bereia e Atenas, permanecendo na cidade por aproximadamente 18 meses. Veio inicialmente sozinho (At 18,5), mas Silvano e Timóteo o seguiram após pouco tempo.¹⁰ Durante este período conheceu Áquila e Priscila, construtores de tendas, como Paulo, que haviam recém-chegado de Roma, onde o imperador Cláudio expulsou os judeus, acusando-os dos tumultos causados na cidade.

A grande diversidade cultural, religiosa e social da cidade reflete-se também na comunidade coríntia. A maioria dos membros da comunidade eram antigos gentios (1Cor 12,2; 8,10; 10,27), algo indicado também pelos problemas na comunidade (participação de banquetes cúlticos, processos diante de juízes gentios, prostituição).¹¹

Havia também cristãos ricos em Corinto, como Crispo, o chefe da sinagoga (1Cor 1,14), e Erasto, que possuía um cargo de alto ofício na cidade (Rm 16,23). Alguns possuíam casas, onde a comunidade se encontrava e se organizava (1Cor 1,16; 11,22; 16,15), e colaboraram com a coleta para os santos em Jerusalém (1Cor 16,1-4; 2Cor 8,7).

Paulo e os outros dirigentes da missão trabalhavam ativamente para inculcar a noção de uma fraternidade universal dos crentes no Messias Jesus. As

¹⁰ SCHNELLE, U., Paulo: Vida e Pensamento, p. 237.

¹¹ SCHNELLE, U., Paulo: Vida e Pensamento, p. 237.

próprias cartas, os mensageiros que as levavam e as visitas repetidas às comunidades locais feitas por Paulo e seus associados, todos enfatizam essa inter-relação.¹² Quanto à datação da 1Coríntios, pela análise do seu próprio texto e dos dados de Atos dos Apóstolos, é possível que tenha ocorrido na primavera do ano de 57 d.C.:

A primeira epístola aos Coríntios foi escrita em Éfeso (1Co 16,8). Essa cidade foi palco do ministério de Paulo por “três anos” (At 20,31) e o principal centro de suas atividades durante a terceira viagem missionária (At 19; 20,1). Ele estava prestes a partir para a Grécia e Macedônia quando a epístola foi escrita, mas esperava permanecer em Éfeso “até ao Pentecostes” (1Co 16,5-8). Contudo, as circunstâncias anteciparam sua partida (At 19,21-20,3). Essas observações datam a carta na primavera de 57 d.C.¹³

É difícil precisar o número de cristãos na cidade; talvez um pouco mais de uma centena de membros. Mesmo sem serem multidões, estavam divididos em grupos, formando uma rede de igrejas domésticas, que tinham dificuldade de testemunhar a união da Igreja e que, por isso, exigiram tanta presença de espírito de Paulo e de seus colaboradores na sua condução pastoral.

Infelizmente, os cristãos de Corinto correm o risco de copiar o que acontece no ambiente deles, onde os pertencentes às várias escolas filosóficas ou às diferentes associações religiosas se identificam pela referência a um fundador de escola ou a um chefe de turno.¹⁴

Além da fragmentada vida eclesial, aparecem na carta 1Coríntios outros elementos que revelam a crise comunitária em Corinto. Se Paulo sabe valorizar os elementos positivos nos seus escritos – como o amor ao esporte e a

¹² MEEKS, W. A., Os Primeiros Cristãos Urbanos, p. 236.

¹³ NICHOL, F. D. (ed), Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia, p.723.

¹⁴ FABRIS, R., Paulo: Apóstolo dos Gentios, p. 463.

religiosidade – os hábitos negativos merecem duras reprimendas e claras orientações. Segundo Hoover,

Os coríntios adoravam os prazeres, as diversões e cultivavam jogos de força e perícia atlética. Celebravam-se todos os anos os jogos ístmicos, semelhantes aos jogos olímpicos dos nossos dias (nascidos também na Grécia antiga e praticados em homenagem a Zeus, o deus principal dos gregos). Mas o atletismo não era a maior diversão dos coríntios! A palavra Coríntios tornou-se sinônimo de prostituição, alcoolismo e vida descontrolada. Até a sua religião apoiava tais práticas. O templo de Afrodite, deusa da beleza, ficava numa colina de seiscentos metros de altura, ao sul de Corinto. Um historiador nos informa que mil escravas, chamadas sacerdotisas, serviam ali na categoria de prostitutas. No templo, celebravam-se festas libertinas em homenagem aos deuses pagãos.¹⁵

Paulo, pastor com um coração semelhante ao de Cristo, não titubeia em enfrentar o entusiasmo espiritualista à procura de experiências espetaculares, o laxismo ético e a futilidade na aceitação do ensinamento de qualquer pregador. Não apenas enfrenta a crise, como apresenta soluções que tornam esta carta um verdadeiro livro sagrado, fonte de grandes ensinamentos na ordem moral, teológica e pastoral.

1.2. A orientação pastoral aos coríntios

Num trecho da carta 1Coríntios, um pouco anterior à períclope objeto deste estudo (1Cor 9,19-27), Paulo fala de sua missão de pastor: “Ai de mim se não anunciar o Evangelho. (...) Faço o por imposição, desempenhando um cargo que me foi confiado” (9,16-17). Neste sentido, como afirma Schmitt: “Enquanto Jesus é mestre e convida seus discípulos a segui-lo, Paulo segue a Jesus e convoca seus

¹⁵ HOOVER, T. R., Comentário Bíblico: 1 e 2 Coríntios, p.12.

discípulos a imitar sua opção de vida”.¹⁶ Diante do povo de Corinto, pastorear não é uma escolha, mas uma missão que lhe é imposta. Logo, se as coisas não andam bem, não há como não intervir, buscando interagir para se corrigir alguns desafios e se encontrar caminhos e soluções para se edificar a comunidade, em vista do bem comum.

O partidarismo que assolou as comunidades cristãs de Corinto, refletindo a competição ao invés da comunhão, a rivalidade ao invés da fraternidade, é o motivo inicial que leva Paulo a escrever sua primeira carta aos Coríntios. Murphy O’Connor esclarece:

Ao aceitar a inveja, a rixa e as facções partidárias como parte de seu padrão habitual de comportamento, os coríntios estavam simplesmente se conformando à avaliação comum do que era normal. Essas coisas eram tidas como naturais e evidentes, como parte integral da existência humana. A reação de Paulo é criticar essa aceitação como imaturidade infantil.¹⁷

Paulo apela por unidade: “Guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar” (1Cor 1,10). Os coríntios competiam entre si, afirmando uns serem de Paulo, outros de Cefas, outros ainda de Apolo (1Cor 1,12). Paulo, que compreendia a Igreja como o Corpo de Cristo (1Cor 12,12), se perguntava: Será que Cristo estaria dividido (1Cor 1,12-13)? Não havia sabedoria alguma nisto, por mais que a disputa entre os grupos era exatamente esta: saber quem era o mais sábio.

Diante desta situação tensa e conflitiva, Paulo trabalha para superar as diferenças, ao apresentar a teologia da Cruz, como a verdadeira sabedoria cristã. Com efeito, a linguagem da cruz é “loucura para aqueles que se perdem, mas para

¹⁶ SCHMITT, F., Discipulado e Missão – elementos bíblicos, p.118.

¹⁷ MURPHY-O’CONNOR, J., A Antropologia Pastoral de Paulo, p.35.

aqueles que se salvam, para nós, é poder de Deus” (1Cor 1,18). Como bem afirma Schnelle:

Para Paulo, a cruz de Cristo é o critério teológico decisivo, ele não argumenta sobre a cruz, ele fala a partir da cruz. (...) A sabedoria de Deus não pode adquirir seu conteúdo a partir da sabedoria do mundo (1Cor 1,19); as duas precisam ser estritamente distinguidas, pois não se devem a fontes comparáveis de entendimento e conhecimento (...) Por isso, a busca de sabedoria dos coríntios vai para o lado errado quando se dirige àquilo que é alto e reconhecido no mundo. Deus escolheu a cruz como o lugar de sua sabedoria; aqui Jesus Cristo se tornou para a comunidade a sabedoria de Deus.¹⁸

Paulo não se orienta por regras e técnicas retoricamente refinadas, justamente porque neste campo já se encontravam disputas e avaliações sobre a qualidade do que é anunciado. Sua fé e, desta forma, a fé dos irmãos e irmãs de Corinto, não se deve a uma sabedoria humana, mas à força de Deus, que só é alcançada pelos simples, pelos fracos, que Ele mesmo escolheu. Assim sendo, para superar as divisões na Igreja, Paulo orienta os coríntios a trocar o seu critério de pertença a ela. Como explica Fabris,

A relação com Deus por meio de Cristo é o novo critério para definir a identidade dos cristãos. Eles não pertencem a um determinado pregador ou a algum chefe carismático ou institucional. Os pregadores do Evangelho não estão acima da comunidade dos fiéis, e sim a serviço de Deus e de Cristo em favor da comunidade.¹⁹

Desta forma, no pleno exercício do seu ministério pastoral, podemos encontrar em toda a carta 1Corintos diversas orientações práticas para uma necessária mudança de vida de comunidade dos coríntios. Mais precisamente na perícopes 1Cor 9,19-27 grandes iluminações pastorais merecem destaque, e que

¹⁸ SCHNELLE, U., Paulo: Vida e Pensamento, p.244.

¹⁹ FABRIS, R., Paulo: Apóstolo dos Gentios, p.467.

servem também para a missão que se impõe sobre a Igreja em todos os tempos e diante de todos os povos.

2. Texto grego e tradução de 1Cor 9,19-27

O texto da perícopre 1Cor 9,19-27, seja em na língua original grega com na tradução portuguesa, revela uma originalidade temática, com forte apelo pastoral, que pode ser tomado como um só trecho, bem como subdividido em duas partes (v.19-23 e v.24-27). Todavia, toda a passagem tem forte complementaridade temática, no que tange à ética de quem se ocupa em cuidar do povo. Neste sentido, a perícopre revela um Paulo pastor e muito preocupado com o bem dos fiéis em Cristo. Seu vocabulário é espetacular e de rica teologia do cuidado e da unidade da Igreja.

Texto grego da NA28 de 1Cor 9,19-27	Tradução portuguesa
¹⁹ Ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·	¹⁹ Livre, porém, sendo de todo a todos, a mim mesmo escravizei, para que eu ganhe muitos;
²⁰ καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω· τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·	²⁰ E aos judeus eu me fiz como judeu, para que eu ganhe os judeus; aos sob a lei como sob a lei, não estando eu mesmo sob a lei, para que aos sob a lei eu ganhe.
²¹ τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους·	²¹ Aos sem lei, como sem lei, não estando sem uma lei de Deus, mas na lei de Cristo, para ganhar os sem lei;
²² ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω· τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.	²² Eu me fiz para os fracos, um fraco, para que aos fracos eu ganhe; a todos eu me fiz todas as coisas, para que por todos os modos alguns eu salve.
²³ πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι.	²³ Todas as coisas, porém, eu faço por causa do Evangelho, para que coparticipante dele eu me torne.
²⁴ Οὐκ οἶδατε ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτως τρέχετε ἵνα καταλάβητε.	²⁴ Não sabeis que os que correm em alguma pista de corridas, na verdade todos correm, mas um só recebe o prêmio? Assim, correi para que o obtenhais!

<p>²⁵ πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται, ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν, ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.</p>	<p>²⁵ Todo, porém, o que compete se domina em todas as coisas; por um lado, aqueles para que recebam uma coroa corruptível, nós, porém, uma incorruptível.</p>
<p>²⁶ ἐγὼ τοίνυν οὕτως τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως, οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων·</p>	<p>²⁶ Eu, portanto, de tal forma, corro não como sem meta; de tal forma soqueio não como o ar golpeando;</p>
<p>²⁷ ἀλλ' ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.</p>	<p>²⁷ Mas esmurro meu corpo e o reduzo à escravidão, para que não, de algum modo, a outro tendo proclamado, eu mesmo venha a ser desqualificado.</p>

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

Na primeira parte da perícope de 1Cor 9,19-27, Paulo apresenta sua adaptabilidade no encontro com os diversos grupos e culturas que encontrou em Corinto. Na análise dos verbos – especialmente no termo “fazer-se” – fica claro um conjunto de sentido primeiro que aponta nesta direção. “Fazer-se” é tornar-se como tal; é tornar-se um com aqueles que de início parecem tão diferentes, mas pela prática da acolhida de um lado e da adaptação pelo outro, são capazes de gerar comunhão e fraternidade. A parte que cabe a Paulo é a adaptação, e que ele faz com consciência e sem remorso superando uma possível sectarização, que dele até poderia se esperar como outrora fariseu zeloso.

Um segundo elemento que merece destaque, ainda na primeira parte (1Cor 9,19-23), é a repetição do advérbio causal “para que”. Reforça-se uma ideia de finalidade. Paulo evidencia que é movido por causa – o Evangelho – e por meta: “para que por todos os modos alguns eu salve” (v.22). O verbo “salvar” só é usado uma única vez, na conclusão de todo o “ganhar”, na luta pastoral de Paulo.

O verbo “ganhar” é conectivo das duas partes que se tornam uma única perícope, visto que apresenta forte conotação esportiva, tornando-se ponte para as duas temáticas centrais. Basta lembrar que Corinto sediava os Jogos Ístmicos, no universo esportivo da época apenas inferiores aos Jogos Olímpicos, de Atenas. Desta forma, a ação do pastor sobre o seu rebanho é semelhante a ação dos

desportistas, de quem os coríntios conheciam a atividade. Exige muito empenho, ainda mais sabendo que o prêmio é uma coroa incorruptível.

No v.24 começa um segundo movimento retórico, que se estende até o fim da perícopes, no v.27. Na comparação com as atividades desportivas, tais como as corridas e o pugilismo, desenvolve-se uma nova temática: o trabalho sobre si, que aqui apresentamos como disciplina pessoal. Murphy O'Connor afirma que: "Além de se subordinar às necessidades dos outros, a liberdade de Paulo é restringida pela necessidade de autodisciplina. A conversão é somente o começo de um processo, que pode ser abortado pelo pecado".²⁰

Novamente se repete o advérbio causal "para que", informando que nada que Paulo se propõe acontece sem uma finalidade específica. Quem não atua sobre a graça que recebeu e deixa se governar por outros estímulos, que não os espirituais, pode ser desqualificado da corrida por laxismo e não merecer "a coroa incorruptível dos justos" (v.25). Segundo Greathouse, Metz e Carver, "Para Paulo, a vida cristã não era como um treinamento religioso de boxe onde se luta contra as sombras; mas um combate feroz que exigia o melhor de cada um".²¹

Se, desta forma, é possível dizer que o texto apresenta duas perícopes ao invés de uma, há uma intenção em seu autor que une as duas partes em uma só: o desejo de gerar imitação e seguimento de Cristo. Paulo apresenta suas práticas sobre si e diante dos povos e das pessoas, para que os coríntios o tomem como exemplo e mudem sua forma de agir, que não condiz com o Evangelho que assumiram, e passem a seguir o Evangelho de Cristo Jesus.

²⁰ MURPHY O'CONNOR, J., Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos, p. 471.

²¹ GREATHOUSE, W. M.; METZ, D. M.; CARVER, F. G., Comentário Bíblico Beacon Vol.8, p.316.

3. A ousadia pastoral de Paulo

Na primeira carta aos Coríntios, aparecem diversas características estruturais da organização das primeiras comunidades em torno de Cristo: “reuniam-se periodicamente (1Cor 11,18); cultivavam a solidariedade econômica (1Cor 16,1-2); consumiam uma refeição juntos (1Cor 11,2-34); recordavam os mortos (1Cor 15,35-53), ofereciam culto ao patrão benfeitor (1Cor 11,23-26; 15,3-8) etc.”.²²

Muito além de apresentar estruturas, o texto oferece um testemunho do coração pastoral de Paulo, de um pastor amoroso, zeloso e ousado. No seu afã de acompanhar as comunidades e as pessoas que “ganhou” para Cristo, sua redação apresenta toda a sua preocupação com as igrejas organizadas pelos convertidos. Neste sentido, Greathouse, Metz e Carver afirmam que:

As cartas são produto de sua solicitude pastoral, pois por meio delas Paulo exerceu um papel pastoral com referência às Igrejas que ele ou seus convertidos fundaram. Paulo não era um teólogo erudito, distante das realidades da vida da Igreja: ao contrário, a preocupação com as Igrejas foi o trampolim para a sua teologia.²³

O objetivo inicial de Paulo na primeira carta aos Coríntios, não era apresentar grande sabedoria humana como teólogo ou pensador, nem competir com outros filósofos do mundo greco-romano. O foco era pastorear: acompanhar o Povo de Deus que ouviu seu Evangelho e acreditou. Foi a clareza do seu objetivo que tornou a sua teologia tão evidente, atrativa e fundamental para o cristianismo.

Por isso, assim como a carta 1Coríntios pode ser lida sob a ótica da Teologia Bíblica ou da Teologia Fundamental, bem como iluminação para uma

²² GIL ARBIOL, C.J., Paulo na Origem do Cristianismo, p. 101.

²³ BEASLEY MURRAY, P. Pastor, Paulo como, p. 911.

sistematização dos fundamentos de uma Teologia Moral, tal a riqueza de suas orientações, ela pode ser lida sob a ótica da Teologia Pastoral, como faz esta pesquisa, reconhecendo nela a existência de princípios evidentes para um bom exercício do cuidado das pessoas e das comunidades cristãs.

Obviamente que Paulo não divide suas reflexões em departamentos, pois fazem parte de um único objetivo que é o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo. Direcionar o olhar para uma realidade específica, porém, permite aprofundar o alcance de tão nobre e sagrada escrita.

Sob um olhar pastoral, como tradução e comentário do texto, a perícopes 1Cor 9,19-27 pode ser dividida em duas sessões, que apresentam características distintas desta atividade, sem gerar divisões, mas tomadas de complementaridade. Na primeira parte Paulo desenvolve a noção de adaptabilidade (1Cor 1,19-23) e na segunda a necessidade da disciplina pessoal e do trabalho sobre si (1Cor 1,24-27), que capacita para o anúncio do Evangelho em qualquer realidade.

Junto a estes princípios, o trabalho desenvolve outros dois fundamentos que se encontram em toda a carta 1Coríntios e na pregação de Paulo: a imitação, valorizando os exemplos e o testemunho, e a clareza da meta, que justifica a utilização dos meios. Sobre estes quatro princípios é possível conduzir uma pastoral no estilo paulino, que obteve grandes êxitos na evangelização em seu tempo, e pode servir de iluminação para a evangelização cristã nos tempos e desafios atuais.

3.1. A adaptabilidade

A adaptabilidade não é um conceito preciso nas ciências humanas e nem na Teologia. “A Bíblia não conhece o termo adaptação ou acomodação; o fenômeno, porém, não lhe é estranho.”²⁴ Por isso, Fries afirma que:

²⁴ FRIES, H., Dicionário de Teologia: Conceitos Fundamentais da Teologia Atual, p. 39.

Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus outrora aos nossos pais pelos profetas; mas ultimamente falou nos por seu Filho (Hb 1,1-2). (...) A forma mais perfeita de adaptação foi a Encarnação do Verbo. No seu modo de agir e de falar, o Senhor se adaptou ao povo. (...) Paulo se fez judeu com os judeus e grego com os gregos.²⁵

Também não é um “verbete” comum e/ou familiar nos estudos paulinos – tais como a justiça, a fé, a salvação, a Lei, a liberdade e a escatologia –, por isso, dificulta uma pesquisa mais sistemática junto aos seus diversos estudiosos. Mas como característica humana e postura diante da realidade social, encaixa-se muito bem para revelar a postura de Paulo frente aos desafios pastorais que enfrentava junto às comunidades.

Discutida também em outras ciências, como na Psicologia e na Literatura, a adaptabilidade em Paulo tem cunho predominantemente relacional. É um dom pessoal, relacionando-se com seu caráter e seu contato com as várias circunstâncias e tipos de pessoas, que ele foi lapidando em vista do anúncio do Evangelho, sua meta em todos os lugares por onde andou.

Como a cultura da sociedade por toda a Bacia do Mediterrâneo no tempo de Paulo apresentava grandes distinções nos diversos grupos que a constituíam, a adaptabilidade se tornava uma necessidade para diversos tipos de pessoas, especialmente da elite cultural. Segundo Glad, “Era uma preocupação dos políticos, oradores públicos, filósofos, líderes religiosos e também atores de teatro. (...) Como tal podemos falar dela como sendo uma convenção social.”²⁶ Seus exemplos mais positivos são encontrados nos mestres, pais e doutores, nas mães, nas enfermeiras, nos conselheiros, nos amigos e nos guias, mas havia também quem fazia mau uso desta característica, como os adutores, os interesseiros e os demagogos.

²⁵ FRIES, H., Dicionário de Teologia: Conceitos Fundamentais da Teologia Atual, p. 39.

²⁶ GLAD, C., Paulo e a Adaptabilidade, p. 2.

Paulo soube se apropriar bem deste talento, tornando-o uma chave de leitura importante para compreender o esquema de sua ação pastoral, pois: “Étnicamente judeu, Paulo escreveu em grego e era cidadão romano.”²⁷ O seu programa pastoral se dirigia especialmente para os gentios (não-judeus) e, ciente do horizonte de expectativas destes seus destinatários, apresentou como fundamento primeiro em sua estratégia a adaptabilidade, aumentando a capacidade de persuasão de seus discursos e de suas cartas pastorais.

No pensamento de Paulo, não havia como evangelizar os gregos sem se tornar um deles e conviver com eles, e não havia como anunciar o Cristo aos judeus sem se mostrar como um deles. A própria maneira de organizar os pensamentos e transmiti-los aos seus interlocutores devia obedecer a forma como estes se comunicavam. É isto que fica claro nas reflexões que apresenta sobre si próprio na primeira parte da perícopa estudada (v.19-23). Glad afirma que:

A referência aos vários “grupos” de pessoas às quais Paulo se adapta – os judeus, os sujeitos à Lei, os sem-lei e os fracos – e a natureza inclusiva da voluntária escravidão e adaptação de Paulo sugerem o motivo da irrestrita associação com todos.²⁸

Desta forma, a linguagem do “fazer-se” de Paulo, supera uma prática própria de vários grupos religiosos judeus do tempo de Jesus, que inversamente a adaptabilidade, pregavam o distanciamento diante daqueles que não faziam parte do povo eleito, a fim de manter a pureza, que separava o povo de Deus dos demais povos.

Em toda a seção de 1Cor 5,1–11,1, Paulo comenta vários tipos de relações comunitárias, ao desenvolver o tema da liberdade e dos direitos dos indivíduos. Havia uma clara distinção nas orientações sobre o relacionar-se com os demais

²⁷ GLAD, C., Paulo e a Adaptabilidade, p. 11.

²⁸ GLAD, C., Paulo e a Adaptabilidade, p. 14.

que Paulo dava à comunidade, distinguindo a reação diante dos que são “de dentro” e “os de fora”.

Quando fala das relações com pessoas imorais, por exemplo, obviamente ele rejeita este tipo de conduta (1Cor 6,12-20). Inclusive a comunidade deve julgar e, se necessário, afastar de dentro da comunidade quem vive o incesto ou outras aberrações sexuais (1Cor 6,1-11), ou mesmo conduz de forma incorreta as relações maritais (1Cor 7,1-16).

A preocupação com o que é benéfico, vantajoso, edificante, decente e bom num contexto epistolar que combina dissuasão e persuasão ressalta a preocupação de Paulo com a adaptação e as consequências práticas de suas diretrizes.²⁹

Porém, sempre se deve deixar um caminho aberto para ganhar aqueles que ainda não ouviram a Boa-Nova de Jesus e, por isso, não tiveram a oportunidade de escolher livremente sobre seguir o seu estilo de vida ou as tantas práticas errôneas que dominavam a cultura epocal.

Paulo reconhece uma interação social constante e aceitável com pessoas de fora da comunidade. Os ‘de dentro’ podem, por exemplo, continuar a tomar refeição com ‘os de fora’, sem se importar com as qualidades morais deles (10,27), embora estejam proibidos de jantar com um fiel que continue a comportar-se de modo imoral!³⁰

Ganhar as pessoas para Jesus era a meta do apóstolo Paulo, como se verá posteriormente. Esta meta exige a adaptabilidade como característica pastoral do apóstolo e mestre das nações (Rm 11,13; 1Tm 2,7)³¹ e das comunidades que abraçam seu projeto pastoral. Isso não significa relativismo. Mas havia uma convicção de que a aproximação dos “sem-lei” e dos tidos como “imorais” podia

²⁹ GLAD, C., Paulo e a Adaptabilidade, p. 17.

³⁰ GLAD, C., Paulo e a Adaptabilidade, p. 19.

³¹ GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

levá-los à salvação, e isso era mais importante que a preocupação com o perigo de perder “os de dentro” da comunidade pelos comportamentos indesejáveis da sociedade.

Paulo também encoraja seus convertidos em geral a se envolverem nos cuidados pastorais. Comparando a Igreja a um corpo, ele diz que os membros devem ter “cuidado comum uns pelos outros” (1Cor 12,25), de modo que “se um membro sofre, todos os membros participam do seu sofrimento; se um membro é glorificado, todos os membros participam da sua alegria” (1Cor 12,26; cf. Rm 12,15)³²

Para Mendonça, “Paulo é autor de uma visão cultural e política ampla”.³³ Por isso, as orientações pastorais mais práticas de Paulo se encontram dentro da catequese moral mais firme que foi apresentada aos irmãos e irmãs de Corinto, permitindo que se fale da adaptabilidade como uma conduta pastoral ética.

Baseado no comportamento de Jesus, que não buscou sua própria satisfação (Rm 15,1-7), o apóstolo quer provocar mudanças de conduta entre os fiéis. “Assim como Paulo considera o outro, o qual ele quer conquistar para Cristo, do mesmo modo os fortes devem deixar que seu comportamento seja determinado pelo irmão”.³⁴

3.2. O autodomínio

Para saber adaptar-se neste mundo, sem correr o risco de perder-se do caminho de Cristo e da comunidade, na segunda parte da perícopre objeto deste estudo (1Cor 1,24-27), Paulo desenvolve uma reflexão que evidencia a

³² BEASLEY MURRAY, P. Pastor, Paulo como, p. 916.

³³ MENDONÇA, J.T., Metamorfose Necessária, p. 91.

³⁴ BECKER, J., Apóstolo Paulo: Vida, Obra e Teologia, p. 279.

necessidade do autodomínio dentro da organização e do acompanhamento pastoral.

A noção grega de autodomínio (*enkrateia*) é central para uma rede de discurso moral que é proeminente nas Cartas de Paulo e na cultura greco-romana mais ampla. (...) A noção tem também um contexto mais amplo no grande cenário das antigas culturas mediterrâneas, para as quais a idéia de moderação era importante.³⁵

Semelhante a orientação do décimo mandamento da Lei de Deus (“Não cobiçarás!”, Ex 20,17 e Dt 5,21), a moral da época, tão distante da cultura consumista capitalista atual, fundamentava-se na manutenção do *status* social, restringindo a vontade das pessoas para que não desejassem mais do que lhes é devido pela posição de nascença. Seu oposto era a *akrasia*, a falta de autodomínio, que fazia as pessoas serem dominadas pelo prazer, perder seus raciocínios e negligenciar seus interesses.

Paulo, que vinha de uma cultura judaica, mais precisamente do farisaísmo, era treinado na arte do autodomínio. Por mais que seja uma característica ligada também ao estoicismo e aos cínicos, na cultura helênica, vê-se em Paulo uma aproximação maior da disciplina pessoal judaica. Stowers, ao comentar o testemunho de Filo de Alexandria, um aristocrata judeu, assim apresenta este valor para sua cultura:

A missão do povo judeu consiste em ensinar a verdade do único Deus e as virtudes que Deus ordenou quando a razão governa as paixões. ‘A lei exige que todos os que assentem à sagrada constituição de Moisés devem ser livres de toda paixão irracional e de todo vício num grau maior do que os que são governados por outras leis’ (Spec. Leg. 4.55). A lei judaica é superior porque produz melhor o

³⁵ STOWERS, S.K., Paulo e o Autodomínio, p. 459.

autodomínio. Ao invés, as leis de outros povos, promotoras da idolatria ‘nutrem e aumentam’ as paixões e vícios.³⁶

Por mais que seja a carta aos Romanos que mais desenvolve o tema na obra de Paulo, e em Gl 5,23 o autodomínio seja tratado como “fruto do espírito”³⁷, nesta períclope pastoral da primeira carta aos Coríntios o autodomínio ganha um enfoque novo, mostrando outra relevância. Está enfaticamente ligado ao atingir a meta que Paulo prega. “Paulo fala de golpear e escravizar seu corpo com a finalidade de atingir o autodomínio”.³⁸ Não é um fim em si, mas um meio de conservar-se em Cristo e conduzir o espírito para a vivência do amor.

É interessante notar que Paulo se apresenta ainda lutando para alcançar o autodomínio. Seu exemplo não é de um sábio que alcançou a calma vitória sobre o seu inimigo espiritual, mas como alguém que ainda batalha violentamente para vencê-lo. Isso supera a imagem tantas vezes errônea que se faz de Paulo como um homem arrogante e dono de si. Na verdade, ele é um pastor do povo chamado por Deus para a vida plena, que também se coloca como peregrino, revelando mais uma vez que a vocação divina não é apenas um dom, mas também uma tarefa a ser acolhida.³⁹

Para alcançar o controle sobre as paixões e os desejos, Paulo encoraja os coríntios a uma vigorosa luta espiritual, que ele abraça com coragem e, por isso, se torna digno de imitação, a partir da virtude do autodomínio.

³⁶ STOWERS, S.K., Paulo e o Autodomínio, p. 467.

³⁷ GONZAGA, W.; MATASSA, P. R., O significado paulino do substantivo *enkrateia* no catálogo de vícios e virtudes de Gl 5,19-23, p.35; GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M., O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo, p. 57-88.

³⁸ STOWERS, S.K., Paulo e o Autodomínio, p. 474.

³⁹ GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., Gálatas 5,1-6: A vocação para a Liberdade, p. 61-82.

3.3. A imitação

O termo “exemplo” pode ser definido como a citação de alguma coisa feita ou falada, junto com a menção do agente ou do autor. Da mesma forma que a comparação, é usado para ornamento, ou como prova, como esclarecimento ou demonstração.

As cartas de Paulo estão cheias de exemplos. Ele menciona pessoas da equipe missionária (Timóteo em Fl 2,22) e das suas comunidades (Epafrodito em Fl 2,29-30) como também suas comunidades como um todo (Gl 4,14), para exemplificar as atitudes e ações desejadas (Fl 3,17).⁴⁰

Além do uso no tribunal e nas assembleias, o poder do “exemplo” era muito usado no tempo de Paulo em outras formas de retórica, como na exortação moral, no intuito de gerar imitação. Antes de qualquer coisa, naturalmente, citava Cristo nos seus exemplos (Fl 2,5). Para os Coríntios, porém, Paulo se coloca como “exemplo”, como imitador de Cristo (1Cor 11,1). Hawthorne explica a relação de imitação entre Cristo e Paulo desta forma:

Assim, é precisamente por ser seu “pai em Deus” que Paulo exorta os coríntios a ser seus “imitadores” (1Cor 4,14-16). É significativo que, embora faça uma exortação às igrejas em geral para que sigam a Cristo (Rm 15,1- 7; Cl 3,13), às igrejas que ele fundou Paulo só exorta a ser suas imitadoras (1Cor 4,16; 11,1; Gl 4,12; Fl 3,17; 1Ts 1,6; 2Ts 3,7.9), como ele o é de Cristo (1Cor 11,1).⁴¹

A imitação de Paulo, como seguidor fiel de Cristo, é o tratamento pastoral oferecido aos coríntios para superar os males da arrogância, da falsa sabedoria, do endeusamento dos chefes escolhidos (1Cor 1,12; 3,13; 5,6) e a vanglória da

⁴⁰ FIORE, B., Paulo, a Exemplificação e a Imitação, p. 208.

⁴¹ BEASLEY MURRAY, P. Pastor, Paulo como, p. 914.

própria superioridade (1Cor 11,1). Toda a primeira carta aos Coríntios está fundamentada pela autoapresentação de Paulo como “exemplo” de seguidor de Jesus Cristo. Especialmente em 1Cor 9,1-27, Paulo fala das prerrogativas apostólicas de que ele abriu mão e do seu exemplo pessoal de renúncia da liberdade, para exortar os coríntios a tomar o mesmo caminho, pois na vida de um cristão há algo maior que estes valores. “O comportamento deve ser determinado não por princípios altissonantes de liberdade e autonomia, mas pelas necessidades dos irmãos e irmãs na situação concreta”.⁴²

Fiore afirma que “Paulo espera que os coríntios sigam a prática do amor, que requer deles não reclamar todos os seus direitos nem exercer toda a sua liberdade”.⁴³ Pela força do exemplo de Paulo, os coríntios são movidos de sua visão antropocêntrica da vida e de uma ênfase nos direitos pessoais para uma perspectiva teocêntrica, enfatizada na obediência e no serviço a Jesus Cristo, em favor da comunidade toda.

3.4. A meta

Fica evidente, na perícopé estudada (1Cor 9,19-27), que, para Paulo, todos os esforços devem ser empreendidos na edificação da comunidade. Diversas vezes aparece na carta o termo edificação (*oikodomé*), apontando a meta de toda a atividade exercida entre os fiéis: “Que tudo se faça para a edificação” (1Cor 14,26).

Diversidade é riqueza, mas não deve conduzir à fragmentação e a rivalidades na vida da comunidade. Assim como o próprio Espírito atua em vista da edificação e da união da igreja – o corpo de Cristo – todos os esforços humanos, seja na adaptabilidade aos diversos grupos, no autodomínio sobre si e

⁴² ELLIOT, N., Libertando Paulo, p. 333.

⁴³ FIORE, B., Paulo: a Exemplificação e a Imitação, p. 217.

na imitação dos modelos de vivência de fé – especialmente ao exemplo de Paulo – devem se direcionar para esta grande meta: a unidade e edificação da comunidade.

Reconhecido na sua antropologia por anunciar a vocação dos seres humanos à liberdade em Cristo, afinal é para a liberdade que Cristo nos libertou (Gl 5,1)⁴⁴, Paulo descreve no trecho estudado o seu modo de existência como pastor, concretizando paradoxalmente a sua liberdade servindo a comunidade. “Servir não é renúncia à liberdade, mas sua concretização”.⁴⁵

Como bom pastor de sua comunidade que tanto ama, e a exemplo de Cristo, o Bom Pastor⁴⁶, Paulo provoca os coríntios a levar mais a pleno o seguimento de Cristo e, desta forma, edificar a igreja na comunhão e no serviço. Uma comunidade unida e um povo servidor não são sinônimos de escravidão, mas de verdadeira libertação. Submeter-se a Jesus Cristo faz o ser humano não mais aceitar qualquer outra submissão que desumaniza e fragmenta, antes, impulsiona o ser humano a construir o bem comum, pautando-se nos valores do Evangelho de Cristo.

Conclusão

Paulo não tem medo de mostrar aos coríntios, novos e surpreendentes caminhos, tanto para judeus como para gentios, para levar a um grau mais elevado o seguimento de Cristo, pessoal e comunitário. Em vista da edificação de igrejas unidas, testemunhas da presença de Cristo Ressuscitado no mundo, todos os esforços devem ser empreendidos pelo povo fiel.

⁴⁴ GONZAGA, W.; STRONA, M. *Liberati per la libertà: per una semantica della grazia* in Gal 5,1; GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., Gálatas 5,1-6: A vocação para a Liberdade, p. 61-82.

⁴⁵ SCHNELLE, U., Paulo: Vida e Pensamento, p. 285.

⁴⁶ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34), p. 491-522.

Na perícopre 1Cor 9,19-27, Paulo aponta as características de sua vida pastoral que devem encontrar imitação nos seus discípulos: a adaptabilidade e o autodomínio. Elas ajudam e muito na superação da fragmentação das comunidades, que é um grande empecilho na edificação da Igreja de Cristo, a meta de sua evangelização.

Uma ação pastoral concreta e transformadora, deve alcançar todos os tipos de relações humanas: as que acontecem entre os mais diversos grupos e pessoas dentro e fora da comunidade, a relação sobre si e a relação com Deus. Senão, tende a virar uma mera divulgação de novas práticas e ideias em confronto com as já existentes, que gerariam mais confusão que união.

No modelo de pastoral de Paulo fica evidente o tríplice alcance de sua práxis. Em primeiro lugar (1), ele age sobre a pessoa, que, enquanto criada à imagem e semelhança de Deus, é digna de amor e feita para amar. Especialmente olhando para a característica da imitação, vê-se como Jesus Cristo é o modelo de pessoa a ser imitado, com sua relação única de Deus-Filho com Deus-Pai. Ao imitarmos as práticas de Jesus Cristo, como Paulo o fez com muito esforço (1Cor 11,1), podemos suscitar a fé nas pessoas e a filiação divina é alcançada por herança.

Num segundo momento (2), para ser plenamente pessoa em Cristo Jesus, faz-se necessário abrir-se para a comunidade, onde o amor se realiza e se torna concreto. “Não há pessoa madura sem família, sem comunidade, sem convivência fraterna”.⁴⁷ A adaptabilidade foi o caminho que o apóstolo Paulo encontrou para gerar novas comunidades em Cristo, sempre acompanhada pela disciplina pessoal de quem sabe onde quer chegar. Se há muita sabedoria naquele ditado popular “diga-me com quem andas que te direi quem és”, em Cristo é-se capaz da adaptação necessária às culturas e povos evangelizados para deles fazer parte, sem deixar de ser Seu imitador, pela ação do Espírito Santo.

⁴⁷ BRIGHENTI, A., A pastoral dá o que pensar, p.156.

Em vista da proteção da pessoa e das comunidades, no terceiro âmbito da pastoral aparece a sociedade (3). O ser humano cria e se torna dependente da sociedade como espaço de socialização, de solidariedade e da busca da justiça. A meta de gerar uma sociedade como Jesus Cristo a sonhou, como um sinal do Reino de Deus neste mundo, iluminou toda a busca de Paulo depois da sua vocação, e só ela torna justa e eficiente uma prática pastoral atualizada da Igreja, como afirma Bressan, recordando o pensamento do Cardeal Carlo Maria Martini:

Trata-se de fazer ver que também hoje – em uma civilização profundamente modificada pela técnica, marcada pelo bem-estar, perpassada por conflitos e confusa pelo multiplicar-se de mensagens - é possível construir comunidades cristãs que sejam no nosso tempo testemunhas de paz, de alegria evangélica, de confiança no Reino de Deus que vem, comunidades missionárias que saibam atuar por atração, por proclamação, por convocação, por irradiação, por fermentação, por contágio.⁴⁸

Neste espírito da verdadeira liberdade e sabedoria paulina, movidos pela fé e pelo serviço, como Cristo testemunhou plenamente na cruz, os cristãos são capazes de gerar, com Ele, um mundo novo e melhor. A participação das pessoas crentes, batizadas e dotadas deste espírito, abre os caminhos para que novos irmãos se sintam chamados à comunhão em Cristo, o Bom Pastor. Assim a Igreja é edificada e se torna sinal de salvação para todos, conduzindo a todos para Cristo, que veio “para que todos tenham vida plena” (Jo 10,10).

Referências Bibliográficas

BEASLEY MURRAY, P. Pastor, Paulo como. In: HOWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (eds.), **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 911-917.

⁴⁸ BRESSAN, L. Indivíduo/pessoa, coletividade/comunidade na grande cidade, p. 177.

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

BRESSAN, L. **Indivíduo/pessoa, coletividade/comunidade na grande cidade**. In: SISTACH, C. L.P. (org.), *A pastoral das grandes cidades: atas do I Congresso Internacional*. Brasília: Edições CNBB, 2016, p.169-198.

BRIGHENTI, A. **A pastoral dá o que pensar: A inteligência da prática transformadora da fé**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GLAD, C. Paulo e a adaptabilidade. In: SAMPLEY, J. P. (org.), **Paulo no Mundo Greco-Romano: Um Compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 1-24.

DUNN, J.D.G. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.

ELLIOT, N. **Libertando Paulo: a Justiça de Deus e a Política do Apóstolo**. São Paulo: Paulus, 2023.

FABRIS, R. **Paulo: Apóstolo dos gentios**. São Paulo, Paulinas, 2008.

IORE, B. Paulo, a exemplificação e a imitação. In: SAMPLEY, J. P. (org.), **Paulo no Mundo Greco-Romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 197-221.

FRIES, H. **Dicionário de Teologia: Conceitos Fundamentais da Teologia Atual**. Volume 1. Edições Loyola: São Paulo, 1970.

GIL ARBIOL, C. J. **Paulo na origem do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2018.

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. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

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/6182a7f1a95395336854ca>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Jesus, o Bom Pastor, aquele que dá a vida. Jo 10,1-18 e sua base veterotestamentária (Sl 23 e Ez 34). **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.38, n.2, maio-ago. 2023, p. 491-522. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v38i2> Link da revista <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1752>

GONZAGA, W.; MATASSA, P. R. O significado paulino do substantivo *enkrateia* no catálogo de vícios e virtudes de Gl 5,19-23. In: GONZAGA, W. et al., **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 29-60.

GONZAGA, W.; CHAGAS, A. M. O “fruto do Espírito” a partir de Gl 5,22-23: Fundamento do pensamento ético de Paulo. **QOL 92** (Revista Bíblica Mexicana), mayo-agosto. 2023, p. 57-88. Link: <https://pontificia.edu.mx/qol-92/>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-76. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

GONZAGA, W.; SCHUSTER, N. Gálatas 5,1-6: A vocação para a Liberdade. In: GONZAGA, W. et al., **Liberdade, Humanidade e Graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 61-82.

GREATHOUSE, W. M.; METZ, D. M.; CARVER, F. G. **Comentário Bíblico Beacon**, Vol. 8: Romanos e 1 e 2 Coríntios. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 2006.

HOOVER, T. R. **Comentário Bíblico: 1 e 2 Coríntios**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1999.

LOWERY, D. K. Teologia das Epístolas Missionárias de Paulo. In: **Teologia do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 269-330.

MAZZAROLO, I., **Carta de Paulo aos Gálatas: da libertação da lei à filiação em Jesus Cristo**. 2013

MEEKS, W. A. **Os primeiros cristãos urbanos: o Mundo Social do Apóstolo Paulo**. Santo André: Academia Cristã, 2011.

MENDONÇA, J. T. **Metamorfose necessária**: Rer São Paulo. Quetzal: Lisboa, 2022.

MURPHY-O'CONNOR, J., **A antropologia pastoral de Paulo**: Tornar-se Humanos Juntos. São Paulo: Paulus, 1994.

MURPHY O'CONNOR, J. Primeira Carta aos Coríntios. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. (eds.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã, 2011, p. 453-486.

NESTLE-ALAND, **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutche Bibelgesellschaft, 2012.

NICHOL, F. D. (ed), **Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia** / editor da versão em português: Vanderlei Dorneles, V., Tatuí/SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

SCHMITT, F. O Testemunho do Apóstolo Paulo na vivência do discipulado e da missão. In: **Discipulado e Missão – elementos bíblicos**. Passo Fundo: Faculdade de Teologia e Ciências Humanas – ITEPA, 2013, p. 103-119.

SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e Pensamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

STOWERS, S. K. Paulo e o Autodomínio. In: SAMPLEY, J. P. (org.), **Paulo no Mundo Greco-Romano: um compêndio**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 459-484.

WRIGHT, N. T.; BIRD, M. F. **O Novo Testamento em seu Mundo**: uma Introdução à História, à Literatura e à Teologia dos Primeiros Cristãos. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

Capítulo III¹

A Teologia da Cruz de Paulo a partir de Gl 2,19-20 em diálogo com a Teologia da Cruz de Lutero e de Moltmann

Paul's Theology of the Cross from Gal 2,19-20 in dialogue with Luther's and Moltmann's Theology of the Cross

La Teología de la Cruz de Pablo de Gál 2,19-20 en diálogo con la Teología de la Cruz de Lutero y de Moltmann

Waldecir Gonzaga²

Ivanilton Almeida de Andrade Júnior³

Resumo

A Teologia da Cruz, enquanto movimento presente na teologia contemporânea, é identificada como de paternidade do teólogo Moltmann. Todavia, é extremamente necessário retornar às origens anteriores de uma construção teológica que parte de uma perspectiva da Cruz como elemento norteador da teologia. Sendo assim, o presente estudo se propõe a oferecer uma articulação que parte da origem primeira da Teologia da Cruz, na teologia paulina, tomando o texto de Gl 2,19-20 como lugar de interpretação da cruz na teologia desenvolvida por Paulo. Sendo uma carta protopaulina, de autoria indiscutível, a carta aos Gálatas reveste-se de um valor ímpar como texto paulino para a reflexão proposta para este estudo. Em seguida, é abordado o tema a partir de Lutero, que tem, no debate em Heidelberg, o seu grande ponto central de construção da Teologia da Cruz. Na perspectiva de Lutero, é pensada a forma como o reformador entende a realidade do sofrimento vivenciado na Cruz de Jesus Cristo como parâmetro norteador da construção de toda teologia. O estudo é finalizado com a contribuição de Moltmann, que representa a escola de pensamento da Teologia da Cruz contemporânea. Nela é observada a temática do sofrimento, tão presente na vida do autor desde seu nascimento para a teologia, bem como a forma com que Moltmann entende o sofrimento de Deus na Cruz, na pessoa do Filho crucificado, a partir de toda a experiência do sofrimento, e das grandes crises

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-03>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor-tutor do curso de Bacharel em Teologia do Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. E-mail: <ivanilton.jra@gmail.com>. Currículo Lattes: <<https://lattes.cnpq.br/1444758535123486>> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4497-8115>.

e catástrofes do século XX, o chamado “século sem Deus”, mas que, na realidade, conta com grandes místicos e místicas.

Palavras-chave: Paulo, Lutero, Moltmann, Teologia da Cruz, Teologia da Glória, Sofrimento, Esperança.

Abstract

The Theology of the Cross, as a movement present in contemporary theology, is identified as having its roots in the theologian Moltmann. However, it is extremely necessary to return to the earlier origins of a theological construction that begins from a perspective of the Cross as a guiding element of theology. Thus, the present study aims to offer an articulation that stems from the original source of the Theology of the Cross in Pauline theology, using the text of Gal 2,19-20 as a place of interpretation of the cross in the theology developed by Paul. As a proto-Pauline letter of indisputable authorship, the letter to the Galatians holds unique value as a Pauline text for the reflection proposed in this study. Subsequently, the theme is approached from Luther, who has, in the Heidelberg debate, his central point for the construction of the Theology of the Cross. From Luther's perspective, the way in which the reformer understands the reality of suffering experienced in the Cross of Jesus Christ is considered as a guiding parameter for the construction of all theology. The study concludes with Moltmann's contribution, who represents the school of thought of contemporary Theology of the Cross. In it, the theme of suffering is observed, so present in the author's life since his birth into theology, as well as the way in which Moltmann understands God's suffering on the Cross, in the person of the crucified Son, based on the entirety of suffering experience and the major crises and catastrophes of the twentieth century, the so-called “century without God”, which, in reality, includes great mystics and mystical.

Keywords: Paul, Luther, Moltmann, Theology of the Cross, Theology of Glory, Suffering, Hope.

Resumen

La Teología de la Cruz, como movimiento presente en la teología contemporánea, se identifica como de paternidad del teólogo Moltmann. Sin embargo, es extremadamente necesario regresar a las raíces anteriores de una construcción teológica que parte de una perspectiva de la Cruz como elemento orientador de la teología. Así, el presente estudio se propone ofrecer una articulación que parte de la primera origen de la Teología de la Cruz, en la teología paulina, tomando el texto de Gál 2,19-20 como lugar de interpretación de la cruz en la teología desarrollada por Pablo. Siendo una carta proto-paulina, de autoría indiscutible, la carta a los Gálatas posee un valor único como texto paulino para la reflexión propuesta en este estudio. A continuación, se aborda el tema a partir de Lutero, quien tiene, en el debate de Heidelberg, su gran punto central en la construcción de la Teología de la Cruz. Desde la perspectiva de Lutero, se piensa en la forma en que el reformador entiende la realidad del sufrimiento vivido en la Cruz de Jesucristo como parámetro orientador de toda teología. El estudio se finaliza con la contribución de Moltmann, quien representa la escuela de pensamiento de la Teología de la Cruz contemporánea. En ella se observa la temática del sufrimiento, tan presente en la vida del autor desde su nacimiento en la teología, así como la manera en que Moltmann entiende el sufrimiento de Dios en la Cruz, en la persona del Hijo crucificado, a partir de toda la experiencia del sufrimiento y de las grandes crisis y catástrofes del siglo XX, el llamado “siglo sin Dios”, pero que, en realidad, cuenta con grandes místicos y místicas.

Palabras clave: Pablo, Lutero, Moltmann, Teología de la Cruz, Teología de la Gloria, Sufrimiento, Esperanza.

Introdução⁴

A Teologia da Cruz (*Theologia Crucis*) é assumida como de papel central na teologia cristã. Por uma questão de proximidade temporal, a Teologia da Cruz facilmente pode ser pensada produzida pelos movimentos recentes da teologia contemporânea, enfatizando as produções recentes, mas esquecendo-se do que a tradição aponta sobre esse tema de tamanha importância da teologia. Portanto, a fim de analisar esse tema de um modo mais completo, o presente estudo observa a Teologia da Cruz a partir da perspectiva da Teologia Bíblica, especialmente da Teologia Paulina, da Teologia Histórica e da Teologia Sistemática.

Pensando na perspectiva da Teologia Bíblica, entende-se tranquilamente que seria possível ser trabalhada a Teologia da Cruz de maneira específica em variados textos da literatura paulina, bem como poderia ser analisada a partir da narrativa dos Evangelhos. Todavia, é preciso delimitar o campo de ação, e a análise é tomada a partir do texto de Gl 2,19-20, uma das cartas protopaulinas, presentes em todas as listas e catálogos bíblicos desde o início do Cristianismo, inclusive no cânon de Marcião⁵.

A escolha não se dá por predileção em relação ao conteúdo, mas sim por se compreender que o texto bíblico em questão está em um contexto que expressa a plena união do apóstolo junto a Cristo, assumindo assim uma estreita ligação entre a produção do apóstolo e sua experiência vivencial, pois ele assume consequências extremas devido ao fato de seguir a Cristo até às últimas consequências, no martírio. Em Gl 2,19-20, Paulo assume as mais intensas consequências de uma vida crucificada e formula uma teologia que pressupõe sua própria jornada. Assim, quando o apóstolo diz “Χριστῷ συνεσταύρωμα/*com*

⁴ GONZAGA, W.; ANDRADE JUNIOR, I. A. A Teologia da Cruz de Paulo a partir de Gl 2,19-20 em diálogo com a Teologia da Cruz de Lutero e de Moltmann. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 4, n. 4, p. 133-180, jan./dez. 2024.

⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

Cristo, estou crucificado” (Gl 2,19), é possível observar que essa Teologia da Cruz é construída por alguém que, antes de apresentar a teoria, já apresenta a própria experiência de uma vida crucificada.

Tendo presente uma perspectiva histórica, é feita a análise da Teologia da Cruz de Martinho Lutero. Aqui é observado o contraponto que Lutero faz entre a Teologia da Cruz e a Teologia da Glória. A Teologia da Glória, segundo Lutero, é a busca humana para encontrar Deus a partir de seus próprios caminhos e méritos, ao passo que a Teologia da Cruz, defendida por Lutero, é nutrida pela compreensão de que ao homem não é possível se salvar, pois a salvação é fruto da graça divina, em sua gratuidade. É baseado na Teologia da Cruz que Lutero⁶ defende a gratuidade da salvação e a justificação pela fé em Cristo Jesus, aquele que na Cruz se entregou, deu a vida e morreu em prol da salvação da humanidade, confiando-se totalmente nas mãos do Pai.

A parte final do estudo é trabalhada a partir da contribuição de Jürgen Moltmann⁷, em que a Teologia da Cruz é assumida como a sua construção teológica sob a ótica do sofrimento. Moltmann é conhecido como um autor que constrói seu pensamento, desde o início, a partir da compreensão de que na Cruz, Jesus se coloca em solidariedade ao sofrimento humano. O autor nasce para a teologia em meio ao contexto de sofrimento que vivenciou diante dos horrores da Segunda Guerra Mundial e daquele que, diante de seu próprio sofrimento, vê, nos relatos do sofrimento de Jesus, a afirmação de um Deus que se submete à dor.

1. Tradução de Gl 2,19-20

A tradução de Gl 2,19-20 revela a intensidade com que Paulo lida com sua experiência a partir do encontro místico que teve com Cristo, ou seja, revela as

⁶ A exposição das teses do Debate de Heidelberg é trabalhada diretamente a partir do texto Obras Seleccionadas: Volume 1; Os primórdios - Escritos de 1517 a 1519.

⁷ A principal obra em que Jürgen Moltmann trabalha a questão do sofrimento é *O Deus Crucificado* (1972).

dimensões reais com que Paulo passou a encarar a vida mediante sua compreensão do Evangelho. O vocabulário utilizado transmite profundidade através da utilização de termos teológicos de grande importância, especialmente em sentir-se e afirmar que “Χριστῷ συνεσταύρωμαι/com Cristo, estou crucificado” (Gl 2,19). A tradução nos fornece a possibilidade de compreender os temas teológicos que envolvem o texto paulino, de rica teologia no campo da Teologia da Cruz e da confiança nas mãos de Deus, daquele que tudo pode.

Texto Grego da NA28 (Gl 2,19-20)	Tradução para o português (Gl 2,19-20)
¹⁹ ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω. Χριστῷ συνεσταύρωμαι.	¹⁹ Eu, de fato, pela lei morri para a lei, a fim de viver para Deus. Com Cristo, estou crucificado.
²⁰ ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.	²⁰ Vivo, porém, não mais eu, mas Cristo vive em mim. E o que agora vivo na carne, vivo-o na fé do Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim.

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

2. Análise de Gl 2,19-20

A fim de se realizar uma análise sobre a temática da Teologia da Cruz em Gl 2,19-20, o presente item oferece uma abordagem em três pontos que se complementam e auxiliam no entendimento do presente estudo: 1) A experiência fundante do apóstolo Paulo; 2) O “fio condutor” da carta aos Gálatas; e 3) Teologia da Cruz em Gl 2,19-20

2.1. A experiência fundante do apóstolo Paulo

Ao apóstolo Paulo pode ser atribuída a qualidade de grande missionário e escritor do cristianismo nascente. Vindo de Tarso, na Cilícia, Paulo era oriundo

do judaísmo helenista e sua formação se deu através da erudição rabínica das Escrituras. O relato do livro de Atos dos Apóstolos, especialmente em At 22,3, indica sua formação como sendo protagonizada pela instrução de Gamaliel. Todavia, Gl 1,22 apresenta essa afirmação de forma controversa ao relatar que as igrejas da Judeia desconheciam o apóstolo.

De todo modo, desde sua origem, em sua própria terra natal, o apóstolo teve contato com a cultura helenista e alcançou conhecimento da filosofia popular. Ou seja, vê-se que Paulo tinha certa familiaridade com aspectos do sincretismo religioso. Sua trajetória é totalmente atravessada pelo questionamento a respeito da lei. Porém, Paulo é convidado a reconhecer na cruz de Cristo o argumento que quebraria a sua compreensão de que o alcance da justiça de Deus se daria através do esforço judaico no cumprimento das prescrições, ou seja, das obras da lei (Gl 2,15-21).

A partir do chamado do crucificado, Paulo é convidado a quebrar o que seria sua garantia de êxito e o que ele poderia apresentar como orgulho pessoal (Fl 3,4-7). A conversão dele representa uma verdadeira sujeição ao juízo de Deus expresso na cruz de Cristo. Sua conversão o conduziu para a comunidade helenista, sendo justamente em território helenista que Paulo passou a atuar como missionário juntamente com Barnabé, que também era helenista, responsável por levar Paulo como seu companheiro de missão para a Antioquia. Foi juntamente com Barnabé que Paulo deu os primeiros passos na defesa de um cristianismo helenista perante os apóstolos de Jerusalém, e juntos, eles também iniciaram a trajetória com sua viagem missionária fundando comunidades cristãos, relatada em At 13-14⁸.

Todo direcionamento de Paulo é tomado a partir de uma experiência mística, aquela do caminho em direção a Damasco (At 9,1-18; 22,1-16; 26,9-18; Gl 1,11-24), uma vez que, além de não ter sido um dos Doze Apóstolos de Jesus,

⁸ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 242-244.

ele sequer deve ter conhecido o nazareno, tendo conhecido apenas o Cristo Ressuscitado. Isso tendo em vista que a chegada de Paulo em Jerusalém ocorreu posteriormente à morte de Jesus. Os escritos de Paulo, sejam as epístolas autênticas (também chamadas de *protopaulinas*) e os escritos que são identificados como atribuídos a ele (cartas *deuteropaulinas* e *pastorais*), não apresentam grandes detalhes desse encontro místico de Paulo com Cristo. O fato é que Paulo rumava em direção a Damasco com o intento de combater o que entendia ser um desvio no interior da fé judaica, o cristianismo nascente. Todavia, a partir do encontro com Cristo, sobre o qual Paulo desconhecia de qualquer experiência histórica anterior, ele tem os passos de sua trajetória totalmente redirecionados⁹ e redimensionados, o que ressignifica totalmente sua vida, história e visão de Deus e do judaísmo.

A respeito dessa experiência mística, os estudos teológicos dão conta de duas possibilidades de análise: 1) a visão mais tradicional e hegemônica defende que essa experiência mística do encontro de Paulo com Cristo foi um caso paradigmático de conversão à fé cristã; 2) a segunda perspectiva entende que esse encontro se direciona exclusivamente como um chamado para Paulo ser um apóstolo entre os gentios, como ele se vê (Rm 11,13 e 1Tm 2,7)¹⁰, não sendo assim uma experiência de conversão e sim um chamado.

A primeira interpretação possui suas raízes em Agostinho¹¹, a partir da maneira como ele compreende a própria experiência de conversão. Essa perspectiva vai entender a experiência de Paulo como o ponto central de entendimento de que ele, Paulo, um fariseu zeloso na prática da lei, entende-se incapaz de cumprir fielmente toda a lei. Na segunda perspectiva, que é protagonizada por Stendahl, em sua obra “Paulo entre judeus e gentios”¹² (1977), que apresenta um questionamento da ideia tradicional a respeito da conversão de

⁹ VASCONCELLOS, P.; FUNARI, P. P. A., Paulo de Tarso, p. 20-21.

¹⁰ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

¹¹ AGOSTINHO, S., Confissões (1984).

¹² STENDAHL, K., Paul among Jews and Gentiles (1977).

Paulo. A convicção de Stendahl é de que a percepção tradicional é fruto mais das leituras introspectivas de Agostinho e de Lutero do que propriamente de uma análise do Novo Testamento. Para Stendahl a experiência que Paulo teve na estrada de Damasco não foi uma experiência de troca de religião, mas sim um chamamento para uma missão apostólica entre os gentios. Essa segunda perspectiva não é favorável à ideia que a perspectiva tradicional possui a respeito do evento místico, de que, mediante a essa experiência, Paulo haveria se afligido por um sentimento de culpa, sentimento esse que é um fruto de uma análise descrita do texto de Rm 7,7-25¹³.

A interpretação tradicional de Rm 7,7-25, compreende-o como um indicativo dos sentimentos de culpa e inferioridade que Paulo possuía, uma vez que os relatos são apresentados na primeira pessoa do singular. Ou seja, interpreta-se que Paulo estaria apresentando um relato pessoal de sua experiência de insuficiência no cumprimento da lei¹⁴. O presente estudo não tem como intuito definir qual das duas perspectivas de interpretação é a mais coerente. O grande ponto de destaque é o rumo que é dado na vida de Paulo a partir da sua compreensão a respeito da lei. A experiência de conversão/chamado de Paulo é apresentada pelo próprio apóstolo, em Gl 1,11-17, como uma ação de natureza totalmente divina, em que ele defende o Evangelho que anuncia em detrimento das diversas acusações que recebia por parte dos seus adversários, os judaizantes.

Os estudos no geral apontam que os judaizantes, indicados da carta aos Gálatas, eram aqueles que entendiam que os gentios que adentravam à fé cristã deveriam seguir com a observância estrita da lei, como *conditio sine qua non* em vista da salvação em Cristo Jesus¹⁵, o que era totalmente combatido por Paulo, uma vez que ele estava convicto em defender o anúncio de “um evangelho sem

¹³ POWERS, J. E., Paulo, Conversão e Chamado de, p. 989-990.

¹⁴ POWERS, J. E., Paulo, Conversão e Chamado de, p. 992.

¹⁵ 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 (2014); GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos (2015a); GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2 (2015b).

lei”¹⁶. Era justamente a oposição entre sua vida como judeu zeloso das tradições judaicas e perseguidor dos que acreditavam na mensagem do Cristo, e a nova vida enquanto apóstolo entre os gentios, que evidenciava a origem divina do Evangelho por ele anunciado e a legitimidade de sua vocação apostólica.

2.2. O “fio condutor” da carta aos Gálatas

O texto de Gálatas, assim como Romanos, 1-2Coríntios, Filipenses, 1Tessalonicenses e Filemon, como indicando antes, é considerado uma das epístolas paulinas de autoria autêntica¹⁷. Gálatas é um escrito de grande importância na literatura paulina, apresentando aspectos centrais do pensamento do autor. No entanto, um pensamento muito equivocados é que o motivo da escrita das cartas de Paulo é a busca inicial de apresentar uma teologia para as igrejas.

Esse pensamento colabora para uma convicção de que o apóstolo foi alguém com preocupações tão somente teóricas. Diferentemente disso, a carta aos Gálatas não é fruto de questões teóricas, mas sim de necessidades pastorais que se apresentavam ao apóstolo, que percebe a necessidade de orientar a Igreja frente à sua relação com os gentios¹⁸. Em seu início, na missão cristã, Paulo se direcionou exclusivamente ao povo hebreu, ou seja, aos judeus. Existiam também os casos em que algum gentio poderia adentrar as portas da fé cristã, porém tal evento acontecia mediante circuncisão destes que abraçavam a fé cristã, ainda como condição obrigatória, como para o judaísmo, e a diferença foi se dando paulatinamente, até se obter a não obrigatoriedade da observância da circuncisão para se abraçar a fé cristã (Gl 2 e At 15)¹⁹.

¹⁶ POWERS, J. E., Paulo, Conversão e Chamado de, p. 991.

¹⁷ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 245.

¹⁸ GONZAGA, W., “A verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 32-33.

¹⁹ GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos (2015a); GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2 (2015b).

Percebe-se aqui diretamente uma implicação fundamental de tom cultural para que houvesse um evidente obstáculo para a entrada dos gentios, mesmo que as portas não fossem oficialmente fechadas para a entrada destes, que não eram submetidos à circuncisão, visto que ainda havia alguns gentios que se submetiam à circuncisão em vista da adesão à fé cristã. A perspectiva da qual se pensava era de que os gentios seguiriam em peregrinação rumo à Jerusalém, e com isso se distanciavam do pensamento de uma perspectiva de missão rumo à terra dos gentios. A tendência natural é pensar que no início da era cristã aqueles que se converteram ao cristianismo eram circuncidados, mas apenas por volta dos anos 40 d.C., quando a conversão dos gentios tomou dimensões maiores, é que surgiu a questão de continuar ou não a impor aos neófitos a prática da circuncisão²⁰. Obviamente, essa prática brutal afetava diretamente a proclamação e aceitação do Evangelho na terra dos gentios. O tom do apóstolo para os cristãos da Galácia está totalmente em direção a essas questões, defendendo a não obrigatoriedade da circuncisão para aceitação de Cristo.

A tradição aponta que Paulo escreve sua carta aos habitantes da Galácia do Norte, mas, a respeito dos destinatários da carta, os estudiosos apontam duas possibilidades. A mais tradicional entende que Paulo escreveu aos gálatas étnicos, que seriam os habitantes da Galácia do Norte. A segunda corrente de pensamento define os destinatários como sendo aqueles da Galácia do Sul. De todo modo, a grande força de influência de ambas as correntes é o fato de que, a depender dos destinatários, varia a provável data de escrita da carta. A teoria tradicional, de ter sido endereçada à Galácia do Norte, torna necessariamente a carta como de datação entre 54 a 57 d.C., ao passo que a segunda teoria, que aponta os gálatas do Sul como destinatários, indica a datação como entre 48 e 49 d.C., ou seja, antes do concílio de Jerusalém²¹.

²⁰ BARBAGLIO, G., Cartas de Paulo (II), p. 19.

²¹ GONZAGA, W., “A verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 40.

Abraçando a teoria tradicional dos destinatários serem os gálatas do Norte, entre 54 a 57 d.C., toma-se então a realidade de uma escrita da carta em meados da década de 50 d.C., o que significa que, tomando o que foi apresentado acima, já havia passado consideravelmente dos anos 40 d.C. e já havia uma conversão de gentios em números muito mais significativo. Sendo assim, questões como a prática zelosa da lei afetaria fortemente na continuidade do progresso do anúncio cristão em entre os gentios. A questão que é levantada por Paulo aponta para a necessidade de se admitir positivamente a comunhão entre judeus e gentios no interior da Igreja.

Um dos cenários que protagonizam a carta aos Gálatas é o embate entre Paulo e Pedro, quando Paulo repreende Pedro devido a sua conduta digna de exortação, pois ao chegar os judeus Pedro se afasta dos gentios (Gl 2,1-14)²². Pedro é exortado por Paulo, pois sua atitude contraria o que o Evangelho genuíno defende. Sua atitude cria barreiras entre judeus e gentios, opondo-se à comunhão que o Evangelho gera. O âmago da questão levantada por Paulo está na busca por defender a inclusão de gentios na comunidade messiânica, estando em pé de igualdade com os cristãos oriundos do judaísmo²³, e não com imposição de regras e leis judaicas a quem não provém do meio judaico.

A comunhão é bloqueada pela crença de que a aceitação no interior da comunidade estava condicionada ao cumprimento da lei e isso necessariamente afetaria a convicção da suficiência da fé em Cristo. A observância ou não da lei não constitui em si o grande problema para Paulo, visto que Paulo não defendia que os judeus convertidos ao cristianismo deixassem de cumprir a lei. O que o apóstolo combate integralmente é a imposição da lei aos gentios como pré-requisito para a comunhão na igreja e para o alcance da salvação. Paulo defende

²² GONZAGA, W., “A verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja (2055).

²³ STEGNER, W. R., Paulo, o Judeu, p. 1023.

a “exclusividade de Cristo como único e tão somente único caminho de salvação”²⁴.

2.3. Teologia da Cruz em Gl 2,19-20

A partir de então, é pensada a Teologia da Cruz na compreensão de Lutero e de Moltmann. Todavia, a análise a respeito da Cruz é tomada a partir de Gl 2,19-20. Sem dúvidas, as possibilidades de textos a serem estudados são diversas, porém este estudo opta pelo texto presente na epístola aos Gálatas devido à intensidade com que é percebido o envolvimento do autor para com o contexto vivenciado e com a escrita apresentada. Não se tem por objetivo esgotar o conteúdo, a intenção é a de apresentar uma compreensão que a temática da Cruz possibilita a partir do texto escolhido. Destaca-se ainda que a análise se dá diretamente nos versículos escolhidos, porém é reconhecido que Gl 2,19-20 está presente em uma estrutura definida na escrita da carta, a autobiográfica de Paulo (Gl 1,6–2,21). É possível ver uma divisão tripartite na carta aos Gálatas, em três seções: A (Gl 1,1-2,21), B (Gl 3,1-4,31) e C (Gl 5,1-6,18), com suas subdivisões, sendo que há uma saudação inicial e um endereço (Gl 1,1-5); a) a seção autobiográfica paulina (Gl 1,6-2,21); b) a seção da defesa da fé e a prova escriturística (Gl 3,1-29); c) a seção da filiação divina e do *midrash* de Agar (Gl 4,1-31); d) a seção da liberdade e a vida segundo o Espírito (Gl 5,1-6,18), sendo que nesta última seção é que se teria uma possível conclusão (Gl 6,11-18)²⁵.

O texto de Gl 2,19-20 é a base para o campo de análise para a Teologia da Cruz. Portanto, aqui não são analisados os versículos de todo o recorte da autodefesa de Paulo, nem a variedade de temas. Ou seja, indo diretamente à Teologia da Cruz, observa-se a expressão declarada por Paulo: “Χριστῶ

²⁴ GONZAGA, W., “A verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 55.

²⁵ GONZAGA, W., “A verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a autoridade na Igreja, p. 59-69; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41.

συνεσταύρωμαι/*com Cristo, estou crucificado*” (Gl 2,19). A expressão em questão, junto ao recorte dos versículos destacados, apresenta claramente a compreensão de união total e irrestrita para com Cristo, utilizando para isso a imagem da crucificação. A palavra *συνεσταύρωμαι* possui raiz em *συσταυρόω*, que também é a mesma palavra utilizada em Mt 27,44, na narrativa da crucificação de Jesus, para fazer referência aos ladrões que foram crucificados com Jesus. A crucificação vai carregar significado muito profundo na teologia paulina, sendo compreendida como o evento salvífico que se manifesta como ação transformadora no mundo, uma vez que passa a ser, para aquele que se encontra impactado por seu poder salvífico, uma nova motivação para todo agir e pensar.

A partir da Cruz, é apresentada uma abertura para uma vida totalmente nova. Para Paulo, o Evangelho possui lugar central em sua teologia, sendo a dimensão ativa da expressão “*ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ/a palavra da cruz*” (1Cor 1,18), o anúncio de salvação que se baseia na Cruz. Nela, não há exclusividade para imanência ou transcendência. A Cruz de Cristo deve ser compreendida não como um evento isolado na história, sendo sobretudo um ato de Deus. Assim, “*ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ/a palavra da cruz*” é diretamente a ação transcendente de Deus. Por isso, a proclamação da Cruz é capaz de trazer salvação para aquele que se submete à ação de Deus, salvação essa que se contrapõe à sabedoria meramente humana. Desta forma, “*ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ/a palavra da cruz*”, baseada em Gl 2,19, é salvação para aqueles que se deixam crucificar por ela. Aquele que se vê totalmente atravessado pela Cruz não mais confia em seus próprios méritos, libertando-se da tentativa vã de se justificar diante de Deus através de suas próprias experiências religiosas.

A Teologia da Cruz é vista na carta aos Gálatas nos mesmos moldes afirmativos da justificação pela fé, sendo de uma unidade inseparável. Em meio às expectativas de alcance de salvação pautada nos méritos humanos, Paulo

declara com a afirmação da Cruz que essa é também a base de justificação para aquele que objetiva o caminho de Jesus. A utilização do termo *συνεσταύρωμαι*, traduzido por “estou crucificado”, reflete a união de Paulo com Jesus Cristo, apresentado o impacto e domínio de Cristo na vida do apóstolo. Paulo está assumindo uma proposta de vida que pressupõe como base fundamental a vida de Cristo, tomando para si os encargos de uma morte na Cruz e sua mais completa humilhação²⁶. A graça de Deus, porém, não dispensa os crentes de realizarem “boas obras”, como Paulo afirma em Rm 2,6 (“...Deus retribuirá a cada um segundo suas obras”) e em Ef 2,10 (“Pois somos criaturas dele, criados em Cristo Jesus, para as boas obras que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos”), em seguimento do que pede o próprio Cristo em Mt 25,31-46, sobre o que será pedido no último julgamento.

3. A Teologia da Cruz de Martinho Lutero

Tudo que aconteceu a partir de Lutero levou a um movimento muito maior que o luteranismo, como se constata no mundo evangélico, pentecostal e neopentecostal hoje. Porém, parece que inicialmente o monge agostiniano não tinha a intenção de promover uma ruptura total com a Igreja Católica. Todavia, é fato que a abordagem utilizada por Lutero e a forma de conduzir os processos do movimento reformador revelaram uma sua característica muito contundente, fazendo com que sua atuação tivesse consequências verdadeiramente abruptas e as consequências que hoje temos no cristianismo. A existência de uma denominação que carrega seu próprio nome não o faz exclusivo dessa denominação, mas o torna a origem do movimento que o coloca no centro das “várias reformas” dentro da própria Reforma Protestante. Segundo Tillich, o valor do reformador é grande para o cristianismo, a ponto de ele qualificar Lutero como

²⁶ BRANDENBURGER, E., Cruz, p. 562-565.

um dos “profetas da igreja cristã”²⁷, sendo um dos Pais da Reforma, juntamente com João Calvino e Ulrico Zuínglio. Essa forma de se referir a Lutero, por parte de Tillich, não o coloca numa posição superior a outros. O que se pode observar é que tal identificação, revela mais a intensidade do envolvimento do monge agostiniano ao apontar o que identificava estar equivocado no interior da Igreja naquela momento da história, bem como sua ligação com o que compreende serem os clamores do seu tempo; esse movimento, provavelmente, se fosse hoje, novamente seria contra parte do que resultou de seu próprio bojo, visto o que se presencia nesse meio hoje, como as Teologia da Prosperidade, do Domínio e do Poder.

É importante ter em mente dois momentos de muita importância na trajetória de Lutero. Em um primeiro momento, refere-se ao dia 31 de outubro de 1517, quando, hegemonicamente, entende-se que foi a data em que Lutero fixou as 95 teses à porta do castelo da Igreja de Wittenberg, na Alemanha. Neste momento, a preocupação maior do monge agostiniano era de questionar a questão das indulgências, revelando que essas teses possuíam maior preocupação para situação da igreja da época. O evento que acaba por ficar marcado com o posicionamento teológico de Lutero é o Debate de Heidelberg, ocorrido em abril de 1518. Lutero seguiu o caminho de falar sobre a natureza de Deus e a natureza humana presa no pecado. Sua contribuição no debate de Heidelberg foi de grande valor para a construção teológica, possibilitando até mesmo uma nova perspectiva no debate teológico ocidental, apresentando uma nova perspectiva da forma com a qual Deus lida com o mal e o sofrimento²⁸.

A respeito da ênfase apresentada por Lutero em Heidelberg, é importante perceber que, como mencionado acima, Lutero caminhava com uma busca existencial que lhe martelava a consciência lhe trazendo muito sofrimento

²⁷ TILLICH, P., História do Pensamento Cristão, p. 227.

²⁸ CAMPOS, F. B. D., A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin, p. 129.

pessoal. Ou seja, o sofrimento passou a ser uma temática natural na vida do monge agostiniano. Além disso, a questão do sofrimento não era apenas um caso subjetivo por parte de Lutero, que sim, tinha seus problemas pessoais, mas também tinha relação com o próprio tempo social e histórico devido ao “terror causado por guerras, pestes e infortúnios os mais variados”²⁹.

É nesse sentido que Lutero está imerso nas angústias de seu tempo social e histórico, por sua vez em diálogo ao sofrimento humano de seu tempo. Daí sua dialogicidade com o sofrimento que busca conforto na espiritualidade marcada pelo confronto a uma narrativa deveras terrificante. É neste aspecto que Lutero parece estar em conformidade àquelas condições intertextuais da narrativa paulina. É de sua natureza radicalmente social que Lutero retira os elementos que permitem a ele reinterpretar a cruz, pois são em tais condições que se encontram as vozes narrativas de uma autoridade do passado e que secundam o presente histórico do teólogo, o narrador que propõe uma reforma, e uma reforma que busque um Deus misericordioso³⁰.

A resposta que Lutero anseia por encontrar está presente no Cristo crucificado, que lhe conferiu paz de consciência, e por isso passou a dedicar seus esforços em prol de defender a mensagem em que encontrou coerência doutrinária e que se comunicava diretamente com seus anseios existenciais. É neste momento, em Heidelberg, que Lutero apresenta seu entendimento sobre a Teologia da Cruz de maneira mais concentrada. Não se diz aqui que o primeiro lugar onde Lutero esboçou sua Teologia da Cruz tenha sido em Heidelberg, uma vez que anteriormente Lutero já havia apresentado uma indicação sobre a ênfase da cruz em seu pensamento. Ainda em suas 95 teses, Lutero já deixava exposto o

²⁹ CAMPOS, F. B. D., A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin, p. 120.

³⁰ CAMPOS, F. B. D., A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin, p. 120.

lugar central que a cruz ocuparia em sua abordagem, uma vez que “nas últimas quatro teses o tema do sofrimento no seguimento de Cristo é evidente”³¹.

92. Fora, pois, com todos esses profetas que dizem ao povo de Cristo: “Paz, paz!” sem que haja paz!

93. Que prosperem todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: “Cruz! cruz!” sem que haja cruz!

94. Devem-se exortar os cristãos a que se esforcem por seguir a Cristo, seu cabeça, através de penas, da morte e do inferno;

95. E, assim, a que confiem que entrarão no céu antes através de muitas tribulações do que pela segurança da paz³².

Nestas quatro últimas teses de autoria de Lutero é perceptível a forma como o seguimento de Cristo é tratado como algo que não distancia o seguidor do sofrimento. De todo modo, esse primeiro destaque de fato é inicial, não ocupa um lugar de grande destaque no corpo total das teses apresentadas. É posteriormente em Heidelberg que Lutero sustentará sua Teologia da Cruz, em contraponto a uma Teologia da Glória. Em Heidelberg, Lutero, ancorado na teologia paulina, defenderá que a partir da cruz Deus se revela como aquele que não quer ser reconhecido por coisas invisíveis, mas sim pelas visíveis. A partir disso, entende-se que Deus é reconhecido na intensidade de sua paixão que o leva à cruz e ao sofrimento. Portanto, reconhecemos a Deus pelos sofrimentos e pela cruz. Lutero apresenta um Deus que só pode ser encontrado na cruz e no sofrimento. O pensamento inicial é diretamente pensado nos sofrimentos de Cristo na cruz, porém também é aplicado aos sofrimentos daqueles que se propõem ao seguimento do crucificado³³.

³¹ CAMPOS, F. B.; DUFFECK, O.; DUFFECK, J. L. K., Lutero e a experiência do Abscôndito da Cruz, p. 71.

³² LUTERO, M., Obras Seleccionadas, v.1, p. 29.

³³ DREHER, M. N., A Redescoberta da Teologia da Cruz de Lutero no Debate com a Teologia da Libertação, p. 128.

Lutero se apresenta ao debate de Heidelberg formulando 40 teses, sendo 28 teses teológicas e 12 teses filosóficas. As teses filosóficas tinham a preocupação de ir contra a metafísica de Aristóteles. Lutero ia contra uma filosofia que acreditava que o único esforço considerado válido e correto era aquele que se voltava às coisas visíveis. Assim, ele propõe debates com a filosofia aristotélica durante toda sua vida, visto que para Lutero essa filosofia não podia servir de critério e norma para o fazer teológico³⁴. Pensando na estrutura de como são apresentadas as teses teológicas, observa-se que numa primeira parte (teses 1-18), que ele foca em deixar claro que a lei de Deus não torna o ser humano justo e que o ser humano não tem condições de encontrar méritos em sua ética pessoal. Numa terceira parte (teses 23-28), Lutero deixa claro que as obras dos seres humanos que creem em Cristo são realizadas à luz da graça e da obra de Cristo. Nessas teses, Lutero coloca em um lugar de destaque a obra de Cristo em condição definitivamente superior às obras humanas. Porém, é na segunda parte (teses 19-22) que Lutero aborda o que representa o interesse desta pesquisa, a Teologia da Cruz, enfatizando que o conhecimento teológico, para ele, só se encontra na humildade³⁵.

19. Não se pode designar condignamente de teólogo quem enxerga as coisas invisíveis de Deus compreendendo-as por intermédio daquelas que estão feitas; 20. Mas sim quem compreende as coisas visíveis e posteriores de Deus enxergando-as pelos sofrimentos e pela cruz.

21. O teólogo da glória afirma ser bom o que é mau, e mau o que é bom; o teólogo da cruz diz as coisas como elas são.

22. A sabedoria que enxerga as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-as a partir das obras, se envaidece, fica cega e endurecida por completo.³⁶

³⁴ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. v.1, p. 36.

³⁵ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. v.1, p. 36-39.

³⁶ LUTERO, M., Obras Seleccionadas. v.1, p. 39.

A Teologia da Cruz expressa por Lutero passa por seu entendimento do que seja um teólogo da cruz. Ou seja, expondo o que seja um teólogo da cruz, conseqüentemente entende-se o que é a Teologia da Cruz. Partindo disso, o teólogo da cruz é “aquele parte da presença de Deus na história e encontra no sofrimento e na cruz o parâmetro decisivo do desvelamento de Deus e o vértice da sua manifestação”³⁷. Entende-se com isso que a Teologia da Cruz não busca a especulação a respeito da essência misteriosa de Deus. Diferentemente disso, a Teologia da Cruz se debruça diante da presença histórica de Deus, que seria enxergada pelo teólogo da cruz como a própria revelação de Deus. É nessa valorização da presença de Deus na história que Lutero encontra no Cristo crucificado a realidade de um Deus que sofre. Deus é revelado de maneira distante das expectativas gloriosas em torno da divindade. Ao contrário disso, Deus é revelado na cruz humilhante que expunha toda fraqueza humana. E é no campo da humilhação e da vergonha que é a cruz, que Lutero guia seu pensamento teológico.

Para Lutero a cruz não é mero objeto da teologia, e sim a marca de toda teologia. Ela não só faz parte da doutrina da satisfação vicária, mas constitui um momento integral de todo conhecimento cristão. Teologia da cruz não é um capítulo da teologia, mas é uma determinada maneira de fazer teologia. A cruz de Cristo ali é importante não só para a busca de redenção e certeza da salvação, mas sim é o centro da perspectiva de todos os enunciados teológicos.³⁸

Para Lutero, assumir a Cruz não é apenas um tema que merece uma atenção especial e particular no campo da teologia. Para ele, a Cruz é a base de toda teologia e o “critério supremo da compreensão de Deus”³⁹. É partindo desse princípio que a teologia de Lutero é tida como Teologia da Cruz, uma vez que toda dogmática se encontra na perspectiva da Cruz do Ressuscitado. Para Lutero,

³⁷ PALMA, A., Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico, p. 25.

³⁸ VON LOEWENICH, W., A teologia da cruz de Lutero, p. 14.

³⁹ PALMA, A., Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico, p. 25.

Deus é, por sua natureza e essência indomável e inacessível pela razão. Por isso, Lutero entende a atuação de Deus na *absconditidade*, por meio da qual os seus caminhos só podem ser abraçados a partir da fé⁴⁰. Definitivamente, Lutero acredita que não há conhecimento de Deus em glória e majestade sem o conhecimento diante da vergonha da cruz, pois “para revelar-se ele se ocultou sob sofrimento e cruz”⁴¹.

O grande contraponto da Teologia da Cruz que Lutero busca colocar em meio ao debate de Heidelberg é a Teologia da Glória (*Theologia Gloriam*). A Teologia da Glória é aquela que, ao contrário da Teologia da Cruz, busca encontrar Deus por meio das obras⁴². Sendo assim, para Lutero, se na Teologia da Cruz se identifica uma teologia da fé, na Teologia da Glória se identifica uma teologia das obras, o eu para a carta de Tiago não há problemas, pois fé e obras precisam e devem andar juntas (Tg 2,14-26)⁴³. A Teologia da Glória tem uma busca direta de colocar Deus numa posição manipulável, uma vez que essa teologia possibilita que os atos humanos definam os atos de Deus, por isso até mesmo a misericórdia de Deus é alcançada por meio de obras humanas⁴⁴. Porém, de forma alguma se nega o valor das “boas obras”, que têm seu lugar na vida do crente, a exemplo do que indica Paulo (Rm 2,6; Ef 2,10), no seguimento do próprio Cristo (Mt 25,31-46), como indicado antes.

Portanto, a Teologia da Glória é a verdadeira opositora da Teologia da Cruz. Porém, é preciso ter presente, e jamais se esquecer, que o Ressuscitado, glorioso, é o Jesus Cristo da Cruz. Se na Teologia da Cruz Deus é conhecido no lugar de seu ocultamento, a cruz, na Teologia da Glória, o homem, por sua vez, vai em busca de conhecer a Deus tomando também como recurso as próprias

⁴⁰ VON LOEWENICH, W., A teologia da cruz de Lutero, p. 33.

⁴¹ VON LOEWENICH, W., A teologia da cruz de Lutero, p. 148.

⁴² CAMPOS, F. B. D., A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin, p. 132.

⁴³ KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 42-64.

⁴⁴ CAMPOS, F. B. D., A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin, p. 136.

obras humanas. Na Teologia da Glória, o homem vai até Deus, na Teologia da Cruz, Deus é revelado em meio à fraqueza e ao sofrimento diante da cruz⁴⁵. Desse modo, o debate que envolve “Teologia da Cruz *versus* Teologia da Glória” significa “teologia histórico-salvífica contra teologia especulativa”⁴⁶.

4. Jürgen Moltmann: A trajetória teo-biográfica e sua Teologia da Cruz

4.1. “Éramos como sobreviventes”: o sofrimento como maternidade do teólogo

Jürgen Moltmann⁴⁷ é tido por alguns como o teólogo que possivelmente possui o maior grau de representatividade da teologia protestante contemporânea. Seu nascimento se deu no dia 18 de abril de 1926⁴⁸, em Hamburgo⁴⁹. Durante o seu tempo de adolescência, ele se reconhecia com grande inclinação ao estudo da Matemática e da Física. A teologia até então não tinha papel de importância em sua vida. Porém, o percurso de sua vida foi fortemente alterado devido à experiência que Moltmann viveu diante da Segunda Guerra Mundial. Ele se viu diante dos horrores da Guerra, presenciando sua cidade sendo destruída, em julho de 1943, pela operação Gomorra. O até então, o então desejoso de se tornar estudante de matemática ou física precisou se alistar nas forças nazistas lideradas por Hitler. Quando perguntado, em uma entrevista, sobre como verdadeiramente passou a ter contato com a fé e como se deu o início de seus estudos teológicos, Moltmann respondeu:

Depois da Guerra fui prisioneiro de guerra num campo em Inglaterra, e só depois me tornei cristão. É uma história muito longa, mas posso resumi-la brevemente:

⁴⁵ CAMPOS, F. B. D., A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin, p. 140.

⁴⁶ VON LOEWENICH, W., A teologia da cruz de Lutero, p. 10.

⁴⁷ Ao mencionarmos o nome de Jürgen Moltmann, iremos durante toda a pesquisa, utilizarmos apenas Moltmann

⁴⁸ Moltmann faleceu recentemente, no dia 3 de junho de 2024, aos 98 anos.

⁴⁹ MONDIN, B., Os grandes teólogos do século vinte, p. 283.

queria em primeiro lugar estudar matemática ou física. Depois de 1943 terminei a escola e fui incorporado como ajudante de campo, isto é, no posto de uma bateria anti-aérea em Hamburgo. Depois aconteceu a destruição de Hamburgo pela força aérea inglesa na última semana de julho de 1943. Isso originou um enorme incêndio e toda a parte oriental de Hamburgo ficou destruída (quarenta mil pessoas morreram, mulheres e crianças). A nossa bateria foi bombardeada de noite. Os amigos que estavam ao meu lado morreram, mas eu escapei, o único. Não sei nem como nem o porquê. Nessa noite de morte gritei a Deus e tornei-me alguém que O busca.⁵⁰

O relato acima apresenta um Moltmann claramente impactado com o sofrimento em meio à Guerra, refletindo profundamente no porquê de ter perdido tantos à sua volta, mas também representa o grande momento que o fez buscar por Deus e se expor à sua confiança. Essa experiência o direcionou à Bíblia, especialmente ao Sl 39 e ao Evangelho de Marcos, que o fez se deparar diante do grito de Jesus angustiado e se sentindo abandonado por Deus. Perceber o questionamento de Jesus dizendo “Meu Deus, Meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34; Sl 22,2) fez com que Moltmann experimentasse em Jesus a solidariedade de seus sofrimentos. Em suas palavras: “soube com certeza: está ali o único que me compreende”⁵¹.

A experiência vivida diante da operação em Gomorra é colocada por Moltmann como uma marca indispensável para o início de sua teologia, visto que ele não tinha, até então, contato com a fé e pertencia a uma família secularizada. O ataque sofrido por sua cidade, que levou à morte de inúmeras pessoas, fez com que Moltmann, pela primeira vez, clamasse por Deus: “Aquela noite clamei pela primeira vez por Deus: Meu Deus, onde estás? Desde então fui perseguido pela pergunta: Por que não estou morto também? Para que vivo? O que dá sentido à

⁵⁰ DE PINHO, A., Jurgen Moltmann. Humanística e Teologia, p. 17-19.

⁵¹ MOLTSMANN, J., A Fonte da Vida, p. 12-13.

minha vida?”⁵². Moltmann e os outros que não morreram diante aquele ataque se enxergavam como sobreviventes, porém o peso do luto tornava a sobrevivência algo muito difícil.

A teologia de Moltmann surge em meio a esse cenário, diante de uma sobrevivência que se transformava em incumbência pela vida. Verdadeiramente sobrevivência, pois, como o próprio Moltmann se refere, “Éramos como sobreviventes”⁵³. A teologia de Moltmann é uma teologia que possui o seu nascimento e toda construção com uma presença intensa da realidade do sofrimento. Vivendo como prisioneiro de guerra, Moltmann declarou ter perdido a esperança na cultura de sua terra natal e na própria raça humana devido a todos os horrores provocados nos campos de concentração alemães, especialmente em Auschwitz⁵⁴. Sobre a sua experiência como prisioneiro de guerra, Moltmann afirma que:

Em 1944, com a idade de dezessete anos, fui mandado para a guerra. Colocaram-me num campo de prisioneiros juntamente com massas de meu povo. Foram três anos de trabalho forçado. Perdemos os nomes e nos transformamos em números. Ficamos órfãos de lar e de pátria; perdemos a esperança, a auto-consciência, e a própria comunidade. Experimentamos, então, o que poderíamos chamar de *ochlos*, ou seja, a massa humana desorganizada, prisioneira, sem educação e sofredora, sem face, sem liberdade e sem história.⁵⁵

Diante de tudo que foi vivido nesse período de horrores, mesmo tendo escapado da morte e sendo sobrevivente, a esperança já não se fazia presente entre os prisioneiros do campo e as massas do povo. A esperança estava totalmente perdida e diante da perda da esperança Moltmann encontrava nos poemas de Goethe e seu Fausto um refúgio e alimento para a sua alma. Dentro de condições

⁵² MOLTSMANN, J., A Fonte da Vida, p. 10.

⁵³ MOLTSMANN, J., A Fonte da Vida, p. 10.

⁵⁴ LEAL, M. D. C., Espiritualidade Humanizadora, p. 92.

⁵⁵ MOLTSMANN, J., Paixão pela vida, p. 33.

humilhantes, Moltmann encontra uma nova esperança por meio do contato com a Bíblia e através dos encontros com outras pessoas. Como mencionado antes, ele recebeu de presente uma Bíblia, na Escócia, que marcou seu contato inicial com o texto sagrado⁵⁶. Sobre a sua experiência com os escritos bíblicos, Moltmann relata que:

Muitos teriam preferido cigarros. Eu, porém, lia sem compreender muito, até que encontrei os salmos de lamentação. O Salmo 39 me cativou: “Calei-me, mais do que convinha. Minha dor tornou-se insuportável... A duração de minha vida é quase nada diante de ti... Ouve a minha oração, Senhor, e meu grito e presta ouvido às minhas lágrimas, não permaneças surdo, pois não passo de um migrante junto a ti, um hóspede como todos os meus antepassados”. Eram palavras que brotavam de minha alma e a atraíam para Deus. Depois cheguei à história da Paixão. Quando li o grito de Jesus ao morrer: “Meu Deus, por que me abandonaste?”, soube com certeza: está ali o único que me compreende. Comecei a compreender o Cristo atribulado, porque sentia que era compreendido por ele: o irmão divino na aflição, que leva consigo os cativos em seu caminho para a ressurreição. Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança.⁵⁷

No contato com os escritos bíblicos, Moltmann pôde encontrar a verdadeira esperança. No que tange aos encontros com as pessoas, ele relata a maneira cordial como os ingleses e escoceses, que eram antigos inimigos, os tratavam. Eles, que haviam se tornado apenas números e eram vistos apenas como prisioneiros, foram recebidos em Kilmarnock com profunda hospitalidade⁵⁸. A participação na primeira conferência internacional da SCM (*Student Christian Mission* - Missão Cristã Universitária), em 1947, também teve fundamental importância em seu encontro com a grande esperança. Moltmann relata que nesse dia viveu uma intensa comunhão com irmãos em Cristo orando, cantando e

⁵⁶ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 11-12.

⁵⁷ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 12-13.

⁵⁸ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 13.

compartilhando das refeições com cristãos de vários lugares do mundo. Moltmann pôde experimentar de um tempo profundamente especial juntos a um grupo de estudantes holandeses.

Mas, receoso da reação desse grupo, visto que Moltmann fez parte do grupo que lutou na batalha em torno da ponte de Arnheim na Holanda, Moltmann diz que os estudantes da Holanda os revelaram que Cristo era a ponte que tornava possível o encontro entre esse grupo de holandeses, Moltmann e seus companheiros de guerra. Esse encontro foi fundamental para a compreensão de Moltmann sobre a esperança, pois ele e seus companheiros também puderam confessar a culpa de seu povo e pedir por reconciliação. Tudo o que foi vivido nessa conferência e os abraços no final desse encontro fizeram com que Moltmann se sentisse liberto e tivesse a oportunidade de se perceber novamente humano. Tudo o que Moltmann viveu, tanto na conferência da SCM quanto com os escritos bíblicos, colaborou para a decisão de tornar-se professor e pastor⁵⁹.

4.2. A experiência em Norton Camp

Pensando nesses pontos centrais na trajetória de Moltmann, é necessário destacar que a experiência no Campo de Concentração possui papel fundamental em sua formação. Existiam variados campos de prisioneiros no período da Guerra. Havia aqueles que eram verdadeiramente brutais, como os campos na Rússia, porém os campos sob o domínio britânico, mesmo havendo armamento e guardas por serem de fato um campo de prisioneiros, eram direcionados à “reeducação” deles, que tinham até mesmo o auxílio da YMCA (*Young Men's Christian Association* - Associação Cristã de Moços). Dentro desse projeto de

⁵⁹ MOLTSMANN, J., A Fonte da Vida, p. 13-14.

reeducação, os prisioneiros tinham a possibilidade de se desenvolverem em áreas acadêmicas, sendo no campo da educação ou da teologia⁶⁰.

Havia alguns professores de teologia entre os prisioneiros de Norton Camp, com os quais Moltmann pôde começar os seus estudos teológicos⁶¹. Durante o tempo em que ficou em Norton Camp, Moltmann teve acesso a um grande número de obras de teologia. Ele afirma: “Naquele tempo, li de tudo: poesias e romances, matemática e filosofia, e grandes quantidades de teologia, praticamente de manhã até de noite”⁶². Sobre a intensa jornada de estudos teológicos, Moltmann escreve:

Os planos letivos dos semestres eram ricos, e nós, afinal, queríamos aprender tudo. Estudei hebraico com Walter Haaren e Gerhard Noller. Gerhard Friedrich nos introduziu no Novo Testamento. Depois vieram visitantes: Anders Nygren ficou quatorze dias e nos ensinou teologia sistemática, o professor Soe, de Copenhague, fez o mesmo em relação à ética cristã. Werner Milch, emigrado, mais tarde professor em Marburg, apresentou-nos de forma contagiante uma história da literatura do século XX. Fritz Blanke veio de Zurique e Matthew Black, da Escócia. Tempos depois voltei a encontrá-lo em St. Andrews. Sem dúvida éramos um acampamento “vitrine”, e não sem motivo. Contudo, também fomos ricamente presenteados e honrados pelas visitas e palestras de Birger Forell, John Mott, Willem Visser’t Hooft, Martin Niemoller e outros⁶³.

O tempo que Moltmann passou como prisioneiro em Norton Camp foi de suma importância para o desenvolvimento de seu pensamento teológico. Para Moltmann, o último semestre de estudos na Escola de Teologia em Norton Camp o marcou como o momento em que sua vida intelectual se desenvolveu de maneira mais intensa. Moltmann tinha consciência da importância que Norton

⁶⁰ MCPHERSON, H., *Wartime Blessings*. Response. Trata-se de um pequeno artigo (*Wartime Blessings – Bênçãos da Guerra*) em que veteranos lembram-se do acampamento britânico de prisioneiros de guerra com gratidão. O artigo dá uma breve apresentação de como era o Norton Camp, um acampamento de prisioneiros de guerra.

⁶¹ KUZMA, C. A., *O Teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança*, p. 18.

⁶² MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 15.

⁶³ MOLTSMANN, J., *A Fonte da Vida*, p. 15.

Camp possuía em sua formação, fosse na formação teológica quanto na formação humana. Ele é agradecido pelos olhares e falas de perdão que recebeu por pessoas de outras nacionalidades e possui gratidão por tudo que a Associação Cristã de Moços (ACM) fez pelos prisioneiros, como a instalação de uma biblioteca que contribuiu fortemente para os seus estudos teológicos⁶⁴.

Assim, observa-se que, mesmo por um momento perdendo a esperança, como apresentado acima, foi no tempo em que esteve como prisioneiro de Guerra que Moltmann se encontrou com a grande esperança. Como ele próprio disse: “Recobrei o ânimo de viver. Fui tomado de uma grande esperança”⁶⁵. Nessa grande esperança que o revstiu, mesmo em meio à ao campo prisioneiros, Moltmann experimentou uma profunda comunhão com Jesus, que, como ele mesmo diz, não tomou uma decisão por Cristo, mas sim ter sido Cristo a o ter encontrado em meio aos escombros da humanidade e no fundo do desespero, transformando tudo isso em esperança nas mãos do Onipotente e Misericordioso Deus.

4.3. Retorno para casa e formação teológica

Moltmann voltou para casa aos 22 anos de idade, no ano de 1948, em um cenário de ruínas perante o pós-guerra⁶⁶. Inicialmente, tentou apresentar uma teologia dos chamados “sobreviventes desta geração”, pois ele acreditava que o modelo da Igreja Confessante (*Bekennende Kirche*), que foi extremamente importante durante o período da Guerra, tornar-se-ia vigente nas estruturas eclesiais⁶⁷. Porém, o que aconteceu foi um retorno aos modelos que já eram hegemônicos antes mesmo do período da Guerra. Era quase uma tentativa impossível esquecer de tudo que foi vivido devido aos horrores da Guerra.

⁶⁴ MOLTSMANN, J., A Fonte da Vida, p. 15-17.

⁶⁵ MOLTSMANN, J., A Fonte da Vida, p. 13.

⁶⁶ GONÇALVES, A., Por uma eclesiologia aberta, p. 28.

⁶⁷ CARVALHO, J. C., Notas biográficas e teológicas sobre Jürgen Moltmann, p. 2.

Na volta ao seu país natal (Alemanha), Moltmann passa a estudar na universidade de Gottingen. Nela, os professores eram fortemente influenciados por Karl Barth e se dedicavam à Igreja Confessante da Alemanha. As Igrejas Nacionais daquele tempo haviam se silenciado ou se unido a Hitler. Ao contrário da lógica dessas igrejas que se aliaram a Hitler, a Igreja Confessante, com as declarações teológicas de Barmen, no ano de 1934, buscou libertar a igreja da tutela do Estado. A Igreja Confessante deu início à *Kirchliche Hochschule* de Wuppertal, no ano de 1935, em busca de proporcionar uma teologia que não viesse a se submeter aos poderes do Estado. Justamente devido aos fins da *Kirchliche Hochschule* de Wuppertal, a própria teve o seu fechamento logo após sua fundação, sendo aberta novamente apenas no ano de 1945⁶⁸.

Quando Moltmann retornou à Alemanha, deu continuidade aos seus estudos teológicos em Gottingen. Permaneceu em Gottingen até 1952, doutorando-se nessa Universidade. Também no ano de 1952, Moltmann casou-se com Elisabeth Wendel, mãe de seus quatro filhos⁶⁹. Após concluir seus estudos em Gottingen, no ano de 1953, ele passa a se dedicar ao trabalho pastoral numa pequena comunidade reformada de Bremen-Wasserhorst. Em seu livro *Paixão pela Vida*, que é uma coleção de suas apresentações, quando em setembro de 1977, esteve em algumas faculdades de teologia no Brasil, no capítulo intitulado “A Esperança nas Lutas do Povo”, Moltmann apresenta alguns traços autobiográficos. Ele expressa a importância da teologia acadêmica ter uma natureza pastoral e de estar em contato direto com o povo. Sobre sua experiência como pastor, Moltmann relata:

Nem sempre fui professor de Teologia. Por mais de cinco anos trabalhei como pastor de uma comunidade rural. Nesses anos experimentei o que qualquer pastor da “Igreja para o povo”, a *Volkskirche*, pode experimentar. Preguei, ensinei, batizei,

⁶⁸ CARVALHO, J. C., Notas biográficas e teológicas sobre Jürgen Moltmann, p. 2-3.

⁶⁹ CARVALHO, J. C., Notas biográficas e teológicas sobre Jürgen Moltmann, p. 4.

fiz casamentos, enterros, visitei lares e enfermos. Na medida do possível no meio do povo, com ele e por ele. Nessa situação não havia separação entre a Universidade e a congregação muito embora haja sempre uma diferença entre membros da igreja e seu pastor, o povo com suas roupas de operários e o pastor com suas vestes litúrgicas. Espera-se que o pastor exista *para* eles, mas jamais lhe será possível estar entre eles como se fosse igual. Pode anunciar-lhes esperança, mas somente o povo pode expressar a própria esperança e luta. Essas experiências pastorais ajudam-me no meu trabalho de professor de teologia. Sinto-me mais perto do povo, mas não levam de modo algum ao próprio povo.⁷⁰

Com esse relato de Moltmann, fica claro que o trabalho pastoral possuiu forte importância em todo o seu desenvolvimento acadêmico. Foi importantíssimo para ele passar por esse tempo de trabalho pastoral, visto que havia acabado de sair pós-graduado da Universidade de Gottingen e se encontrava então numa realidade bem simples. Moltmann vive uma experiência profunda que o permite ter “conhecimento da teologia do povo na luta por suas famílias e seu sustento diário, nas memórias de seus mortos e nos cuidados pelas suas crianças”⁷¹.

4.4. Contribuição teológica

A produção teológica de Moltmann é subdividida em dois períodos: 1) Em primeiro lugar, é identificada a Trilogia da Esperança, composta pelas obras: *Teologia da Esperança* (1964)⁷², *O Deus Crucificado* (1972)⁷³, *A Igreja no Poder do Espírito* (1975)⁷⁴; 2) Após o recorte dessas três grandes obras, o próprio Moltmann denomina o segundo período como *Contribuições Sistemáticas para*

⁷⁰ MOLTSMANN, J., Paixão pela Vida, p. 32.

⁷¹ KUZMA, C. A., O Teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança, p. 18.

⁷² MOLTSMANN, J., Teologia da esperança (1964).

⁷³ MOLTSMANN, J., O Deus Crucificado (1972).

⁷⁴ MOLTSMANN, J., A Igreja no poder do Espírito (1975).

Teologia. Essa segunda subdivisão conta com as seguintes produções: *Trindade e Reino de Deus* (1980)⁷⁵, *Deus na criação* (1985)⁷⁶, *O caminho de Jesus Cristo* (1989)⁷⁷, *O Espírito da vida* (1991)⁷⁸, *A vinda de Deus* (1995)⁷⁹ e *Experiências de reflexão teológicas* (1999)⁸⁰.

Na Trilogia da Esperança, Moltmann apresenta suas grandes matrizes de pensamento partindo da fundamentação de uma escatologia construída a partir da esperança cristã, além formular uma teologia que tocasse nas questões do sofrimento elaboradas a partir da realidade de um Deus que sofre. Na segunda subdivisão, nas *Contribuições Sistemáticas para a Teologia*, Moltmann se dedica a fazer um diálogo ecumênico com as teologias das Igrejas cristãs, tocando intensamente em pontos da pneumatologia trinitária e carregando uma forte perspectiva ecológica, realizando uma nova abordagem de temas tratados em sua “escatologia da esperança”⁸¹.

A Trilogia da Esperança, especialmente em sua obra inicial, *Teologia da Esperança* (1964), foi escrita nos anos 60 durante um tempo de grandes transformações, quando as pessoas estavam buscando novas respostas de um novo tempo. Tanto nos Estados Unidos quanto na Europa ocorreram diversas manifestações. Essas manifestações se levantavam contra a propostas de guerras, buscando novas formas para a sociedade, trazendo maior importância para a liberdade individual, a paz no mundo e a responsabilidade social. A teologia, com isso, não estava indiferente a esse processo mundial, pelo contrário, ela também passava por grandes mudanças e transformações. Porém, o pensamento secularizado adquire grande força e passa a existir um enorme desencanto para com o pensamento teológico tradicional⁸².

⁷⁵ MOLTSMANN, J., *Trindade e Reino de Deus* (1980).

⁷⁶ MOLTSMANN, J., *Deus na criação* (1985).

⁷⁷ MOLTSMANN, J., *O caminho de Jesus Cristo* (1989).

⁷⁸ MOLTSMANN, J., *O Espírito da Vida* (1991).

⁷⁹ MOLTSMANN, J., *A vinda de Deus* (1995).

⁸⁰ MOLTSMANN, J., *Experiências de reflexão teológica* (1999).

⁸¹ COSTA JÚNIOR, J. D., *O Espírito criador*, p. 11.

⁸² GRENZ, S. J.; OLSON, R. E., *A teologia do século 20*, p. 203.

Dentre as grandes marcas da teologia do século 20, está a redescoberta do caráter escatológico do cristianismo. A Escatologia estava sendo tratada como um apêndice final depois de serem tratados outros assuntos da teologia cristã⁸³. É em meio a essa realidade que Moltmann escreve a sua primeira grande obra *Teologia da Esperança* (1964). O título de sua obra vai além do próprio nome do livro e passa igualmente a dar nome a uma nova escola de pensamento teológico, denominado Teologia da Esperança (TdE), também chamado e traduzido por muitos como Teologia Pública⁸⁴.

Na segunda grande obra de Moltmann, *O Deus Crucificado* (1972), o teólogo desenvolve a Teologia da Cruz a partir da sua perspectiva sobre o sofrimento. Teologia da Cruz viria a ser também o nome de um movimento teológico de paternidade do próprio Moltmann. Conforme trabalhado anteriormente, ele possui uma trajetória *teo-biográfica*, uma que seu caminhar teológico se inicia diante de experiência vivencial que o afetou profundamente por um contexto generalizado de sofrimento devido aos horrores da Guerra. Mesmo Moltmann não sendo prisioneiro de guerra nos campos de concentração de Auschwitz durante o tempo em que ficou como prisioneiro, o teólogo teve acesso ao que de fato ocorria nas práticas de extermínio no interior de alguns campos nazistas, como em Auschwitz. Em vista disso, o questionamento levantado primeiramente por Emmanuel Lévinas “Como falar de Deus depois de Auschwitz?”⁸⁵ é essencial para entender o que de fato é a esperança em Moltmann.

Toda a realidade vivida e presenciada no período da Guerra fazia com que Moltmann e todos os que sofreram com os horrores nos campos de concentração se sentissem abandonados por Deus. A conclusão a que muitos chegavam era a de incompatibilidade de haver a presença de Deus diante de um cenário como

⁸³ GIBELLINI, R., Teologia do século XX, p. 279.

⁸⁴ KUZMA, C. A., O futuro de Deus na missão da esperança cristã, p. 89.

⁸⁵ KUZMA, C. A., O futuro de Deus na missão da esperança cristã, p. 94.

esse. Porém, a pergunta que se revela necessária é: “Como não falar de Deus depois de Auschwitz?”⁸⁶. Essa pergunta representa um Norte fundamental para compreender a realidade de um Deus que não está indiferente ao sofrimento humano.

De que maneira é possível crer-se em Deus e continuar a ser humano depois de Auschwitz? Não sei. Lembro-me, porém, da estória escrita por Elie Wiesel, *Noite*, sobre Auschwitz. Dois judeus e uma criança estavam sendo enforcados. Os prisioneiros eram obrigados a olhar. Os homens morreram logo. A criança agonizou por algum tempo. “Então alguém atrás de mim perguntou: Onde está Deus? e eu permaneci em silêncio. Meia hora depois clamou novamente, Onde está Deus? Onde? Uma voz dentro de mim respondeu, Deus está ali pendurado na forca...”⁸⁷

O relato apresentado acima, presente na obra *Paixão pela Vida* (1978), evidencia a forma com que Moltmann compreende a relação de Deus com o sofrimento humano. Nele está apresentado um Deus que assume a dor humana em total solidariedade ao sofrimento humano. Essa preocupação direta com a vida humana é o que leva Moltmann a produzir sua teologia com as preocupações diretas com o próprio tempo da escrita. A teologia de Moltmann não é desenvolvida com as bases das estruturas convencionais, mas sim “como uma metáfora da vida”⁸⁸, a partir dos clamores e gritos do seu tempo.

Tomando essa busca direta de Moltmann pelos clamores da sociedade, observando sua contribuição, é importante pensar e refletir sobre sua Teologia da Esperança e a sua Teologia da Cruz, que são justamente os nomes dos movimentos teológicos de autoria atribuída à Moltmann, pois são trabalhados pelo autor sobretudo nas obras *Teologia da Esperança* (1964) e *O Deus Crucificado* (1972). Todavia, é um erro analisar essas obras de maneira isolada.

⁸⁶ KUZMA, C. A., O futuro de Deus na missão da esperança cristã, p. 98.

⁸⁷ Moltmann, J., *Paixão Pela Vida*, p. 53.

⁸⁸ MOLTSMANN, J., *O Deus Crucificado*, p. 8.

No livro *Teologia da Esperança*, em que Moltmann apresenta um tratado sobre a escatologia cristã, a esperança é proposta como fundamento de antecipação de um Reino que muitas vezes é visto somente como adiamento. Dentro dessa definição, a esperança se manifesta também como missão encarnada no tempo presente, não como uma expectativa por um futuro dissociado do chão do hoje.

Em sua obra *Teologia da Esperança* (1964), Moltmann concentra sua atenção no ressuscitado e em como a fé no ressuscitado inaugurava um novo tempo. É de fato a compreensão de uma esperança que não é vista como uma abstração, mas sim como responsabilidade e ação na história. Se em *Teologia da Esperança* o direcionamento de Moltmann se dá em um movimento da cruz para a ressurreição, em *O Deus Crucificado* (1972), o movimento trilhado é da ressurreição para a cruz. Ou seja, a teologia é pensada a partir da cruz do Deus Crucificado. Com esse olhar, Moltmann se propõe ao caminho de uma teologia que privilegia o sofrimento humano. A esperança e o sofrimento, enquanto pilares principais da teologia de Moltmann, são vistos em aproximação a partir da compreensão de que a cruz não é uma ferramenta de conformação diante do sofrer nem de aceitação inerte das dores pessoais e do mundo. Ao contrário disso, a cruz, sendo o lugar a humilhação de Deus, apresenta-nos a solidariedade de Deus e a necessidade de lutar contra a maldade e a injustiça. Nela é encontrada a identidade e a relevância da fé cristã⁸⁹.

Conclusão

A temática da Teologia da Cruz é um campo da teologia que tem sido explorado em vários momentos da tradição do cristianismo. No presente estudo, este campo foi pensado em uma perspectiva bíblica, histórica e da teologia

⁸⁹ KUZMA, C. A., Entre cruces e esperanças: olhando a pandemia a partir da teologia de Jürgen Moltmann.

sistemática em um recorte contemporâneo, trazendo uma abordagem a partir da Escritura e de dois teólogos protestantes (Lutero e Moltmann).

Assumindo a base da discussão a partir da perspectiva bíblica, buscou-se compreender o tema a partir de Paulo, que indica a cruz como elemento norteador de sua vida e pensamento. No texto de Gl 2,19-20, ao assumir uma Teologia da Cruz, antes disso, é assumida a própria cruz como caminho de vida a ser trilhado no seguimento de Jesus. A primeira fonte da Teologia da Cruz é afirmada antes do próprio raciocínio e registro escrito por Paulo como sendo a afirmação de uma vida crucificada, de uma experiência pessoal e determinante em sua vida. A partir da cruz, Paulo define sua experiência de Deus como sendo uma experiência de cruz, da mais completa união com Cristo crucificado.

Similar à perspectiva vivencial, observada em Paulo, Lutero, impulsionado pela compreensão de que não conseguiria se salvar e encontrar justiça em si próprio, compreende na cruz a morte dos méritos humanos. Na cruz, Lutero compreende que a ação de Deus indo ao encontro do ser humano não depende das capacidades humanas, diferentemente da perspectiva da Teologia da Glória, que tenta manipular Deus a partir dos méritos humanos. A Teologia da Cruz é o reconhecimento de que Deus salva na exposição de sua mais completa humilhação e fraqueza, que se dá justamente diante da cruz.

Dando continuidade do estudo, trabalhou-se a teologia de Moltmann, que é apresentada por próprio como suas contribuições Sistemáticas para a Teologia, sendo localizado numa perspectiva mais contemporânea da teologia. Sendo considerado o patrono de duas grandes escolas de pensamento, a Teologia da Esperança e a Teologia da Cruz, em sua Teologia da Cruz, Moltmann enfatiza a questão do sofrimento, tendo na cruz a base e crítica para a teologia cristã, como ele apontou em uma de suas grandes obras: “O Deus Crucificado”. Sua contribuição para a temática do sofrimento não é especulativa nem abstrata. Pelo contrário, ela sobretudo construída a partir de sua própria experiência de

sofrimento em meio à Segunda Guerra Mundial; sendo ainda mais específico, sua experiência de Deus. Com isso, sua teologia nasce diante do sofrimento concretamente experimentado por ele e pela humanidade de seu tempo e contexto.

O que se pode observar é que existe um fio condutor comum entre as abordagens do estudo. Com a afirmação “Χριστῷ συνεσταύρωμαι/*com Cristo, estou crucificado*” (Gl 2,19), Paulo expressa toda sua união com Cristo, que no caso não é uma mera consciência abstrata. Paulo se declara unido com Cristo, sendo Cristo o Deus exposto na cruz, em sofrimento e humilhação. Em Lutero, o poder que desconstrói os méritos humanos é revelado no sofrimento de Cristo na cruz. Em Moltmann, o sofrimento de Cristo na cruz é o fundamento da solidariedade de Deus com o sofrimento humano. O sofrimento de Jesus Cristo, que, sob o olhar humano, opõe-se a qualquer tipo de triunfo e manifestação de poder, é visto como fundamento na compreensão da fé cristã.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, S. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1984.

BARBAGLIO, G. **Cartas de Paulo (II)**. São Paulo: Loyola, 2017.

BRANDENBURGER, E. Cruz. In: BROWN, C. (org.). **O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1981. v.1, p. 557-566.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CAMPOS, F. B. D. **A Teologia da Cruz em Paulo, Martinho Lutero e Edith Stein na perspectiva da dialogicidade segundo Mikhail Bakhtin**. São Leopoldo, 2022. 253p. Tese. Programa de Pós-graduação em Teologia, Faculdades EST.

CAMPOS, F. B. D.; DUFFECK, O.; DUFFECK, J. L. K., Lutero e a experiência do Abscôndito da Cruz. *Revista Pistis & Praxis*, v. 16, n. 1, jan/abr. 2024, p. 68-82. Doi: <https://doi.org/10.7213/2175-1838.16.001.DS05>

COSTA JÚNIOR, J. D. **O Espírito criador: A ecologia na teologia trinitária de Jürgen Moltmann.** Rio de Janeiro, 2008. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DE PINHO, Arnaldo. Entrevista Jürgen Moltmann. *Humanística e Teologia*, v.28, n. 1-2, p. 16-49. 2007. Disponível em: <<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/19092/1/%5BEntrevista%5D%20Jurgen%20Moltmann.PDF>>. Acesso em 15 jun. 2024.

CARVALHO, J. C., Notas biográficas e teológicas sobre Jürgen Moltmann. *Humanística e Teologia*, v. 28, n. 1-2, 2007, p. 51-65.

DREHER, M. N. A Redescoberta da Teologia da Cruz de Lutero no Debate com a Teologia da Libertação. *Estudos Teológicos*, v. 34, n. 2, 1994, p. 124-139. Disponível em: <http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/903/876>. Acesso em: 16 jun. 2024.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GONÇALVES, A. **Por uma eclesiologia aberta: Reflexões a partir da eclesiologia de Jürgen Moltmann como uma contribuição teológica à Igreja Batista brasileira,** 2014. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo.

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, 2014.

GONZAGA, W. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos.** Santo André: Academia Cristã, 2015a.

GONZAGA, W. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2.** Santo André: Academia Cristã, 2015b.

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. **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. 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. 09-41. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-76. Doi do capítulo: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

GRENZ, S. J.; OLSON, R. E. **A teologia do século 20: Deus e o mundo numa era de transição**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

STENDAHL, K., **Paul among Jews and Gentiles**. London: S. C. M. Press, 1977.

KONINGS, J. Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago. *ReBiblica*, v. 2 n. 3, p. 42-64, 2021. Doi: <http://10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021>

KUZMA, C. A., Entre cruzes e esperanças: olhando a pandemia a partir da teologia de Jürgen Moltmann. *Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, 2 abr. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/608050-entre-cruzes-e-esperancas-olhando-a-pandemia-partir-da-teologia-de-juergen-moltmann>. Acesso em 10 jul. 2024.

KUZMA, C. A. **O futuro de Deus na missão da esperança cristã**: Um estudo da escatologia na Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann em aproximação com a Teologia Latino-Americana da Libertação no contexto atual. Rio de Janeiro, 2012. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

KUZMA, C. A. O Teólogo Jürgen Moltmann e o seu caminhar teológico realizado na esperança. *Atualidade Teológica*, v.17, n. 43, jan/abr. 2014, p. 15-38.

- LEAL, M. D. C. **Espiritualidade Humanizadora**: uma contribuição da pneumatologia moltmanniana à missão integral. Rio de Janeiro, 2017. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- LUTERO, M., **Obras Selecionadas**: Volume 1; Os primórdios - Escritos de 1517 a 1519. São Leopoldo: Sinodal, 1987.
- MCPHERSON, H. Wartime Blessings. *Response*. v.31, n.1, 2008. Disponível em: <<https://spu.edu/depts/uc/response/spring2k8/features/wartime-blessings.asp>>. Acesso em 13 julho 2021.
- MOLTMANN, J. **A Fonte da Vida**: O Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.
- MOLTMANN, J. **A Igreja no poder do Espírito**: Uma contribuição à eclesiologia messiânica. Santo André: Academia Cristã, 2013.
- MOLTMANN, J. **A Vinda de Deus**: Escatologia Cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- MOLTMANN, J. **Deus na criação**: doutrina ecológica da criação. São Leopoldo: Unisinos, 1993.
- MOLTMANN, J., **Experiências de reflexão teológica**: Caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- MOLTMANN, J. **O caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MOLTMANN, J. **O Deus Crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2020.
- MOLTMANN, J. **O Espírito da vida**: Uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MOLTMANN, J. **Paixão pela vida**. São Paulo: ASTE, 1978.
- MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**: Estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 1971.
- MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: Uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

MONDIN, B. **Os grandes teólogos do século vinte**. São Paulo: Teológica, 2003.

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

PALMA, A. Lutero e a Cruz. Raízes, chave hermenêutica e posteridade de um tema teológico. In: ALBERTO, E. M. et al. (Eds.). **Martinho Lutero e Portugal: diálogos, tensões e impactos**. Lisboa: CHAM-Centro de Humanidades, 2019, p. 23-35.

POWERS, J. E. Paulo, Conversão e Chamado de. In: REID, D. G. (ed.). **Dicionário teológico do Novo Testamento**: Compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova; Loyola, 2012. p. 989-999.

STEGNER, W. R. Paulo, o Judeu. In: REID, D. G. (ed.). **Dicionário teológico do Novo Testamento**: Compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade. São Paulo: Vida Nova; Loyola, 2012. p. 1015-1025.

TILLICH, P. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2015.

VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI, P. P. A. **Paulo de Tarso**: um apóstolo para as nações. São Paulo: Paulus, 2014.

VON LOEWENICH, W. **A teologia da cruz de Lutero**. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

Capítulo IV¹

“A medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13)

“The measure of the stature of the fulness of Christ” (Eph 4,13)

“La medida de la estatura de la plenitud de Cristo” (Ef 4,13)

Waldecir Gonzaga²

Frenilson da Conceição Brito³

Resumo

Este ensaio visa aprofundar a plenitude de Cristo como meta que cada cristão deve alcançar no percurso do seu desenvolvimento espiritual. Visando explorar o valor dessa busca e o conceito de plenitude em Cristo, tem-se como base de reflexão a passagem de Ef 4,13. O problema reside em entender como alcançar a plenitude de Cristo. A hipótese é que a categoria de plenitude, além de ser vasta, é um processo exigente, e assim como Paulo exortava para os seus discípulos, obtendo pouco sucesso, a plenitude é um caminho demorado a ser desenvolvido e que exige paciência do mestre e disposição do discípulo. Para tanto, o presente estudo tem como escopo investigar em Ef 4,13 o conceito de plenitude, visto que a plenitude de Cristo é base para a compreensão e a superação de todas as controvérsias vividas na comunidade de Efésios, bem como para as consequências de uma vida regulada por uma medida inspirada no seu referencial evangélico. A metodologia envolve uma revisão bibliográfica e análise teórica da Carta aos Efésios, destacando suas perspectivas sobre a estatura de Cristo. Os resultados indicam que, para Paulo, o homem espiritual alcança a plenitude de Cristo quando é capaz de lidar com os seus dramas interiores e exteriores, enquanto a medida da plenitude de Cristo será sempre uma busca constante de toda pessoa convertida ao discipulado de Jesus, em prol do bem comum, na edificação do desenvolvimento espiritual de todos, esperando atingir a estatura e a plenitude de Cristo.

Palavras-chave: Paulo, Efésios, Discípulo, Desenvolvimento, Plenitude, Conhecimento e Cristo.

Abstract

This essay aims to delve deeper into the fullness of Christ as a goal that every Christian must achieve on the path of his/her spiritual development. In order to explore the value of this search

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-04>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

³ Mestrando em Teologia Pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Possui Pós em Formadores de Presbítero à ISTA/BH, Brasil. Psicanalista com associação à Sociedade de Psicanalista no Instituto Aprovado do Rio de Janeiro. E-mail: parocobjs@hotmail.com, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3264530905835386> ORCID: <https://orcid.org/0009.0008.5691.8204>

and the concept of fullness in Christ, the passage from Eph 4,13 is used as the basis for reflection. The problem lies in understanding how to achieve the fullness of Christ. The hypothesis is that the category of fullness, in addition to being vast, is a demanding process, and just as Paul exhorted his disciples, with little success, fullness is a slow path to be developed and that requires patience from the master and willingness from the disciple. To this end, the present study aims to investigate the concept of fullness in Eph 4,13, since the fullness of Christ is the basis for understanding and overcoming all the controversies experienced in the community of Ephesians, as well as for the consequences of a life regulated by a measure inspired by its evangelical reference. The methodology involves a bibliographical review and theoretical analysis of the Letter to the Ephesians, highlighting its perspectives on the stature of Christ. The results indicate that, for Paul, the spiritual man reaches the fullness of Christ when he is able to deal with his inner and outer dramas, while the measure of the fullness of Christ will always be a constant search of every person converted to the discipleship of Jesus, for the common good, in the edification of the spiritual development of all, hoping to reach the stature and fullness of Christ.

Keywords: Paul, Ephesians, Disciple, Development, Fullness, Knowledge and Christ.

Resumen

Este ensayo pretende profundizar en la plenitud de Cristo como meta que todo cristiano debe alcanzar en el camino de su desarrollo espiritual. Con el objetivo de explorar el valor de esta búsqueda y el concepto de plenitud en Cristo, se utiliza como base de reflexión el pasaje de Ef 4,13. El problema está en entender cómo alcanzar la plenitud de Cristo. La hipótesis es que la categoría de plenitud, además de vasta, es un proceso exigente, y así como Pablo exhortó a sus discípulos, con poco éxito, la plenitud es un camino largo por desarrollar y requiere paciencia del maestro y disposición del discípulo. Para ello, el presente estudio pretende investigar el concepto de plenitud en Ef 4,13, ya que la plenitud de Cristo es la base para comprender y superar todas las controversias vividas en la comunidad de Efeso, así como las consecuencias de una vida regulada por una medida inspirada en su referencia evangélica. La metodología implica una revisión bibliográfica y análisis teórico de la Carta a los Efesios, destacando sus perspectivas sobre la estatura de Cristo. Los resultados indican que, para Pablo, el hombre espiritual alcanza la plenitud de Cristo cuando es capaz de afrontar sus dramas internos y externos, mientras que la medida de la plenitud de Cristo siempre será la búsqueda constante de cada persona convertida al discipulado. de Jesús, para el bien común, en la construcción del desarrollo espiritual de todos, esperando alcanzar la estatura y plenitud de Cristo

Palabras clave: Pablo, Efesios, Discípulo, Desarrollo, Plenitud, Conocimiento y Cristo.

Introdução

Jesus Cristo, o Filho amado de Deus, é a plenitude da revelação de todos os tempos. É Ele quem concede para os seus fiéis o sentido da vida plena (Jo 10,10). Com esta convicção, a *Lumen Gentium* afirma que o

Eterno Pai, pelo libérrimo e insondável desígnio da Sua sabedoria e bondade, criou o universo, decidiu elevar os homens à participação da vida divina e não os abandonou, uma vez caídos em Adão, antes, em atenção a Cristo Redentor “que é a imagem de Deus invisível, primogénito de toda a criação”.⁴

A vida em plenitude é o que move a esperança que impulsiona cada homem e cada mulher do tempo presente, levando-os a se esforçarem para alcançar a felicidade, o grande anseio de todo ser humano: todos querem ser felizes. Para revelar essa forte união com o mistério que é revelado, busca-se a plena comunhão com Deus, que se manifesta através do próprio Jesus Cristo, o *Lógos* Encarnado (Jo 1,1-18):

É nesse corpo que a vida de Cristo se difunde nos que crêem, unidos de modo misterioso e real, por meio dos sacramentos, a Cristo padecente e glorioso (6). Com efeito, pelo Batismo somos assimilados a Cristo; «todos nós fomos batizados no mesmo Espírito, para formarmos um só corpo» (1Cor. 12,13). Por este rito sagrado é representada e realizada a união com a morte e ressurreição de Cristo: “fomos sepultados, pois, com Ele, por meio do Batismo, na morte”; se, porém, «nos tornamos com Ele um mesmo ser orgânico por morte semelhante à Sua, por semelhante ressurreição o seremos também (Rom. 6,4-5). Ao participar realmente do corpo do Senhor, na fracção do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós.; «Porque há um só pão, nós, que somos muitos, formamos um só corpo, visto participarmos todos do único pão» (1Cor. 10,17). E deste modo nos tornamos todos membros desse corpo (cfr. 1Cor. 12,27), sendo individualmente membros uns dos outros» (Rom. 12,5).⁵

Visto por esta perspectiva, o objetivo deste estudo é refletir sobre a plenitude de Cristo. Logo, o que significa a plenitude? De que forma podemos fundamentar a Plenitude de Cristo? A Carta aos Efésios oferece esta

⁴ *Lumen Gentium*, n. 02.

⁵ *Lumen Gentium*, n. 07.

compreensão? Levantadas as questões, dentre outras tantas, entende-se que a discussão sobre a “medida” da Plenitude Cristo é uma importante abordagem, pois enriquece o leitor com matéria reflexiva, proporcionando desde uma compreensão de sua espiritualidade, como elementos indicativos para vivenciar uma dinâmica no agir eclesial-pastoral.

A reflexão também nos fornece preciosas fontes inspiradoras que nos aproxima da cristologia, pois discute um dos atributos de Jesus, afirmando que Jesus é “pleno”, tem a plenitude, por ser o *Lógos* Eterno do Pai, aquele que se fez Carne e armou sua tenda entre os seres humanos (Jo 1,1-18; 1Jo 1,1-4)⁶; isto significa dizer que Jesus Cristo é o Messias, é o novo Adão, é o homem perfeito, o Sumo e Eterno Sacerdote, aquele que tem a completude sem imperfeições, sem falhas ou limites, sendo aquele que “viveu em tudo a condição humana, menos o pecado” (Hb 4,15).

Neste sentido, para o presente estudo, toma-se como ponto central uma passagem da Carta aos Efésios, um dos textos do *corpus* paulino⁷: “(...) o estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da Plenitude de Cristo” (Ef 4,13). Paulo, quando atribui elementos do homem perfeito, comunica uma leitura cristológica de Jesus de Nazaré. É nesta perfeição de Jesus que toda pessoa que se encontra com Ele deve decidir a sua vida.

Perscrutando as palavras de Paulo, apóstolo e mestre das nações (Rm 11,13 e 1Tm 2,7)⁸, o atributo de Cristo é descrito como um caminho que deve ser seguido por todos aqueles que se converteram à fé cristã. É, pois, uma exortação essencial para viver a unidade eclesial, os dons recebidos do Espírito e, conseqüentemente, a vocação para a qual fomos chamados. Portanto, o estudo objetiva compreender o termo “plenitude”, dada a sua importância para a compreensão do tema proposto.

⁶ GONZAGA, W.; TELLES, A. C., A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4, p. 292-317.

⁷ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407.

⁸ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

Neste estudo, a fundamentação bíblica é tomada da Carta aos Efésios, com ênfase na perícopre de Ef 4,1-16, oferecendo uma reflexão que busca o essencial para compreender Jesus como a Plenitude. De fato, as palavras de Paulo se prolongam no que é dito na Carta aos Gálatas: “Quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a Lei, para resgatar os que estavam sob a Lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial” (Gl 4,4)⁹.

O autor da carta aos Efésios entende que, para alcançar a experiência da plenitude, é preciso que o indivíduo tenha maturidade, a qual é própria daquele que é o Filho de Deus. Também é possível entender a palavra maturidade como sendo o estado pleno da consciência, isto significa dizer, uma pessoa que entende o que está fazendo ou o que vai fazer.

Portanto, a pessoa, quando alcança a maturidade, é como se fosse imunizada das perseguições, desprovida de qualquer situação que o impeça de ser altruísta com a sua vida, pois, uma das características da plenitude é ser também visionário, possuidor de um grande horizonte, que faça a transcendência com sabedoria e compreenda o invisível e indizível.

A ideia de plenitude encontra o seu núcleo, de acordo a proposta do autor da Carta aos Efésios, com a condição do estado de mistério, de sagrado, de tremendo, que resumir-se-á, como sendo um ser *numinoso*. Segundo Stein,

Empreender buscas espirituais e ter experiências numinosas podem ser momentos importantes para a individuação, mas, por si sós, não são suficientes para estabelecer, quanto mais completar, um processo de individuação, embora possam criar uma mudança profunda de atitude e de personalidade¹⁰

⁹ GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W. C., *A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5)*, p. 1-13.

¹⁰ STEIN, M., *Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa*, p. 43.

Para refletir o *numinoso*, tema aqui proposto, é oportuno visitar a teoria junguiana e demais teóricos que tratam do tema. Jung¹¹ diz que a existência de “ser interior” em cada pessoa permite que esta experiência com o *numinoso* seja uma demonstração de como na psique existem outras forças atuantes, muito maiores do que o próprio indivíduo acredita existir ou controlar. Daí, é preciso fazer o caminho do conhecimento que o impele, chama-o da sua própria existência, para entender em que a pessoa se encontra envolvida.

A relevância deste estudo, deve-se ao fato de nos fazer refletir sobre a importância da graça que permeia cada pessoa humana, inserida na graça do próprio Cristo que é a Plenitude do Pai. Assim sendo, este estudo apresenta uma reflexão com a finalidade de aprimorar o conhecimento e construir propostas que sejam embrionárias para debates posteriores sobre o tema desenvolvido. A intenção é que o tema seja significativo e corresponda à busca e apreensão do leitor.

1. A plenitude de Cristo

O grande desafio do discípulo é alcançar a perfeição do seu Mestre, pois é preciso conhecê-lo, apaixonar-se e decidir segui-lo. Paulo, discípulo e apóstolo de Cristo, fez a experiência e aceitou seguir o Mestre. Ao escrever para a comunidade de Éfeso, ele propõe a sua experiência de seguidor para todos os membros da mesma: “Até que todos tenhamos chegado à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, até atingirmos o estado de homem perfeito, a estatura da maturidade de Cristo” (Ef 4,13).

A intenção do autor bíblico, quando diz “mas a cada um de nós foi dada a graça pela medida do dom de Cristo (...)” (Ef 4,7), é afirmar a graça que reveste cada pessoa convertida para que atinja a estatura de Cristo. Segundo o autor da

¹¹ *Apud* STEIN. M., Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa, p. 66

Carta aos Efésios, para alcançar este estado, é necessário que promova a unidade da fé e se esforce em buscar conhecer o Filho de Deus, considerando, dessa forma, que estes são elementos essenciais para alcançar o homem perfeito, visto que a perfeição é a maturidade de Cristo.

É possível compreender a plenitude de Cristo como a realização de tudo aquilo que faça cumprir a vontade do Pai que está no céu: “Não sabíeis que devo estar na casa do meu Pai?” (Lc 2,48). Tal afirmação também é corroborada na passagem: “(...) pois desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 6,38); com confiança, o Filho diz, “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita” (Lc 22, 42). Segundo Garcia Rubio,

A experiência de Deus como Pai chega a ser uma verdadeira revelação, que só ele, Jesus, pode comunicar a seus discípulos (cf. Mt 11,25-27). E, assim, relacionar-se com Deus como filhos amados desse Abba constitui, também para os cristãos, uma experiência central (cf. Gl 4,7; Rm 8,15; 1Jo 3,1-3). Nas palavras de A. Torres Queiruga, “esperança, liberdade e ausência de temor são, talvez, as categorias que definem, ou melhor, que abrem, a partir da filiação, o campo específico da experiência cristã, dotado assim de originalidade inaudita que supera toda expectativa meramente humana”.¹²

Em Paulo, a plenitude de Cristo, é ao mesmo tempo a humildade. Olhando para o profeta Isaías, Paulo vai falar da humildade do Filho de Deus narrando que ele veio com a missão de se humilhar até morrer com a morte de cruz:

O Senhor quis macerá-lo com sofrimentos. Oferecendo sua vida em expiação, ele terá descendência duradoura, e fará cumprir com êxito a vontade do Senhor. Por esta vida de sofrimento, alcançará luz e uma ciência perfeita. Meu Servo, o justo, fará justos inúmeros homens, carregando sobre si suas culpas (Is 53,10-11)¹³.

¹² RUBIO, A. G., *A caminho da maturidade na Experiência de Deus*, p. 109.

¹³ WARREN, W., *Comentário Bíblico Expositivo*. Vol. II, p. 45.

Sendo uma virtude, a humildade é essencial no caminho da oblação, pois na ótica cristã, a humildade significa

(...) colocar Cristo em primeiro lugar, os outros em segundo e a si mesmo em último. Significa conhecer a si mesmo, aceitar-se e ser o que é para a glória do Senhor. Deus não condena o indivíduo por aceitar a si mesmo e aos dons que tem (Rm 12,3), mas não deseja que ninguém se considere superior nem inferior ao que de fato é¹⁴.

Foi justamente com humildade, que Jesus Cristo, o Mestre e Senhor, fez a vontade do Pai. Na doação da vida do Filho pela salvação da humanidade, Deus amou o mundo e ensinou seu Filho para nos ensinar a amar, amando concretamente. Portanto, o amor é uma outra categoria existente em Jesus Cristo, e Paulo exorta a comunidade de Éfeso para que o “amor ao próximo como a si mesmo” (Lv 19,18.34; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jo 13,34-35; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8)¹⁵ esteja presente na vivência comunitária. Junto ao amor, está o perdão: “Pai, perdoa-lhes, não sabem o que fazem” (Lc 23,34), pois o amor perdoa sempre e compreende a força da vida que robustece a pessoa pela graça. É com grandeza de alma, suportando-se mutuamente com caridade, que se deve imitar a Jesus Cristo: “Dou-vos um mandamento novo. Que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei” (Lc 13,34). O ensinamento de Jesus ultrapassa qualquer teoria ou técnica, mas, seu ensinamento é novo porque tem como princípio a doação de sua própria vida, como modelo a ser seguido.

Jesus é o homem novo, que faz novas todas as coisas; ele é o novo Adão. Compreende-se ainda que a plenitude de Jesus Cristo, é a daquele que é o novo Adão; pois enquanto o primeiro Adão pecou pela desobediência, o novo Adão é

¹⁴ RUBIO, A.G., Unidade na Pluralidade, p. 201.

¹⁵ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; 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; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.], p. 159-197; GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

o próprio Jesus Cristo que vem trazendo a plenitude de vida e da salvação, em plena obediência à vontade do Pai: “Adão verdadeiro é o segundo Adão (Cristo), o modelo do homem que o cristão é chamado a imitar no seu comportamento e atitudes”¹⁶.

A expressão “na medida do seu fundador”, consiste em fornecer sentido ao leitor da Carta aos Efésios, que deve vencer as barreiras que são empecilhos para vivenciar uma vida robusta pela fé, ou ainda, olhando para a plenitude de Jesus, significa acolher e escolher a verdade que provém de Cristo e aderir por completo a uma vida deificada pelo anseio do verdadeiro homem, pautando-se pela “Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14)¹⁷.

O homem não é divino, não é de origem celestial, afirma Paulo corajosamente contra todas as tentativas de divinização, eivadas de nostalgias dum paraíso perdido, comum a civilizações indo-europeias antigas e modernas. O homem terrestre mesmo. Mas o homem que é terrestre, acrescenta Paulo, é chamado a ser celeste, à semelhança de Cristo ressuscitado (cf. 1Cor 15, 48). E qual é a situação atual do cristão? É ele terrestre ou celeste? Eis a resposta de Paulo: “E assim como trouxemos a imagem terrestre, assim também traremos a imagem do homem celeste” (1Cor 15,49).¹⁸

O grande desafio de aproximar o ser humano da sua plenitude verdadeira é ajudá-lo a encontrar-se com aquilo que é a sua essência, isto é, a imagem idealizada pelo seu Criador. Todavia, enquanto o homem não se encontra com a sua verdadeira imagem, ele se apresenta como incompleto e deturpado, pois não assume a sua vocação de criatura responsável. Portanto, a plenitude almejada para o homem é a superação do Adão desfigurado, que o cristão vai superando para se revestir da imagem plena e completa que é Jesus Cristo, o novo Adão.

¹⁶ RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 202.

¹⁷ 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* (2015).

¹⁸ RUBIO, A. G., *Unidade na Pluralidade*, p. 203

Para García Rubio, “homem novo, dom gratuito do amor desconcertante de Deus [...] Jesus é a cabeça e início da nova humanidade. Nele, se revela a verdade do homem, aquilo que o homem é chamado a ser, segundo o desígnio divino”. Desta forma, é possível concluir que, de fato, é importante, para a finitude do homem, a busca pela imagem que se configura com a do seu Criador; essa constante busca que vai se construindo é a que vai redefinindo a medida da plenitude de Cristo.

Alcançar a medida da plenitude de Cristo é fazer o caminho da *metanoia*, isto é, da mudança, conversão e aceitação do novo que acontece na vida da pessoa porque acolheu a vida em si. Este caminho que é possível com perseverança e esperança, resistência e resiliência, doação e partilha, entrega diária da sua vida e mudança interior, é também o olhar seguro naquele que chama a viver de acordo a vocação pela qual somos chamados.

Objetivando explorar o valor dessa busca e fundamentar o que disse o autor da carta, em Ef 4,13, dá-se continuidade ao desenvolvimento do tema, a partir de um olhar voltado para a reflexão da linguagem que considere a Plenitude em Cristo a partir da literatura paulina.

2. A medida da plenitude de Cristo: literatura paulina (Ef 4,1-13)

Na construção deste subtema, faz-se necessário olhar a contextualização da Carta aos Efésios, que nos oferece a questão acerca da “medida da plenitude de Cristo” (Ef 4,13). Olhar-se-á a originalidade da carta, para quem ela foi escrita e as nuances deixadas por trás do texto em vista de complementação da reflexão do tema central.

Procurando responder a seus destinatários, a Carta aos Efésios foi escrita para encorajar os cristãos a permanecerem firmes em Cristo, assegurando que eles não estavam sozinhos, abrir os olhos espirituais dos corações dos fiéis e fazê-los

entender que eram filhos de Deus (Ef 1,4-5) e, por isso, eram escolhidos para continuar o seu propósito de promover a salvação pela graça de Cristo para toda a humanidade (Ef 2,1-22), mas sempre praticando as coisas boas (Ef 2,10). “A carta não foi escrita para novos convertidos e sim para quem já tinha recebido o *kerigma* (anúncio) e fazia parte do corpo de Cristo.¹⁹ Dentre os aspectos de originalidade da Carta aos Efésios, destacam-se:

Três são as linhas estruturais temáticas da carta: o fato de se buscar uma unidade com Cristo (dimensão cristológica), reconhecendo e louvando a Deus por ter nos promovido, pela sua graça, em sua obra redentora (dimensão escatológico-soteriológica), e que, em virtude de tamanha graça, é preciso buscar a unidade com o corpo de Cristo, edificando a Igreja (dimensão cristológica) e evitando comportamentos e palavras de uma vida não regenerada, uma vez que os cristãos tiveram suas vidas transformadas e devem praticar “boas obras” (Ef 2,10) e “revestir-se da nova criatura” (Ef 4,24).²⁰

Destarte, é possível dizer que Efésios não foi uma Carta escrita apenas para uma igreja, mas pode ter sido endereçada para várias igrejas. Sua linguagem universal, seu foco para a centralidade do essencial para quem aderiu aos valores da fé cristã nos assegura esta afirmativa.

Outro tópico importante a ser prescrutado é quem foi o autor da Carta. Tradicionalmente, a autoria é atribuída a Paulo. Contudo, algumas vertentes consideram que “o escrito não pode ser de autoria do próprio Paulo, em razão da teologia por ele desenvolvida, do vocabulário inusitado e dos curiosos contatos literários com as outras epístolas neotestamentárias (...)”²¹. Em geral, afirma-se que a autoria da carta aos

¹⁹ GONZAGA, W.; LACERDA, J., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 17.

²⁰ GONZAGA, W.; LACERDA, J., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p.18.

²¹ HARRINGTON, J. W., Chave para a Bíblia, p. 544.

(...) Efésios é obra de um discípulo de Paulo que procurou desenvolver as ideias do mestre numa direção acentuadamente eclesiológica (...) não necessariamente discípulo imediato do Apóstolo. Esse homem baseou-se em Colossenses, que ele pode ter suposto ser carta genuína de Paulo.²²

O principal interesse desta reflexão acerca de Ef 4,1-17 é apresentar o esplendor de Cristo, esta luz que irradia sobre a Igreja, “que não é só o Corpo de Cristo, é o seu “pleroma” (Ef 1,23), referencial este que todo pagão convertido deverá conduzir a sua experiência ao cristianismo: “Cristo ressuscitado é a célula inicial do novo mundo; nele Deus recriou a humanidade (Ef 4,24) e ‘uniu’ o universo (Ef 1,10)”²³.

Em Ef 4, o autor exorta àqueles que leem, a levar uma vida digna de quem assumiu o chamado de cristão. Para isso, faz-se necessário observar uma série de virtudes, conforme se lê no início do próprio capítulo: “Sede solícitos em conservar a unidade do espírito no vínculo da paz. Sê um só corpo e um só espírito, assim como fostes chamados pela vossa vocação a uma só esperança” (Ef 4,3-4).

A partir da Carta aos Efésios, o cristão possui “um só” componente, a saber, um só corpo, um só Espírito, uma só esperança, um só Senhor, uma só fé, um só Batismo e um só Deus. Desse modo, Deus é Pai de todos, por isso, cada pessoa recebe a graça à medida do dom de Cristo. É esta Igreja, constituída à imagem do seu fundador, que edifica os seus seguidores com os dons existentes no próprio Cristo, que é possível encontrar nos escritos da Carta aos Efésios.

Os dons que são os frutos do Espírito são importantes na vida dos discípulos. Por meio dos dons que cada um recebeu, Jesus Cristo constituiu os chefes que deverão conservar a unidade espiritual e continuar crescendo em direção à maturidade em Cristo, que é a cabeça da Igreja.

²² HARRINGTON, J. W., Chave para a Bíblia, p. 544.

²³ HARRINGTON, J. W., Chave para a Bíblia, p. 551.

Uma das grandes preocupações de Paulo é que os cristãos não rompam a unidade do Espírito ao concordar com falsas doutrinas (Rm 16:17-20), e o apóstolo João faz uma advertência semelhante (2Jo 6-11). A igreja local não pode crer na paz a qualquer preço, pois a sabedoria de Deus é, “primeiramente, pura; depois, pacífica” (Tg 3:17). A pureza da doutrina não produz, em si mesma, unidade espiritual, pois há igrejas fortes no que diz respeito à fé, mas fracas no que diz respeito ao amor. Por isso, Paulo une as duas coisas: “seguindo a verdade em amor” (Ef 4:15).²⁴

A plenitude de Cristo na Carta aos Efésios conduz à capacidade de respeitar a diversidade de dons disponíveis na comunidade, como em: “A uns ele constituiu apóstolos; a outros, profetas; a outros, evangelistas, pastores, doutores, para o aperfeiçoamento dos cristãos, para o desempenho da tarefa que visa à construção do corpo de Cristo” (Ef 4, 11-12). A citação de Efésios emite a compreensão da existência da variedade e da individualidade que constitui a unidade do Espírito. Oriunda da graça de Deus, era concedido a cada cristão pelo menos um dom espiritual (1Cor 12,1-12). Essa variedade dos dons deve unir e edificar o corpo de Cristo.

Ao cristão, compete o bom uso da sabedoria para entender que os dons não são brinquedos para nossa própria diversão, mas sim instrumentos para a edificação. Se não forem usados com amor, tornam-se armas de combate, esvaziando a primícia dos dons, que é ser caminho para a plenitude em Cristo.

O caminho da medida da plenitude de Cristo se faz na superação dos limites e pequenês humana. Afinal, na medida em que cresce a graça de Deus no homem, cresce também a sua maturidade rumo à estatura do seu Mestre

(...) até atingirmos o estado de homem feito, a estatura da maturidade de Cristo. Para que não continuemos crianças ao sabor das ondas, agitados por qualquer sopro de doutrina, ao capricho da malignidade dos homens e de seus artifícios enganadores. (Ef 4,13-14).

²⁴ WARREN, W., Comentário Bíblico Expositivo, Vol.II, p. 46.

Na Carta aos Efésios, o autor reconhece as fragilidades da pessoa humana, ao mesmo tempo em que demonstra a existência de uma força infusa na pessoa, convencendo ser esta força a prima matéria apropriada para vencer na hora em que os ventos da falsa doutrina tentam arrastá-la à deriva. Assim sendo, o autor da carta também vai dizer: “Revesti, portanto, a armadura de Deus, a fim de que no dia mau possais resistir e permanecer firmes em tudo” (Ef 6,13). O pagão convertido não vencerá as perseguições se não persistir na inteligência da fé, pois, só por meio dela, será capaz de vencer os ataques e seduções do maligno.

Dessa forma, é possível concluir que a Carta aos Efésios é uma carta de grande significância teológica a vida da Igreja toda e dos crentes individualmente. Ef 4 assegura aquilo que existe de mais precioso na vida de quem aspira o discipulado: buscar nos desafios da vida, a medida do seu fundador, que é Cristo em sua plenitude, sabendo, porém, que é esta procura constante que constitui a categoria do discipulado que peregrina para a santidade.

No próximo tópico é abordado um tema bastante importante na vida do discipulado, urgente na rotina da vida humana. Considera-se que pode ser a causa que influenciou o apóstolo a exortar “até a medida da plenitude de Cristo”. Desta forma, busca-se refletir sobre o tema da maturidade como a superação da imaturidade que conduz à desintegralidade, e, assim, procurar compreender que a pessoa com maturidade é “integrada”, e que, ao contrário, a pessoa imatura é “desintegrada”.

3. A maturidade espiritual: estatura da plenitude de Cristo

O terceiro subtema da nossa pesquisa abordando a questão da maturidade espiritual não tem como finalidade apresentar um conceito, mas refletir a maturidade como um estado esperado do sujeito, como sendo a possibilidade de alcançar a estatura de Cristo conforme a Carta aos Efésios: “(...) até que

alcancemos todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, o estado do homem perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13).

Para desenvolver esta reflexão, ter-se-á o conceito de *maturidade*, *imaturidade* e *espiritualidade*. Os três conceitos objetivam apresentar o perfil do sujeito integrado à medida da plenitude de Cristo. Buscaremos, com o estudo, expor que não é possível ser um sujeito integrado se não buscar o processo de desenvolvimento humano psíquico. Assim se dá o desenvolvimento espiritual de cada pessoa.

García Rubio, conceitua a *maturidade* como a capacidade de agir, isto é, as leis da natureza, os impulsos do inconsciente, a ligação com a família, as questões culturais, econômicas ou sociais e políticas não determinam a pessoa em estado de maturidade; antes, a pessoa sabe o que fazer e porque fazer. “A maturidade da personalidade humana inclui o desenvolvimento da liberdade, entendida como libertação daquilo que escraviza e aliena e como vivência concreta e responsável”²⁵. Portanto, a maturidade é a percepção da consciência que a pessoa adquire no processo do seu desenvolvimento humano. A maturidade entendida como desenvolvimento da liberdade, conforme afirma García, que

a liberdade humana só se concretiza na aceitação e na integração desses determinismos no conjunto de cada projeto pessoal de vida. E isto não se faz sem esforço e em tensões, por vezes, bem difíceis de vivenciar²⁶.

A maturidade é a consciência plena das suas decisões e responsabilidade, ela é o encontro com o dom sincero de si mesmo, consiste no desenvolvimento equilibrado e dinamicamente inter-relacionado em duas dimensões: interiorização e abertura. É um

²⁵ RUBIO, A. G., Evangelização e Maturidade Afetiva, p. 125.

²⁶ RUBIO, A. G., Evangelização e Maturidade Afetiva, p. 126.

chamado a desenvolver o meu modo próprio de ser pessoa (minha vocação pessoal), rejeitando a instrumentalização (...) mas eu sou relação com o mundo (...) com os outros seres humanos (...) com Deus (...), esta é a dimensão de abertura²⁷.

A *Imaturidade* se desenvolve de forma contrária à maturidade. Se a maturidade é a sabedoria do adulto, significa que o ser humano está aberto para vivenciar a alteridade, aceita e valoriza o outro como ele é. A imaturidade é a subjetividade fechada, logo a exortação do apóstolo “(...)suportando-vos uns aos outros com amor, procurando conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz” (Ef 4,2), tornar-se-á um grande peso para o sujeito que se encontra desintegrado, isto é, sem maturidade.

A pessoa com a subjetividade fechada ou imatura, tende a coisificar ou instrumentalizar as relações. O sagrado e o outro só têm sentido na sua vida quando corresponde às suas necessidades, conseqüentemente essa pessoa não poderá fazer a experiência da plenitude de Cristo, pois “obviamente quando a pessoa é dominada pela subjetividade fechada, deturpa as relações com o mundo da natureza, o mundo criado pelo amor de Deus. O grave desafio ambiental que hoje lamentamos é consequência da subjetividade fechada”²⁸.

Sobre a *espiritualidade*, o termo vem do latim *spiritus*, subtendendo “sopro”. Assim sendo, é o sopro divinal de nossas almas que nos favorece o encontro com a nossa própria essência na busca por algo maior. Visto por esta ótica, a plenitude de Cristo deve ser o que nos impulsiona na busca pelo sentido da vida. Cada passo consciente que damos, possibilitamos esse encontro com a plenitude. Fabiano Veliq destaca que a espiritualidade

pode ser entendida como uma dimensão humana que busca um sentido para a sua existência, de forma que esse sentido pode ser encontrado em uma dimensão transcendente (para além do sujeito, do mundo, um absoluto, etc.), ou em uma

²⁷ RUBIO, A. G., Nova evangelização e maturidade afetiva, p. 30-31.

²⁸ RUBIO, A. G., Espiritualidade cristã em tempos de mudanças, p. 81.

dimensão imanente (a ser realizado no mundo, sem uma dimensão para além da materialidade).²⁹

O que diferiria a espiritualidade de um mero “objetivo a ser alcançado” é a dimensão do “sentido”, algo pelo qual o sujeito está disposto a entregar toda a sua vida. É esta característica que coloca a espiritualidade como uma dimensão humana imprescindível. A espiritualidade, apreendida como um caminho interior, pode ser vivida sem submissão a mitos, a símbolos, a crenças, a sacralidades e a religiões. São, pois, possíveis a vida espiritual e a mística em uma sociedade completamente leiga e sem crenças.

Tecidas as ponderações sobre a maturidade, a imaturidade e a espiritualidade, qual a relação das três para o tema de pesquisa da nossa reflexão? A imagem da criança, que Paulo alude na Carta aos Efésios: “assim, não seremos mais crianças, joguetes das ondas, agitados por todo vento de doutrina, presos pela artimanha dos homens e da sua astúcia que nos induz ao erro” (Ef, 4,14), nos fornece a ideia do que somos quando nos falta a maturidade da fé, por isso mesmo, as consequências da imaturidade.

Quando se insiste na importância da maturidade afetiva a serviço de uma evangelização fecunda, não se pretende defender a necessidade de uma perfeita maturidade afetiva, impossível, (...) trata-se de uma maturidade relativa, sempre em processo dinâmico de crescimento; uma maturidade que admite diversos graus. Uma maturidade suficiente, contudo, para que seja possível a vivência da abertura ao outro na sua novidade.³⁰

Por isso, é utilizada a imagem da criança, que na fase do seu desenvolvimento, se revela imatura, indefesa, sem força, sem expressão, insegura para tomar decisões, pois o sujeito imaturo na sua experiência de vida traz consigo

²⁹ VELIQ, F., *Espiritualidade*, p. 1.

³⁰ RUBIO, A. G., *Nova evangelização e maturidade afetiva*, p. 124-125.

as atitudes indefesas da criança. Todavia, com a maturidade, depois que toma consciência de si e do mundo, encontra o escudo para superar as dificuldades que a vida traz consigo.

Assim sendo, compreendemos que a medida da plenitude de Cristo consiste numa clara espiritualidade, esta que exige do sujeito uma fecunda maturidade. De fato, toda espiritualidade anseia a imagem de Cristo, haja vista dentro de cada pessoa se revele de modo singular, permitindo que o indivíduo encontre aquela vocação e aquela forma que Deus pensou para ele. Esta maturidade vai favorecer uma espiritualidade madura e adulta, baseada nos sentimentos de liberdade pessoal, da confiança incondicional e do espírito de criança no sentido bíblico. Afinal, toda espiritualidade amadurecida passa sempre para um autoconhecimento honesto e livre de medo.

A nossa reflexão tem seu clímax na imagem que se espera do ser humano, “a medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4,13). Por isso, o tópico a seguir aprofunda o “homem perfeito” de Efésios, como sendo o sujeito *numinoso*, isto é, aquele que faz o encontro com o Sagrado, que o resplandece em sua vida.

4. O *numinoso*: A plenitude do homem perfeito

Neste tópico da pesquisa, abordamos sobre a questão do *numinoso*, uma expressão pouco utilizada no nosso cotidiano. A reflexão se dá à luz da linguagem da “plenitude de Cristo”, com a finalidade de tornar compreensível que o “homem perfeito” é aquele que sabe ouvir a voz do seu interior e que traz consigo o desejo da felicidade, que não tem outra imagem, senão aquela que o mostra como a imagem verdadeira, segundo o *Lógos Encarnado* (Jo 1,1-18).

O termo *numinoso* é um conceito que surgiu no século XVII, palavra originada do latim *numen*, que significa “do espírito”, ou “o espiritual”, que designa aquela experiência grandiosa e impressionante do ser humano perante o

transcendente. Algo maior do que a própria vida, o *numinoso* insere sentimentos e percepções que transcendem o mundano, algo maior do que nós, inspirando fascínio e temor.

Numinoso. (do lat. *numen*, do verbo *nuo*, fazer um sinal com a cabeça). Com o tempo significou *numen* o ato de afirmação da divindade, dos deuses, para finalmente indicar a própria divindade. Em suma, o termo em seu *logos* significa a afirmação divina, a positividade divina. Nesse sentido Rudolf Otto cunhou a palavra *numinoso*, o que está cheio de positividade divina para referir-se ao estado de alma religioso, ao sentimento de mistério e de terror ante o que parece estar impregnado dessa positividade divina, o que parece numinoso, o *mysterium tremendum*, que surge em tudo quanto é belo, imenso, sublime, imensamente bom. Para ele o numinoso é uma verdadeira categoria e a base da cognição do homem sobre os deuses, pois as coisas sublimes lhe revelavam algo de misterioso, que se ocultava, de superior e sagrado, que era a positividade da divindade. A religião assim parte da reverência e da homenagem que o homem presta ao mistério do numinoso.³¹

Em Ef 4 surge uma alusão que se assemelha e se aproxima do convite à *numinosidade*; trata-se da exortação de Paulo, quando convoca a comunidade dizendo:

Exorto-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, a andardes de modo digno da vocação a que fostes chamados (...) até que alcancemos todos nós a unidade da fé (...), o estado de Homem Perfeito (...) (Ef. 4,1)

Nos demais textos das Sagradas Escrituras há outras citações que narram as experiências das pessoas que traziam consigo o desejo pelo Sagrado. Em consequência desta procura, o indivíduo faz o encontro com Deus e deixa uma

³¹ SANTOS, M. F. dos., Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais

experiência rebelde por uma vida plena: “(...) quando Jesus saiu a caminhar, veio alguém correndo, ajoelhou-se diante dele, e perguntou: ‘Bom Mestre, que devo fazer para ganhar a vida eterna?’” (Mc. 10,17). A vida eterna é, no texto, o arquétipo da experiência *numinosa* e do Sagrado na vida das pessoas.

Também há outra passagem, com a narrativa experiência da mulher Samaritana, que vislumbra um sinal desta espera do Sagrado: “sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier, nos explicará tudo” (Jo 4, 15). O próprio Messias chama os seus seguidores à experiência do Sagrado: “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer da água e do espírito não poderá entrar no Reino de Deus” (Jo 3,4). Por fim, a experiência de Paulo se dá com o *numinoso*:

Ora, aconteceu que, na viagem, estando já perto de Damasco, pelo meio-dia, de repente uma grande luz que vinha do céu brilhou ao redor de mim. Caí por terra e ouvi uma voz que me dizia: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” Eu perguntei: Quem és tu, Senhor?” Ele me respondeu: “Eu sou Jesus, o Nazareno, a quem tu estás perseguindo” (At 22, 6-8).

Em todas as experiências acima citadas, aqueles que fizeram o encontro com o Sagrado, reconstituíram a sua vida. A mulher Samaritana testemunhou o seu encontro no poço de Jacó, levando em seguida todos os seus irmãos samaritanos para conhecer Jesus; Nicodemos compreende a linguagem de nascer do alto e se torna um homem novo; Paulo abandona as razões que o levava a ser perseguidor dos cristãos e se torna o apóstolo e mestre das nações (Rm 11,13 e 1Tm 2,7). Apenas “alguém”, segundo o Evangelho de Marcos (Mc 10,17), parece não ter conseguido fazer uma grande experiência, por não ter se permitido fazer o definitivo encontro com o Sagrado, pois o contato com o *numinoso* é sempre um processo,

Por si só, e sem maior reflexão ou interpretação, essa vivência poderia muito bem convencer a pessoa de que a vida tem sentido. A experiência numinosa cria um vínculo potencialmente convincente com o Infinito, o que com frequência leva à sensação de que falhas de caráter, como dependências químicas ou distúrbios comportamentais, são triviais em comparação com a profunda visão da totalidade e unidade alcançada no estado místico³²

Sendo a experiência do Sagrado um acontecimento subjetivo em cada sujeito, pode-se constatar, como se vê na experiência dos discípulos da Bíblia, que todos eles fizeram uma experiência subjetiva, cada um dos personagens citados, a partir da sua busca; o “alguém” buscava a vida eterna, a Samaritana foi ao encontro da água viva, Nicodemos desejou a vida nova; Paulo caminhou para a conversão etc. Todos eles foram correspondidos, conforme o encontro com os seus anseios, presentes no interior de cada um deles. De acordo com Otto,

O Sagrado, embora disponível a todo ser humano, é não ensinável, mas despertável, como tudo aquilo que provém do espírito, propondo uma linha ascendente de conquistas espirituais. As massas apresentam predisposição [...] como suscetibilidade para serem movidas para a religião. [...] A seguir está o Profeta como aquele que possui o Espírito como faculdade de voz interior e de divinação. [...] Acima desse patamar trata-se daquele que além de possuir o Espírito em plenitude, em sua pessoa e em sua obra passa a ser objeto da divinação do sagrado em sua manifestação. Este é Filho.³³

Neste sentido, a finitude é a realização do homem perfeito, o encontro com o sagrado, isto é, com Jesus de Nazaré, o grande *numinoso*, pois é o Filho Ungido de Deus Pai: “mas, seguindo a verdade em amor, cresceremos em tudo em direção àquele que é a Cabeça, Cristo (...)” (Ef 4,15). A missão do homem perfeito

³² STEIN, M., Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa, p. 42-43

³³ OTTO, R., O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional, p. 207.

acontece na medida em que se permite fazer o encontro com o *Lógos* Encarnado (Jo 1,1-18; 1Jo 1,1-4)³⁴ na história e na vida de cada ser humano.

A integralidade é um caminho, enquanto objetivo de vida, a ser alcançado pelo ser humano, isto é, a totalidade de Jesus, isto significa reconstruir ao longo da vida algo que foi perdido e chegar à estatura e plenitude do Filho de Deus. Portanto, a busca pela perfeição culmina na certeza de que todos são iluminados e guiados pela sua história e conquistas, de que cada ser humano deseja a felicidade, a completude que se encontra em Cristo. Esta felicidade é uma conquista, uma realidade existente, que foi rompida em razão da infidelidade, e a plenitude de Cristo é o retorno ao homem novo, que no passado foi corrompido em sua criação original, uma vez que foi criado à “imagem e semelhança” de Deus (Gn 1,26-27).

Conclusão

A plenitude de Cristo, a partir do que foi delineado neste estudo, é um estado virtuoso a ser alcançado por cada discípulo. Para isso, o seguidor de Jesus deve se esforçar para alcançar, em vista da vida plena, isto é, da felicidade, que é projeto de cada homem e mulher dos nossos dias: “Portanto, meus amados, como sempre tendes obedecido, não só na minha presença, mas também particularmente agora na minha ausência, operai a vossa salvação com temor e tremor” (Fl 2,12).

Esta felicidade não é estranha ao ser humano, uma vez que o homem nasceu feliz. Todavia, em razão da sua infidelidade e desobediência, o mal o fez perder o paraíso, afastando-o da graça (Gn 1–3). O homem deixa o paraíso, precisando trabalhar a favor da sua salvação: “E o Senhor Deus o expulsou do jardim de Éden para cultivar o solo de onde fora tirado” (Gn 3,23). Por isso, podemos afirmar que

³⁴ GONZAGA, W.; TELLES, A. C., A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4, p. 292-317.

uma busca pela felicidade encontra motivos para ser alcançada a partir da perspectiva de plenitude a que cada homem é chamado a alcançar, em decorrência da sua natureza, por ser sujeito criado filho de Deus sem defeito.

A Carta aos Efésios, como livro escrito para pagãos convertidos, ao apresentar uma perícopes com um convite à plenitude à medida de Cristo, propõe aos recém-convertidos um retorno ao paraíso perdido. Esse caminho é feito mediante a superação dos seus gemidos e aceitação das categorias que conservam a unidade de cada fiel a Jesus Cristo. Afinal, “a Carta aos Efésios visa suas questões fundamentais para o crescimento dos crentes em Cristo Jesus (...)”³⁵.

Thielman, afirma que quando Deus ressuscitou a Cristo dentre os mortos, ele deu início ao processo pelo qual subjugaria os inimigos do seu povo e restituiria a esse povo o legítimo lugar de governante da criação. Assim como Deus agiu em favor de seu Filho na realização desses dois objetivos, também seu Filho age em favor do povo de Deus. Uma vez que Deus ressuscitou o Cristo dentre os mortos e o assentou à sua direita, acima de todos os poderes hostis, o autor da Carta aos Efésios, neste ponto, entende esta vitória como já alcançada pelo povo de Deus também, presente na Igreja, onde quer que se encontre, em todos os tempos e lugares.³⁶

Por esta razão, buscar a plenitude de Cristo é um caminho necessário para os seguidores da fé cristã, em vista da vida plena que encontra o seu principal eixo na vida de Jesus Cristo, que amou as coisas do Pai, amando a sua missão, repetindo a revelação de Deus na história, através das suas ações, como sendo o novo jeito de criar e salvar os homens e as mulheres ao longo da sua história.

Segundo o autor da Carta aos Efésios, propor uma vida semelhante à de Cristo, implicar em ajudar seus novos cristãos a fazerem o processo de restauração, que significa reconstruir a sua vida e, dentro dessa possibilidade,

³⁵ GONZAGA.W., LACERDA.J., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 16.

³⁶ GONZAGA.W., LACERDA.J., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 22

vivenciar uma espiritualidade que reflita o agir de Jesus Cristo, através da unidade com o Pai do Céu e em comunhão com tudo aquilo que o Filho pediu que se conservasse unido a ele. O caminho para tudo isso é a maturidade espiritual; por ela se chega à maturidade (aduldez) do Filho de Deus. O Sujeito maduro supera uma mentalidade fechada com a atitude da maturidade aberta, isto é, aberta primeiramente consigo e, conseqüentemente, com o outro. Nesta mesma linha, o estado de homem perfeito que edifica a Igreja Corpo de Cristo, é constituído com o encontro, com o mistério, este que denominamos como sendo o *numinoso*:

Otto se propôs a descrever a experiência humana do “Sagrado”, e não o conceito teológico de santidade (...). O encontro humano com o “Sagrado”, como imagem, ritual ou som, só poderia ser descrito com precisão com palavras veementes como *mysterium tremendum et fascinans* (mistério tremendo e fascinante), uma expressão que ele explica meticulosa e profundamente em sua exposição da experiência numinosa. Entrar na presença do “Sagrado” era para ele sentir-se estremeado até as bases pelo poder e pela impressionante magnitude do Outro que é confrontado nessa experiência.³⁷

Para Jung³⁸, o *numinoso* é o processo que acontece de forma cautelosa na vida do sujeito, este processo constrói o desenvolvimento humano, fortalece a superação da mentalidade inocente e dá estrutura ao que se apresenta como sendo indefeso; despertando na pessoa o encontro com a sua identidade adulta. Por esta razão, o teórico da psicologia profunda vai afirmar que “o objeto da experiência numinosa era um conteúdo da psique inconsciente que precisava tornar-se consciente”³⁹, isto é, romper com as sombras que impedem a evolução da pessoa é fazer com que o ser humano cresça, chegando na plenitude semelhante à de

³⁷ STEIN, M., Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa, p. 57-58.

³⁸ STEIN, M., Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa, p. 19.

³⁹ STEIN, M., Jung e o caminho da Individuação: Uma introdução concisa, p. 66.

Cristo, “até que alcancemos todos nós a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus (...)” (Ef 4,13).

Por sim, pautar a vida segundo a medida da plenitude de Cristo consiste numa constante busca de conversão à experiência do discipulado de Jesus, em prol do bem comum, desejando fortalecer o desenvolvimento espiritual de todos, em vista da felicidade, compreendida como a medida da plenitude de Cristo.

Referências bibliográficas

BERGANT, D.; KARRIS, R. **Comentário Bíblico**. Vol. III. São Paulo: Loyola, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

BÍBLIA DE TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, 1962-1965. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*. In: VIER, Frederico (Coord. Geral) **Compêndio do Concílio Vaticano II. Constituições, decretos, declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p.02.

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. 2ª ed. Santo André: Academia Cristã, 2015.

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. 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. 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. **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. “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletaneav22i43-2023-1>

GONZAGA, W.; SILVA, W. C. A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5). *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-13, jan.-dez.2024. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-76. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.6, n.12, p. 292-317, jul./dez.2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>

GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

HARRINGTON, W. J. **Chave Para a Bíblia: A revelação, a promessa, a realização**, São Paulo: Paulus, 1985.

MOSCONI, L. **Evangelho de Jesus Cristo Segundo Marcos**. São Paulo: Loyola, 2006.

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

OTTO, R. **O Sagrado: Aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o nacional**. Tradução de Hermam Brandt. Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2014.

RUBIO, A. G. **Espiritualidade Cristã Em Tempos de Mudança**. Contribuições teológico-pastorais. 2ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

RUBIO, A. G. **Nova Evangelização e Maturidade Afetiva**. São Paulo: Paulinas, 1993.

RUBIO, A. G. O ser humano à luz da fé cristã e a racionalidade moderna. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 22, n. 56, p. 31-53, Jan./Abr. 1990.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs**. São Paulo: Paulus, 2001

SANTOS, M. F. dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. 3. ed. São Paulo: Matese, 1965. Disponível em: <https://sites.google.com/view/sbgdicionariodefilosofia/numinoso> Acesso 10.11.2024.

SLOYAN, G. S. **Evangelho de Marcos**. São Paulo: Paulinas, 1975.

STEIN, M. **Jung e o caminho da individuação: uma introdução concisa**. São Paulo: Cultrix, 2020.

VELIQ, F. **Espiritualidade**, 2018. Disponível em: <https://pastoral.pucminas.br/espiritualidade-2/>. Acesso 10.11.2024

WIERSBE, W. W. **Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento: Volume II**. Santo André-SP: Geográfica, 2006.

Capítulo V¹

As redes eclesiais como sinais de esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5

Ecclesiastical networks as signs of hope for the Church in Latin America in the light of 1Pet 1,3-5

Las redes eclesiásticas como signos de esperanza para la Iglesia en América Latina a la luz de 1Ped 1,3-5

Waldecir Gonzaga²

Maria Irene Lopes dos Santos³

Resumo

O presente estudo analisa a temática das redes eclesiais à luz da perícopes de 1Pd 1,3-5, considerando-as como sinais de esperança para a Igreja da América Latina. A 1Pedro foi escrita para uma rede de comunidade da Ásia Menor (1Pd 1,1-2). Neste sentido pode alimentar e muito a fé das comunidades espalhadas pela Amazônia, especialmente em um trabalho de rede e de rede de redes. Ser rede é organizar-se e atuar de forma coletiva. As redes, assim como qualquer relação social, estão sempre impregnadas pelo poder e pelo conflito, bem como pelas possibilidades de solidariedade, reciprocidade e compartilhamento. O importante é saber como se dá o equilíbrio entre essas tendências antagônicas do social e como possibilitam ou não a autonomia dos sujeitos sociais, especialmente os mais excluídos e muitas vezes denominados “populações-alvo”. Internamente, é necessário superar a fragmentação e as disputas. O diálogo é uma necessidade para quem quer construir redes. Cada entidade que compõe uma rede deve aprender a conviver com as diferenças, mantendo-se permanentemente atenta para preservar sua identidade, valores e princípios. Uma entidade não deve se anular e nem se sobrepor às demais. Superar posturas hierárquicas, autoritárias e cultivar práticas circulares no exercício do poder é fundamental. A autoridade tem que ser vivida na perspectiva do serviço ao bem comum. Assim, este estudo apresenta o texto grego, sua tradução própria e interpretação; analisa

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-05>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestranda em Teologia Sistemático-Pastoral, junto ao PPGTeo da PUC-Rio. Licenciatura em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte. Atualmente é Assessora da Comissão Episcopal para a Amazônia (CNBB) e Secretária Executiva da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM-Brasil). E-mail: irenelopes48@hotmail.com, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0955209289997822> Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-3142-3771X>

desafios, direitos e valores comuns nas redes; e apresenta a construção de relações de apoio, solidariedade e unidade nas comunidades eclesiais.

Palavras-chave: 1Pedro, Rede, Identidade, Poder, Conflito, Diálogo, Esperança.

Abstract

This study analyzes the theme of ecclesial networks in the light of the pericope of 1Pet 1,3-5, considering them as signs of hope for the Church in Latin America. 1Peter was written for a network of communities in Asia Minor (1Pet 1,1-2). In this sense, it can greatly nourish the faith of the communities spread throughout the Amazon, especially in a network and network of networks. To be a network is to organize and act collectively. Networks, like any social relationship, are always impregnated with power and conflict, as well as the possibilities of solidarity, reciprocity and sharing. The important thing is to know how the balance is struck between these antagonistic social tendencies and whether or not they enable the autonomy of social subjects, especially the most excluded and often referred to as “target populations”. Internally, it is necessary to overcome fragmentation and disputes. Dialogue is a necessity for anyone who wants to build networks. Each entity that makes up a network must learn to live with differences, while remaining constantly vigilant to preserve its identity, values and principles. One organization must not cancel itself out or take precedence over the others. Overcoming hierarchical, authoritarian attitudes and cultivating circular practices in the exercise of power is fundamental. Authority must be lived from the perspective of service to the common good. Thus, this study presents the Greek text, its own translation and interpretation; analyzes challenges, rights and common values in networks; and presents the construction of supportive relationships, solidarity and unity in ecclesial communities.

Keywords: 1Peter, Network, Identity, Power, Conflict, Dialogue, Hope.

Resumen

Este estudio analiza el tema de las redes eclesiales a la luz de la perícopa de 1Pe 1,3-5, considerándolas como signos de esperanza para la Iglesia en América Latina. 1Pedro fue escrita para una red de comunidades de Asia Menor (1Pe 1,1-2). En este sentido, puede alimentar mucho la fe de las comunidades esparcidas por la Amazonia, especialmente en red y en red de redes. Ser una red es organizarse y actuar colectivamente. Las redes, como cualquier relación social, están siempre impregnadas de poder y conflicto, así como de posibilidades de solidaridad, reciprocidad y reparto. Lo importante es saber cómo se equilibran estas tendencias sociales antagónicas y si permiten o no la autonomía de los sujetos sociales, especialmente los más excluidos y a menudo denominados «poblaciones diana». Internamente, es necesario superar la fragmentación y las disputas. El diálogo es una necesidad para cualquiera que quiera construir redes. Cada organización que compone una red debe aprender a convivir con las diferencias, sin dejar de velar por preservar su identidad, sus valores y sus principios. Una organización no debe anularse ni primar sobre las demás. Es fundamental superar las actitudes jerárquicas y autoritarias y cultivar prácticas circulares en el ejercicio del poder. La autoridad debe vivirse desde la perspectiva del servicio al bien común. Así, este estudio presenta el texto griego, su propia traducción e interpretación; analiza los desafíos, derechos y valores comunes en las redes; y presenta la construcción de relaciones de apoyo, solidaridad y unidad en las comunidades eclesiales.

Palabras claves: 1Pedro, Red, Identidad, Poder, Conflicto, Diálogo, Esperanza.

Introdução⁴

A perícopre da carta 1Pd 1,3-5, extraída de uma das sete cartas do *corpus* católico no NT⁵, apresenta uma mensagem profundamente relevante para os dias de hoje, especialmente no contexto de um mundo em profundas crises sociais, políticas, socioambientais e espirituais. Nessa passagem, o apóstolo Pedro fala sobre a esperança viva, que nasce da Ressurreição de Jesus Cristo e aponta para uma herança incorruptível, reservada nos céus para os crentes. Entre a Ressurreição de Cristo e a sua manifestação final no último tempo (*eschaton*), o crente pode ter certeza do acompanhamento constante de Deus, mesmo que, às vezes, torne-se desafiador reconhecê-lo concretamente.

Este poder, contudo, não é autoritário e ditador, ao contrário do que muitas vezes ocorre com o poder exercido por homens. Deus espera, da parte das pessoas, o exercício da fé de maneira ativa e comprometida. Pela referência à fé, tão próxima à referência ao poder de Deus, há aqui uma revelação do aparente paradoxo da vida cristã no mundo: a fé e o poder divino. Parece que, concretamente, tanto Deus como o homem têm a sua parcela de iniciativa no processo. É certo que a iniciativa primeira procede de Deus, mas ela pede a resposta do homem⁶ para continuar a conexão. Diante disso, procura-se explorar nesta perícopre a relação entre a esperança e as redes eclesiais na Igreja da América Latina.

As redes têm sido expressões concretas da comunhão e da solidariedade cristã, conectando diferentes comunidades, movimentos eclesiais e organismos da Igreja em torno de uma missão comum: promover a justiça, a dignidade humana e a defesa dos mais vulneráveis e fragilizados. Ao se refletir sobre esta

⁴ GONZAGA, W.; SANTOS, M. I. L. As redes eclesiais como sinais de esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 4, n. 4, p. 5-50, jan./dez. 2024.

⁵ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, 408-409.

⁶ MUELLER, E., I Pedro, p. 80.

perícopo, encontra-se uma profunda ressonância com essa realidade, pois o apóstolo Pedro exorta os cristãos a viverem ancorados na “viva esperança” que surge da Ressurreição de Cristo e na herança incorruptível prometida aos fiéis. Essa esperança transcendente, que aponta para a salvação futura, também é uma força que impulsiona a ação concreta como caminho para a sinodalidade.

O presente estudo visa analisar o conceito de rede como sinal de esperança cristã ancorada na Ressurreição de Cristo. Assim como os primeiros cristãos encontraram consolo e coragem ao saber que a morte e o sofrimento não tinham a última palavra, os cristãos de hoje podem ver a ressurreição como um sinal de que Deus é o Senhor da história, mesmo em tempos de grandes tribulações. Essas redes atuam como canais de transformação, tanto espiritual quanto social, promovendo o cuidado com os marginalizados e a proteção da “Casa Comum”, como ressaltado na Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco:

O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda família humana na busca de um desenvolvimento sustentável e integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado. A humanidade possui ainda a capacidade de colaborar na construção da nossa Casa Comum⁷.

À luz das crises atuais, as redes eclesiais se tornam expressão viva da esperança cristã, em resposta aos desafios globais e locais, reafirmando o compromisso da Igreja com a promoção da vida plena para todos.

A caminhada nestes 15 anos de trabalho missionário na Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), e desde 2014 na Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM-Brasil), somada às diversas experiências pastorais acumuladas nas últimas décadas⁸ despertaram nosso interesse em realizar e

⁷ LS, 13.

⁸ Após um período de 10 anos (1998 a 2008), como Diretora de um Colégio da Congregação das Irmãs Carmelitas Missionárias da Santa Teresa do Menino Jesus em Paracatu MG, assumi como Assessora da CNBB a Comissão Episcopal Especial para a Amazônia num trabalho para a Amazônia brasileira até a data atual. Em 2014 com a

publicar este estudo na perspectiva das Redes Eclesiais como sinal de Esperança para a Igreja na América Latina à luz de 1Pd 1,3-5.

1. Definição de rede

A palavra rede deriva do latim *rete*⁹. Segundo o dicionário Michaelis, significa “tecido de malha com aberturas regulares; é feita pelo entrelaçamento de fibras que são ligadas por nós ou entrelaçadas nos pontos de cruzamento. As redes podem ser feitas de algodão, raiom, náilon ou outras fibras”¹⁰. Menezes¹¹ sugere que essas fibras ou linhas podem representar as diferentes organizações; entrelaçadas, elas formam a rede. Os nós ou pontos de interseção correspondem à coordenação ou pontos de apoio. O crescimento da rede acontece horizontalmente. Esta agrega novos nós e entrelaçamentos dando maior consistência e ampliando a malha. Rede serve para armadilha, caça, como instrumento amortecedor, proteção, sustentação, divisória de espaço, descanso.

Manuel Castelles¹² afirma que vivemos em uma sociedade intensificada pelas crises e conflitos que caracterizam a primeira década do século XXI. Crise financeira global, mudanças drásticas nos mercados de negócios e no mercado de trabalho, exclusão social e cultural de grande parcela da população mundial das redes globais que acumulam conhecimento, riqueza e poder, e a crise ambiental, simbolizada pela mudança climática, são questões desafiantes para os tempos de hoje. Castelles, depois de observar duas décadas do século passado, atribuiu significado aos fenômenos usando procedimentos padrão das ciências sociais. E

criação da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM), assumi como secretária executiva a rede no Brasil até o presente momento.

⁹ MENEZES, D. H. L., CEBS, Redes de Comunidades, p. 35

¹⁰ MICHAELIS, Dicionário Brasileiro da língua portuguesa.

¹¹ MENEZES, D. H. L., CEBS, Redes de Comunidades, p. 35

¹² Manuel Castells (Hellín, 1942) é sociólogo espanhol. Lecionou nas universidades de Paris (1967-1979), Berkeley na Califórnia (1979-2001), Universidade aberta da Catalunha em Barcelona (2001-2003) e Califórnia do Sul a partir de 2003. Atualmente reside em Barcelona. Sua área de pesquisa concentrou-se em dois campos: sociologia urbana Marxista e novas tecnologias da informação e comunicação.

o resultado foi a descoberta de uma nova estrutura social que estava se formando, que conceituou como a sociedade em rede¹³ por ser constituída por redes em todas as dimensões fundamentais da organização e da prática social. Além disso, as redes são uma antiga forma de organização. As redes não param nas fronteiras do Estado-Nação. A sociedade em rede se constitui como sistema global, prenunciando a nova forma de globalização característica do nosso tempo.

Francisco Whitaker¹⁴ participou, na França, de 1975 a 1981, de uma experiência desse tipo, chamada Jornadas Internacionais por uma Sociedade Superando as dominações, projeto da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, que reuniu participantes de mais de 90 países. Foi a época em que essa proposta organizativa começou a se espalhar pela Europa e Estados Unidos. No Brasil, Whitaker viveu uma nova experiência importante de rede, em 1985, com o Plenário Pró-Participação Popular na Constituinte, em que a sociedade civil se articulava na luta por uma Constituinte: mais de 12 milhões de assinaturas chegaram a Brasília, nas Emendas Populares. Esse processo continuou na elaboração das constituições Estaduais e das Leis Orgânicas Municipais. Atualmente várias outras redes vem se implantando entre os brasileiros e brasileiras.

Uma rede pode interligar tanto unicamente pessoas, como apenas entidades. As pessoas e/ou entidades interligadas numa rede podem ser do mesmo tipo ou inteiramente heterogêneas. Tudo depende dos objetivos a que a rede se propõe alcançar. Elas podem ser também de diferentes tamanhos – desde uma equipe que trabalhe em rede colaborativa a uma rede de bairro ou de sala de aula que são comunitárias, chegando a uma rede internacional. Podem existir igualmente redes de redes. E dentro de uma rede podem se formar sub-redes, com objetivos específicos.

¹³ CASTELLS, M., A sociedade em rede, p.11-12.

¹⁴ Francisco Whitaker Ferreira (São Paulo, 1931) é arquiteto, político e ativista social brasileiro, recebeu o “Prêmio Nobel Alternativo” da Right Livewood Award, conferido pelo Parlamento Sueco, em 2006.

A interligação em rede, de pessoas e/ou entidades, estabelece-se a partir da identificação de objetivos comuns e/ou complementares cuja melhor realização se assegurará com a formação da rede. Os objetivos podem ser: a circulação de informações, base comum do funcionamento de todo e qualquer tipo de rede; a formação de seus membros; a criação de laços de solidariedade entre os membros; a realização de ações em conjunto. Quando se propõe, numa rede, uma ação conjunta, esta não precisa ser necessariamente assumida por todos os seus integrantes, mas por aqueles que, livre e espontaneamente, decidirem participar. Numa rede ninguém pode ser massa de manobra de ninguém.

Uma rede constituída para a circulação de informações ou para a formação de seus membros pode propiciar o aparecimento de ações de solidariedade ou de ações conjuntas não previstas em seus objetivos iniciais. As ações conjuntas, por sua vez, podem comportar a conjugação ou a articulação de atividades de tipos diferentes, que se apoiem e se complementem, a partir das possibilidades específicas de cada um de seus integrantes. As ações políticas que combinem planejadamente diferentes tipos de ação podem ter uma força muito maior do que aquelas desenvolvidas através de um único tipo de atuação¹⁵.

2. Contexto histórico de Rede Eclesial

De acordo com Menezes¹⁶, a Rede eclesial é um conceito relativamente recente no cenário da Igreja Católica, que envolve a articulação de pessoas, grupos e instituições com o objetivo de enfrentar desafios pastorais, sociais e ambientais de maneira integrada e colaborativa. As redes eclesiais surgiram como

¹⁵ Definição de rede, segundo Francisco Whitaker, encontra-se no artigo “Rede – Uma estrutura alternativa de organização”. O presente artigo foi divulgado pela primeira vez em abril de 1993, com a introdução aqui apresentada, como no 14 da série “PROCURANDO ENTENDER - TEXTOS PARA DISCUSSÃO” – publicação do Gabinete do Vereador Chico Whitaker, da Câmara Municipal de São Paulo, autor do artigo. Ele foi reproduzido posteriormente em outras publicações, como a revista MUTAÇÕES SOCIAIS, publicação trimestral do CEDAC, do Rio de Janeiro, Ano 2/nº 3/ março/abril/maio de 1993.

¹⁶ MENEZES, D. H. L., CEBS, Redes de Comunidades, p. 16.

resposta a novas demandas sociais e eclesiais, ocorridas na Igreja ao longo do século XX, com o Concílio Vaticano II e as Conferências Episcopais Latino-americanas.

No entanto, com o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja passou por uma profunda transformação em sua visão pastoral e missionária. O Concílio promoveu uma imagem de Igreja mais participativa, aberta ao diálogo e ao serviço ao mundo, especialmente aos pobres e marginalizados. Isso incentivou a criação de redes de colaboração entre diferentes setores da Igreja e movimentos sociais¹⁷.

Após o Concílio Vaticano II, a Conferência de Medellín (1968)¹⁸, que marcou a recepção do Concílio na América Latina, fortaleceu o chamado à missão de uma Igreja “pobre e para os pobres”, como tem insistido o Papa Francisco¹⁹, levando a um compromisso mais forte com a justiça social e a defesa dos direitos humanos. Foi nesse contexto que começaram a surgir formas mais horizontais e cooperativas de organização dentro da Igreja, que com o tempo evoluiriam para as redes eclesiais.

A partir dos anos 1960 e 1970, na América Latina, começou o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), e foi uma das primeiras manifestações de redes eclesiais que temos conhecimento. As CEBs são pequenas comunidades cristãs que se organizam de maneira “autônoma”, mas ligadas à hierarquia da Igreja, com o objetivo de promover a vivência do Evangelho a partir da realidade concreta dos pobres. Embora não fossem redes no sentido formal, essas comunidades compartilhavam informações, espiritualidades e estratégias de ação, criando uma dinâmica de rede antes mesmo que o termo fosse amplamente utilizado.

¹⁷ MENEZES, D. H. L., CEBS, Redes de Comunidades, p. 16.

¹⁸ MENEZES, D. H. L., CEBS, Redes de Comunidades, p. 16.

¹⁹ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (*EG* 19), 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.

Posteriormente, o conceito de rede eclesial se consolidou como uma maneira de enfrentar desafios específicos, como as questões sociais, ecológicas e culturais, envolvendo múltiplos atores da Igreja: congregações religiosas, pastorais, leigos e leigas, movimentos sociais, e até mesmo parcerias com organizações não-governamentais. Isso foi especialmente evidente na Amazônia, com a criação da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM)²⁰, onde a Igreja, presente na região, identificou a necessidade de uma resposta articulada e integrada na defesa da Amazônia e de seus povos originários como apresentado no documento “Memória do Encontro Fundacional”²¹ da REPAM.

Com a crescente consciência dos problemas ambientais e a importância da defesa dos direitos humanos no século XXI, as redes eclesiais se tornaram mais formalizadas. Por exemplo, isso foi o que aconteceu com a REPAM, fundada em 2014, que reúne dioceses, prelazias, congregações religiosas e organizações leigas em defesa da vida na Amazônia, articulando ações de incidência e conscientização. Essas redes atuam de forma integrada com outras redes eclesiais, como a Rede Clamor, a Rede Um Grito pela Vida, a Caritas Internacional e outras, formando um movimento global para a proteção da “Casa Comum”, em sintonia com a encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco, que ressalta a importância dessas redes em colaboração para enfrentar os desafios globais. A ideia de redes aparece em vários momentos no documento, especialmente da necessidade de articulação entre diferentes setores da sociedade para promover a justiça social e ambiental. Um dos trechos da encíclica mais diretos é o parágrafo 219, que destaca as redes comunitárias:

A solidariedade pressupõe a consciência de que estamos todos responsáveis por todos. Quando alguém reconhece o apelo divino de que todos somos corresponsáveis pela vida comum, as redes comunitárias, o compromisso social e

²⁰ REPAM. Somos a REPAM-BRASIL, uma rede à serviço da vida na Amazônia.

²¹ REPAM. Memória do Encontro Fundacional p. 11.

as formas de participação comunitária tornam-se instrumentos fundamentais para construir uma cultura ecológica²².

Fazendo uma conexão entre a fundamentação da perícopes de 1Pd 1,3-5 e a *Laudato Si'*, este elo está na esperança ativa e no chamado à conversão. Enquanto Pedro se concentra na promessa de uma herança espiritual através da fé em Cristo, a *Laudato Si'* amplia essa visão para incluir toda a criação, chamando os cristãos a serem protagonistas na sua proteção e cuidado, e na busca de uma relação harmônica com a terra, como parte do plano de salvação divina. Ambas as mensagens desafiam os fiéis a viverem com esperança expressando-a, através de ações concretas de cuidado, seja com o próximo ou com o mundo criado por Deus.

3. Desafios, impactos e oportunidades

3.1. Desafios

A América Latina é uma das regiões mais desiguais do mundo, onde muitas comunidades sofrem com a pobreza extrema, exclusão social e violência. As redes enfrentam o desafio de atuar em contextos marcados por falta de recursos e políticas públicas ineficazes. Além disso, a criminalidade e a violência afetam diretamente muitas regiões, limitando as ações pastorais e de justiça social.

Junto com toda essa realidade, ainda há a crise ecológica, nos biomas, um cenário de crescente devastação da floresta, impulsionada por atividades ilegais como o desmatamento, mineração, grilagem de terras e construção de rodovias. A defesa dos direitos dos povos originários e o cuidado com a “Casa Comum” são tarefas que exigem grande esforço frente a interesses econômicos e políticos no Brasil.

²² LS, 129.

3.2 Impactos

As redes na Igreja da América Latina têm sido protagonistas na luta pela justiça social. Elas mobilizam esforços para reduzir a pobreza, melhorar o acesso à educação e à saúde, e promover os direitos humanos. Redes como: as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), Movimento de Educação de Base (MEB) e Teia dos Povos²³, são exemplos de como as redes da Igreja geram impactos profundos na vida de muitas pessoas. O trabalho dessas redes é fundamental para dar visibilidade nacional e internacional às questões ambientais e à situação dos povos tradicionais, na maioria das vezes esquecidos e explorados.

Elas também impactam num profundo fortalecimento da fé e da solidariedade entre os membros das diversas comunidades. Ao unirem forças para enfrentar problemas locais, elas criam uma cultura de apoio mútuo e responsabilidade compartilhada, que reflete os valores do Evangelho. Essa atuação amplia o senso de pertencimento e compromisso, tanto em níveis locais, regionais, nacionais e internacionais.

3.3 Oportunidades

Ao unir forças com outras organizações da sociedade civil, as redes podem ampliar o impacto de suas iniciativas e aumentar sua influência nas políticas públicas. Com reconhecimento de seu papel, elas têm a oportunidade única de exercer maior incidência política, na defesa dos direitos dos povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, extrativistas, quebradeiras de coco e outros. A experiência da REPAM em fóruns internacionais como a ONU, o Sínodo Especial para a Amazônia, que aconteceu em 2019 em Roma, com tema

²³ A Teia dos Povos é uma articulação de comunidades, territórios, povos e organizações políticas, rurais e urbanas, extrativistas, ribeirinhos, povos originários, quilombolas, periféricos, sem-terra, sem-teto e pequenos agricultores que se juntam, enquanto núcleos de base e elos, nessa composição com o objetivo de formular os caminhos da emancipação coletiva.

“Amazônia: ‘Novos Caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral’”, demonstra que essas redes podem ser vozes influentes que atingem muitas pessoas em nossa sociedade.

Outra oportunidade importante é de formar novas lideranças locais, especialmente entre os jovens. Em um contexto que exige renovação e continuidade do trabalho da Igreja, o investimento na formação de lideranças capazes de lidar com as realidades sociais e ambientais na América Latina é uma grande oportunidade. Isso garante a sustentabilidade das ações da Igreja e a continuidade do compromisso com as causas que defendemos.

4. Algumas das principais redes eclesiais da Igreja na América Latina

4.1 O CELAM

O Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) é uma organização de bispos católicos que reúne as Conferências Episcopais de toda a América Latina e do Caribe. Fundado em 1955, o CELAM tem desempenhado um papel central na vida da Igreja Católica nas regiões, promovendo a coordenação pastoral e a evangelização, além de responder aos desafios sociais, políticos e econômicos que afetam o continente.

4.1.1 Contexto histórico

A criação do CELAM²⁴ se deu em um período de grande transformação na América Latina, marcado pelo Pós-Guerra, movimentos de independência e uma crescente necessidade de coordenação pastoral entre as diferentes Conferências Episcopais. Em resposta a essa realidade, a Primeira Conferência Geral do

²⁴ CELAM. Quiénes somos.

Episcopado Latino-Americano e Caribenho, realizou-se no Rio de Janeiro, em 2 de novembro de 1955, quando se erigiu oficialmente o CELAM. A conferência foi convocada pelo Papa Pio XII, e, desde então, o CELAM tem funcionado como um órgão de articulação da Igreja na região, visando adaptar a evangelização às realidades latino-americanas.

Durante 1960 e 1970, a Igreja Católica na América Latina passou por um período de intensas reflexões teológicas e pastorais, marcado pela Teologia da Libertação e pelo envolvimento da Igreja nas questões sociais e políticas que afligiam as regiões, como a pobreza, a desigualdade e as ditaduras militares. Nesse contexto, o CELAM teve um papel crucial, especialmente na Conferência de Medellín (1968)²⁵, que é amplamente reconhecida como um marco na opção preferencial pelos pobres, inspirada pelo Concílio Vaticano II.

4.1.2 Missão do CELAM

O CELAM tem como missão coordenar e promover a comunhão entre as 22 Conferências Episcopais da América Latina, oferecendo orientações pastorais e teológicas em consonância com as necessidades de cada região. Isso inclui o fortalecimento da evangelização, a formação de lideranças pastorais, o apoio às iniciativas sociais da Igreja e a promoção da justiça e da paz. Além disso, o CELAM se envolve ativamente no diálogo com as autoridades civis e organizações internacionais, atuando em defesa dos direitos humanos, da justiça social, especialmente em contextos de desigualdade e violência, que ainda afetam muitos países latino-americanos.

²⁵ CELAM. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño.

4.1.3 Conferências e impacto

O CELAM é conhecido por organizar Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano²⁶, que são momentos fundamentais de reflexão e planejamento pastoral para a Igreja nas regiões. Entre as conferências mais significativas estão:

Medellín (1968): Marcada pela recepção do Concílio Vaticano II na América Latina e no Caribe, a conferência foi um marco na adoção da opção preferencial pelos pobres, reafirmando o papel da Igreja na luta por justiça social e direitos humanos.

Puebla (1979): Consolidou as reflexões iniciadas em Medellín e aprofundou o compromisso da Igreja com a promoção da justiça e o combate à pobreza.

Santo Domingo (1992): Voltada para a evangelização no contexto da celebração dos 500 anos da chegada do cristianismo à América.

Aparecida (2007): Presidida pelo Cardeal Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI), a conferência destacou a missão continental da Igreja e a urgência da evangelização em tempos de secularização crescente. Esse encontro produziu o Documento de Aparecida, que teve um impacto significativo, especialmente no pontificado do Papa Francisco, que foi um de seus redatores.

Sob a liderança de Francisco, o CELAM tem reforçado sua missão de ser uma “Igreja em saída”, que acompanha os mais vulneráveis e se compromete com a transformação das realidades sociais. A presença do CELAM também se faz sentir em eventos globais da Igreja, como o Sínodo Especial para a Amazônia (2019) e o Sínodo da Sinodalidade (2023/2024) no qual o CELAM cumpriu um papel importante nas discussões referentes às questões ambientais, de justiça social e dos direitos dos povos.

²⁶ CELAM. Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño

O Conselho Episcopal tem se adaptado aos novos tempos, promovendo maior participação dos leigos, especialmente das mulheres, e buscando novas formas de evangelização, utilizando as tecnologias digitais e a comunicação moderna para alcançar um público mais amplo. Neste mundo em constante transformação, o CELAM²⁷ é reconhecido como uma instância profética para a unidade dos povos latino-americanos e caribenhos, e tem demonstrado a viabilidade de sua cooperação e solidariedade a partir da comunhão eclesial.

4.2 A CLAR

A Confederação Latino-americana e Caribenha de Religiosos e Religiosas (CLAR)²⁸ é uma organização que representa e articula as diferentes congregações e ordens religiosas da Igreja Católica na América Latina e no Caribe. Fundada em Bogotá, Colômbia, em 1959, ela tem como objetivo promover a comunhão e a cooperação entre religiosos e religiosas, atuando como uma voz unificada para enfrentar os desafios sociais, pastorais e culturais que afetam cada região onde está presente a Vida Religiosa Consagrada.

4.2.1 Missão da CLAR

A missão da CLAR é ser um espaço de comunhão e reflexão para as ordens religiosas, incentivando a renovação espiritual, pastoral e social da vida consagrada e a participação ativa na missão evangelizadora da Igreja. Compromete-se com os princípios do Evangelho, em consonância com as opções preferenciais pelos pobres feitas na Conferência de Medellín (1968) e Puebla (1979). A CLAR está envolvida em várias frentes de ação, dentre elas:

²⁷ DAp, 544.

²⁸ DAp, 223.

Formação e renovação da Vida Consagrada: Oferece programas de formação contínua para religiosos e religiosas, incentivando uma espiritualidade profunda e um compromisso renovado com a missão e os desafios do mundo contemporâneo.

Justiça e Paz: Posiciona-se firmemente em questões sociais, como a defesa dos direitos humanos, a justiça social, a ecologia integral, o combate à pobreza e à exclusão social.

Espiritualidade e Mística: A Confederação incentiva a busca por uma espiritualidade profunda e uma vivência mística que inspire a missão e o trabalho pastoral dos religiosos/as.

Incidência Política e Pastoral Social: Trabalha em conjunto com outras entidades da Igreja e da sociedade civil, como a Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM), em iniciativas de incidência política em prol da justiça social e da ecologia integral, especialmente no contexto da proteção da Amazônia e dos direitos dos povos originários.

4.2.2 Desafios atuais da CLAR

A vida consagrada enfrenta desafios significativos no contexto latino-americano atual. Entre os principais desafios está o declínio das vocações religiosas, a secularização crescente e as injustiças sociais que afetam diretamente as comunidades vulneráveis. A CLAR se vê desafiada a reinventar suas formas de ação para responder com fidelidade e criatividade aos apelos do Evangelho, sem perder o foco na missão profética.

A situação da crescente crise ambiental a nível mundial e os impactos das políticas econômicas neoliberais que exacerbam a pobreza e a exclusão social de nossos povos também são grandes preocupações para a CLAR. Neste contexto, a

vida consagrada é chamada a ser uma voz de resistência e esperança diante dos desvios e degradação da vida humana.

5. Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM)

Na Querida Amazônia, o Papa Francisco diz: “Encorajo o aprofundamento do serviço conjunto que se realiza através da REPAM e outras associações com o objetivo de consolidar o que solicitava Aparecida”²⁹.

A REPAM é uma rede eclesial a serviço da vida dos territórios da Pan-Amazônia, objetivando cultivar, cuidar e fortalecer processos de visibilidade, articulação e cuidado com os povos, organizações eclesiais da Amazônia e de outros territórios. Constitui-se como uma plataforma de articulação para compartilhar experiências e serviços, com a finalidade de responder às necessidades dos 8 países e 1 território ultramarino da Pan-Amazônia: Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela e Guiana Francesa, como é apresentado no livro “Memória do Encontro Fundacional”³⁰.

Uma das grandes inspirações da Rede é dar seguimento e assumir as orientações da V Conferência Geral do CELAM, realizada em Aparecida em 2007, quando os bispos latino-americanos e caribenhos definiram linhas de atuação considerando a importância central e urgente da Amazônia para o mundo e para a Igreja. No documento final está sublinhado que é tarefa da Igreja:

criar consciência nas Américas sobre a importância da Amazônia para toda a humanidade. Estabelecer entre as Igrejas locais de diversos países sul-americanos que estão na bacia amazônica uma pastoral de conjunto com prioridades diferenciadas para criar um modelo de desenvolvimento que privilegie os pobres e sirva ao bem comum³¹.

²⁹ QA, 97.

³⁰ REPAM. Memória do Encontro Fundacional p. 36.

³¹ DAp, 475.

Desse modo, em 2013 tiveram início as articulações para a criação da REPAM, tendo como referência três encontros principais ocorridos no mesmo ano: de 22 a 24 de abril, em Puyo, Equador; dias 18 e 19 de julho, em Lima, Peru; e de 28 a 31 de outubro, em Manaus, Brasil.

Em 12 de setembro de 2014, em encontro realizado em Brasília, a REPAM foi oficialmente constituída por suas entidades fundadoras: o Conselho Episcopal para a América Latina e o Caribe (CELAM), a Confederação Latino-Americana de Religiosos (CLAR), o Secretariado Latino-americano e Caribenho da Caritas (SELACC) e a Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB), por meio da Comissão Episcopal para a Amazônia. O encontro fundacional contou com a participação e o apoio de muitas pessoas que, desde os territórios, articulam e coordenam ações de trabalho em rede com o apoio das Igrejas locais e organizações internacionais³².

A criação da REPAM coincidiu com o início do pontificado do Papa Francisco. Meses após a fundação da Rede, o Papa publicou a Encíclica *Laudato Si'* sobre o Cuidado da Casa Comum, na qual expressou a importância da Amazônia para o equilíbrio da vida no planeta Terra.

No processo de construção e fortalecimento da REPAM, a *Laudato Si'* foi assumida como base, caminho metodológico e horizonte: *Base* para inspirar sua prática a partir do Magistério da Igreja, com o olhar sensível do Papa Francisco para as questões socioambientais; *Caminho* metodológico porque incorpora indicações práticas da Encíclica no cotidiano da ação socio-ecclesial, na relação com os povos e com todo o bioma; e horizonte porque estão indicados caminhos concretos para a atuação pastoral, incluindo a presença em espaços políticos para promoção de incidência, desde a identidade eclesial, testemunhando o Evangelho da Criação.

³² REPAM. Memória do Encontro Fundacional, p. 126.

5.1. Identidade: Ser rede a serviço dos povos

A REPAM é uma Rede porque cultiva, cuida e fortalece processos de visibilidade, articulação e cuidado com os povos, organizações eclesiais da Amazônia e de outros territórios. Tem a consciência das dinâmicas próprias de ser Rede encarnada no cotidiano dos povos, promovendo ações com outras esferas de sensibilização e incidência.

É uma Rede Eclesial porque assume o anúncio e construção do Reino da Vida, a partir do Evangelho e da espiritualidade da Criação. Para isso, fortalece o que realiza a Igreja no território amazônico, com relação à vida dos povos e à Ecologia Integral, mobilizando esforços de diversas organizações, pastorais, movimentos, congregações e outros atores eclesiais para essa finalidade.

É uma Rede Eclesial Pan-Amazônica porque a Pan-Amazônia é um território onde a vida pulsa com muita beleza e muitas ameaças. Lugar onde diferentes povos constroem e realizam seus projetos de vida profundamente ligados ao seu entorno. Esse território é também o conjunto das Igrejas particulares, congregações religiosas, projetos institucionais e interinstitucionais. Por isso, a REPAM assume esse lugar como território de sua ação pastoral em favor do Reino da Vida.

5.2. Visão, missão e princípios

*Visão*³³: Ser fonte de vida na Pan-Amazônia e em favor de toda a região, em busca de novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. “Ao serviço da Pan-Amazônia, em defesa da vida”³⁴ que é um dom divino.

³³ REPAM. Memória do Encontro Fundacional, p. 118.

³⁴ OREPEZA, M. L., La Red Eclesial Panamazónica – REPAM, p 101

*Missão*³⁵: Promover o Reino da Vida, no cuidado com os povos, territórios e ecossistemas amazônicos, e no incremento da consciência da importância da Amazônia para toda a humanidade, por meio de uma atuação socio-eclesial articulada em rede.

Princípios: 1) Opção preferencial pelos empobrecidos e empobrecidas e pela Mãe Terra.

2) Opções pastorais para promover a dignidade humana e os direitos humanos e da natureza desses sujeitos e territórios, tendo como exigência ética a promoção do bem comum.

3) Protagonismo dos povos: Respeitar profundamente as culturas, tradições, costumes, crenças e organizações tradicionais dos povos e comunidades, acolhendo-os em todos seus processos de formação, articulação, comunicação e outros serviços da REPAM.

4) Subsidiariedade: Oferecer articulações, ações e serviços para as comunidades e grupos da Amazônia, principalmente as que estão em situação de exclusão e vulnerabilidade, sem suplantando as suas próprias iniciativas ou as obrigações dos Estados ou governos.

5) Cuidado integral com a “Casa Comum”: Estar comprometida com a defesa da “Casa Comum” a nível local e global, no fortalecimento de experiências que promovam novas economias, outras relações entre povos e natureza que reconheçam a floresta, as águas, a terra e todo o bioma como sujeito de direitos³⁶ “tudo está interligado”, o cuidado é uma questão de proteção da vida humana e seus ecossistemas.

6) Direitos Humanos, Coletivos e da Natureza: Buscar caminhos de promoção e formação política, sistematizando e documentando situações de injustiças, vulnerabilidades e violações de direitos junto ao território, para

³⁵ REPAM. Memória do Encontro Fundacional, p. 118.

³⁶ QA, 11.

participar de espaços locais, regionais e internacionais de denúncias e transformação dessas realidades.

7) Caminhada Sinodal: Ser um espaço de convergência para organizações eclesiais e não eclesiais do território e de outras regiões comprometidas com a defesa da vida e do bioma amazônico.

8) Solidariedade e cooperação: Pautar conhecimentos, metodologias, práticas, projetos e recursos para promover a vida dos povos na Amazônia, através de cooperação fraterna e comprometida de agências irmãs da Igreja que são parceiras estratégicas para a realização de sua missão.

A atuação da REPAM-Brasil abrange os nove Estados que compõem a Amazônia Legal brasileira. De acordo com a Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953, o conceito de Amazônia Legal é delimitado pela área que engloba estados brasileiros da região Norte, além de partes do Mato Grosso e do Maranhão. Ela foi instituída para promover o desenvolvimento econômico e social da região, considerando suas especificidades ecológicas e sociais. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)³⁷, a Amazônia Legal corresponde a 59% do território brasileiro e engloba nove estados: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Estado do Maranhão, ocupando uma área de 5.217.423 km².

6. Rede Clamor

Outra rede a ser apresentada é a Rede Eclesial Latino-Americana e Caribenha de Migração, Deslocamento, Refúgio e Tráfico de Pessoas (Rede CLAMOR)³⁸. Essa articulação da Igreja Católica tem como objetivo a defesa dos direitos dos migrantes, refugiados, deslocados internos e vítimas de tráfico

³⁷ GUIMARÃES, C. A., IBGE atualiza limites de municípios no mapa da Amazônia Legal.

³⁸ RED CLAMOR. Somos la Red Clamor.

humano na América Latina e no Caribe. Criada em 2017 pela Conferência Latino-Americana e Caribenha de Religiosos (CLAR), com o apoio do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM), a rede surge como uma resposta concreta da Igreja aos desafios humanitários impostos pelas migrações forçadas, um fenômeno crescente nas regiões.

6.1. Missão da Rede Clamor

A missão central da Rede é proteger e promover os direitos e a dignidade das pessoas em situação de mobilidade humana, atuando especialmente nos contextos de vulnerabilidade que afetam milhões de migrantes e refugiados. O nome CLAMOR é um acrônimo que reflete essa missão: Cuidados, Liberdade, Acolhida, Mobilidade, Orientação e Respeito. A rede busca oferecer não apenas ajuda material e jurídica, mas também acompanhamento pastoral e espiritual às pessoas deslocadas, conectando as diferentes realidades regionais e promovendo uma solidariedade ativa entre as comunidades católicas.

6.2. Contexto e desafios

A América Latina e o Caribe vivem uma das mais intensas crises migratórias do mundo, impulsionada por diversos fatores, como a violência, a pobreza extrema, a instabilidade política e os desastres naturais. Nos últimos anos, milhões de pessoas foram forçadas a deixar seus países em busca de segurança e melhores condições de vida, muitas vezes enfrentando graves violações de direitos humanos, xenofobia, tráfico humano e condições precárias em países de destino.

A crise migratória na Venezuela, com o deslocamento forçado na América Central (especialmente no Triângulo Norte, composto por El Salvador,

Guatemala e Honduras), e o tráfico de pessoas são alguns dos desafios enfrentados pela Rede CLAMOR. Em muitos desses contextos, migrantes e refugiados vivem em condições desumanas, sujeitos à exploração, violência sexual e discriminação. A Rede busca agir como um instrumento de voz para essas populações, conectando paróquias, dioceses, organizações e movimentos sociais para garantir que os direitos fundamentais dessas pessoas sejam respeitados.

6.3. A Rede trabalha em várias frentes:

1) *Casas de Acolhida e Centros de Apoio:* Apóia a criação e o fortalecimento de casas de acolhida que fornecem abrigo temporário, alimentação, assistência psicológica e orientação jurídica para migrantes e refugiados. Esses espaços são fundamentais para oferecer dignidade e segurança para aqueles que estão em trânsito ou foram forçados a abandonar seus lares.

2) *Acompanhamento Espiritual e Pastoral:* Além do apoio material, a Rede busca oferecer um acompanhamento pastoral e espiritual às pessoas em situação de mobilidade. Essa assistência espiritual é um elemento central, pois reforça o valor intrínseco da dignidade humana, acolhendo o migrante não apenas como um indivíduo, mas como um irmão na fé.

3) *Incidência:* A rede promove o diálogo com governos, organizações internacionais e instituições religiosas, com o objetivo de influenciar políticas públicas que garantam a proteção e o respeito aos direitos dos migrantes e refugiados. Nesse sentido, ela desempenha um papel importante no acompanhamento de legislações migratórias e na promoção de um discurso de acolhimento, justiça e solidariedade.

A Rede CLAMOR é um exemplo concreto do compromisso da Igreja Católica em promover a justiça, a dignidade e os direitos dos migrantes e

refugiados na América Latina e no Caribe. Atuando em um cenário de crise humanitária, a rede oferece um sinal de esperança, acolhimento e solidariedade em um contexto de extrema vulnerabilidade. Seu trabalho em favor dos mais pobres e marginalizados continua a ser uma expressão viva do Evangelho, promovendo a paz e a justiça em meio às dificuldades.

7. Rede Um Grito pela Vida (CRB)

Esta rede é uma articulação da Conferência dos Religiosos do Brasil³⁹ (CRB), que atua em nível nacional no combate ao tráfico de pessoas e à exploração humana. Fundada em 2007, ela é composta por religiosos/as e leigos/as comprometidos com a defesa da vida e da dignidade, especialmente das mulheres, crianças e adolescentes vítimas de tráfico humano.

7.1. Missão

A Rede “Um Grito pela Vida” tem como missão principal promover ações de conscientização, prevenção e denúncia da grave violação de direitos humanos, que afeta milhões de pessoas ao redor do mundo, enfrentar o tráfico de pessoas, uma das formas mais cruéis de exploração no mundo contemporâneo.

7.2. A rede se compromete a:

1) Prevenir o tráfico de pessoas através de campanhas educativas e de conscientização nas comunidades.

³⁹ CRB. Sobre nós.

2) Promover a formação de agentes e lideranças comunitárias para identificar sinais de tráfico e atuar na proteção das vítimas.

3) Acompanhar e proteger vítimas de tráfico, oferecendo apoio psicológico, jurídico e espiritual.

4) Incidir politicamente em favor de políticas públicas que combatam o tráfico de pessoas e protejam os mais vulneráveis, promovendo mudanças estruturais na legislação e nas práticas governamentais.

A inspiração vem do Projeto de Jesus Cristo, dos Carismas das Congregações, da indignação profética e da compaixão Samaritana. Há uma defesa dos direitos humanos e uma crença firme e forte que um mundo melhor é possível. A Rede está organizada em 32 Núcleos distribuídos em 22 estados do Brasil, demonstrando ampla e ativa presença em diversas regiões do país.

8. Texto grego e tradução de 1Pd 1,3-5

A passagem de 1Pd 1,3-5 contém uma rica expressão de esperança e gratidão, sendo um louvor a Deus que renasce no contexto da fé cristã. No grego, as expressões ἐλπίδα ζῶσαν (*elpidan zosan*, “esperança viva”)⁴⁰ e κληρονομίαν ἄφθαρτον (*kleronomian aphtharton*, “herança incorruptível”)⁴¹ destacam o caráter perene e incorruptível das promessas divinas.

Esse texto introduz o conceito de uma herança eterna, simbolizada por uma esperança que permanece viva, independentemente das circunstâncias, como uma garantia pela ressurreição de Cristo. A “herança incorruptível” refere-se à vida eterna reservada no céu, uma promessa que transcende as limitações humanas. Exalta a ideia de uma fé que é guardada e protegida por Deus, evocando a segurança e a preservação do fiel até o último dia. Em uma época de perseguição,

⁴⁰ MUELLER, E., I Pedro, p 77

⁴¹ MUELLER, E., I Pedro, p 77

como no contexto original da carta, essa mensagem serviu para consolar e fortalecer as comunidades cristãs, ajudando-as a perseverar com alegria e fé.

Dentro dessa perspectiva apostólica, a mensagem de 1Pd 1,3-5 também ressoa em diversos documentos do Papa Francisco. Embora a passagem não seja citada de forma direta, seus temas fundamentais – como esperança, resiliência e dignidade humana – estão frequentemente presentes nas reflexões do Pontífice. Vejamos alguns exemplos:

a) Na *Laudato Si'*, voltada ao cuidado com o meio ambiente, o Papa Francisco aborda a esperança e a responsabilidade de cuidar da “casa comum” para as gerações futuras, especialmente em contextos de crise ecológica e social⁴². Isso conecta-se ao tema de uma esperança duradoura e um futuro promissor.

b) Na *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco recorda como a esperança do Evangelho é central para a missão da Igreja, especialmente em contexto de comunidades em dificuldades⁴³. Ele enfatiza a alegria e a esperança do discipulado que dá vida nova, alinhada à mensagem da 1Pedro sobre uma “herança incorruptível”.

c) Na *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco sublinha a fraternidade e a amizade social como caminhos para enfrentar a crise social e espiritual da humanidade⁴⁴. Essa visão de fraternidade e solidariedade é semelhante ao chamado de 1Pedro para viver com uma esperança duradoura e um compromisso coletivo.

d) Na exortação apostólica *Gaudete et Exsultate*, o Papa Francisco não faz uma citação direta de 1Pd 1,3-5, mas muitos dos temas abordados na exortação ecoam o conceito de uma “esperança viva”, como é expresso na carta de Pedro. O Papa destaca que a verdadeira santidade se concretiza no cotidiano, enfatizando a “esperança que não decepciona” ao nos convidar a viver o chamado à santidade,

⁴² LS, 138-162.

⁴³ EG, 50-109.

⁴⁴ FT, 198-224.

mesmo diante dos desafios do mundo atual ⁴⁵, vivendo esse chamado especialmente dentro da rede eclesial, em comunhão com os irmãos na fé.

Portanto, a mensagem de 1Pd 1,3-5 não apenas sustenta a fé das primeiras comunidades cristãs, mas continua a ser uma fonte de inspiração para a Igreja nos dias hoje. Mais ainda, essa passagem nos convida a viver com uma esperança viva, fundamentada na ressurreição de Cristo. Sendo assim, as encíclicas do Papa Francisco, com seus chamados particulares, são uma continuidade dessa mensagem apostólica de gratidão e transmissão da herança incorruptível, como se vê igualmente no texto bíblico a seguir, seja no grego, seja na tradução portuguesa, com uma beleza muito grande sobre as graças e as bênçãos que Deus derrama sobre seus filhos e filhas, com grande misericórdia e dando a todos uma “herança incorruptível” (v.2-3)

Texto grego de 1Pd 1,3-5 (NA28)	Tradução portuguesa
³ Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,	Bendito (seja) o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, (que) segundo a sua grande misericórdia, tendo nos gerado para uma esperança viva, por meio da ressurreição de Jesus Cristo, dentre os mortos.
⁴ εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς	Para uma herança incorruptível e sem mancha e imarcescível, tendo sido guardada nos céus para vós.
⁵ τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἐτοιμῆν ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ	No poder de Deus, sois guardados através da fidelidade, para a salvação, preparada (para ser) revelada no tempo último.

Fonte: Texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores

Jobes⁴⁶, em sua análise lexical sobre a perícopre de 1Pd, 1,3-5, indica alguns termos importante para a inteira passagem, a saber: εὐλογητὸς (*eulogetos*), que é um adjetivo que significa “bendito” ou “digno de louvor”, o qual é usado para exaltar a Deus, destacando a sua dignidade e glória; ἔλεος (*eleos*), um substantivo

⁴⁵ GE, 1-63.

⁴⁶ JOBES, K. H. 1 Peter p. 105-117.

que significa “misericórdia” ou “compaixão”, o qual se refere ao favor de Deus em um sentido amplo, especialmente no contexto da redenção e salvação; ἀναγεννήσας (*anagennēsas*), uma forma de particípio aoristo do verbo ἀναγεννάω, que significa “regenerar” ou “dar nova vida”, que indica o ato de renovação espiritual realizado por Deus; a expressão ἐλπίδα ζῶσαν (*elpida zōsan*), “esperança viva”: ἐλπίδα significa “esperança” e ζῶσαν” é o particípio presente do verbo “ζάω/viver” que se refere a uma esperança dinâmica e contínua, que é sustentada pela ressurreição de Cristo; ἀφθαρτον (*aphtharton*), um adjetivo que significa “incompactível” ou “imperceptível”, usado para descrever algo que não pode ser destruído ou deteriorado; ἀμίαντον (*amianton*), um adjetivo que significa “incontaminável” ou “puro”, o qual denota algo sem mácula, imaculado; ἀμάραντον (*amaranton*), um adjetivo que significa “imarcescível” ou “que não se desvanece” que remete a algo que mantém sua beleza ou valor sem nunca murchar; ετηρημένην (*ētērēmenēn*), um particípio perfeito passivo de τηρέω, “guardar” ou “preservar”, que sugere algo que foi mantido com cuidado e segurança; φρουρουμένουσ (*phrouroumenous*), um particípio presente passivo do verbo φρουρέω, que significa “guardar” ou “proteger”, o qual indica a ação contínua de proteção divina; e σωτηρίαν (*sōtērian*), um substantivo que significa “salvação”, o que se refere à libertação final e completa proporcionada por Deus.

9. Contextualização e significado⁴⁷

Na passagem 1Pd 1,3-5, o apóstolo Pedro escreve aos cristãos sobre a grandeza da nova vida que eles receberam por meio da ressurreição de Cristo. Os termos gregos sublinham a certeza e a durabilidade da promessa de Deus, uma esperança que não perece e uma herança divina que é incompactível, incontaminada e imarcescível. O texto enfatiza que a proteção de Deus

⁴⁷ GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento p. 421- 444.

acompanha os que creem por meio da fé, até a revelação da salvação no final dos tempos.

Suas nuances lexicais mostram a riqueza do texto bíblico e como cada palavra contribui para a profundidade da mensagem de esperança e segurança eterna na fé cristã. Neste sentido, a passagem de 1Pd 1,3-5 correlaciona-se, sem dúvida, com a ideia de esperança e a edificação das comunidades e redes eclesiais. Ela fala sobre uma “viva esperança” que é ancorada na ressurreição de Jesus Cristo e na promessa de uma herança incorruptível. Essa esperança não é apenas individual, mas coletiva, e pode ser vista como um fundamento para a organização e o fortalecimento das redes eclesiais⁴⁸. As comunidades às quais Pedro se dirige (1Pd 1,1-2) são descritas como dispersas, enfrentando provações e desafios, mas unidas por uma fé comum que transcende as dificuldades.

As redes eclesiais são, em sua essência, um reflexo da “esperança viva” mencionada em 1Pd 1,3. Elas se organizam para atuar de forma coletiva, superando desafios como exclusão e fragmentação, exatamente como as comunidades primitivas faziam⁴⁹. Assim como a carta 1Pedro encoraja os fiéis a manterem-se firmes e unidos na fé, as redes eclesiais promovem a solidariedade, a reciprocidade e a unidade, construindo relações que transcendem o isolamento e promovem o apoio mútuo.

Sabe-se igualmente que as redes estão sujeitas a conflitos e dinâmicas de poder. Esse ponto encontra eco em 1Pedro, no qual os cristãos são chamados a serem “guardados pelo poder de Deus mediante a fé” (1Pd 1,5), lembrando que é possível superar conflitos e desafios por meio da fé e do serviço comum. A abordagem de uma autoridade como serviço mencionada no texto é uma prática que ressoa com o espírito de 1Pedro, em que o serviço ao bem comum é central, superando desafios como exclusão e fragmentação, exatamente como as

⁴⁸ EG, 29.

⁴⁹ EG, 28.

comunidades primitivas faziam. Assim como a carta de Pedro encoraja os fiéis a manterem-se firmes e unidos na fé, as redes eclesiais promovem a solidariedade, a reciprocidade e a unidade, construindo relações que transcendem o isolamento e promovem o apoio mútuo⁵⁰.

Vê-se assim que 1Pd 1,3-5 oferece uma base teológica para a esperança e a perseverança das redes eclesiais. A carta 1Pedro, escrita para comunidades dispersas que enfrentavam dificuldades (1Pd 1,1-2), ressoa com o contexto das redes eclesiais na América Latina, especialmente na Amazônia, onde o trabalho coletivo é necessário para superar desafios sociais e religiosos. Essa perspectiva amplia a compreensão de que ser “rede” é mais do que organização; é vivenciar a esperança que transcende conflitos e promove a construção de uma comunidade sólida e cheia de vida.

10. Inspiração de 1Pd 1,3-5 como sinal de esperança para as redes eclesiais

A Primeira Carta de Pedro foi dirigida as comunidades do norte da Ásia Menor, especialmente em um contexto marcado pela diáspora dos judeus. Em sua carta, Pedro exorta os fiéis a se reconhecerem como um novo povo e uma nova casa de Deus; a serem sustentados pelo amor fraterno, fé e esperança, pilares para a vida comunitária. Esses princípios que a carta apresenta ajudam a iluminar o papel da rede eclesial, promovendo a união e a fraternidade em busca do bem comum e no cuidado da “Casa Comum”. Dessa maneira, a passagem de 1Pd 1,3-5 oferece uma profunda mensagem de esperança e encorajamento para as redes eclesiais, especialmente as que enfrentam desafios e perseguições. Retomando, o texto diz:

⁵⁰ EG, 87.

Bendito (seja) o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, (que) segundo a sua grande misericórdia, tendo nos gerado para uma esperança viva, por meio da ressurreição de Jesus Cristo, dentre os mortos. Para uma herança incorruptível e sem mancha e imarcescível, tendo sido guardada nos céus para vós. No poder de Deus, sois guardados através da fidelidade, para a salvação, preparada (para ser) revelada no tempo último. (1Pd 1,3-5)

Vale a pena analisar a perícopre apresentada, em suas partes. Inicia-se com o v.1: “Bendito seja o Deus, o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. Em sua grande misericórdia, pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, ele nos fez nascer de novo para uma esperança viva [...]”. Percebe-se, de imediato, um tom de gratidão e agradecimento. Segundo Mueller⁵¹, essa expressão de bênção vem das tradições judaicas e destaca a importância da gratidão na vida comunitária.

O papel da Rede Eclesial, nesse contexto, torna-se central, servindo como um canal de gratidão e bênção para aqueles que são beneficiados em suas missões. A rede não apenas promove o suporte mútuo, mas também reflete a misericórdia divina ao proporcionar esperança e gratidão àqueles que já não conseguem enxergar tal feito.

Para Mueller⁵², a ênfase na grande misericórdia de Deus e na ressurreição de Cristo é um lembrete constante de que a esperança cristã não é baseada em circunstâncias imediatas, mas em uma promessa eterna. Para as comunidades eclesiais, essa esperança viva fundamentada na ressurreição de Cristo oferece a certeza de que, mesmo diante de perseguições, dificuldades ou injustiças, a vitória final pertence a Deus e é acessível a todos os que se mantêm firmes na fé. Essa mensagem ressoa especialmente nas comunidades que vivem em contextos de vulnerabilidade e marginalização, onde a resiliência e a confiança na providência divina são cruciais para continuar a caminhada.

⁵¹ MUELLER, E., I Pedro, p. 74

⁵² MUELLER, E., I Pedro, p. 75-76

Os v.2-3, continuam o louvor de bênçãos e afirmam: “para uma herança que não se desfaz, não se estraga nem murcha, e que é reservada para vós nos céus. Graças à fé, e pelo poder de Deus, estais guardados para a salvação que deve revelar-se nos últimos tempos”. A carta fala de uma “herança incorruptível”⁵³, um símbolo da recompensa eterna reservada no céu para os que permaneceram firmes na fé. A ideia de que essa herança é incorruptível e incontaminada reafirma a convicção de que as bênçãos espirituais e a comunhão com Deus são seguras e indestrutíveis, independente das circunstâncias terrenas.

O texto dessa passagem proporciona uma identidade espiritual forte para as comunidades cristãs, lembrando-lhes do chamado a viverem como povo de esperança. A esperança cristã não é uma expectativa passiva, mas uma força ativa que move as comunidades a testemunharem o Evangelho de forma corajosa, mesmo em meio às dificuldades. Assim, a passagem de 1Pd 1,3-5 se torna um sinal de esperança ao afirmar que o sofrimento presente não define o futuro dos fiéis, visto que a ressurreição de Cristo garante uma nova vida e uma herança que transcende qualquer aflição terrena.

Para as comunidades eclesiais contemporâneas, essa mensagem é uma fonte de encorajamento e renovação, especialmente em tempos de crise. Ela reafirma a confiança de que Deus está presente e agindo na história, guiando seu povo para uma esperança viva, que se concretiza em ações de fé, justiça e amor.

11. Redes eclesiais como protagonistas de esperança em meio às dificuldades

A solidariedade pressupõe a consciência de que somos todos responsáveis por todos. Quando alguém reconhece o apelo divino de que todos somos corresponsáveis pela vida comum, as redes com compromisso social e as formas de participação comunitária tornam-se instrumentos fundamentais para construir

⁵³ MUELLER, E., I Pedro, p. 77-78

uma cultura ecológica. Neste sentido, indica-se a seguir, algumas das maneiras de como as redes podem ser sinais de esperança:

1) *Defesa dos Direitos Humanos e Sociais*: As redes eclesiais são importantes na defesa dos direitos humanos, especialmente dos grupos mais vulneráveis, como os povos indígenas, comunidades rurais e migrantes. Em países marcados por desigualdades extremas, violência e exploração, essas redes levantam a voz contra as injustiças e promovem ações de solidariedade e acolhimento.

2) *Cuidado da Criação e Justiça Socioambiental*: No contexto das crises ambientais, como o desmatamento e a exploração descontrolada dos recursos naturais, as redes desempenham um papel crucial na promoção de uma ecologia integral.

3) *Articulação Intercultural e Inter-religiosa*: As redes eclesiais na América Latina têm a capacidade de articular diferentes culturas, povos e religiões. Elas constroem pontes entre comunidades e culturas, promovendo um diálogo que valoriza a diversidade cultural e religiosa. Esse espírito de colaboração é uma fonte de esperança em um mundo fragmentado, onde as diferenças frequentemente se tornam motivo de divisão.

4) *Protagonismo das Comunidades Locais*: Outro aspecto relevante das redes eclesiais é o protagonismo das comunidades locais. Elas são formadas pela base, pelas próprias pessoas que vivem e enfrentam os problemas no seu dia a dia. Isso garante que as ações e projetos promovidos por essas redes estejam em sintonia com as necessidades reais das populações. A voz das comunidades é colocada no centro, e isso gera um sentido profundo de empoderamento e esperança concreta.

5) *Espiritualidade Profética*: As redes também são movidas por uma espiritualidade profética que oferece não apenas um espaço de reflexão, mas também um chamado à ação transformadora. Inspiradas pelo Evangelho e pela

tradição da Doutrina Social da Igreja, elas denunciam as injustiças estruturais e promovem a esperança cristã, baseada na promessa de vida plena e dignidade para todos.

6) *Resiliência em Meio às Crises*: Apesar de enfrentarem desafios gigantescos desde a pobreza e violência até a crise climática e os interesses econômicos que prejudicam as populações locais, as redes demonstram uma resiliência notável. A sua capacidade de reorganizar-se e adaptar-se às novas realidades é um testemunho de sua força. Essa flexibilidade alimenta a esperança em tempos de crise, mostrando que a fé vivida em comunidade pode ser um instrumento de resistência e renovação.

7) *Incidência Política e Social*: As redes eclesiais têm como protagonismo a incidência política, influenciando decisões e políticas públicas em defesa dos direitos humanos, da justiça socioambiental e da dignidade dos povos. Elas colaboram com governos, organizações internacionais e a sociedade civil para que suas vozes sejam ouvidas nos espaços de poder e decisão.

Conclusão

A luz que provém da perícopes de 1Pd 1,3-5 traz um verdadeiro sinal de esperança para as comunidades cristãs na América Latina e em todo o mundo. A partir da ressurreição de Cristo, que renova a esperança em uma herança incorruptível, as redes apresentadas neste estudo têm a capacidade de se unir à Igreja em torno de causas comuns, mesmo diante de adversidades. Assim como os primeiros cristãos encontravam conforto e fortalecimento na promessa de uma vida nova em Deus, as redes eclesiais contemporâneas também renovam a fé e o compromisso com a justiça, a paz e a integridade da criação.

Essas redes são instrumentos poderosos de solidariedade e de ação pastoral, especialmente em contextos de crise social, ambiental e espiritual. Elas não só

oferecem apoio espiritual às comunidades, mas também promovem iniciativas práticas que refletem os valores do Evangelho, a Boa Nova de Cristo, ajudando a transformar as realidades de exclusão e sofrimento em sinais do Reino de Deus. Ao conectar comunidades, congregações e líderes pastorais, as redes eclesiais tornam-se um espaço de resistência e testemunho da fé, afirmando que a esperança cristã não é passiva, mas ativa e transformadora, promotora da vida dos filhos e das filhas de Deus, especialmente dos mais empobrecidos e marginalizados.

Portanto, as redes eclesiais, inspiradas pela mensagem de esperança da 1Pedro, não apenas revitalizam o espírito das comunidades de fé, mas também mostram que, mesmo em tempos de provação, a Igreja pode ser uma fonte de vida, renovação e ação profética no mundo. Elas revelam o poder de uma esperança que, longe de ser um ideal abstrato, é vivida concretamente em atos de amor, justiça e serviço. E o autor da 1Pedro soube pensar e trabalhar pensando na realidade das igrejas espalhadas pela Ásia, mas conectadas pela fé no Ressuscitado e nos ideais do Reino de Deus, como Cristo transmitiu a seus apóstolos.

Referências bibliográficas

BÍBLIA Sagrada. Brasília: CNBB, 2018.

CASTELLS, M. **A sociedade em Rede.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

CRB. **Sobre nós.** Disponível em: <https://crbnacional.org.br/sobre-a-crb/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

CELAM. **Documento de Aparecida:** Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB-Paulus-Paulinas, 2011.

CELAM. **Quiénes somos.** Disponível em: <https://celam.org/celam/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

CELAM. **Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y Caribeño.** Disponível em: <https://celam.org/conferencias-generales/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si'* sobre o cuidado da casa comum.** Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós sinodal *Querida Amazônia ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade.*** Brasília: CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** Brasília: CNBB, 2018.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e a amizade social.** São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate* sobre o chamado à santidade no mundo atual.** São Paulo: Paulus, 2019.

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. 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 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>

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. **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. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28. *Ephata*, Portugal, v.4, no.1, p. 99-125, 2022. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GUIMARÃES, C. A. **IBGE atualiza limites de municípios no mapa da Amazônia Legal**. Disponível em: [https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30958-ibge-atualiza-limites-de-municipios-no-mapa-da-amazonia-legal#:~:text=Atualmente%2C%20a%20Amaz%C3%B4nia%20Legal%20ocupa,\(8.510.295%2C914%20km%C2%B2\)](https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30958-ibge-atualiza-limites-de-municipios-no-mapa-da-amazonia-legal#:~:text=Atualmente%2C%20a%20Amaz%C3%B4nia%20Legal%20ocupa,(8.510.295%2C914%20km%C2%B2).). Acesso: 21 de outubro de 2024.

JOBES, K. H. **1 Peter**. Grand Rapids: Baker Academy, 2005. p. 105-117.

MENEZES, D. H. L., **CEBS, Redes de Comunidades**: Abordagem teológico-pastoral a partir de Faustino Teixeira e do material dos Encontros Intereclesiais das CEBs. Belo Horizonte, 2010. Dissertação. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da língua portuguesa**. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=rede>. Acesso: 21 de outubro de 2024.

MUELLER, E. R. **I Pedro**: Introdução e comentário. São Paulo: Associação Religiosa Mundo Cristão, 1991.

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

OREPEZA, Mauricio López. La Red Eclesial Panamazónica – REPAM: Una apuesta para la articulación y renovación de la misión eclesial frente a los desafíos territoriales en la Panamazonía y su impacto global. **Revista Clar**. n 4, p. 97-102, outubro – dezembro, 2016. Disponível: <https://comuni.clar.org/revistaclar/view/8c3z7nr0>. Acesso: 21 de outubro de 2024.

RED CLAMOR. **Somos la Red Clamor.** Disponível em: <https://redclamor.org/about/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

REPAM. **Memória do Encontro Fundacional.** Brasília, 2014.

REPAM. **Somos a REPAM-BRASIL, uma rede à serviço da vida na Amazônia.** Disponível em: <https://repam.org.br/quem-somos-repam/>. Acesso dia: 21 de outubro de 2024.

REPAM. História. In: **A Igreja Católica na Amazônia Legal busca ser sinal vida e esperança junto aos povos indígenas, ribeirinhos, quilombos, extrativistas, povos das florestas, moradores das cidades e na defesa da biodiversidade.** Disponível em: <https://repam.org.br/historia/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

TEIA DOS POVOS. Disponível em: <https://teiadospovos.org/sobre/>. Acesso em: 21 de outubro de 2024.

WHITAKER, F. Rede – Uma estrutura alternativa de organização. **Mutações Sociais.** Rio de Janeiro, RJ, ano 2, n 03, p. 1-10, mar./maio. 1993. Acesso em: <http://www.apoema.com.br/REDEU11.pdf>.

Capítulo VI¹

A “sobriedade feliz” como libertação da escravidão da corrupção em 1Pd 4,7 e 2Pd 1,4

“Happy sobriety” as liberation from the slavery of corruption in 1Pet 4,7 and 2Pet 1,4

La “sobriedad feliz” como liberación de la esclavitud de la corrupción en 1Pd 4,7 y 2Pd 1,4

Waldecir Gonzaga²

Dário Giuliano Bossi³

Resumo

O estudo oferece uma comparação entre a situação das comunidades cristãs dispersas, destinatárias da 1Pedro, e a atual crise socioambiental. A percepção da iminência da Parusia (1Pd 4,7) assemelha-se à sensação, hoje, do fim dos tempos, devido à falta de limites do insaciável desejo humano. No Brasil, várias comunidades que resistem em seus territórios à agressão dos grandes projetos de mineração, infraestrutura e extrativismo predatório defendem um estilo de vida baseado na “sobriedade feliz”, na suficiência e na moderação. O estudo destaca que estas também são as virtudes recomendadas por Pedro às primeiras comunidades cristãs, que se opõem ao espírito de seu tempo, insaciável na cobiça, como aparece em 1Pd 4,3 e em 2Pd 2,14. Nesse conflito entre modelos de vida, a dissolução leva à corrupção, que contamina tanto os seres humanos como todas as criaturas (Rm 8,18-26), e prejudica a relação plena com a abundância de dons da generosidade de Deus (2Pd 1,4). Esta plenitude manifesta a participação do ser humano na natureza divina, sua libertação e regeneração (1Pd 1,3). Assim como Pedro sonha novos céus e nova terra, onde habitará a justiça (2Pd 3,13), o presente estudo faz referência ao Jubileu como tempo de reestabelecimento da justiça, numa dinâmica de descanso e redistribuição da terra, antecipação dos tempos da Parusia por meio de novas práticas de boa administração dos bens (1Pd 4,10). Para tanto, são oferecidos os textos em grego, com tradução e análise bíblico-teológico-pastoral dos mesmos.

Palavras-chave: Sobriedade, Crise ambiental, Criação, Libertação, Regeneração.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-06>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC Rio. Assessor da Comissão Sociotransformadora e da Comissão para Ecologia Integral e Mineração da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). E-mail: <padredario@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5849789787541680> e Orcid ID: <https://orcid.org/0009-0007-1328-8508>

Abstract

The study offers a comparison between the situation of the dispersed Christian communities, recipients of 1Peter, and the current socio-environmental crisis. The perception of the imminence of the Parousia (1Pet 4,7) resembles the feeling, today, of the end of times, due to the lack of limits to the insatiable human desire. In Brazil, several communities that resist in their territories the aggression of large mining, infrastructure and predatory extractives projects defend a lifestyle based on happy sobriety, sufficiency and moderation. The study highlights that these are also the virtues recommended by Peter to the first Christian communities, which oppose the spirit of their time, insatiable in greed, as seen in 1Pet 4,3 and 2Pet 2,14. In this conflict between models of life, dissolution leads to corruption, which contaminates both human beings and all creatures (Rom 8,18-26), and harms the full relationship with the abundance of gifts of God's generosity (2Pet 1,4). This fullness manifests the participation of the human being in the divine nature, his liberation and regeneration (1Pet 1,3). Just as Peter dreams of new heavens and a new earth, where justice will dwell (2Pet 3,13), this study refers to the Jubilee as a time of reestablishment of justice, in a dynamic of rest and redistribution of the land, anticipating the times of the Parousia through new practices of good administration of goods (1Pet 4,10). To this end, the texts in Greek and their translation and biblical-theological-pastoral analysis are offered.

Keywords: Sobriety, Environmental crisis, Creation, Liberation, Regeneration.

Resumen

El estudio ofrece una comparación entre la situación de las comunidades cristianas dispersas, destinatarias de 1Pedro, y la actual crisis socioambiental. La percepción de la inminencia de la Parusía (1Pd 4,7) es similar a la sensación, hoy, del fin de los tiempos, debido a la falta de límites del insaciable deseo humano. En Brasil, varias comunidades que resisten la agresión de los grandes proyectos mineros, de infraestructura y de extractivismo depredador en sus territorios defienden un estilo de vida basado en la sobriedad feliz, la suficiencia y la moderación. El estudio destaca que estas son también las virtudes recomendadas por Pedro a las primeras comunidades cristianas, que se oponen al espíritu de su tiempo, insaciable en el deseo, como aparece en 1Pd 4,3 y 2Pd 2,14. En este conflicto entre modelos de vida, la disolución conduce a la corrupción, que contamina tanto al ser humano como a todas las criaturas (Rom 8,18-26), y socava la relación plena con la abundancia de dones de la generosidad de Dios (2Pd 1,4). Esta plenitud manifiesta la participación del ser humano en la naturaleza divina, su liberación y regeneración (1Pd 1,3). Así como Pedro sueña con cielos nuevos y una tierra nueva, donde habitará la justicia (2Pd 3,13), este estudio se refiere al Jubileo como un tiempo de restablecimiento de la justicia, en una dinámica de descanso y redistribución de la tierra, anticipación de los tiempos de la Parusía mediante nuevas prácticas de buena administración de los bienes (1Pd 4,10). Para ello se ofrecen textos en griego y su traducción y análisis bíblico-teológico-pastoral.

Palabras clave: Sobriedad, Crisis ambiental, Creación, Liberación, Regeneración.

Introdução

Estudar a Bíblia em tempos críticos, como o colapso climático e ambiental que o mundo está vivenciando, não devia deixar ninguém indiferente. Perturbados

pelos fenômenos extremos que desabrigam milhares de irmãos e irmãs, forçam milhões a se migrarem como refugiados ambientais, afetam a biodiversidade e contaminam o planeta, somos confrontados diretamente com os efeitos do pecado ecológico. O Sínodo da Amazônia define esse pecado como um esgarçamento das relações de solidariedade entre todas as criaturas, e as duas cartas de Pedro o descrevem como uma insaciabilidade que leva à corrupção.

Neste contexto, é preciso perguntar-se: como interpretar o tempo presente? Qual é a boa nova que os cristãos podem e devem oferecer? E quais palavras e práticas de esperança precisam ser adotadas? O presente estudo busca inspiração no Magistério de Papa Francisco, propondo uma conversão radical à ecologia integral. Aceita-se aqui o desafio de integrar espiritualidade, contemplação, estudo bíblico e formação a uma práxis que busque reparar a violência socioambiental causada pelo modelo econômico dominante, e que possibilite uma nova “reconciliação com o mundo”⁴.

Diante da percepção do tempo-limite em que a atual civilização se encontra, sendo chamada a uma mudança urgente e profunda de seu estilo de vida e consumo, busca-se, no presente estudo, fazer um paralelo com a sensação de fim dos tempos (*parusia*) vivida pelas primeiras comunidades cristãs. Presta-se especial atenção às recomendações que os apóstolos fizeram para elas, quanto ao comportamento cristão e sua relação com o mundo.

Busca-se aqui propor uma analogia entre duas percepções distintas de fim dos tempos; as primeiras comunidades cristãs, ainda em processo de compreensão da ressurreição de Jesus, imaginavam um retorno iminente do Messias e uma redenção definitiva. Por outro lado, a sensação de fragilidade e insegurança que se experimenta hoje resulta da ação desordenada do ser humano.

Para entender melhor o contexto das comunidades cristãs da diáspora, foca-se em duas perícopes das duas cartas de Pedro, utilizando o método sincrônico da

⁴ FRANCISCO, PP, *Laudate Deum*, n. 67.

*lectio divina*⁵ e uma abordagem sociológica⁶. Pedro escreve para comunidades cristãs que vivem como migrantes da diáspora, comunidades pobres que já experimentam perseguições, provavelmente também por causa de seu estilo de vida, que questiona a corrupção e degeneração das sociedades em que estão inseridas.

É interessante notar como as recomendações de Pedro visam fortalecer, nessas comunidades, valores que, ainda hoje, mostram-se decisivos em um processo de conversão ecológica: sobriedade, autocontrole e capacidade de impor limites ao desejo desenfreado de posse. Investigando mais a fundo essa linha de pensamento, coloca-se em diálogo a primeira carta de Pedro com a segunda, provavelmente, escrita décadas depois: procura-se destacar a escolha da sobriedade como um dos caminhos para escapar da corrupção e das paixões impuras, que hoje podem ser associadas ao fetiche do desejo de consumo, responsável pela destruição de nossas relações com a Mãe Terra.

A leitura bíblica proporciona destacar também importantes afinidades temáticas entre as exortações de Pedro e o pensamento de Paulo, especialmente com Rm 8, a partir das quais busca-se vislumbrar o horizonte da plena participação de todas as criaturas na natureza divina.

Estas intuições encontram ressonâncias inspiradoras na prática de vida das comunidades originárias e tradicionais, revelando como a proposta de uma “sobriedade feliz”, defendida por Pedro e desenvolvida pelo Papa Francisco na encíclica *Laudato Si'*, é, na verdade, uma prática ancestral que sempre existiu e resistiu à expansão sufocante da economia de consumo.

Por fim, o presente estudo apresenta algumas diretrizes de ação para o caminho das igrejas no futuro próximo, em fidelidade ao sentimento de urgência deste tempo crítico e ao compromisso com a regeneração das relações de vida

⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, IV, C, 2.

⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, I, D, 1.

com todas as criaturas, na certeza de que o Espírito de Deus continua habitando e impulsionando as comunidades cristãs.

1. Texto grego e tradução de 1Pd 4,7 e de 2Pd 1,4

A beleza destes dois textos petrinus encanta os olhos do leitor e o ouvido do ouvinte, uma vez que, de fato, desafiam os crentes e não crentes a viver uma “sobriedade feliz”, especialmente valorizando o cuidado para com a casa comum, a partir de um estilo de vida sóbrio e comprometido com a defesa da vida e luta contra as corrupções presentes no mundo.

Texto grego de 1Pd 4,7 (NA28)	Tradução portuguesa
Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς	Porém, o fim de todas coisas está próximo; portanto, sede sensatos e sóbrios para as orações.
Texto grego de 2Pd 1,4 (NA28)	Tradução portuguesa
δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδωρήται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.	Pelos quais, as preciosas e muito grandes promessas ele tem nos concedido, para que, por meio dessas vos torneis participantes da natureza divina, tendo-vos fugido da corrupção que há no mundo e na paixão impura.

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

1. Um tempo limite

1.1 Os desafios dos tempos atuais

“Mais tarde, será tarde demais”, repetia o saudoso Cardeal Cláudio Hummes, uma das principais vozes da Igreja Católica no histórico encontro da COP21, em 2015, em Paris. Dom Cláudio ecoava uma fala do presidente daquela edição da COP, Laurent Fabius⁷, destacando que, no enfrentamento da crise

⁷ FABIUS, L., Discours lors de la clôture de la COP 21 (2015), “plus tard, il sera trop tard”.

climática, já não há mais tempo para esperar, e muito menos se pode deixar iludir pelo negacionismo suicida.

De fato, a gravidade da situação está tocando com frequência os territórios que habitamos e deixa marcas nos corpos e vidas de muitas pessoas ao nosso redor, como afirma o professor Luiz Marques: “a questão da ameaça existencial à espécie humana não é mais apenas uma conjectura teórica, situada num futuro distante. Essa ameaça se impõe hoje como algo real, iminente e crescente no horizonte de tempo deste século”⁸.

Seja pela ameaça nuclear, seja pela gravidade da chamada “ebulição global”⁹, como destaca o Secretário-Geral da ONU, o conhecido “Relógio da meia-noite” está perigosamente próximo do ponto final da existência humana. *The Doomsday Clock* é uma iniciativa de um comitê científico internacional que, desde 1947, representa metaforicamente, a cada ano, quanto tempo estaria faltando para uma catástrofe global: quanto mais próximo o relógio estiver da meia-noite, tanto mais alto é o perigo da destruição. Pois bem, nos últimos dois anos, os ponteiros do relógio estão a noventa segundos da meia noite¹⁰; é o tempo mais perigoso, desde quando esta metáfora foi criada.

Esta situação crítica resulta da contradição intrínseca do sistema capitalista, que domina a maioria das economias globais; de fato, a economia capitalista precisa de crescimento infinito para se manter, o que é insustentável em um mundo finito cujos recursos já estão se esgotando. “Esta economia mata”¹¹, afirma o Papa Francisco, referindo-se ao modelo e à cultura do extrair-consumir-descartar, um ciclo vicioso que está colocando em perigo o equilíbrio da vida: paradoxalmente, a avidez do ser humano está ameaçando sua própria existência.

Portanto, não há mais tempo a se perder, como alerta o Papa Francisco em sua exortação *Laudate Deum*: “Com o passar do tempo, dou-me conta de que não

⁸ MARQUES, L., O decênio decisivo, p. 26.

⁹ GUTERRES, A., Declaração à imprensa em 27.06.23.

¹⁰ TIME, Doomsday clock says humanity is as close as ever to destruction (2024).

¹¹ FRANCISCO, PP, Evangelii Gaudium, n. 53.

estamos reagindo de modo satisfatório, pois este mundo que nos acolhe está-se esboroando e talvez aproximando dum ponto de ruptura”¹².

1.2 Breve diálogo entre os textos de Paulo e Pedro sobre a expectativa do fim dos tempos

Entre os escritos atribuídos a Pedro (especialmente sua primeira carta) e aqueles de Paulo, existe uma significativa proximidade teológica e um importante contato literário, com afinidades no uso da terminologia. Segundo Balz e Schrage, o ambiente literário da primeira carta de Pedro está fortemente influenciado pela concepção paulina¹³.

Balz e Schrage destacam que, na opinião de Lutero, a primeira carta de Pedro era, junto com o Evangelho de João e as cartas de Paulo, “o verdadeiro núcleo e o miolo entre todos os livros que, justamente, deveriam ser os primeiros”¹⁴. Segundo eles, Lutero, em seu comentário, define esta carta de Pedro “um dos mais nobres livros do Novo Testamento e o Evangelho autenticamente sincero”¹⁵. Por isso, parece oportuno, neste estudo, destacar algumas conexões de sentido e perspectivas entre os textos petrinos e paulinos, focando especialmente sobre o tema da *parusia*.

Em seu diálogo com os tessalonicenses, Paulo tenta interpretar o sentido da ressurreição de Cristo e da promessa de sua volta. Como viver o tempo presente, marcado pela irrupção do Espírito na encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus? Que sentido dar à história, depois de um evento dessa magnitude?

A *parusia* é apresentada como “a espera ardente do ser que ainda não é”¹⁶. O evento messiânico da ressurreição aconteceu, em sua plenitude, mas ainda o

¹² FRANCISCO, PP, Laudate Deum, n. 2.

¹³ BALZ, H.; SCHRAGE, W., Le lettere cattoliche, p. 113.

¹⁴ BALZ, H.; SCHRAGE, W., Le lettere cattoliche, p. 113. (tradução nossa)

¹⁵ BALZ, H.; SCHRAGE, W., Le lettere cattoliche, p. 113. (tradução nossa)

¹⁶ SANTOS, B. S., Heidegger e Paulo, p. 593.

tempo flui, em seu *chronos*, e se apresenta aos cristãos como oportunidade do *kairós*: um tempo decisivo, de oportunidade, para preparar a segunda vinda de Cristo, para conectar a ressurreição ao fim da história e convocar todas as criaturas a participarem desta evolução espiritual: a libertação (Rm 8,21).

Esta leitura aparece evidente nas duas cartas de Pedro: “O fim de todas as coisas está próximo” (1Pd 4,7), se bem que o fim dos tempos seja entendido mais em termos catastróficos: “O Dia do Senhor chegará como ladrão e então os céus se desfarão com estrondo, os elementos, devorados pelas chamas, se dissolverão e a terra, juntamente com as suas obras, será consumida” (2Pd 3,10). Pedro insiste também nos tempos finais na perspectiva do julgamento: “O Senhor sabe libertar da prova aqueles que o servem, e reserva os ímpios para o castigo no dia do julgamento, principalmente aqueles que seguem a carne, entregando-se a paixões imundas, e que desprezam a autoridade do Senhor” (2Pd 2,9-10). Em todos os casos, a perspectiva da *parusia* necessita de atitudes de vigilância e provoca à busca do essencial na vida.

Segundo Balz e Schrage, a moderação e sabedoria da pessoa cristã é fruto de seu reconhecimento da caducidade do mundo; a conversão permite não considerar mais como permanente o que de fato é efêmero; “esta atitude, ponderada e sóbria, que não mais se ilude sobre a verdadeira situação do mundo, estimula à oração”¹⁷. Portanto, a sobriedade, atitude determinante nas recomendações de Pedro, especialmente em sua segunda carta, é a resposta mais coerente dos cristãos nos tempos novos da ressurreição, que ressignificaram a perspectiva da história. Santos afirma que:

A tendência do “esperar” (*anaménein*) é, portanto, decisiva para a caracterização da experiência cristã da vida, exemplificando-se justamente na espera da *parusia*: viver tal espera servindo “o Deus vivo e verdadeiro” (1Ts 1,9-10) significa expor-se à angústia, em uma situação caracterizada pela absoluta tribulação e preocupação

¹⁷ BALZ, H.; SCHRAGE, W., *Le lettere cattoliche*, p. 198. (tradução nossa)

na qual aparece como a vida cristã não seja posse, mas procura, e como através dela não se tem segurança, uma vez que urge refletir sobre a própria vida e sua realização concreta¹⁸.

A proximidade do fim da história, tanto para Paulo como para Pedro, comporta a necessidade que os cristãos permaneçam firmes, “vigilantes e sóbrios” (1Ts 5,6). A sobriedade, que se aprofunda a seguir, é a virtude daqueles que, ressuscitados com Cristo, acompanham o fluxo da história e veem nela o processo irreversível de libertação.

2. Comunidades perseguidas por seu estilo de vida

2.1 A resistência das comunidades que hoje defendem seus territórios

No contexto atual, como mencionado no início deste estudo, a sensação do fim dos tempos se torna palpável, atingindo níveis de emergência. A resposta das pessoas e grupos que detêm poder econômico e político, no entanto, contrasta com a vigilância e a sobriedade necessárias.

Percebendo que já “não há mais mundo para todo mundo”¹⁹, aqueles que usufruem do planeta com voracidade buscam garantir sempre a maior fatia possível. Isso resulta em dois ataques coexistentes: uma guerra contra os pobres (para impedir que exijam participar das benesses dos ricos) e uma guerra contra a Mãe Terra (para extrair os últimos “recursos” disponíveis).

Os conflitos se expandem e atingem os territórios de fronteira, as bordas da expansão do modelo extrativista predatório, que até então resistiam à invasão. O desmatamento da Amazônia e do Cerrado é um exemplo claro disso. Grandes projetos de monocultivo de soja avançam em regiões consideradas estratégicas,

¹⁸ SANTOS, B. S., Heidegger e Paulo, p. 594.

¹⁹ BOSSI, D., A Amazônia está se transformando (2022).

como o Matopiba (arco de expansão da soja em Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia) e a Amacro (Amazônia, Acre e Rondônia).

A consequência direta desse crescimento é a expulsão das pequenas comunidades de seus territórios, além da ameaça e da morte de lideranças que os defendem. Nos últimos anos, o Brasil tem figurado entre os oito primeiros países do mundo em número de mortes de líderes comunitários ambientalistas. A tese inconstitucional do Marco Temporal para as terras indígenas é outro exemplo vergonhoso dos abusos do poder legislativo, associado à voracidade dos lobbies.

Neste contexto de violência socioambiental, muitas pequenas comunidades insistem em resistir e afirmar seus modos de vida, profundamente integrados ao meio ambiente, ricos em sabedoria ancestral e em tecnologias sofisticadas, que possibilitam a convivência harmoniosa com seu bioma. Frequentemente dispersas, isoladas, perseguidas, as pequenas comunidades persistem em viver de acordo com seus sonhos. O Papa Francisco, na encíclica *Laudato Si'*, reconhece que

não são apenas uma minoria entre outras, mas devem tornar-se os principais interlocutores, especialmente quando se avança com grandes projetos que afetam os seus espaços. Com efeito, para eles, a terra não é um bem económico, mas dom gratuito de Deus e dos antepassados que nela descansam, um espaço sagrado com o qual precisam de interagir para manter a sua identidade e os seus valores. Eles, quando permanecem nos seus territórios, são quem melhor os cuida²⁰.

A exortação *Laudate Deum* dá continuidade a esta reflexão e destaca que a resposta mais consistente e eficaz à crise climática não virá dos frágeis e contraditórios mecanismos de governança mundial, mas sim do “multilateralismo a partir de baixo”²¹, pela capacidade dessas pequenas comunidades se aliarem e

²⁰ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 146.

²¹ FRANCISCO, PP, *Laudate Deum*, n. 37-43.

tecerem, juntas, um novo projeto de regeneração da história. Neste sentido, como afirma Ailton Krenak, “o futuro é ancestral”²².

2.2 As comunidades dispersas e perseguidas a quem Pedro se dirige (1Pd 1,1-2)

Um tema que permeia toda a primeira carta de Pedro é a ameaça de perseguição da comunidade cristã, quase como um eco da bem-aventurança de Mt 5,11: “Felizes vocês, se forem insultados e perseguidos, e se disserem todo tipo de calúnia contra vocês, por causa de mim”.

Ainda não se trataria da grande perseguição de Domiciano: conforme vários exegetas²³, se a carta de Pedro foi escrita no período do martírio dos primeiros cristãos, as palavras do autor não seriam tão pacificadoras em relação ao poder constituído: “Respeitem a todos, amem os irmãos, temam a Deus e respeitem o rei” (1Pd 2,17).

Segundo Maisano, “o material da carta [a primeira de Pedro] apresenta-se como uma homilia destinada originariamente à comunidade de Roma, reutilizada mais vezes e finalmente destinada, como epístola, às comunidades da Ásia Menor, provavelmente na primavera do ano 65”²⁴, o que se encaixaria com a abertura da carta: “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, aos que vivem dispersos como estrangeiros no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1Pd 1,1).

Para Balz e Schrage, ao contrário, defendem que “a carta não pode ter sido escrita antes da última década do primeiro século. Alguns exegetas, por causa de determinados paralelismos com a carta de Plínio, legado romano na Bitínia, para o imperador Traiano (sofrimentos por causa do nome de Cristo 4,14), pensam até no começo do II século”²⁵.

²² KRENAK, A., *Futuro ancestral* (2022).

²³ MAISANO, R., *La datazione degli scritti del Nuovo Testamento* (2008).

²⁴ MAISANO, R., *La datazione degli scritti del Nuovo Testamento*, p. 72. (tradução nossa)

²⁵ BALZ, H.; SCHRAGE, W. *Le lettere cattoliche*, p. 121. (tradução nossa)

A primeira ampla perseguição, não mais isolada em determinadas localidades, aconteceu com Domiciano, ou seja, muito depois da morte de Pedro e da primeira geração de cristãos, o que coloca um tipo diferente de perseguição sobre os cristãos, muito mais violenta e acirrada.

De qualquer forma, “não se pode ainda falar de uma efetiva perseguição, quanto – mais precisamente – de uma atitude de hostilidade do ambiente; todavia, parece estar se delineando para a Igreja uma época de dificuldades a todos os níveis”²⁶. Maisano defende que o ataque às comunidades às quais Pedro escreve deve-se principalmente a questões ético-morais e escatológicas (1Pd 2,12; 3,16; 4,4.12-16).

Balz e Schrage²⁷ destacam que as comunidades na época da composição da primeira carta de Pedro estavam já mergulhadas na tribulação e no sofrimento; de fato, a palavra “sofrimento” aparece em 1Pedro muito mais que nas outras cartas do NT. Em contraste com a cultura dominante no meio da qual vivem, as primeiras comunidades cristãs escolheram um estilo de vida diferente:

- de um lado, tem-se a pureza da vida dos convertidos: “exorto-vos, como a peregrinos e forasteiros neste mundo, a que vos abstenhais dos desejos carnis que promovem guerra contra a alma” (1Pd 2,11); “Não consista o vosso adorno em exterioridades (...), mas nas qualidades pessoais internas (1Pd 3,3); “Levai, pois, uma vida de autodomínio e de sobriedade, dedicada à oração” (1Pd 4,7).

- do outro lado, há os “que não acreditam” (1Pd 2,7) e os “pagãos” (1Pd 2,12) vivem sem controle nem limites. “Chega deste tempo de dissolução e cobiça!” – parece exclamar Pedro (1Pd 4,3). A falta de limites é descrita em detalhe na vigorosa invectiva em 2Pd 2, no qual aqueles que criticam o estilo de vida dos cristãos são definidos como “insaciáveis no pecado” (2Pd 2,14).

²⁶ BALZ, H.; SCHRAGE, W. *Le lettere cattoliche*, p. 118. (tradução nossa)

²⁷ BALZ, H.; SCHRAGE, W. *Le lettere cattoliche*, p. 115. (tradução nossa)

3. Novos modos de viver

3.1 A falta de limites que leva à corrupção (2Pd 1,3-11 e Rm 8,22)

Analisa-se agora, brevemente, como esses contrastes nos estilos de vida, destacados anteriormente, são abordados na segunda carta de Pedro. Conforme comentam Gonzaga e Ferreira, “esta carta está datada provavelmente do final do século I ou início do II d.C., uma vez que nela podemos encontrar alusões ao Evangelho de Mateus (2Pd 2,20), a utilização da carta de Judas (2Pd 2,10b-18) e a menção das cartas de Paulo já compiladas (2Pd 3,16), embora não seja certo que este autor bíblico conhecesse todo o *corpus* paulino”²⁸.

Segundo Marconi, o gênero literário da segunda carta de Pedro é o “testamento”: “O objetivo final do testamento é a preocupação que um tesouro de experiências não venha a ser perdido pelas gerações futuras”²⁹. Baukham³⁰ acrescenta que 2Pedro pertence ao gênero de “discursos de despedida” da literatura judaica, caracterizado por: 1) admoestações éticas, em que, antes de sua morte, um patriarca oferece a seus filhos, ou um líder nacional oferece a seu povo, uma síntese de instruções éticas e religiosas, muitas vezes com recomendações escatológicas; 2) revelações sobre o futuro, baseadas na antiga crença de que as últimas horas de um grande homem são habitadas por um espírito visionário de profecia, prevendo o futuro de sua descendência ou o destino de seu povo, geralmente com revelações apocalípticas dos últimos dias, para fundamentar uma exortação escatológica.

Considerando o estilo desta carta, o presente estudo deseja se concentrar, de modo particular, sobre o tema da “φθορᾶς/corrupção” (2Pd 1,14), provocada pela falta de limites, uma atitude particularmente denunciada em 2Pedro. Mesmo

²⁸ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra, p. 8.

²⁹ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro, p. 107. (tradução nossa)

³⁰ BAUKHAM, R., Jude – 2 Peter, p. 131.

após milênios, comunidades distintas como as mencionadas no tópico anterior ainda são vítimas do mesmo descontrolado impulso de grupos que interpretam erroneamente o conceito de liberdade. O Papa Francisco, na *Laudato Si'*, descreve muito bem o “pecado da insaciabilidade” (2Pd 2,14):

Tende-se a crer que «toda a aquisição de poder seja simplesmente progresso, aumento de segurança, de utilidade, de bem-estar, de força vital, de plenitude de valores», como se a realidade, o bem e a verdade desabrochassem espontaneamente do próprio poder da tecnologia e da economia. A verdade é que «o homem moderno não foi educado para o reto uso do poder», porque o imenso crescimento tecnológico não foi acompanhado por um desenvolvimento do ser humano quanto à *responsabilidade*, aos *valores*, à *consciência*. Cada época tende a desenvolver uma reduzida *autoconsciência dos próprios limites*. Por isso, é possível que hoje a humanidade não se dê conta da seriedade dos desafios que se lhe apresentam, e «cresce continuamente a possibilidade de o homem fazer mau uso do seu poder» quando «não existem normas de liberdade, mas apenas pretensas necessidades de utilidade e segurança». O ser humano não é plenamente autónomo. A sua liberdade adocece, quando se entrega às forças cegas do inconsciente, das necessidades imediatas, do egoísmo, da violência brutal. Neste sentido, ele está nu e exposto frente ao seu próprio poder que continua a crescer, sem ter os instrumentos para o controlar. Talvez disponha de mecanismos superficiais, mas podemos afirmar que carece de *uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade* que lhe *ponham realmente um limite* e o contêm dentro dum *lúcido domínio de si*³¹.

Esse estilo de vida resulta em *corrupção*, termo que nos convida a estabelecer um diálogo entre Pedro, em sua segunda carta, e Paulo, na carta aos Romanos. O termo “corrupção” corresponde ao conceito filosófico de *phthora*, que, segundo Marconi, “é o oposto de *genesis* e designa a dissolução da matéria

³¹ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 105. (grifo nosso)

(...). O autor de 2Pd especifica duplamente tamanha corrupção, que está no mundo e também nele mesmo”³².

Em 2Pd 1,4 está escrito que, se quisermos participar da natureza divina (e experimentar assim a plena liberdade), precisamos fugir da *corrupção*, provocada pela “paixão impura”, o egoísmo, o desejo descontrolado. “O sentido de *phthora* é o da corrupção como manifestação do pecado (Rm 8,21, Gal 6,8, 2Pd 2,12.19), assim como *epothymia* é o desejo pecaminoso. Esta tendência ao pecado é característica daqueles que põem em dúvida a própria parusia, vivendo conforme sua concupiscência (2Pd 3,3)”³³.

Segundo Gonzaga, “em Rm 5,1-11, Paulo explica quais liberdades o ser humano conquistou, para falar da liberdade do pecado e da morte (5,12-13), do pecado e do ódio (6,1-23) e da lei (7,1-25)”³⁴. Em Rm 8,21, a *corrupção* é uma escravidão da qual o ser humano ser libertado; ela está intimamente ligada à vaidade humana, que precisa voltar a se reconhecer dentro de seus limites e em sua relação de filho. Esta “revelação dos filhos de Deus” (Rm 8,19) é impacientemente esperada pela própria criação, que também anseia por sua plena liberdade. O Papa Francisco aborda a temática da seguinte forma:

Efetivamente, a libertação do homem implica também a das outras criaturas que, solidárias com a condição humana, foram colocadas sob o jugo da escravidão. Tal como a humanidade, a criação – sem culpa sua – é escrava e vê-se incapaz de fazer aquilo para que foi concebida, isto é, ter um significado e um propósito duradouros; está sujeita à dissolução e à morte, agravadas pelos abusos humanos sobre a natureza. Mas, em sentido contrário, a salvação do homem em Cristo é esperança segura inclusive para a criação: com efeito, «também ela será libertada da escravidão da corrupção, para alcançar a liberdade na glória dos filhos de Deus»

³² MARCONI, G., Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro, p. 132. (tradução nossa)

³³ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro, p. 131. (tradução nossa)

³⁴ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, p. 116.

*(Rm 8,21). Portanto, na redenção de Cristo, é possível contemplar na esperança o vínculo de solidariedade entre o ser humano e todas as outras criaturas*³⁵.

Tem-se, com isso, uma conexão entre a busca da liberdade verdadeira dos seres humanos e de toda a criação, com a qual podemos passar a partilhar a mesma dignidade da “glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21). Segundo Gonzaga: “Para Paulo, a criação foi sujeitada não por própria culpa, mas sim por culpa dos pecados humanos, causados por suas opções erradas na gestão pessoal e da casa comum. Por isso, sua restauração passa pela restauração do ser humano”³⁶.

3.2 A proposta da “sobriedade feliz” da Laudato Si’

Segundo o autor da primeira carta de Pedro: “Cada um viva de acordo com a graça recebida e coloquem-se a serviço dos outros, como bons administradores das muitas formas da graça que Deus concedeu a vocês” (1Pd 4,10). Na 1Pedro, destaca-se a busca por “bons administradores” da graça de Deus. A generosa abundância de Deus e sua liberalidade são também temas da abertura da segunda carta, onde o autor afirma que de Deus recebemos todos os tipos de bênçãos, descritas como “bens extraordinários e preciosos que tinham sido prometidos” (2Pd 1,4).

Em 2Pd 1,5-8, explicita-se que, para preservar a graça recebida e ser bons administradores dela, é necessário cultivar virtudes. O centro da abertura de 2Pedro está no convite para desenvolver essas virtudes, permitindo aos crentes participar da natureza divina e estar em comunhão com ela. São apresentadas oito qualidades a serem alcançadas: fé, virtude, conhecimento, temperança, paciência, piedade, amor fraterno, caridade.

³⁵ FRANCISCO, PP, Mensagem para a jornada mundial de oração para o cuidado da criação, n. 4.

³⁶ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, p. 119.

Ampliando a reflexão sobre a necessidade de impor limites à concupiscência humana, concentremo-nos na virtude da “temperança”. Segundo Gonzaga e Ferreira,

mais do que um entendimento moral de restrição, designa a capacidade de ser mestre de si mesmo (At 24,25), de ter autocontrole/autodomínio ou autodisciplina, fruto do Espírito Santo para regular os seus apetites. Paulo usa esta expressão como a capacidade do atleta de colocar limites a si mesmo para alcançar a vitória (1Cor 9,25)³⁷.

Com atitudes opostas, Marconi destaca que em 2Pedro, por causa da demora da *parusia* “os falsos mestres não encontram dificuldade em duvidar sobre o fim do mundo” e isso torna-se uma “justificativa para a libertinagem moral do grupo (2,18-20)”³⁸. Em nome da liberdade sem limites, estes grupos consideram conveniente negar o valor do autocontrole e a perspectiva de limite da própria história do mundo.

Aparece clara, desde o começo da era cristã, a atualíssima associação entre negacionismo e pretensão de liberdade absoluta. Em tempos recentes, a pandemia revelou com renovada novidade esta conexão: nem mesmo a perspectiva de cuidar do bem comum e evitar a difusão descontrolada de uma doença pôde impor limites à reivindicação de muitos por sua liberdade pessoal.

De forma análoga, a mesma dinâmica se dá em relação ao consumo, assim como recomendou o Papa Bento XVI: “é preciso que as sociedades tecnologicamente avançadas estejam dispostas a favorecer comportamentos caracterizados pela sobriedade, diminuindo as próprias necessidades de energia e melhorando as condições da sua utilização”³⁹.

³⁷ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra, p. 21.

³⁸ MARCONI, G., Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro, p. 115. (tradução nossa)

³⁹ BENTO XVI, PP, Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2010, n. 9.

Desponta, assim, em toda sua urgência e profundidade, a recomendação cristã sobre a virtude da “temperança”, que, na encíclica *Laudato Si'*, é apresentada na perspectiva da “Sobriedade Feliz”, como recomenda Francisco, como uma virtude característica da espiritualidade cristã:

Uma capacidade de se alegrar com pouco. É um regresso à simplicidade que nos permite parar a saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece sem nos apegarmos ao que temos nem entristecermos por aquilo que não possuímos. Isto exige evitar a dinâmica do domínio e da mera acumulação de prazeres⁴⁰.

Essa maneira de viver é libertadora, pois nos ensina a valorizar cada pessoa e cada coisa, a reduzir necessidades insatisfeitas e aliviar a ansiedade. Trata-se da arte de necessitar de pouco e viver muito. Isto pressupõe a capacidade de valorizar outras dimensões para além do consumo: a fraternidade, o serviço, a música, a natureza, a contemplação⁴¹. É um valor fortemente conectado à humildade, que por sua vez corresponde ao reconhecimento de nossa pertença à terra (*humus*) e de nossa interdependência com ela, com seus ciclos, limites e abundância de graça.

A sobriedade é expressão da paz e do equilíbrio interior, pois a pessoa demonstra encontrar dentro de si e no cotidiano de suas relações o que a identifica e traz felicidade, sem a necessidade de estímulos consumistas, escapando do fetichismo das mercadorias: “A paz interior das pessoas tem muito a ver com o cuidado da ecologia e com o bem comum, porque, autenticamente vivida, reflete-se num equilibrado estilo de vida aliado com a capacidade de admiração que leva à profundidade da vida”⁴².

⁴⁰ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 222.

⁴¹ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 223.

⁴² FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 225.

A sobriedade também está ligada ao uso maduro e sereno do tempo: o Papa Francisco valoriza, por exemplo, o espírito de doação que garante presença e atenção junto a uma outra pessoa, sem se deixar dominar pela angústia do que virá depois: entregar-se “a cada momento como um dom divino que se deve viver em plenitude”⁴³. É a atitude de Jesus, que se surpreende ao contemplar os lírios do campo, as crianças que brincam, os olhos de quem está à beira da estrada...

Voltando à primeira carta de Pedro, vê-se que um “bom administrador” é uma pessoa sóbria, que compreendeu, como afirmou o Papa João Paulo II, que “o cuidado da natureza é uma vocação”⁴⁴, e que esta “vocação de guardiões da obra de Deus não é algo de opcional nem um aspecto secundário da experiência cristã, mas parte essencial duma existência virtuosa”, como arrematou o Papa Francisco⁴⁵.

Em sua Mensagem para a celebração do dia mundial de oração pelo cuidado da criação de 2024, o Papa Francisco afirma que a salvaguarda da criação diz respeito a um entrelaçamento “generativo” entre o mistério do homem e o mistério de Deus, pois a criação é um ato de amor. Tendo sido criados à imagem de Deus, em Cristo, os seres humanos são “representantes” da criação no próprio Cristo e chamados a promover a justiça e a paz no mundo: “é a revelação dos filhos de Deus que a criação espera, gemendo como se estivesse com as dores do parto”⁴⁶.

Os bons administradores da casa comum, portanto, são pessoas e sociedades visionárias, que acreditam num novo modo de viver entre a terra e o céu, na manifestação da plena justiça: “O que nós esperamos, conforme a sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça” (2Pd 3,13).

⁴³ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 226.

⁴⁴ JOÃO PAULO II, PP, *Paz com Deus Criador, Paz com toda a criação*, n. 6.

⁴⁵ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 217.

⁴⁶ FRANCISCO, PP, *Mensagem para a celebração do dia mundial de oração pelo cuidado da criação*, n. 8.

3.3 A sobriedade como estilo de vida dos povos e comunidades tradicionais

Como visto até agora, a escolha da sobriedade como antídoto à destruição e à *corrupção*, frutos da cultura sem limites, é patrimônio da sabedoria bíblica e práxis das primeiras comunidades cristãs. Foi também inspiração de grandes figuras da história do cristianismo, como Francisco de Assis: “A pobreza e a austeridade de São Francisco não eram simplesmente um ascetismo exterior, mas algo de mais radical: uma renúncia a fazer da realidade um mero objeto de uso e domínio”⁴⁷.

Porém, é preciso reconhecer que este patrimônio é também ancestral e se encontra presente em diversas outras culturas e modos de vida. A teóloga indígena boliviana Tania Ávila identifica ao menos três elementos-chave que aproximam os ensinamentos da encíclica *Laudato Si'* às espiritualidades indígenas: 1) a compreensão que tudo está interligado; 2) a percepção que todos, todas e tudo somos terra, pois “nosso corpo é constituído pelos elementos do planeta”⁴⁸; 3) a convicção que os seres humanos ainda podem contribuir para o cuidado da casa comum⁴⁹. Esses povos nos ensinam que a crise do Planeta tem uma dimensão espiritual, assim como espiritual deverá ser sua solução. Segundo Ávila,

“Os povos indígenas, na sobriedade de sua vida cotidiana, estão sustentando sistemas complexos de relações baseadas na colaboração, inspirados no conceito andino do *ayni*. Essas são relações de serviço recíproco que nos permitem afirmar nossa interdependência com a totalidade da vida e promover o cuidado da casa comum, não pela competição, mas pela responsabilidade conjunta. Em outras palavras, a relação é de colaboração e responsabilidade conjunta, não de competição ou consumismo”⁵⁰.

⁴⁷ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 11.

⁴⁸ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 2.

⁴⁹ AVILA, T., *Laudato Si' Reader - An Alliance of care for our Common Home*, p. 144. (tradução nossa)

⁵⁰ AVILA, T., *Laudato Si' Reader - An Alliance of care for our Common Home*, p. 144. (tradução nossa)

O filósofo, poeta e líder quilombola Antônio Bispo dos Santos revela que a resposta que estamos buscando se encontra nos modos de vida dos povos originários e das comunidades tradicionais, em seu envolvimento com a terra, seu saber orgânico, suas práticas de compartilhamento e sua autonomia. Por isso, ele afirma que:

Nós pescamos no rio apenas o necessário porque confiamos no rio. Não temos medo do rio, sabemos que o rio vai dar peixe sempre. Por que coletamos apenas os frutos necessários? Porque sabemos que vai haver fruto sempre. Quando não for certo fruto, vai ser outro. Quando não for umbu, vai ser juá, vai ser carnaúba. Quando não for carnaúba, vai ser caruá. Quando não for caruá, vai ser grão de galo, vai ser quipá, vai ser macambira. Vai ser xique, vai ser mandacaru. São coisas da Caatinga que alimentam os humanos e os não humanos. Há coisas na Caatinga que não são os humanos que consomem. Mas os não humanos consomem e depois compartilham com os humanos. Como sabemos que tem de tudo para todos, não temos medo e não precisamos armazenar. Só precisa armazenar quem não confia, quem tem medo da natureza não fornecer, medo da natureza castigar. A cosmofobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária⁵¹.

O poeta-camponês Pierre Rabhi, pioneiro da agroecologia na França, descreve a sobriedade feliz a partir da sabedoria ancestral de seu povo originário, num pequeno oásis do sul da Argélia⁵². Vale a pena retomar alguns trechos de seu livro *Vers la sobriété heureuse*, no qual a sobriedade é apresentada como “uma temperança teimosa, que tenta – apesar de tudo – manter a paz. Uma espécie de alegria onipresente, que se impõe acima da precariedade”⁵³.

Para Rabhi, “o menor gole de água e o menor pedaço de comida dão à vida um sabor verdadeiro. Como o essencial está garantido, tudo deixa felizes e agradecidos, como se cada dia vivido já fosse um privilégio, uma trégua”⁵⁴. Neste

⁵¹ BISPO DOS SANTOS, A., A terra dá, a terra quer, p. 13.

⁵² RABHI, P., *Vers la sobriété heureuse* (2010).

⁵³ RABHI, P., *Vers la sobriété heureuse*, p. 15. (tradução nossa)

⁵⁴ RABHI, P., *Vers la sobriété heureuse*, p. 16. (tradução nossa)

modo de viver, a própria morte está a serviço de uma finitude à qual as pessoas estão preparadas. Ainda, de acordo com Rabhi: “As pessoas tentaram criar uma harmonia, sem, porém, conseguir à perfeição, porque a perfeição não era uma prerrogativa, para eles”⁵⁵.

Aprende-se, por estas sabedorias ancestrais, que há uma interação, em igual dignidade, entre tudo o que faz parte da casa comum. É tempo de todas as culturas e expressões da humanidade olharem uma para as outras, se contemplarem, tornar-se coletivamente responsáveis pela cura do Planeta.

3.4 Uma espiritualidade ecológica é participação da natureza divina

A partir das experiências e reflexões apresentadas acima, percebe-se que, numa sociedade consumida pela frenesia do consumo, a raiz da prática da sobriedade e de estilos de vida proféticos está na espiritualidade. É com esta preocupação que o Papa Francisco destaca, na encíclica *Laudato Si'*, a urgência de se cultivar e difundir uma renovada espiritualidade ecológica, como bem ressalta igualmente Gonzaga, considerando que “a Encíclica nos indica que o caminho para superar a atual crise socioambiental passa por uma espiritualidade que seja capaz de integrar os esforços no cuidado para com a natureza”⁵⁶.

O texto base da Campanha da Fraternidade de 2025, sobre a Ecologia Integral, dá destaque a um símbolo litúrgico que condensa em si diversos significados, despertando intuições espirituais a respeito da sobriedade: os pães ázimos.

Ao ler as narrativas sobre a Última Ceia de Jesus (Mt 26,17-29; Mc 14,12-26; Lc 22,7-23), contemplamos a materialidade e a representatividade dos “pães ázimos” (cf. Mt 26,17; Mc 14,1.12; Lc 22,1.7). Esses são consumidos pelo povo judeu

⁵⁵ RABHI, P., *Vers la sobriété heureuse*, p. 17. (tradução nossa)

⁵⁶ GONZAGA, W., *Cuidar da casa comum*, p. 103.

durante os “sete dias” da festa de Páscoa, para cultivar a memória do evento do Êxodo (Dt 16,3), e acolhidos pelo cristão na Eucaristia. Tais pães específicos incluem uma proposta de Ecologia Integral, no sentido de favorecerem a “austeridade responsável, a grata contemplação do mundo, o cuidado da fragilidade dos pobres e do meio ambiente” (LS, n. 214)⁵⁷.

A austeridade responsável e a sobriedade feliz alimentam-se de atitudes cotidianas, entre as quais o Papa Francisco destaca o cultivo da paz interior, os encontros fraternos, a música e a arte, uma espiritualidade de cuidado, de contemplação da natureza e de gratidão pelos dons recebidos⁵⁸.

Na toada do agradecimento, 1Pd 1 abre-se com uma ação de graças, porque “Deus nos concedeu todas as condições necessárias para a vida e a piedade”; diante da liberalidade do Criador, Pedro orienta ao cuidado das relações entre as pessoas e com a criação inteira, opondo à concupiscência a sequência das seguintes atitudes cristãs: fé, virtude, conhecimento, temperança, paciência, piedade, amor fraterno, caridade (2Pd 1,5-7).

Este *crescendo* de virtudes, que culmina com o amor, dom total de si, é o caminho espiritual para os cristãos fugirem da “φθορᾶς/corrupção” e serem recriados, numa condição de participação plena na natureza divina (2Pd 1,4). Marconi comenta assim este versículo da segunda carta de Pedro: “A participação da natureza divina já começou. (...) Dom já iniciado, mas ainda não completado. (...) Já que fomos assimilados a Deus ao conhecê-Lo, podemos fugir da corrupção do mundo e nos comprometer para desenvolver a fé, por meio das virtudes, na caridade”⁵⁹.

Trata-se de um percurso de libertação que não pode mais isolar o ser humano de todas as outras criaturas, pois “a criação toda geme e sofre dores de parto até agora” (Rm 8,22) e “espera com impaciência a manifestação dos filhos

⁵⁷ CNBB, Campanha da Fraternidade 2025, n. 84.

⁵⁸ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 224-226.

⁵⁹ MARCONI, G., *Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro*, p. 131. (tradução nossa)

de Deus” (Rm 8,19). É forte a afinidade entre esta perícopa da carta aos Romanos e a segunda carta de Pedro, com destaque ao tema da corrupção e da participação plena na natureza divina, que não se referem só aos filhos e filhas de Deus, mas alcançam a dimensão de toda a criação: “ela também será liberta da escravidão da corrupção, para participar da liberdade e da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,21).

Em sintonia com esta visão, que amplia os horizontes de nossa espiritualidade ecológica, Varanda desafia o cristianismo a assumir “a árdua tarefa de compensar vinte séculos de desmesura antropocêntrica”⁶⁰ e apresenta a perspectiva da “recapitulação salvífica de todas as criaturas”⁶¹, a partir da qual não tem mais um “fora” e um “dentro” para uma criação em busca de sua libertação. “Fora da natureza não há salvação”⁶² é o provocante título da obra desta autora, que reconecta o grito da natureza e o grito das pessoas empobrecidas, como também destaca o Papa Francisco:

A esperança cristã não desilude, mas também não ilude: se o gemido da criação, dos cristãos e do Espírito é antecipação e expectativa da salvação já em ato, São Paulo descreve os numerosos sofrimentos em que estamos imersos como «tribulação, angústia, perseguição, fome, nudez, perigo, espada» (Rm 8,35). O gemido exprime confiança em Deus e abandono à sua companhia amorosa e exigente, tendo em vista a realização do seu desígnio, que é alegria, amor e paz no Espírito Santo⁶³.

Voltando a analisar 2Pd 1,4, Gonzaga e Ferreira dos Santos afirmam que “a criação é elemento essencial que colabora para nos tornarmos participantes da vida divina”⁶⁴; na visão dos autores, de fato, há três relações fundamentais, que

⁶⁰ VARANDA, M. I., *Extra naturam nulla salus?* p. 37.

⁶¹ VARANDA, M. I., *Extra naturam nulla salus?* p. 29.

⁶² VARANDA, M. I., *Extra naturam nulla salus?* (2020).

⁶³ FRANCISCO, PP, *Mensagem para a jornada mundial de oração para o cuidado da criação*, n. 2.

⁶⁴ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., *A vocação ao cuidado da terra*, p.23.

interconectam Deus, o próximo e a Terra e que garantem a participação na plenitude oferecida por Deus. O Sínodo da Amazonia ofereceu esta mesma leitura, na contraluz, definindo de maneira sugestiva o pecado ecológico:

Uma ação ou omissão contra Deus, contra o próximo, a comunidade e o meio ambiente. É um pecado contra as gerações futuras e se manifesta em atos e hábitos de contaminação e destruição da harmonia do ambiente, em transgressões contra os princípios da interdependência e na ruptura das redes de solidariedade entre as criaturas (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 340-344) e contra a virtude da justiça⁶⁵.

Conclusão

Num breve itinerário de diálogo entre as duas cartas de Pedro, passagens de Paulo, o Magistério de Papa Francisco e os atuais desafios socioambientais, destacamos a urgência do tempo decisivo em que vivemos, um *kairós* para os cristãos, oportunidade de conversão e manifestação dos filhos e filhas de Deus, que a criação inteira espera com impaciência, como sinal de redenção e de novas relações de liberdade.

Mostramos que a *praxis* das comunidades cristãs, com atitudes de sobriedade, autolimitação e satisfação pelo bem comum compartilhado, pode ser pedra de tropeço para o sistema econômico extrativista e predatório que continua a devastar e saquear, e pode ser pedra angular de um novo modo de viver, que reafirma as intuições e práticas dos povos indígenas e quilombolas, aos quais damos voz neste estudo.

Provavelmente, na maior parte das pessoas domina uma sensação de impotência, frente à desproporção dos desafios que precisamos encarar; muitos nem conseguem compreendê-los plenamente, devido à sua enormidade. Assim como tudo o que é subliminal passa despercebido, Eliane Brum define

⁶⁵ SÍNODO DOS BISPOS, Assembleia especial para a região panamazônica, n. 82.

“supraliminares” os fenômenos amplos e sistêmicos, como a crise climática e ambiental, frente aos quais reagimos com “uma espécie de torpor alienado”⁶⁶.

Diante dessa desproporção, que pode espantar e enfraquecer, num momento determinante da história, percebemos, porém, que não estamos sós; renascidos em Cristo para uma esperança viva (1Pd 1,3), sentimo-nos parte do plano de salvação de Deus, que – nas palavras de Roberto Malvezzi – revela-se como “salvação integral”:

Deus é o Criador (Gn 1); é um Deus que se alia a toda sua obra criada (Gn 8); é um Deus que se alia posteriormente a um povo e dele se faz libertador (Dt 30,20); é um Deus que se encarna e se faz terra nessa Terra (Jo 1); é um Deus que redime toda criação (Rm 8,20-21); e é um Deus que leva toda sua criação à plenitude (Ap 20,2). Portanto, aí está um propósito, não uma casualidade. E o projeto de Deus se faz maravilhoso⁶⁷.

Para darmos razão da esperança que está em nós (1Pd 3,15), envolvidos neste projeto de salvação de Deus, conscientes de nossa fragilidade e limites, cabem-nos pelo menos dois movimentos:

- incluir num único processo de libertação da escravidão tanto as pessoas como a criação inteira; não há como separá-las, pois, “a redenção da criação depende da redenção dos cristãos”⁶⁸;
- assumir esta libertação como um caminho a ser realizado passo a passo, com a graça de Deus: cada intervenção no presente oferece possibilidades de mudanças progressivas do futuro, até chegarmos à dimensão escatológica da reconciliação entre todas as criaturas.

A celebração do Jubileu da Esperança, ao longo do ano de 2025, é uma oportunidade única para redescobrir a tradição bíblica jubilar e assumi-la como

⁶⁶ BRUM E., Banzeiro Òkòtò, p. 133.

⁶⁷ MALVEZZI, R., Da Teologia da Criação para a Ecoteologia.

⁶⁸ WILCKENS, U., La Carta a los Romanos, p. 193.

compromisso de participação no projeto de salvação integral de Deus, com destaque para o cancelamento das dívidas sociais, ambientais e climáticas, a redistribuição das terras, a superação da escravidão e o descanso da Terra. Será por estes caminhos de justiça que alcançaremos a reconciliação, a perspectiva final da paz no sétimo dia, do “sábado da eternidade”, do dia da plenitude, de novos céus e nova terra, onde habitará a justiça (2Pd 3,13). É o que evoca o Papa Francisco, na conclusão da encíclica *Laudato Si'*:

No fim, encontrar-nos-emos face a face com a beleza infinita de Deus e poderemos ler, com jubilosa admiração, o mistério do universo, o qual terá parte conosco na plenitude sem fim. Estamos caminhando para o sábado da eternidade, para a nova Jerusalém, para a casa comum do Céu. Diz-nos Jesus: “Eu renovo todas as coisas”. A vida eterna será uma maravilha compartilhada, onde cada criatura, esplendorosamente transformada, ocupará o seu lugar e terá algo para oferecer aos pobres definitivamente libertados⁶⁹.

Referências bibliográficas

AA.VV. **Laudato Si' Reader** - An Alliance of care for our Common Home, Città del Vaticano: LEV, 2021.

BALZ, H.; SCHRAGE, W. **Le lettere cattoliche**, Brescia: Paideia, 1978.

BAUKHAM, R. **Jude - 2 Peter**, WBC 50, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1983.

BENTO XVI, PP. **Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2010**. Acta Apostolicae Sedis (AAS), v. 102, 2010, p. 22-28. Cidade do Vaticano: Tipografia Vaticana, 2010.

BISPO DOS SANTOS, A. **A terra dá, a terra quer**, Belo Horizonte: Piseagrama, 2023.

⁶⁹ FRANCISCO, PP, *Laudato Si'*, n. 243.

BOSSI, D. **A Amazônia está se transformando no paraíso extrativo e tributário das transnacionais da mineração**, Link: <https://ihu.unisinos.br/categorias/160-cepat/622108-a-amazonia-esta-se-transformando-no-paraíso-extrativo-e-tributario-das-transnacionais-da-mineracao>

BRUM E. **Banzeiro Òkòtó**: Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo, São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

CNBB, **Campanha da Fraternidade 2025**: Texto-base. Brasília: CNBB, 2024.

FABIUS, L. **Discours lors de la clôture de la COP 21, em 12.12.2015**, Link: <https://co.ambafrance.org/Discours-de-Laurent-Fabius-lors-de-la-cloture-de-la-COP-21>

FRANCISCO, PP. **Evangelii Gaudium**: Exortação Apostólica sobre o Anúncio do Evangelho no Mundo Atual, São Paulo: Paulus, 2014.

FRANCISCO, PP. **Fratelli Tutti**: Sobre a Fraternidade e a Amizade Social. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, PP. **Laudato Si**: Sobre o Cuidado da Casa Comum. São Paulo: Paulus, 2015.

FRANCISCO, PP. **Laudate Deum**: Sobre a Crise Climática. São Paulo: Paulus, 2023.

FRANCISCO, PP. **Mensagem para a celebração do dia mundial de oração pelo cuidado da criação**, 1 de setembro de 2024.

<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/curacreato/documents/20240627-messaggio-giornata-curacreato.html>

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. **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. 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>

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, v.4, no.1, 2022, p. 99-125. 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. 3, p. 3-43. 2023.

GONZAGA, W. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 8,22. *Ephata*, 4(1), p. 99-125, 2022. <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

GUTERRES, A. **Declaração à imprensa em 27.06.23**, em <https://cnnportugal.iol.pt/antonio-guterres/ebulicao/guterres-apresenta-ao-mundo-uma-nova-era-chegou-a-ebulicao-global/20230727/64c2d784d34e3ae5b8c422af>

JOÃO PAULO II, PP. **Paz com Deus Criador, Paz com toda a criação**, AAS 82, Roma, 1990, 147-156.

KRENAK, A. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MAISANO, R. La datazione degli scritti del Nuovo Testamento. Riflessioni e riconsiderazioni. In: *Scritture di Storia*, n. 5, 2008. Roma: Università di Roma, 2008.

MALVEZZI, R. **Da Teologia da Criação para a Ecoteologia**, <https://universo.paulinas.com.br/conteudo/da-teologia-da-criacao-para-a-ecoteologia/899>

MARCONI, G. **Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro**. Bologna: EDB, 2005.

MARQUES, L. **O decênio decisivo: proposta para uma política de sobrevivência**. São Paulo: Elefante, 2023.

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

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1994.

RABHI, P. **Vers la sobriété heureuse**, Arles: Actes Sud, 2010.

SANTOS, B. S. Heidegger e Paulo: a modalidade de vida autêntica (wie) e a temporalidade escatológica na apropriação fenomenológica da proclamação da παρουσία, *Kriterion*: Revista de Filosofia Dez 2020, Volume 61 N° 147, p. 581-607.

SÍNODO DOS BISPOS, **Assembleia especial para a região panamazônica - Amazônia: Novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral.** Documento final. Vaticano, 26 de outubro de 2019. https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazonia_po.html

TIME, **Doomsday clock says humanity is as close as ever to destruction**, 23 de janeiro de 2024. Link: <https://time.com/6565572/doomsday-clock-ukraine-gaza-war-ai/>

VARANDA, M. I. Extra naturam nulla salus? O drama e a esperança da criação e da religião na era do Antropoceno *Atualidade Teológica* v. 24, n. 64 (jan./abr. 2020), p. 21-42.

WILCKENS, U. **La Carta a los Romanos. Rom 6-16**, vol. II. Salamanca: Sígueme, 1992.

Capítulo VII¹

Um convite ao amor cristão frente ao crescimento dos discursos de ódio: uma leitura de 1Jo 4,7-21

*An invitation to Christian love in the face of the growth of hate speech: a reading from 1 Jo
4,7-21*

*Una invitación al amor cristiano ante el crecimiento de los discursos de odio: lectura de 1 Jo
4,7-21*

Waldecir Gonzaga²

Tiago Pavinato Klein³

Resumo

Na atualidade, é perceptível o crescimento de discursos de ódio no campo político, social, cultural e religioso. No mundo, há diversos setores do cristianismo alinham-se a projetos que promovem inclusive preconceitos, propagam violências e defendem governos autoritários. Ao mesmo tempo, a religião cristã crê no amor como um mandamento maior, e na prática de amar as demais pessoas como uma forma de seguir os ensinamentos de Jesus. Imerso neste contexto global de comprovada contradição, o cristianismo hoje passa por um grande desafio: viver e testemunhar o amor de Cristo no mundo. O objetivo deste texto é contrastar a construção dos discursos de ódio com a prática cristã, com base no texto de 1Jo 4,7-21, onde o autor propõe que o amor dentro da comunidade cristã é fundamental tanto para a permanência em Deus quanto para o bem-estar de e entre irmãs e irmãos. A carta oferece um texto primoroso e reflexivo sobre a prática cristã em meio a um contexto de crise e divisão, inclusive chamando de mentirosos aqueles que dizem amar a Deus, mas não amam o próximo. Inicialmente, o estudo oferece uma reflexão sobre o crescimento dos discursos de ódio e sua repercussão no mundo; na sequência, realiza uma exegese do texto de João, a partir de uma metodologia histórico-crítica, além de propor uma reflexão hermenêutica que seja capaz de dialogar com os desafios e crises do tempo presente. Desta forma, procura apontar possíveis soluções mostrando como o cristianismo pode ser essencial para enfrentar e resistir ao discurso de ódio.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-07>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Doutorando em Teologia pela EST. É licenciado em História (UFRGS), Bacharel em Teologia (EST) e Mestre em Educação (Unilasalle) E-mail: tiagopklein@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4196228824038854> e Orcid <https://orcid.org/0009-0003-0096-0554>

Palavras-chave: Jesus Cristo, Primeira Carta de João, Amor, Comunidade Cristã, Discurso de ódio.

Abstract

At present, there is a noticeable increase in hate speech in the political, social, cultural, and religious spheres. Around the world, various Christian sectors persist in aligning themselves with projects that promote prejudices, spread violence, and support and defend authoritarian governments. In the midst of this bleak scenario, Christianity continues to uphold the belief in love as the greatest commandment of all, and the practice of loving others as the way to follow the teachings of Jesus. Immersed in this global context of evident contradiction, Christianity today faces a great challenge: to live and testify to the love of Christ in this world. The objective of this paper is to contrast the construction of hate speech with Christian practice, based on the text of 1Joh 4,7-21, where the author proposes that love within the Christian community is fundamental for remaining in God, as well as for the well-being of and among sisters and brothers. The Letter provides us with a profound text that allows for reflection on Christian discipleship in contexts of crisis and division, even pointing out as liars those who say they love God but do not love their neighbors. This study offers, first of all, a reflection on the growth of hate speech and its repercussions in the world. Then it conducts an exegesis of the previously mentioned pericope from John based on the historical-critical methodology, in addition to proposing a hermeneutical reflection capable of engaging with the challenges and crises of the present time. This paper aims to point towards possible solutions, showing how Christianity can be essential in confronting and resisting hate speech, even the one that comes from “Christian voices”.

Key-words: Jesus Christ, The First Letter of John, Love, Christian Community, Hate speech

Resumen

En la actualidad, existe un crecimiento perceptible de los discursos de odio en los ámbitos político, social, cultural y religioso. En el mundo, diversos sectores cristianos persisten en alinearse con proyectos que promueven prejuicios, propagan violencias, apoyan y defienden gobiernos autoritarios. En medio de todo ello, la religión cristiana sostiene la creencia en el amor como el mandamiento más grande, y la práctica de amar a las demás personas como forma de seguir las enseñanzas de Jesús. Inmerso en este contexto global de probada contradicción, el cristianismo enfrenta hoy un gran desafío: vivir y testimoniar el amor de Cristo en este mundo. El objetivo de este texto es contrastar la construcción de discursos de odio con la práctica cristiana, a partir del texto de 1Jn 4,7-21, donde el autor propone que el amor dentro de la comunidad cristiana es fundamental para la permanencia en Dios, así como para el bienestar de y entre las hermanas y hermanos. La carta nos brinda un texto profundo que permite reflexionar sobre el seguimiento cristiano en contextos de crisis y divisiones, inclusive señalando como mentirosos a quienes dicen amar a Dios pero no aman a sus prójimos. Este estudio ofrece primeramente una reflexión sobre el crecimiento de los discursos de odio y su repercusión en el mundo, seguidamente realiza una exegesis de esa perícopa de Juan partiendo de la metodología histórico-crítica, además de proponer una reflexión hermenéutica que sea capaz de dialogar con los desafíos y crisis del tiempo presente. Procura, de ese modo, apuntar hacia posibles salidas mostrando cómo el cristianismo puede ser esencial para enfrentar y resistir los discursos de odio.

Palabras claves: Jesucristo, Primera Carta de Juan, Amor, Comunidad Cristiana, Discurso de odio.

Introdução

O século XXI assiste a um aumento expressivo de discursos de ódio, derrocada das democracias e aumento de governos de viés autoritário tanto no Ocidente como no Oriente. Este fenômeno está ligado a um cenário de crise ambiental, política, econômica, social, cultural e religiosa em boa parte do mundo ocidental e oriental, o que leva um considerável grupo a pensar, como possibilidade de salvação, a negação ou a destruição do outro.

O cristianismo não está alijado deste movimento. Percebe-se o crescimento de tendências conservadoras e tradicionalistas, que se aproxima diretamente de governos de viés extremista. Entre outras temáticas, a Teologia do Domínio vem sendo debatida recentemente. Entender como a religião tem se colocada neste debate é importante para pensar a sua presença no mundo contemporâneo.

A partir destas questões, o presente estudo tem por objetivo analisar a questão do amor na Primeira Carta de João, um dos sete textos do corpus das cartas católicas⁴, apresentando este desafio cristão em uma época permeada pelo crescimento do discurso de ódio. O objetivo é oferecer uma reflexão hermenêutica da passagem de 1Jo 4,7-21, procurando relacionar a temática bíblica com a complexa realidade vivida, pensando como o cristianismo ainda pode marcar presença e fazer diferença para a construção de uma sociedade mais digna e humana.

⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409; GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704.

1. O discurso de ódio e a imposição de valores religiosos

Ao se falar de discurso de ódio, é necessário pensar a quais grupos ele é dirigido. A sociedade atual cresceu dentro da temática dos direitos humanos, com diversos grupos sociais marginalizados conquistando direitos e espaços. As últimas décadas viram, porém, discursos críticos a isso, condenando este mesmo espaço conquistado por alguns males sociais, de desintegração da sociedade. O teólogo Tamayo apresenta alguns tópicos que permeiam o discurso de ódio:

[...] hago un recorrido por algunas de las principales manifestaciones en las que desembocan los discurso de odio: contra la teoría de género, el colectivo LGTBIQ, las personas y los colectivos migrantes e refugiados, las personas y los colectivos en defensa de la tierra, el cambio climático provocado por el modelo de desarrollo científico técnico depredador de la naturaleza, las personas y las comunidades musulmanas, cuyo odio desemboca en islamofobia irracional e infundada y termina matando, y el laicismo, que se traduce en la configuración confessional de la sociedad y la imposición de unos valores religiosos que con frecuencia son contrarios al espíritu originario de las religiones.⁵

Para entender o aumento destes discursos e como eles repercutem e ganham espaço, a análise de Dubet⁶ é pertinente. Para ele, o sistema de desigualdades se transformou – antes, elas estavam ligadas à estrutura social, em um sistema injusto, porém estável. Atualmente, as desigualdades se diversificaram, se individualizaram, ampliando a quantidade de provações e sentimentos individuais que indignam as pessoas. Esse fenômeno das desigualdades múltiplas leva a uma experiência individual das desigualdades sociais – os indivíduos se definem como iguais ou desiguais em função de diversos critérios, como sua identidade, seu percurso de vida, o ambiente no que vivem.⁷ Isso leva a novos tipos de

⁵ TAMAYO, J. J., La internacional del odio, p. 15.

⁶ DUBET, F., O tempo das paixões tristes, p. 8.

⁷ DUBET, F., O tempo das paixões tristes, p. 51.

ressentimento, que ganharam espaço com o mundo virtual e a internet, onde puderam ser expressos de forma mais livre e direta.

Neste grande campo de temáticas, é perceptível o alinhamento até mesmo de grupos cristãos que não concordam com estas pautas, inclusive em aproximação com governos de caráter autoritário. Segundo Passos⁸ estes grupos crescem em virtude das diversas crises do tempo presente e de um esgotamento de utopias, de projetos de futuro – reinventando modelos políticos do passado como proposta de solução dos dilemas do presente. Para Passos, há uma negação da modernidade, principalmente de valores como autonomias modernas, liberdade de consciência, pluralismo em geral, direitos humanos, ecumenismo, diálogo inter-religioso etc. Aliado a isso, uma perspectiva antissocial e anti-igualdade (negação de políticas compensatórias, de distribuição de renda, de direitos de refugiados, de afirmação da liberdade religiosa) amplia o panorama que aproxima ainda mais grupos cristãos conservadores de regimes autoritários⁹.

No campo católico, é possível perceber a ação dos grupos chamados *tradicionalistas*, que negam avanços institucionais trazidos com o advento do Concílio Vaticano II (1962-1965) e buscam a ideia do retorno a uma época passada, negando valores da modernidade. Talvez hoje o maior enfoque da questão, ao menos no Brasil, como observa Pereira, esteja no campo evangélico, pentecostal e neopentecostal, que possui muitas igrejas adeptas da chamada Teologias da Prosperidade, do Domínio e do Poder, que buscam “transformar o Brasil em uma nação cristã, mediante a conquista do país para Jesus”¹⁰.

Na crise das democracias, ressurgem o poder de Deus como solução contra os males modernos que destroem a sociedade: “a luta entre o poder de Deus e o poder de seus inimigos configurou um quadro político que naturalizou o uso

⁸ PASSOS, J. D., A força do passado na fraqueza do presente, p. 132.

⁹ PASSOS, J. D., A força do passado na fraqueza do presente, 137-140.

¹⁰ PEREIRA, E., Teologia do domínio, p. 165.

explícito do nome de Deus como arma política capaz de salvar o mundo local e global do caos”.¹¹

Deste modo, percebe-se que muitas comunidades cristãs vão se engajando na reprodução dos discursos de ódio. A perspectiva do poder de Deus contra os males do mundo conquista espaço dentro das igrejas, ampliando a temática em engajados discursos religiosos e políticos.

Neste panorama, o Papa Francisco¹² conclama ao *discernimento*. As respostas exigem tempo, oração, paciência e resiliência, para que não surja um falso alívio com uma decisão imediata, irrefletida e muito menos se corra atrás de promessas enganosas de falsos “profetas e messias” nem se caia em *Fake News*. É evidente que há receio e susto frente a tanto sofrimento, mas não é em discursos de ódio que se construirão as soluções. Em épocas de crises, é necessária a compreensão de que uns precisam dos outros, e não o contrário, onde os outros serão culpados dos males vividos. É necessário um olhar comunitário frente a uma hiper individualização, a uma sociedade violenta e que encontra na violência uma suposta construção de paz. É na perspectiva de voltar a se responsabilizar uns pelos outros, reorganizando a vida coletiva, que a perspectiva do amor na Primeira Carta de João pode ajudar a pensar o mundo e viver em fraternidade, trabalhando sempre pelo bem comum e pela casa comum.

2. Texto grego e tradução de 1Jo 4,7-21

Em meio ao crescimento dos discursos de ódio, é necessário pensar a contradição entre isto e o fato do cristianismo ser uma religião que segue Jesus, que no Evangelho de João apresenta um novo mandamento: o amor recíproco, amando como ele amou (Jo 13,34-35). Para colaborar com a reflexão, oferece-se

¹¹ PASSOS, J. D., A força do passado na fraqueza do presente, p. 151.

¹² FRANCISCO, Vamos sonhar juntos, p. 27-28; 54-55.

aqui uma análise da perícopre de 1Jo 3,7-21, em que a proposta do autor é a construção do amor na comunidade cristã e de forma concreta, entre os irmãos e irmãs.

<p>^{4,7} Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν.</p> <p>⁸ ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν.</p> <p>⁹ 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.</p> <p>¹⁰ ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἰλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.</p> <p>¹¹ Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν.</p> <p>¹² θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται. ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν.</p> <p>¹³ Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν.</p> <p>¹⁴ καὶ ἡμεῖς θεαέμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.</p> <p>¹⁵ ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.</p> <p>¹⁶ 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.</p> <p>¹⁷ ἐν τούτῳ τετελειῶται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρησΐαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.</p>	<p>^{4,7} 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</p> <p>⁸ o que não ama não conheceu a Deus, porque Deus é amor.</p> <p>⁹ Nisto foi manifestado o amor de Deus em nós, que seu Filho Unigênito, Deus ao mundo, para que vivamos por meio dele.</p> <p>¹⁰ Nisto consiste o amor, não que nós temos amado a Deus, mas que ele nos amou e enviou se Filho como propiação pelos nossos pecados.</p> <p>¹¹ Amados, se assim Deus nos amou, também nós devemos amar-nos uns aos outros.</p> <p>¹² A Deus ninguém jamais tem viu. Se amarmo-nos uns aos outros Deus permanece em nós e seu amor em nós é aperfeiçoado.</p> <p>¹³ Nisto conhecemos que nele permanecemos e ele em nós, que de seu Espírito tem dado a nós.</p> <p>¹⁴ E nós temos visto e testemunhamos que o Pai enviou o seu Filho como Salvador do mundo.</p> <p>¹⁵ O que confessar que Jesus é o Filho de Deus, Deus nele permanece e ele em Deus.</p> <p>¹⁶ 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.</p> <p>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.</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>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.</p>	<p>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.</p>
<p>¹⁹ ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.</p>	<p>¹⁹ Nós amamos, porque ele nos amou por primeiro.</p>
<p>²⁰ εἴαν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν.</p>	<p>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.</p>
<p>²¹ καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.</p>	<p>²¹ E este mandamento, temos de sua parte: o que ama a Deus, ame também o seu irmão.</p>

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

3. O contexto da carta

Para melhor se entender o texto bíblico joanino, é fundamental analisar as características sociais da Primeira Carta de João, pois da mesma forma que a sociedade atual passa por uma grande crise, a comunidade destinatária também o estava passando.

Os escritos joaninos (Evangelho, três cartas e o Apocalipse) são atribuídos à João, filho de Zebedeu, identificado pela antiga tradição como o “discípulo amado”¹³. Gonzaga¹⁴ ainda aponta que, embora tenham sido atribuídos a uma pessoa ou comunidade joanina, os textos joaninos nunca foram colocados juntos em um *corpus*, mas testemunham que houve uma corrente ou escola joanina na Igreja primitiva que foi conservando seus escritos. Com o passar do tempo, estes escritos foram aceitos por todo o cristianismo. A datação do Evangelho seria em torno do ano 90 d.C. e as cartas um pouco depois, pelo ano 100 d.C. De qualquer modo, seria na última década do séc. I d.C. ou, no máximo, primeira década do

¹³ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no cânon do Novo Testamento, p. 683-684.

¹⁴ GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no cânon do Novo Testamento, p. 683-684.

séc. II d.C. Brown¹⁵ segue a mesma linha, datando a carta em torno do ano 100 d.C., escrita por alguém da tradição joanina (porém, não o mesmo autor do Evangelho de João).

A carta está, na organização do cânon bíblico, no conjunto das *Cartas Católicas* (Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João e Judas)¹⁶. No decorrer da história do cristianismo e da formação do cânone, muitos debates ocorreram a partir deste conjunto – inclusive levaram mais tempo para serem aceitas (no caso da literatura joanina, as cartas 2 e 3 João)¹⁷. Uma característica destas cartas é que levam o nome do autor, e não da comunidade a quem eram destinadas. Vasconcellos¹⁸ concorda, indicando que a carta foi escrita para uma comunidade que se uniu em torno do “discípulo amado”.

Outro dado é que há estudos demonstram que os destinatários da carta são cristãos da comunidade joanina que teriam sofrido divisões internas e que a comunidade estava passando por algum tipo de crise. Doglio¹⁹, porém, aponta que não há controvérsias com a sinagoga na carta, nem citações ao Antigo Testamento; há um alerta contra os falsos mestres, aqueles que saíram do meio da comunidade, mas possuem doutrina incorreta.

Neste sentido, texto é uma exortação em 5 capítulos para uma comunidade que está em crise. Não possui todos os elementos de uma carta (não há um destinatário no início, nem uma saudação final), porém, mostra-se plenamente como indicação de uma leitura para um grupo concreto de pessoas, ligado a uma comunidade que possui tradição joanina. Mas qual seria essa crise? Quais os motivos de haver uma dissidência dentro da comunidade?

A cristologia era uma das questões, pois havia um grupo que defendia a divindade de Jesus e dava pouco valor à sua humanidade. Para a 1João, Jesus é

¹⁵ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 521.

¹⁶ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409.

¹⁷ GONZAGA, W., As cartas católicas no cânon do Novo Testamento, p. 422.

¹⁸ VASCONCELLOS P. L., Lendo as cartas de João, p. 19.

¹⁹ DOGLIO, C., Literatura joanina, p. 183-184.

homem real e concreto que morreu na cruz²⁰. Os separatistas negavam a vida concreta humana de Jesus, acreditando que a salvação veio somente por intermédio da entrada do Filho de Deus no mundo, sem importância da atividade histórica de Jesus²¹. Segundo Doglio²², os adversários da carta negavam a realidade da encarnação e seriam um grupo helenista, com traços gnósticos.

Um outro ponto de discussão e discórdias era a escatologia. Os dissidentes já estariam na luz, porém sem guardar os mandamentos. De acordo com Gorgulho, “1João não nega essa realização, mas condiciona o guardar a palavra da vida à prática do amor fraterno e à confissão dos pecados”²³. A carta insiste que os crentes, filhos e filhas de Deus, evitam o pecado e observam os mandamentos, em especial o amor ao próximo. Aparentemente, a vida espiritual deste grupo dissidente era muito interiorizada, ignorando temas fundamentais da vida em comunidade. Deste modo, entramos no ponto de interesse deste estudo, que é a questão do “amor ao próximo”²⁴.

O abandono da prática do amor dentro da comunidade é uma questão fundamental; “esses dissidentes pretendiam ter tal intimidade com Deus que pensavam ser perfeitos e sem pecado. Descuidavam da prática do ensinamento novo”²⁵. Uma das percepções possíveis é se os dissidentes não teriam maior poder aquisitivo, e após a separação não colocavam mais os seus bens a serviço da comunidade, tendo-a deixado em uma situação difícil em relação à sobrevivência cotidiana²⁶. Este grupo seria o que estaria negando o valor da comunidade.

²⁰ GORGULHO, G., O evangelho e a tradição joanina, p. 82-83.

²¹ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 527.

²² DOGLIO, C., Literatura joanina, p. 185.

²³ GORGULHO, G., O evangelho e a tradição joanina, p. 84.

²⁴ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; 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;

²⁵ GORGULHO, G., O Evangelho e a tradição joanina, p. 83.

²⁶ VASCONCELLOS, P. L., Lendo as cartas de João, p. 19.

4. Análise e reflexão de 1Jo 7,7-21

Há diversas propostas de divisão da perícopre. Segue-se, aqui, em vista da análise, uma sugestão que divide a perícopre em três partes²⁷: os vv.7-12, nos quais há um apelo para que os membros da comunidade amem uns aos outros; o v.13, que faz uma transição, onde a presença do Espírito Santo garante a sintonia entre Deus e os membros da comunidade; porém, para esta análise, incluiremos o v.13 na primeira parte, a fim de facilitar a compreensão; finalmente, os vv.14-21, que mostram que a prática do amor fraterno não é opcional: o amor na comunidade é pensado tendo em vista o fim dos tempos, além de mostrar que a pretensão de amar a Deus, sem amar ao irmão, faz da pessoa uma mentirosa.

É importante ressaltar que o amor é um tema central na carta. O autor utiliza “26 vezes o verbo *agapân* e 18 vezes o substantivo *agápê*, sem recorrer aos sinônimos *fileîn* e *filía*”²⁸. Trata-se de um amor de doação, a partir da prática de Jesus – um valor tão alto que define Deus como Amor. Nesta linha, Pereira e Konings afirmam que:

Foi preciso que se escrevesse toda a Bíblia, a Lei, os Profetas, os Sábios, e foi preciso também que a Palavra se encarnasse e habitasse entre nós, e desse a vida por nós, para só então, tendo conhecido o Amor (3,16), João poder revelar e proclamar: Deus é Amor²⁹.

O tema do amor é dominante, e segundo Mergan³⁰ traz questionamentos: de onde vem o amor, como ele se manifesta, se é possível amar a Deus, se é preciso partir do amor a Deus para amar ao próximo e se amar ao irmão é um sinal do amor de Deus.

²⁷ VASCONCELLOS, P. L., Lendo as cartas de João, p. 29-30.

²⁸ PEREIRA, N., KONINGS, J., O ensinamento ético da 1ª carta de João, p. 144-145.

²⁹ PEREIRA, N., KONINGS, J., O ensinamento ético da 1ª carta de João, p. 145

³⁰ MERGAN, M. Las cartas de Juan, p. 50-51.

Como temática importante na carta, o amor se coloca como uma reflexão que deve ser realizada e pensada pela comunidade cristã na sua caminhada de compreensão e presença no mundo concreto, no cotidiano da vida das pessoas, face aos desafios vividos pelas diferentes temáticas sociais.

4.1. Análise da primeira e da segunda partes: 1Jo 4,7-13

A recorrência da perspectiva do amor é grande na carta, e neste início aparece de forma a afirmar que é através o amor recíproco entre as pessoas que Deus continua a demonstrar seu amor pela humanidade. Segundo Stott

O refrão deste parágrafo é a expressão reflexiva, amar uns aos outros. Ocorre três vezes — como exortação (7, “amamo-nos uns aos outros”), como declaração de dever (11, “devemos nós ... amar uns aos outros”; cf. 2:6; 3:16), e como hipótese (12, “se amarmos uns aos outros...”). O que João se afana em demonstrar é a base desta obrigação imperativa. Por que o amor recíproco é o claro dever dos cristãos? Ele não se dá por satisfeito com as suas declarações anteriores de que o amor faz parte do mandamento, novo e velho (2:7-11), ou que o amor é prova de que eles estão “na luz” e têm a “vida eterna” (3:11-18). Agora elabora o que já começou a dizer em 3:16, que Deus se nos revelou em Jesus Cristo como amor auto-sacrificial. E porque Deus é amor (8, 17), amou-nos em Cristo (10,11), e continua a amar em nós e através de nós (12,13), que devemos amar-nos uns aos outros³¹.

O texto mostra que o *ágape* vem de Deus (v.7), introduzindo o argumento sobre a origem do amor (v.8): “Deus é amor”. Assim, quem pretende conhecer a Deus, conhece o amor – quem conhece a Deus nasceu dele, e, portanto, ama a Deus e ao irmão³².

Existem argumentos paralelos demonstrando como o amor se manifesta: o primeiro começa do homem e volta a Deus (1Jo 4,7b-8), enquanto que o segundo,

³¹ STOTT, 1, 2 e 3 João, p. 138.

³² MERGAN, M., Las cartas de Juan, p.51.

parte de Deus e desce ao homem na missão de Jesus (1Jo 4,9-10). No amor de Deus está a origem do dever do amor mútuo: o discípulo de Jesus deve andar como Jesus andou, pois Ele é o modelo exemplar³³.

Nos vv.7-12, vê-se que o amor entre os membros da comunidade possui uma fundamentação profunda. Afinal, a origem do amor está em Deus. Se “Deus é amor”, o amor aos membros da comunidade deve ser de uma solidariedade radical³⁴. Isto provém da própria essência de Deus: “Deus não é apenas fonte de todo verdadeiro amor; Deus é amor em seu ser mais profundo. Deus é a essência do amor”³⁵. O amor de Deus não é feito apenas de palavras, mas de ação – deve ser exemplo e inspiração para os demais membros da comunidade, e inclusive para os não crentes.

Quando na comunidade seus membros amam-se uns aos outros, o amor de Deus é realizado. Afinal, “Deus tomou a iniciativa de enviar seu Filho único ao mundo, a fim de que pudéssemos ter a vida e os pecados pudessem ser expiados – um amor divino pelos pecadores (cf Jo 3,16; Rm 5,8)”³⁶. Neste envio – e entrega – de Jesus ao mundo, percebe-se que o amor de Deus não guarda nada para si, mas tem no sacrifício a maior prova do amor de Deus pela humanidade. Para Brown³⁷, este é um patrimônio exclusivo do cristianismo, a maior prova de sua verdade, sendo a única exigência que se compartilha com os demais. Este sacrifício é feito por quem sofre, por quem peca, por quem está excluído e à margem da sociedade – aqueles e aquelas para quem a vida pode ter perdido muito do sentido, é sobretudo para este grupo que o amor deve ser ainda mais propagado, contemplado no “amor ao próximo” (Lv 19,18.34; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8)³⁸. Se Deus pôde ter um amor tão absoluto pela humanidade, esta iniciativa

³³ DOGLIO, C., *Literatura joanina*, p. 204.

³⁴ VASCONCELLOS, P. L., *Lendo as cartas de João*, p. 54.

³⁵ LOPES, H. D., 1, 2, 3 João, p. 194.

³⁶ BROWN, R. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 524.

³⁷ BROWN, R. E., *Lo evangelio y las cartas de Juan*, p. 192.

³⁸ GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197; GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

de enviar Jesus precisa ser manifesta e continuada na comunidade, que constitui o espaço para que a justiça e a paz possam constituir-se como meta fraterna.

Um argumento construído a partir da carta 1João é a perspectiva de que ninguém viu a Deus. O Deus invisível se revelou em seu Filho, e agora se revela nas pessoas, quando estas amam uns aos outros. Este amor é a evidência do amor de Deus entre nós. Inclusive, o amor é *aperfeiçoado* nas pessoas. “Devemos amarmos uns aos outros, primeiro porque Deus é amor (Jo 8,9), segundo porque Deus nos amou (Jo 10,11), e terceiro porque, se amarmos uns aos outros, Deus permanece em nós e o Seu amor é em nós aperfeiçoado (Jo 10,12)”³⁹. Esta é uma afirmação contundente, pois quando o amor de Deus é reproduzido na comunidade cristã, ele se aperfeiçoa.

O amor fraterno é um dom, brota do amor que Deus demonstra. O envio de Jesus brota deste amor – o Deus que vem ao mundo em Jesus Cristo. Assim, o amor de Deus quer converter os homens a uma nova existência⁴⁰.

Nesta primeira parte (1Jo 4,7-12) já é possível realizar uma crítica ao crescimento dos discursos de ódio no meio da comunidade cristã. O debate não pode ser reducionista ou simplista, evidentemente, visto que a realidade contemporânea é complexa – se a comunidade joanina estava em crise, é inegável que muitas crises assolam o tempo presente. Porém, se a Primeira Carta de João aponta para uma radicalidade da perspectiva de que “Deus é amor”, como é possível que comunidades cristãs não acolham e reflitam com mais profundidade esta temática para escapar de uma ingenuidade na aceitação de discursos que destroem e matam o outro, que produzem ódio contra tantos grupos sociais? Por que a perspectiva do “amor de Deus” não consegue criar uma barreira mais ampla contra todo tipo de ódio, preconceito e discriminação da pessoa humana, dos filhos e filhas de Deus que são discriminados por sua condição social, cor da pele,

³⁹ STOTT, J., 1, 2 e 3 João, p. 142.

⁴⁰ KLAUCK, H. J., Lettere di Giovanni, p. 286.

gênero, religião etc. e estabelecer um caminho prática do valores de Cristo, em especial, do “amor ao próximo”?

Se retornarmos a 1Jo 3, o ódio é uma forma de assassinato (1Jo 3,15-16) – em contraste, Cristo deu sua vida por nós. Esta percepção do amor radical de Deus, que não odeia, que não é homicida, é preciso que seja redescoberta frente à ascensão de todo tipo de autoritarismo, ódio, preconceito e discriminação. Afinal, é no mandamento do amor ao próximo, amando como Cristo amou, que se percebe a presença do amor de Deus no meio da comunidade de fiéis e, a partir de então, na sociedade de forma geral.

Na sequência da primeira parte (1Jo 4,7-12), como dito antes, a segunda parte, que conta com apenas com um versículo (v.13), faz uma transição, pois aponta que é a “presença do Espírito de Deus que garante a sintonia entre Deus e a comunidade em cada um dos seus membros”⁴¹.

4.2. Análise da terceira parte: 1Jo 4,14-21

Nos vv.14-21 há uma divisão, com a temática do fim dos tempos e sobre a questão de ser mentira a ideia de amar a Deus, mas não amar ao irmão e a irmã. É o amor de Deus experimentado na vida de cada pessoa que faz com que se ame outras pessoas – nem sempre as pessoas ao redor merecem o amor, mesmo assim devem ser amadas. Deus ama a humanidade, embora esta não seja perfeita e nem digna de ser amada. A vida em harmonia é uma exigência para a vivência do amor de Deus pelas pessoas, das mesmas para Deus e das pessoas entre elas⁴².

É interessante perceber a repetição da palavra “permanece” no texto, nos vv.13.15.16 – “Deus permanece em nós, e nós nele”. Aqui, o amor e a fé são as provas que permanecemos em Deus⁴³. A permanência de Deus é uma realidade

⁴¹ VASCONCELLOS, P. L., Lendo as cartas de João, p. 55.

⁴² NGEWA, S., 1 João, p. 2976.

⁴³ STOTT, J., 1, 2 e 3 João, p. 143.

objetiva, não apenas uma experiência subjetiva. Há uma união entre doutrina e sociedade, pois da permanência em Deus procede o amor. O amor é o fruto desta permanência. O amor humano é reflexo do amor de Divino⁴⁴.

Ressaltar a permanência de Deus no meio da comunidade e da sociedade é vital. Na busca de uma vida digna, certamente os fiéis cristãos desejam ter a certeza desta permanência de Deus no seu meio. A Primeira Carta de João ressalta esta mútua permanência, uma característica da crença em Jesus e de uma vida no amor. É desafiador amar em tempos de ódio, amar em tempos que o próprio Deus, muitas vezes, é visto como promotor de um discurso de violência, temor, medo.

[...] Em conformidade com o evangelho, ele argumenta que o amor a Deus sem o amor aos irmãos e irmãs é impossível (1Jo 4,16-17.20); a referência especial a dar aos necessitados (3,17) revela uma motivação pastoral. É exatamente no amor mútuo entre os membros da comunidade que a vitória sobre a morte e a passagem a uma nova vida se tornam presente (3,14)⁴⁵.

É fundamental entender que o amor perfeito afugenta o medo e que o amor a Deus está ligado ao amor pelo irmão. A afirmação de 1Jo 4,16-17 pode ser surpreendente: “onde João parece relativizar o ‘temor de Deus’, que é o tradicional ‘princípio da Sabedoria’ (Pr 1,7; 9,10 etc.)”⁴⁶. O perfeito amor não pode coexistir com o medo de Deus, garantido a plena confiança no dia do julgamento. Há uma perspectiva de constituição de uma vida plena no amor de Deus que abre caminho para uma grande confiança, onde o amor se faz presente na comunhão com Deus.

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

⁴⁴ LOPES, H. D., 1, 2, 3 João, p. 198-199.

⁴⁵ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento 2, p. 212.

⁴⁶ PEREIRA, N., KONINGS, J. O ensinamento ético da 1ª carta de João, p. 145.

aniquilação. Mas assim que conhecemos que Deus é amor, o amor joga fora o temor, o medo⁴⁷.

O medo e o temor, são formas utilizadas para se construir discursos de ódio. É o outro, no seu jeito e na sua forma de viver, que aparece como destruidor de uma sociedade imaginária, organizada e que viveria com todos os problemas resolvidos. O ódio se constrói como uma forma de resolução destes problemas, pois negado o outro poder-se-ia chegar a uma espécie de paraíso perdido. Porém, a Primeira Carta de João nos mostra que não é o medo que deve guiar os passos da comunidade cristã (nem mesmo o do juízo final, pois é no amor que Deus permanece em nós), mas a certeza de que a prática do amor pode realizar a aproximação com Deus. O medo corrói a humanidade que existe dentro de cada pessoa e pode apontar para o ódio. O amor vence isso, o amor fraterno que possibilita a construção do Reino de Deus. Há um olhar humanitário que envolve a diversidade da vida humana; há um olhar que vai respeitar a natureza.

A Primeira Carta de João oferece como que um teste⁴⁸ no final: se aqueles que dizem amar a Deus odeiam seus irmãos e irmãs, são mentirosos. O amor a Deus só tem consistência ao lado de práticas concretas em favor dos irmãos e irmãs. É preciso cuidado com práticas religiosas que não pensem nas necessidades concretas dos irmãos, ou que estejam repletas de desprezo⁴⁹. O perfeito amor lança fora o ódio; o amor a Deus é acompanhado de interesse pelos “companheiros cristãos”. Seria absurdo amar a Deus, a quem não se vê, quando não se consegue amar o irmão, que se vê, que está ao lado. Um dos mandamentos recebidos é “amar ao próximo a si mesmo” (Lv 19,18.34; Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28; Jo 13,34-35; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8), o que implica que é mentira quando se diz amar a Deus, mas não se ama o irmão⁵⁰. É necessário um

⁴⁷ GONZAGA, W., SOUSA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 310

⁴⁸ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 524.

⁴⁹ VASCONCELLOS, P. L., Lendo as cartas de João, p. 56.

⁵⁰ STOTT, J., 1, 2 e 3 João, p. 146-147.

amor altruísta aos irmãos que podem ser vistos no cotidiano da vida real: “nosso amor endereçado ao céu é inconsistente se ele não é demonstrado na terra”⁵¹ ao irmão e à irmã que encontramos no dia a dia. Nesta demonstração, na realidade concreta vivenciada nos desafios concretos da vida das pessoas que o amor se torna consistente.

Assim, se alguém pretende afirmar que ama a Deus, deveria estar consciente das exigências sociológicas, éticas, políticas e econômicas que essa assertiva impõe. Não há amor a Deus sem justiça social, sem luta concreta pela dignidade do outro, sem libertação total e completa de todas as prisões (Lc 4,18 e Is 61,1-2)⁵².

Deus não quer seu amor de volta para Ele, mas sim que seja plenamente realizado e praticado no amor pelos irmãos e irmãs. Nos escritos joaninos não aparece o mandamento do amor a Deus, mas sim práticas relacionadas ao amor fraterno: amar como Cristo amou (Jo 13,34-35). O Pai se alegra no amor fraterno, entre seus filhos e filhas, do qual Deus é fonte e Jesus o paradigma⁵³.

Segundo Klauck⁵⁴, o traço dominante de Cristo é a insistência no amor. Ele percebe afinidades com o duplo mandamento sinótico (amor a Deus e ao próximo: Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28), afirmando que a Primeira Carta de João pode oferecer um aprofundamento destas relações. Em uma conexão de toda a carta 1João, Mergan⁵⁵ faz a seguinte reflexão:

En inclusión con el v.10 (“El es el que nos ha amado”), el v.19 (“porque él nos amó primero”) vuelve a la exhortación primera del v.7: “amémonos unos a otros”, concluyendo: “Nosotros amamos”. Se vuelve a la lógica de la carta: si Dios nos ha amado, no podemos estar en la verdad, en una actitud “justa”, más que amando. El amor a Dios se concreta en el amor al hermano, puesto que el hombre no puede ver

⁵¹ LOPES, H. D., 1, 2, 3 João, p. 202.

⁵² DEBATIN, O.; MORO, N. Valores espirituais inspiradores à nossa fé, p. 565.

⁵³ PEREIRA, N., KONINGS, J. O ensinamento ético da 1ª carta de João, p. 138.

⁵⁴ KLAUCK, H. J., Lettere di Giovanni, p. 313.

⁵⁵ MERGAN, M., Las cartas de Juan, p. 53.

a Dios. El único que ha visto a Dios ha mostrado a los hombres en su propia vida el camino del amor a Dios; se trata, por tanto, de un mandamiento recibido de él (v.21).

Para Simoens⁵⁶, atitudes, palavras e gestos, inspirados e movidos pelo amor, colaboram para irradiar o amor de Deus. O amor mantém comportamentos coerentes com Deus, com os outros e consigo mesmo.

A articulação entre ética e cristologia é importante na Primeira Carta de João: ética não como um código moral, mas expressa no mandamento do amor. Amar o irmão é um ato de justiça, um dever para todos que reconhecem que Cristo se fez carne⁵⁷ e veio colocar sua tenda entre os humanos (Jo 1,1-18; 1Jo 1,1-4)⁵⁸.

O texto de João liga diretamente a prática do amor com a vivência cristã. Não é algo apenas de teoria, de reflexão intelectual, mas de uma generosidade de acolhimento e cuidado com os demais membros da comunidade. O amor é condição essencial para a permanência das pessoas com Deus e entre si, construindo um mundo melhor, justo, solidário e fraterno. Não amar o irmão e a irmã torna-se igual à impossibilidade de amar a Deus, o que amplia de forma considerável o peso que a Primeira Carta de João carrega. É uma reflexão importante para a vivência cristã cotidiana: não se conecta com Deus sem a realização do mandamento do amor na direção vertical (Deus) e na horizontal (próximo: irmão e irmã). A beleza deste texto ajuda a pensar de maneira crítica e amorosa a realidade social vivida no cotidiano e no concreto da vida.

5. Reconstruindo discursos de amor e esperança

A Primeira Carta de João é dirigida para o interior da comunidade cristã, e quando trabalha a questão de amar uns aos outros, está falando sobre os

⁵⁶ SIMOENS, Y., *Le tree lettere di Giovanni*, p. 199.

⁵⁷ MERGAN, M., *Las cartas de Juan*, p. 69.

⁵⁸ GONZAGA, W.; TELLES, A. C., *A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4*, p. 292-317.

“companheiros cristãos”. Mas hoje é possível pensar este texto de forma mais global, na grande comunidade que se tornou a humanidade através dos avanços tecnológicos e aproximações das últimas décadas, sobretudo com o avanço das Mídias Sociais, da Inteligência Artificial e da Tecnologia Quântica.

Deste modo, a carta 1João ajuda a pensar em um enfrentamento dos discursos de ódio. Tamayo⁵⁹ apresenta formas de desconstruir estes discursos: não podem ser legitimados pelo silêncio; o ódio não pode ser considerado algo natural e inevitável; as causas que o provocam precisam ser eliminadas; o ódio não deve ser respondido com mais ódio; analisar o contexto no qual se produz o discurso de ódio; adoção de uma visão aberta de sociedade, que respeite o pluralismo em seus diversos níveis; construir comunidades não-discriminatórias; respeitar a natureza; responder com práticas e argumentos baseados na dignidade de todos os seres humanos; apoiar políticas que produzam amor, generosidade, cooperação, solidariedade; ajudar as pessoas que odeiam a sair deste estado.

Os pontos levantados aqui, no parágrafo acima, combinam com o cristianismo. A comunidade cristã poderia ter o que é necessário para a construção deste amor que se espalha, pois Deus permanece no meio da comunidade, e “Deus é amor” (1Jo 4,7-8.16). A Primeira Carta de João nos convida a ir ao encontro do outro, a recuperar a pessoa que sofre e precisa do apoio e acolhimento, a amar o próximo sem reservas. Acreditar que se está com Deus, que se possui uma espiritualidade forte, mas sem se preocupar com a realidade social vivida, é uma contradição do fiel cristão. Vale lembrar que o amor também é prática de justiça, como bem recorda a carta de Tiago, sobretudo no cuidado para com os mais pobres e necessitados (Tg 2,1-26)⁶⁰.

É no Deus da Vida que o cristianismo professa sua fé, em Jesus que “veio para que todos tenham vida plena” (Jo 10,10) – e isso é seguido pela vivência do

⁵⁹ TAMAYO, J.J., La internacional del odio, p.181-184.

⁶⁰ 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.

amor. É nessa vivência, realizada na concretude da vida, que os conhecimentos das coisas de Deus têm sentido – do contrário, são ideias ocas. As verdades de fé devem ser uma ajuda para viver o amor nos diversos espaços sociais, entre semelhantes, iguais e diferentes⁶¹.

É possível problematizar que a sociedade atual é muito individualista, o que dificulta alguns destes processos. Talvez o que falte é uma compreensão de como se situar nestes novos tempos. Dubet⁶² ressalta que os indivíduos são mais generosos, engajados e solidários do que muitas vezes as cóleras coletivas nos levam a pensar. Porém, na busca pela justiça e igualdade, muitos atores importantes estão desprovidos de um discurso coletivo, com dificuldades de buscar uma expressão de responsabilidade e esperança.

O cristão e a cristã, enquanto indivíduos, não estão sós nesta tarefa de recuperar a esperança. Além da permanência de Deus através da prática do amor, fazem parte de uma comunidade de fiéis. Por mais que o individualismo seja outra característica destes tempos, ainda há a crença de que a vida em comunidade pode ser um espaço de prática do amor, dentro da comunidade e para fora dela. O discurso de ódio aponta inimigos, às vezes grupos sociais que estão presentes dentro da comunidade, e este forte discurso faz o grupo rachar, desentender-se, mas não está tudo acabado. É preciso resgatar a criticidade frente a estes discursos, desconstruí-los à luz da mensagem de Jesus Cristo e da percepção da dignidade de toda a humanidade. Assim, a comunidade consegue se ajudar, perceber a presença de Deus e do amor fraterno, além de respeitar quem está do seu lado. É fundamental também ir além do próprio grupo, do companheirismo cristão, e respeitar e praticar o amor com quem sofre e está marginalizado, ou está sendo odiado de forma ampla pela sociedade, em qualquer lugar ou situação no mundo, na casa comum.

⁶¹ PASSOS, J. D., A força do passado na fraqueza do presente, p. 221.

⁶² DUBET, F., O tempo das paixões tristes, p. 123.

O Papa Francisco convida a *descentrar e transcender*⁶³. É preciso tirar do centro as perspectivas que destroem, às quais muitas vezes estamos mergulhados. É preciso ir além, abrir janelas e caminhos, derrubar muros e construir pontos, para que as pessoas possam fugir e escapar da tentação da preocupação apenas com as suas questões, ficando presas nas mesmas formas de pensar e agir. A imagem do peregrino é sugerida pelo Papa Francisco, pois o peregrino é aquele que sai de si mesmo, ele se abre para algo novo, e ao retornar não é mais o mesmo.

Ao pensar o destino comum que a humanidade possui, é preciso ir ao encontro das necessidades das pessoas que nos rodeiam, saindo de um egoísmo e de uma forma de ver a realidade que não respeita as outras pessoas. É no diálogo amoroso que se pode responder aos discursos de ódio com serenidade, não de forma passiva, mas procurando ativamente construir o Reino sonhado por Jesus Cristo.

Conclusão

Enfrentar os discursos de ódio deveria ser uma prática concreta da fé cristã. Superar questões políticas, divisões ideológicas e entender que, independente de lados e posicionamentos divergentes, a prática do amor deveria promover a vida em toda a sua instância deveria ser algo pacífico entre os cristãos. Esta promoção está conectada em amar os irmãos e irmãs dentro da comunidade cristã, mas também fora, levando a amar aqueles que são diferentes, excluídos, que sofrem e que muitas vezes são as vítimas dos discursos de ódio.

A realidade atual é complexa e multifacetada, sem soluções simples. Justamente os discursos de ódio promovem soluções simplistas, onde renegar o outro seria uma forma de resolver questões entranhadas na história. A resolução das diversas crises vividas não passa por mais ódio e violência, por mais

⁶³ FRANCISCO, Vamos sonhar juntos, p. 145-147.

sofrimento. É preciso encontrar o espaço em que a solidariedade, a comunhão, a fraternidade, o amor e o perdão se apresentem como soluções a longo prazo, que possam fazer a humanidade encontrar uma vida mais pacífica, respeitosa com a natureza e com as pessoas que vivem em nosso planeta.

A Primeira Carta de João ajuda nisso. O amor é concreto, e é vivido no mundo. As coisas do mundo nem sempre estão corretas, nem sempre devem ser aceitas, mas Jesus se faz carne na concretude da vida, na realidade social de sua época, e ali enfrentou os desafios que o levaram à morte, ensinando a todos a amarem-se mutuamente como ele amou (Jo 13). O amor de Deus se fez presente no nosso meio e na nossa história, e é tarefa da comunidade cristã continuar a construir este amor.

Não se pode pensar que se ama a Deus isolado das exigências concretas da vida, sem amar os irmãos e irmãs na concretude da vida cotidiana, esteja onde estiver e seja quem for. João nos ajuda a refletir sobre isso, e vai chamar de mentiroso quem diz amar a Deus, mas não ama seus irmãos e irmãs. A comunidade cristã é convidada, ainda hoje, em sua atividade missionária e evangelizadora, a ser portadora de uma verdade que enfrente os problemas deste mundo, e a desconstruir os discursos de ódio que matam e ferem é uma necessidade que abre novos caminhos para a prática do amor.

Referências Bibliográficas

BROWN, R. E. **El evangelio y las cartas de Juan**. Bilbao: Desclée de Brower, 2010.

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

DEBATIN, O.; MORO, N. Valores espirituais inspiradores à nossa fé: a Primeira Carta de São João. *Encontros Teológicos*, 39(2), 2024, p. 555-573. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v39i2.1867>.

DOGLIO, C. **Literatura Joanina**. Petrópolis: Vozes, 2020.

DUBET, François. **O tempo das paixões tristes**. São Paulo: Vestígio, 2020.

FRANCISCO. **Vamos sonhar juntos**. O caminho para um mundo melhor. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.

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. 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. 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. **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. 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.; TELLES, A. C. A relação entre o prólogo de Jo 1,1-18 e o prólogo de 1Jo 1,1-4. *Pesquisas em Teologia*, Rio de Janeiro, v.6, n.12, p. 292-317, jul./dez.2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>

GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

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.

GONZAGA, W., SOUZA, R. S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

GORGULHO, G. O evangelho e a tradição joanina. In: ANDERSON, A. F. et al. **A história da Palavra II**. Valência: Siquém; São Paulo: Paulinas, 2005, p. 75-87.

KLAUCK, H.-J. **Lettere di Giovanni**. Brescia: Paideia, 2013.

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

LOPES, H. D. **1, 2, 3 João**. Como ter garantia da salvação. São Paulo: Hagnos, 2010. Link: <https://e-reader.arvore.com.br/?slug=1-2-3-joao>. Acesso em 01 nov. 2024.

MORGEN, M. **Las cartas de Juan**. Navarra: Verbo Divino, 1988.

NGEWA, S. 1 João. In: TOKINBOH, A. (et al). **Comentário Bíblico Africano**. São Paulo: Mundo Cristão, 2016, p. 2964-2977. Link: <https://e->

reader.arvore.com.br/?slug=comentario-biblico-africano. Acesso em 31 de out. de 2024.

PASSOS, J. D. **A força do passado na fraqueza do presente** – o tradicionalismo e suas expressões. São Paulo: Paulinas, 2020.

PEREIRA, E. Teologia do domínio: uma chave para a interpretação da relação evangélico-política com o bolsonarismo. In: *Projeto História*, São Paulo: v. 76, p. 147-173, Jan.-Abr., 2023. Link: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/60331/42102>. Acesso em 01 nov. 2024.

PEREIRA, N; KONINGS, J. O ensinamento ético da primeira carta de João. Crer e amar – Crer no amor. In: *Encontros Teológicos* 35, ano 18, n.2. Florianópolis: 2003, p. 135-147. Link: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/485>. Data de acesso: 01 de nov. de 2024.

SIMOENS, Y. **La tree lettere di Giovanni**. Credere per amare. Bologna: Dehoniano, 2012.

STOTT, J. **1, 2 e 3 João**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1982.

TAMAYO, J. J. **La internacional del odio**. Barcelona: Icaria editorial, 2022. 3 ed.

VASCONCELLOS, P. L. **Lendo as cartas de João**. Quem ama permanece em Deus-Amor. São Paulo: Paulus, 2019.

Capítulo VIII¹

Liderança nas comunidades eclesiais (1Pd 4,10)

Leadership in the ecclesiastical communities (1Pet 4,10)

Liderazgo en las comunidades eclesiásticas (1Ped 4,10)

Waldecir Gonzaga²

Jamil Alves de Souza³

Resumo

O presente estudo, a partir da compreensão de 1Pd 4,10, reflete sobre o significado e a finalidade da afirmação petrina: “bons administradores da multiforme graça de Deus”. Estes se tornam instrumentos da ação evangelizadora da Igreja, sendo que essa dimensão está intimamente entrelaçada com a pessoa e a missão que Cristo confiou à Igreja. Consequentemente, para que haja bons administradores no campo operacional, não se deve descuidar da formação de gestores. Que características são necessárias àqueles que, conhecedores da “multiforme graça de Deus”, se dispõem a servir a comunidade como “bons administradores”? Aqui, propõe-se destacar a característica da “liderança” como um dos grandes temas pastorais que, continuamente, necessita ser aprofundado e ressignificado, importante tanto para a Igreja como para a sociedade em suas várias expressões: povos, nações, instituições, organizações etc. É certo que o progresso das sociedades está diretamente ligado ao perfil de seus líderes; da mesma forma, muitos dos males sociais e das várias formas de violência e opressão podem ser atribuídos à influência deles. Na comunidade eclesial, a liderança se manifesta em diferentes níveis, acompanhada por “multiformes” vocações, carismas e serviços. Por conseguinte, é crucial que todas as ações estejam alinhadas em um clima de unidade e cooperação, com o propósito comum de promover a “graça de Deus”, segundo o modelo da liderança de Cristo, sendo despertada e formada diante dos desafios da vida hodierna. Para tanto, este estudo oferece o texto grego e tradução própria, análise da temática e aplicação pastoral.

Palavras-chave: Administradores, Liderança, Multiforme graça, Igreja, Pastoral.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-08>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, 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>

³ Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC-Rio (Rio de Janeiro). E-mail: <prof.ja1000@gmail.com >, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4412271607045285> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-8836-3760>

Abstract

The present study, based on the understanding of 1Pet 4,10, reflects on the meaning and purpose of the Petrine statement: “good administrators of the manifold grace of God”. These individuals become instruments of the Church’s evangelizing mission, a dimension that is closely intertwined with the person and mission that Christ entrusted to the Church. Consequently, for there to be good stewards in the operational field, the formation of leaders must not be neglected. What characteristics are necessary for those who, knowing God’s “manifold grace,” are willing to serve the community as “good stewards”? Here, we propose to highlight the characteristic of “leadership” as one of the great pastoral themes that continually needs to be deepened and redefined, important for both the Church and society in its various expressions: peoples, nations, institutions, organizations, etc. It is certain that the progress of societies is directly linked to the profile of their leaders; likewise, many social evils and various forms of violence and oppression can be attributed to their influence. In the ecclesial community, leadership manifests itself at different levels, accompanied by “manifold” vocations, charisms, and ministries. Therefore, it is crucial that all actions be aligned in a climate of unity and cooperation, with the common purpose of promoting the “grace of God”, according to the model of Christ’s leadership, which must be awakened and formed in light of the challenges of modern life. To this end, this study offers the Greek text and a personal translation, analysis of the theme, and pastoral application.

Keywords: Administrators, Leadership, Manifold grace, Church, Pastoral.

Resumen

Il presente estudio, a partir de la comprensión de 1Pd 4,10, reflexiona sobre el significado y finalidad de la afirmación petrina: “buenos administradores de la multiforme gracia de Dios”. Estos se convierten en instrumentos de la acción evangelizadora de la Iglesia, siendo esta dimensión íntimamente entrelazada con la persona y la misión que Cristo confió a la Iglesia. En consecuencia, para que haya buenos administradores en el campo operativo, no se debe descuidar la formación de gestores. ¿Qué características son necesarias para aquellos que, conociendo la “multiforme gracia de Dios”, se disponen a servir a la comunidad como “buenos administradores”? Aquí se propone destacar la característica de “liderazgo” como uno de los grandes temas pastorales que continuamente necesita ser profundizado y resignificado, importante tanto para la Iglesia como para la sociedad en sus varias expresiones: pueblos, naciones, instituciones, organizaciones etc. Es cierto que el progreso de las sociedades está directamente vinculado al perfil de sus líderes; de la misma manera, muchos de los males sociales y de las diversas formas de violencia y opresión pueden ser atribuidos a su influencia. En la comunidad eclesial, el liderazgo se manifiesta en diferentes niveles, acompañado por “multiformes” vocaciones, carismas y servicios. Por consiguiente, es crucial que todas las acciones estén alineadas en un clima de unidad y cooperación, con el propósito común de promover la “gracia de Dios”, según el modelo del liderazgo de Cristo, que debe ser despertado y formado ante los desafíos de la vida actual. Para ello, este estudio ofrece el texto griego y su propia traducción, análisis del tema y aplicación pastoral.

Palabras claves: Administradores, Liderazgo, Multiforme gracia, Iglesia, Pastoral.

Introdução⁴

A liderança eclesial sempre desempenhou um papel crucial na missão da Igreja, especialmente no que tange ao cuidado e à administração das graças que Deus concede à humanidade. O texto de 1Pd 4,10, uma das sete cartas católicas do Novo Testamento⁵, ressalta a responsabilidade dos cristãos como “bons administradores da multiforme graça de Deus”. Esta passagem nos convida a refletir não apenas sobre a missão individual de cada fiel, mas também sobre o papel daqueles que lideram comunidades eclesiais. As lideranças são chamadas a guiar o povo de Deus, oferecendo direção, inspiração e cuidado pastoral, à semelhança do próprio Cristo.

A temática da liderança cristã tem adquirido uma relevância crescente, tanto no contexto eclesial quanto no ambiente social mais amplo. Em tempos de mudanças rápidas e profundas nas estruturas sociais, políticas e culturais, a Igreja se vê desafiada a responder de maneira eficaz e proativa aos problemas que afetam suas comunidades. Segundo a teologia pastoral, o papel de líderes bem formados, conscientes de suas responsabilidades espirituais e sociais, torna-se vital. Como afirma 1Pd 4,10, administrar a “multiforme graça de Deus” implica lidar com as diversas formas de serviço, carismas e vocações que permeiam a vida da Igreja. Para tanto, é necessário um perfil de liderança que esteja em sintonia com as exigências do Evangelho e, ao mesmo tempo, seja capaz de atuar de forma relevante nos desafios da vida contemporânea.

O presente estudo visa explorar o conceito de “bons administradores”, conforme delineado em 1Pd 4,10, e relacioná-lo ao tema da liderança eclesial. Busca-se identificar as características necessárias a esses líderes, considerando

⁴ GONZAGA, W.; SOUZA, J. A. Liderança nas comunidades eclesiais (1Pd 4,10). **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 4, n. 4, p. 69-107, jan./dez. 2024.

⁵ GONZAGA, W., *As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento*, p. 421-444; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 408-409.

tanto os aspectos teológicos quanto as práticas pastorais. A liderança, nesse contexto, é tratada não apenas como um atributo desejável, mas como uma dimensão essencial para a vida da Igreja e para o cumprimento de sua missão no mundo. Dessa forma, o conceito de líder na Igreja não se limita ao de um administrador de estruturas, mas identifica-se principalmente com o de um servidor da Palavra e guia espiritual.

Além disso, no presente estudo é discutida a formação dos líderes, destacando-se a importância de uma preparação que leve em conta os desafios específicos de nosso tempo. De acordo com o Diretório para a Catequese,⁶ por exemplo, a formação integral dos líderes pastorais deve incluir não apenas aspectos teológicos e doutrinários, mas também uma sensibilidade às realidades sociais e culturais da atualidade.

Portanto, este estudo propõe-se a analisar como a liderança cristã pode ser ressignificada e aprimorada, à luz da “multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10) e dos ensinamentos de Cristo, oferecendo, ao final, aplicações pastorais que possam ser implementadas na vida comunitária e eclesial, buscando contribuir para a reflexão sobre a liderança na Igreja, ao mesmo tempo em que propõe orientações práticas para aqueles que ocupam posições de responsabilidade na condução das comunidades cristãs.

1. Texto grego, tradução e comentário de 1Pd 4,10

O texto de 1Pd 4,10, seja em sua língua original e de saída (o grego), seja língua de tradução e de chegada (neste caso, o português), revela uma beleza ímpar sobre a temática dos dons que cada um recebe em prol de toda a comunidade. Pedro convida os membros da comunidade ao serviço comum e recíproco, em favor de todos, para o bem comum, realçando que os dons recebidos

⁶ DC 135.

não são propriedades pessoais, e muito menos para fins pessoais, mas dados por Deus a um membro da comunidade em vista do bem comum, como administradores e dispensadores dos dons de Deus.

Texto grego de 1Pd 4,10 (NA28)	Tradução portuguesa
ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.	Cada um, conforme o carisma (dom) que recebeu, servi uns aos outros como bons administradores da multiforme graça de Deus.

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

1.1. Análise exegética de 1Pd 4,10

O estudo de 1Pd 4,10 é fundamental para entender a missão de liderança e serviço que Cristo confia à Igreja. O v.10 afirma: “ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ/*Cada um, conforme o carisma (dom) que recebeu, servi uns aos outros como bons administradores da multiforme graça de Deus*”.

A palavra grega **οἰκονόμοι** traduzida como “administradores” tem a conotação de um mordomo ou gestor que cuida dos bens de outro. Nesse caso, o administrador não age por conta própria, mas é um servo responsável por distribuir os recursos que pertencem a Deus, a “ποικίλης χάριτος/*multiforme graça*”, que se refere à diversidade de dons concedidos por Deus a seu povo para a edificação da Igreja.

O termo **ποικίλης** (*multiforme* ou *diversa*) indica a multiplicidade de formas com que a graça de Deus se manifesta, lembrando-nos que os dons espirituais são diversos e têm o propósito de promover o bem comum (1Cor 12,4-7). Assim, “bons administradores” são aqueles que, cientes da responsabilidade que lhes foi confiada, dedicam-se ao serviço da comunidade, reconhecendo que todos os dons vêm de Deus e devem ser usados para edificação do corpo de Cristo.

Para aprofundar o entendimento, oferece-se uma análise lexicográfica⁷ do 1Pd 4,10, subdividindo o versículo em partes, no original grego, para captar suas nuances mais profundas⁸, ajudando tanto em uma melhor compreensão do texto quanto em sua vivência e aplicação pastoral.

a) “καθὼς ἔλαβεν χάρισμα/cada um, conforme o carisma (dom) que recebeu”.

- καθὼς (*kathōs*): “conforme” ou “de acordo com”. Este termo indica que o uso do dom deve estar em harmonia com o dom recebido, sugerindo uma responsabilidade proporcional àquilo que Deus confiou a cada indivíduo.
- ἔλαβεν (*élaben*): “recebeu”. O verbo está no aoristo, sugerindo que o recebimento do dom foi uma ação pontual, remetendo ao momento em que o cristão recebeu o Espírito Santo.
- χάρισμα (*chárisma*): “dom” ou “presente”. A palavra deriva de χάρις (*cháris*), que significa “graça”. Isso indica que o dom espiritual é um presente imerecido, uma manifestação da graça divina, conferido para o bem da comunidade, não para benefício pessoal.

b) “εἰς ἑαυτοὺς διακονοῦντες/servindo uns aos outros”.

- διακονοῦντες (*diakonountes*): “servindo”. O termo está relacionado ao serviço ministerial (de onde deriva “diácono”, *servidor*), sugerindo que os dons devem ser usados para servir aos outros, em um sentido prático e ativo. O serviço cristão aqui é essencialmente comunitário.
- εἰς ἑαυτοὺς (*eís heautoùs*): traduzido como “uns aos outros”. Pedro enfatiza o caráter recíproco do serviço: cada cristão deve contribuir para o bem-estar espiritual e material de seus irmãos, usando os dons para fortalecer a comunidade.

c) “ὡς καλοὶ οἰκονόμοι como bons administradores”.

- ὡς (*hōs*): “como”, introduz uma metáfora que explica como o serviço deve ser exercido.
- καλοὶ (*kaloi*): “bons”, ou seja, qualificados, éticos, que cumprem bem seu papel. Isso implica um alto nível de responsabilidade e integridade no uso dos dons.

⁷ BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, passim.

⁸ JOBES, K., 1 Peter, p. 324; ACHTEMEIER, P., 1 Peter, p. 36; 297-298.

- οἰκονόμοι (*oikonomoi*): “administradores” ou “mordomos”. O termo refere-se a alguém que cuida dos recursos de outra pessoa, o que ressalta que os dons não pertencem ao indivíduo, mas a Deus, e são confiados para serem administrados em benefício da comunidade.

d) “ποικίλης χάριτος θεοῦ/*da multiforme graça de Deus*”.

- ποικίλης (*poikilēs*): “multiforme” ou “diversa”. Esta palavra implica que a graça de Deus se manifesta de maneiras variadas, sugerindo que os dons espirituais são diferentes para cada pessoa, mas complementares entre si.

- χάριτος (*charitos*): “graça”. Aqui, “graça” é novamente ligada à ideia de presente imerecido de Deus, algo dado por pura benevolência divina.

- θεοῦ (*Theou*): “de Deus”. A fonte de toda graça e todo dom é Deus. Isso reforça a soberania de Deus na distribuição dos dons.

Teologicamente, o texto de 1Pd 4,10 reforça a doutrina de que cada cristão recebe dons específicos pela graça de Deus, e que esses dons têm a função de edificar a comunidade e promover o bem comum. Isso está em consonância com outros textos neotestamentários, como 1Cor 12, em que Paulo fala sobre a diversidade dos dons espirituais e a unidade do corpo de Cristo.

A aplicação prática de 1Pd 4,10 é clara: os cristãos devem identificar os dons que receberam de Deus e usá-los de forma responsável e humilde para o benefício da comunidade, em vista e em prol do bem comum, inclusive da casa comum e não apenas dos seres humanos. Isso envolve uma visão de serviço abnegado e a consciência de que os dons espirituais são parte da “multiforme graça” de Deus, que se manifesta de maneiras diversas e complementares em cada cristão.

Por fim, a análise de 1Pd 4,10 revela que o autor petrino está exortando a comunidade cristã a uma vida de serviço mútuo, usando os dons espirituais que receberam para promover a edificação do corpo de Cristo. A responsabilidade como “bons administradores” da “multiforme graça de Deus” é um chamado à fidelidade, ao serviço recíproco e à cooperação no Espírito, reconhecendo que

cada dom, por mais diverso que seja, provém da mesma fonte: Deus, o Onipotente, o Totalmente Outro. Mais ainda, essa passagem enfatiza a unidade na diversidade e a responsabilidade cristã em relação à comunidade e à edificação do corpo de Cristo por meio do uso fiel dos dons espirituais.

1.2. Significado de “bons administradores” e “multiforme graça”

Ser um “bom administrador”, no contexto de 1Pd 4,10, vai além da ideia de gerenciar recursos de maneira eficiente; é uma responsabilidade espiritual que envolve a prestação de contas a Deus. Segundo Fitzmyer⁹, em sua análise exegética, o conceito de οἰκονόμοι (*oikonomos*) carrega a implicação de serviço e fidelidade, de modo que o administrador deve agir em nome de seu senhor, não para seu próprio benefício, mas para o bem daqueles a quem foi chamado a servir. Neste texto e contexto, a palavra “multiforme” reforça a ideia de que a graça de Deus não é única, mas que se manifesta de muitas maneiras, seja através de dons espirituais, carismas ou ministérios específicos dentro da comunidade (Ef 4,11-12).

Essa compreensão destaca a interdependência dos membros da comunidade cristã, onde cada pessoa é chamada a exercer o dom que recebeu para a construção de uma unidade mais ampla e do bem comum. Aqui, subentende-se que a graça de Deus¹⁰ é sempre voltada para o outro, não exclusivamente para o benefício pessoal, o que coloca o administrador em uma posição de contínuo serviço e entrega ao próximo.

⁹ FITZMYER, J. A., First Peter, p. 230-237.

¹⁰ TRECCANI, G., Il vocabolario treccani, p. 690.

1.3. O papel dos administradores na missão da Igreja

Os “bons administradores” não apenas gerenciam os dons, mas desempenham um papel central na missão que Cristo confiou à Igreja. Em Mt 28,19-20, Jesus confia aos discípulos a missão de “fazer discípulos todos os povos”, uma tarefa que requer liderança e organização para ser cumprida de forma eficaz. A administração dos dons, conforme Pedro ensina, deve estar sempre orientada para a evangelização e o serviço ao próximo. Para isso, o administrador precisa seguir o exemplo de Cristo, que, conforme ensinado em Jo 13,12-17, lidera pelo serviço, lavando os pés de seus discípulos.

O conceito de liderança aqui está intimamente relacionado à responsabilidade pastoral. O Papa Francisco, em sua Encíclica *Evangelii Gaudium*, destaca que os líderes eclesiais devem ser pastores com “o cheiro das ovelhas”,¹¹ isto é, profundamente inseridos nas realidades que vivem as comunidades que servem. Esse tipo de liderança pastoral reflete o modelo de Cristo, que não busca ser servido, mas servir (Mc 10,45).

1.4. Liderança no Novo Testamento

No Novo Testamento, é possível encontrar diversos exemplos de liderança e serviço, especialmente nas narrativas sobre a Igreja Primitiva. No livro de Atos dos Apóstolos, os líderes das primeiras comunidades cristãs são descritos como aqueles que foram chamados para proclamar a Palavra e servir ao povo. Por exemplo, em At 6,1-6, os apóstolos nomeiam sete homens, entre eles Estevão, para exercer o ministério do serviço (diaconia) e garantir que as viúvas fossem bem cuidadas. Este relato exemplifica a importância da delegação de

¹¹ EG 24.

responsabilidades e a necessidade de reconhecer diferentes carismas dentro da comunidade.

As cartas paulinas também fornecem uma base sólida para a reflexão sobre a liderança cristã. Em 1Cor 12, Paulo discute os diversos dons concedidos pelo Espírito e como todos os membros do corpo de Cristo devem cooperar para o bem comum. Cada membro desempenha um papel vital, e a liderança cristã envolve a sabedoria de e para reconhecer esses dons e utilizá-los para o fortalecimento da Igreja. Em Ef 4,11-13, Paulo reforça a diversidade de ministérios dentro da Igreja, apontando para apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres como líderes que têm a função de “preparar os santos para a obra do ministério” e edificar o corpo de Cristo.

Esses exemplos sublinham a necessidade de uma liderança que seja colaborativa e que respeite a diversidade dos dons na comunidade cristã, intuindo assim que o verdadeiro líder é aquele que capacita outros a servirem, reconhecendo que a missão de Deus é realizada por meio de um esforço comunitário e cooperativo.

2. A Missão da Igreja e a liderança de Cristo

2.1. Cristo como modelo de liderança

A liderança de Cristo é apresentada nos Evangelhos como um exemplo supremo de humildade, serviço e sacrifício. Ao contrário dos modelos de liderança secular, em que o poder e o domínio muitas vezes são destacados, Cristo lidera por meio do amor e da entrega total, exemplificando isso de maneira clara ao lavar os pés de seus discípulos em Jo 13,1-17. Esse gesto humilde e simbólico ilustra a essência de sua liderança: Ele não veio para ser servido, mas para servir (Mc 10,45). Nesse contexto, a liderança de Cristo é uma liderança *kenótica*, ou

seja, uma liderança de autoesvaziamento e doação total, como expresso no hino cristológico de Fl 2,6-7: “Ele, existindo em forma divina, não considerou um privilégio ser igual a Deus, mas esvaziou-se, assumindo a forma de servo e tornando-se semelhante ao ser humano”.

Essa humildade de Cristo se traduz em um modelo de liderança que deve inspirar os gestores eclesiais. Francisco sublinha que os líderes cristãos não podem ser meros administradores de estruturas, mas pastores que estão dispostos a sair ao encontro dos que sofrem e que lideram com um coração de servo, assim como fez Jesus.¹²

Outra dimensão central da liderança de Cristo é o sacrifício. O ápice do ministério de Jesus é a sua morte na cruz, onde Ele oferece sua vida pela redenção da humanidade (Jo 19,30). Este ato supremo de entrega voluntária é um modelo para todos os líderes eclesiais, que são chamados a sacrificar as próprias comodidades e interesses em favor do bem da comunidade. Assim, o sacrifício de Cristo se torna o paradigma para uma liderança que coloca o outro em primeiro lugar.

A liderança de Cristo é também uma liderança movida pela compaixão. Os Evangelhos estão repletos de exemplos em que Jesus, movido pela compaixão, age em favor dos marginalizados e excluídos, como em Mt 9,36 e Mc 6,34. Essa compaixão é a base para a liderança cristã: um líder eclesial que segue o exemplo de Cristo deve ser sensível às necessidades dos outros, oferecendo cuidado pastoral e acompanhamento espiritual, especialmente aos mais necessitados. O líder é chamado a cuidar, a ser sensível à dor e ao sofrimento dos outros, oferecendo-lhes um espaço seguro de cura.

¹² EG 31; 105.

2.2. Dimensão comunitária da liderança

A liderança de Cristo nunca foi exercida de forma isolada; Ele sempre operou em comunidade. Desde o início de seu ministério, Jesus chamou discípulos para acompanhá-lo e partilhar sua missão (Mc 1,16-20). Esta dimensão comunitária da liderança é essencial para compreender o modelo de liderança cristã, pois aponta para a interdependência entre líderes e membros da comunidade. A Igreja, como corpo de Cristo, é uma comunidade de fiéis que compartilham uma missão comum: anunciar o Reino de Deus e viver de acordo com os ensinamentos de Jesus. Cada membro da comunidade tem um papel a desempenhar, como Paulo ilustra em 1Cor 12,12-31, no qual ele compara a Igreja a um corpo, em que cada parte é indispensável para o funcionamento do todo.

Para os gestores eclesiais, a liderança comunitária implica uma postura de colaboração, em que as decisões são tomadas em conjunto com outros líderes e membros da comunidade. A sinodalidade, um conceito central na eclesiologia contemporânea, especialmente no pontificado do Papa Francisco, reflete esse aspecto da liderança comunitária. A Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*¹³ destaca a importância de ouvir as vozes de todos os membros da comunidade, especialmente os jovens, para que a Igreja possa ser renovada continuamente e caminhar em unidade. Essa visão sinodal da Igreja sublinha que a liderança cristã é, antes de tudo, um exercício de serviço e participação.

O *Diretório para a Catequese*¹⁴ também reforça a importância da colaboração na missão da Igreja, salientando que a evangelização e a formação cristã não podem ser responsabilidades de uma única pessoa ou grupo. Toda a comunidade é chamada a participar desse processo, sob a orientação dos líderes, que devem coordenar os diferentes dons e carismas presentes no seio da Igreja. A

¹³ ChV 206.

¹⁴ DC 289.

missão da Igreja só pode ser plenamente realizada quando há unidade e cooperação entre os seus membros.

A unidade entre os líderes e membros da comunidade eclesial é fundamental para o bom funcionamento da missão. Como Jesus trabalhou e orou pela unidade em Jo 17,21: “Que todos sejam um, como tu, Pai, estás em mim, e eu em ti”, os líderes cristãos são chamados a promover concretamente a unidade dentro da Igreja e a rezar por ela. A divisão e a falta de colaboração podem enfraquecer a missão da Igreja e sua credibilidade no mundo.

2.3. Serviço entre líderes e a comunidade eclesial

Na liderança cristã, o serviço está no centro da relação entre os líderes e a comunidade. Em Mc 10,42-45, Jesus ensina seus discípulos que, ao contrário dos governantes das nações que exercem poder e domínio, “quem quiser ser o maior, no meio de vós, seja aquele que vos serve, e quem quiser ser o primeiro, no meio de vós, seja o servo de todos”. Este é o modelo de liderança que Cristo oferece à Igreja e que continua a orientar a atuação dos gestores eclesiais.

A relação entre os líderes e os membros da comunidade deve ser de mútuo respeito e serviço, visto que a autoridade na Igreja deve ser entendida não como uma forma de dominação, mas como uma função de serviço que visa ao bem comum e ao crescimento espiritual da comunidade.¹⁵ Neste sentido, a liderança cristã deve ser um constante exercício de humildade e disponibilidade para ouvir, acolher e servir aos outros.

Os líderes eclesiais, portanto, são chamados a ser facilitadores da comunhão e da participação. Eles devem incentivar a colaboração entre os diferentes ministérios e carismas, promovendo uma cultura de

¹⁵ EG 32.

corresponsabilidade e de construção do bem comum, a exemplo do Cristo Mestre, doando a vida em favor dos demais, na causa comum.

3. Características dos bons administradores na Igreja

3.1. Formação de gestores eclesiais

Os “bons administradores”, descritos em 1Pd 4,10, possuem um conjunto de características fundamentais para o exercício da liderança eclesial. Em um contexto de crescente complexidade social, cultural e religiosa, a formação de gestores eclesiais exige mais do que habilidades administrativas; ela requer uma formação integral que abarque a espiritualidade, a teologia e a prática pastoral. O *Diretório para a Catequese*¹⁶ sublinha que a formação de líderes na Igreja deve ser holística, envolvendo tanto o desenvolvimento pessoal e espiritual, quanto o conhecimento técnico e pastoral necessário para enfrentar os desafios contemporâneos.

3.1.1. Qualidades essenciais de um bom administrador

As qualidades de um bom administrador eclesial, conforme descritas por diversos autores, inclusive presentes ao longo das Sagradas Escrituras, podem ser assim indicadas:

- *Fidelidade à Palavra de Deus*: O administrador eclesial deve estar profundamente enraizado na Escritura, reconhecendo que seu serviço à comunidade deriva da graça de Deus, não de mérito pessoal. Isso implica que o administrador deve conhecer bem as Escrituras, a Tradição e a Doutrina da Igreja,

¹⁶ DC 319-342.

para que suas decisões estejam sempre orientadas pela “Verdade do Evangelho”¹⁷ (Gl 2,5.14; Tm 3,16-17; 1Cor 4,1-2).

- *Humildade e Serviço*: Um bom administrador é, antes de tudo, um bom servo. A liderança cristã deve seguir o modelo de Cristo, que lavou os pés dos discípulos (Jo 13,1-17). Nouwen destaca que a liderança na Igreja não é sobre ser visto ou exercer controle, mas sobre servir em humildade e vulnerabilidade.¹⁸ Isso é especialmente importante em um mundo que, muitas vezes, valoriza o poder e a posição acima do serviço altruísta.

- *Discernimento Espiritual*: A capacidade de discernir os sinais dos tempos e as necessidades da comunidade é uma qualidade central de um bom gestor eclesial. A formação espiritual contínua é essencial para que os administradores possam ouvir a voz de Deus e guiar suas comunidades de acordo com o Espírito Santo. Segundo o *Diretório para a Catequese*,¹⁹ a formação espiritual dos gestores eclesiais deve incluir momentos de oração e retiro, para que possam refletir sobre suas vocações e discernir a vontade de Deus.

- *Habilidades de Comunicação e Relações Humanas*: Administradores eclesiais precisam ter habilidades de comunicação claras e capacidade de manter boas relações interpessoais. Eles são mediadores de conflitos²⁰ e facilitadores de diálogo dentro da comunidade pois a liderança cristã é, em última análise, uma forma de facilitação, ajudando os membros da comunidade a se engajar em relações de confiança e colaboração.

¹⁷ 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 (2015).

¹⁸ NOUWEN, H. J. M., In the Name of Jesus: Reflections on Christian Leadership, p. 14.

¹⁹ DC 151-153.

²⁰ GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos (2015).

3.1.2. Formação e desenvolvimento de gestores no contexto atual

No contexto da vida moderna, a formação dos gestores eclesiais deve responder às demandas crescentes da sociedade, que exige liderança adaptável, ética e carismática, capaz de enfrentar as mudanças culturais e sociais sem perder a identidade do Evangelho. Para isso, a formação de líderes na Igreja deve ser contínua, oferecendo-lhes as ferramentas necessárias para navegar em contextos complexos e diversos, como o pluralismo religioso, a secularização e as mudanças tecnológicas.

Programas de formação como os promovidos pelas universidades católicas e pelos institutos de pastoral são exemplos importantes de como essas qualidades podem ser desenvolvidas. Eles oferecem aos futuros líderes e gestores eclesiais uma sólida formação teológica, bem como habilidades práticas em gestão de pessoas, administração e planejamento estratégico. Além disso, tais programas devem incluir formação em liderança sinodal,²¹ que enfatiza a corresponsabilidade e a participação de todos os membros da Igreja na tomada de decisões.

3.2. Desafios para a liderança na Igreja atual

A liderança eclesial no século XXI enfrenta uma série de desafios únicos que afetam sua eficácia e credibilidade. Entre esses desafios, destacam-se o impacto da secularização, a crise de confiança nas instituições religiosas, as divisões internas na Igreja, e as mudanças culturais e sociais que exigem respostas novas e criativas.

²¹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 108.

3.2.1. Secularização e pluralismo religioso

A secularização continua a ser um dos maiores desafios para a liderança eclesial. Em muitos países, o papel tradicional da Igreja na sociedade está em declínio e os líderes da Igreja precisam lidar com uma crescente indiferença religiosa, ou seja, vivemos em uma era em que a fé se tornou uma escolha entre muitas outras opções, o que desafia os líderes a encontrar novas formas de comunicar a mensagem cristã de maneira relevante. Nesse contexto, os administradores da Igreja devem ser criativos em suas abordagens pastorais, usando as novas tecnologias e mídias para alcançar aqueles que estão distantes da fé.

A formação contínua em comunicação digital, gestão de mídias sociais e evangelização online torna-se, assim, um elemento importante para os líderes eclesiais no contexto moderno, ainda mais em tempos de Inteligência Artificial e de Tecnologia Quântica. Ademais, a Igreja precisa cultivar uma presença pública que seja acessível e relevante, sem comprometer seus ensinamentos fundamentais.

3.2.2. Crise de confiança e escândalos

A crise de confiança na Igreja, exacerbada por escândalos relacionados ao abuso de poder e ao abuso sexual, é outro grande desafio que afeta a liderança eclesial. O Papa Francisco, em sua *Carta ao Povo de Deus*,²² reconhece a dor e a decepção causadas por essas falhas e enfatiza a necessidade de uma liderança transparente, responsável e focada no bem-estar dos mais vulneráveis. Os administradores eclesiais devem ser exemplos de integridade e a Igreja deve

²² CpD 1-2.

fortalecer seus processos de formação, assegurando que seus líderes sejam bem-preparados para enfrentar essas situações com justiça e compaixão.

O fortalecimento da formação ética e a criação de mecanismos de responsabilização dentro das estruturas da Igreja são elementos cruciais para restaurar a confiança. Iniciativas como programas de proteção de menores e a promoção de uma cultura de transparência são passos fundamentais nesse processo.

3.2.3. Unidade em um contexto de divisão

Outro desafio significativo é a crescente polarização interna na Igreja. Questões teológicas, políticas e culturais têm levado a divisões dentro das comunidades eclesiais, o que torna a tarefa dos administradores ainda mais complexa. Como observa Papa Francisco, a Igreja é chamada a ser um sinal de unidade em um mundo fragmentado, mas essa unidade não deve ser imposta à custa da diversidade.²³ Nesse sentido, os líderes eclesiais precisam ser hábeis mediadores, promovendo a unidade sem sufocar as legítimas expressões de pluralidade dentro da comunidade.

O conceito de sinodalidade,²⁴ promovido pelo Papa Francisco, oferece uma resposta promissora para lidar com essas divisões. A liderança sinodal enfatiza a participação de todos os membros da Igreja nos processos decisórios, criando um espaço de diálogo e escuta mútua. A formação dos administradores eclesiais deve, portanto, incluir a capacitação para o exercício dessa liderança sinodal que reconhece a diversidade de dons e opiniões, mas que também trabalha para promover a unidade e a comunhão.

²³ EG 131.

²⁴ AAS 107, p. 1145.

4. Liderança eclesial e a sociedade

4.1. Influência da liderança na sociedade

A liderança eclesial transcende os limites da Igreja e tem um impacto profundo e duradouro sobre a sociedade em geral. Desde os primórdios do cristianismo, líderes religiosos têm desempenhado um papel crucial na formação de valores éticos, sociais e culturais no mundo em geral, embora o impacto tenha sido maior no Ocidente. Ao longo dos séculos, bispos, sacerdotes, diáconos, religiosos e leigos engajados atuaram como orientadores morais e agentes de mudança social, influenciando não apenas as comunidades cristãs, mas também as instituições e organizações em seus contextos mais amplos, emprenhando os saberes e as ciências em geral da presença dos valores da ética cristã.

Uma característica marcante da liderança cristã é sua insistência em promover a dignidade humana e o bem comum, promovendo o ser humano, as culturas e ciência em geral, especialmente a partir da Doutrina Social da Igreja e do Humanismo Solidário. A Doutrina Social da Igreja sublinha que a liderança cristã deve se comprometer com a justiça social, os direitos humanos e a paz. Conforme destacado pela Encíclica *Rerum Novarum*²⁵, de Leão XIII e subsequentemente reiterado em *Caritas in Veritate*²⁶, de Bento XVI, os líderes da Igreja têm a responsabilidade de atuar em favor dos mais pobres e oprimidos, defendendo o trabalho digno, a equidade e a solidariedade global.

Esse compromisso se reflete na atuação de diversos líderes eclesiais que, ao longo da história, influenciaram mudanças sociais significativas. Martin Luther King Jr.²⁷, por exemplo, combinou sua formação teológica e sua liderança cristã com uma luta ativa contra o racismo e a discriminação nos Estados Unidos,

²⁵ RN 8.

²⁶ CV 22-23.

²⁷ KING Jr., M. L., A autobiografia de Martin Luther King, p. 39; 80.

inspirando movimentos de justiça social ao redor do mundo. Sua visão de uma sociedade justa e pacífica estava fundamentada em princípios bíblicos de igualdade e amor ao próximo.

Do mesmo modo, São Francisco de Assis²⁸, com seu exemplo de humildade e desprendimento material, encarnou os valores evangélicos de fraternidade e cuidado com os mais necessitados, destacando-se por sua influência na promoção da paz e da justiça social. Madre Teresa de Calcutá²⁹ também dedicou sua vida ao serviço dos mais pobres entre os pobres, vendo Cristo em cada ser humano e levando conforto e dignidade aos marginalizados. Por sua vez, Irmã Dulce³⁰, conhecida como o “Anjo Bom da Bahia”, destacou-se por sua incansável assistência aos doentes e excluídos, concretizando uma fé viva através de suas obras sociais e promovendo a esperança entre os mais vulneráveis. Esses exemplos demonstram como a liderança cristã pode atuar em diferentes contextos e áreas, promovendo transformação social e espiritual.

Na América Latina, a liderança eclesial também exerceu uma grande influência sobre o desenvolvimento social e político. O papel de líderes eclesiais na luta contra regimes autoritários e na defesa dos direitos dos pobres é um exemplo claro de como a liderança cristã pode impactar a sociedade de maneira transformadora. Dom Helder Camara³¹, no Brasil, destacou-se por sua incansável defesa dos direitos humanos e da dignidade dos pobres, chamando a atenção mundial para as injustiças sociais e políticas de seu tempo.

No contexto contemporâneo, o Papa Francisco tem enfatizado a necessidade de líderes eclesiais serem agentes de mudança social, incentivando uma “cultura do encontro” que rejeite a indiferença global, e promova a solidariedade e a inclusão. Na Encíclica *Fratelli Tutti*³², ele defende que os líderes

²⁸ LELOUP, J.; BOFF, L., *Terapeutas do deserto. De Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Durckheim*, p. 74-85.

²⁹ SLAVICEK, L. C., *Mother Teresa: Caring for the world's poor*, p. 5.

³⁰ PASSARELLI, G., *Santa Dulce dos Pobres: O anjo bom do Brasil*, p. 182.

³¹ PILETTI, N.; PRAXEDES, W., *Dom Helder Camara: o Profeta da Paz*, p. 233.

³² FT 198.

cristãos, ao promoverem o diálogo e a paz, podem ajudar a construir pontes entre nações, religiões e culturas, contribuindo para o bem-estar comum.

4.2. Opressão e progresso: O perfil dos líderes e seu impacto nas sociedades

O perfil de liderança que se adota tem um impacto direto sobre o progresso ou a decadência de uma sociedade. A liderança, especialmente no contexto da Igreja, pode ser uma força poderosa para o progresso social, quando orientada por princípios evangélicos, mas também pode contribuir para a opressão e o atraso quando distorcida. De acordo com Simon Sinek, em sua obra *Líderes se servem por último*³³, os líderes são responsáveis por criar um ambiente em que as pessoas sintam que podem contribuir e crescer. Se os líderes falham em servir e proteger aqueles que lideram, a organização, e a sociedade em geral, está condenada à estagnação e ao declínio.

Em muitos casos, a história mostra como a ausência de líderes éticos e justos resulta em decadência social. A liderança tirânica ou autoritária — dentro e fora da Igreja — pode causar grande sofrimento e injustiça. No contexto bíblico, a má liderança é frequentemente apontada como a raiz da queda de nações e povos. O profeta Ezequiel, por exemplo, critica os “maus pastores” que exploram o rebanho em vez de cuidar dele (Ez 34,2-4). Esse tipo de liderança focada em poder pessoal ou institucional à custa do bem-estar das pessoas gera decadência social, pois nega a dignidade dos seres humanos e perpetua a injustiça. Bonhoeffer, teólogo alemão que resistiu ao regime nazista, em sua obra *Ética*,³⁴ discorreu sobre a responsabilidade moral dos líderes, especialmente em tempos de opressão, argumentando que a liderança que se afasta dos valores éticos e da responsabilidade pelo bem-estar de outros transforma-se em tirania.

³³ SINEK, S., *Líderes se servem por último: Como construir equipes seguras e confiantes*, p. 98.

³⁴ BONHOEFFER, D., *Ética*. p. 25.

Destarte, o fracasso dos líderes em manter uma perspectiva ética e de serviço pode enfraquecer as instituições que deveriam ser motores de justiça e desenvolvimento. Isso é particularmente evidente em regimes totalitários, onde a liderança centralizadora e opressiva resulta em marginalização, pobreza e violência.

Por outro lado, a liderança cristã baseada nos ensinamentos de Cristo tem o potencial de promover o progresso genuíno. Bento XVI, em *Caritas in Veritate*,³⁵ enfatiza que o desenvolvimento humano integral depende da promoção de uma ética do bem comum e da solidariedade, valores que devem estar no centro da atuação dos líderes eclesiais. Para o progresso acontecer, os líderes precisam reconhecer que sua vocação não é para a acumulação de poder, mas para o serviço à comunidade, especialmente aos mais vulneráveis.

O Papa Francisco também aborda essa questão ao enfatizar que a verdadeira liderança cristã deve lutar contra todas as formas de opressão, sendo solidária com os pobres e marginalizados³⁶. Em *Evangelii Gaudium*,³⁷ ele diz: “Quero uma Igreja pobre para os pobres”, sublinhando que o papel dos líderes eclesiais é estar ao lado daqueles que sofrem e lutar por sua dignidade. Essa postura de solidariedade é crucial para o progresso social, pois rompe com as estruturas de opressão e oferece uma visão de esperança e transformação.

Já o Arcebispo Anglicano Desmond Tutu, assim se expressou: “Se você é neutro em situações de injustiça, você escolheu o lado do opressor”.³⁸ Com isso, queria dizer que os líderes devem ser agentes de mudança, defendendo os oprimidos e buscando a justiça, tal como Cristo o fez. A verdadeira liderança se fundamenta no serviço ao próximo e na promoção de uma sociedade justa. Dessa forma vemos como líderes que seguem o exemplo de Cristo, com humildade e

³⁵ CV 32.

³⁶ 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.

³⁷ EG 198.

³⁸ OTIENO, S., “Ethical Thought of Archbishop Desmond Tutu,” in *The Palgrave Handbook of African Social Ethics*, p. 598.

serviço, promovem a paz, a justiça e o bem comum. Eles impulsionam o progresso social ao encorajar o diálogo, a inclusão e a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Ao contrário, líderes que se afastam desses princípios, seja no campo eclesial ou secular, correm o risco de perpetuar sistemas de exploração e violência que destroem a coesão social e impedem o desenvolvimento.

5. Aplicação Pastoral

5.1. Vocações, carismas e serviços na comunidade eclesial

A Igreja Católica é enriquecida por uma diversidade de vocações, carismas e serviços, todos dados pelo Espírito Santo para a edificação do Corpo de Cristo e para a administração da “multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10). Esta diversidade de dons não é acidental, mas intencional, e reflete a própria natureza da Igreja como comunhão de pessoas com diferentes chamados, todos unidos em uma mesma missão: evangelizar e servir ao mundo. Conforme ensina o *Catecismo da Igreja Católica*, “é o próprio Deus que concede a cada membro da Igreja um carisma para o bem comum”.³⁹

5.1.1. A diversidade de vocações

As vocações na Igreja incluem o sacerdócio ministerial, a vida religiosa, o matrimônio e o laicato, homens e mulheres, jovens e adultos, cada um com seu papel único na missão eclesial. Segundo a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*,⁴⁰ a Igreja é “um povo de sacerdotes”, em que cada membro do corpo de Cristo, por meio do batismo, participa da missão sacerdotal de Jesus. O clero,

³⁹ CEC 799.

⁴⁰ LG 10.

como aqueles ordenados para o serviço sacramental e pastoral, tem a responsabilidade de guiar a comunidade e administrar os sacramentos. No entanto, o laicato é chamado a ser a presença viva de Cristo no mundo secular, testemunhando o Evangelho em suas famílias, profissões e sociedade.

Além das vocações primárias, existem carismas específicos, que são dons espirituais concedidos pelo Espírito Santo a indivíduos para a edificação da comunidade eclesial (1Cor 12,4-7). Paulo, em 1Cor 12, explica que esses dons são múltiplos e variados, mas todos servem ao mesmo propósito: a construção da unidade na diversidade. O *Diretório para a Catequese*⁴¹ destaca que os líderes eclesiais devem reconhecer e encorajar esses carismas, ajudando os fiéis a descobrir como podem servir de acordo com os dons que receberam.

Entre os diversos carismas, podemos citar o dom de ensinar, o dom de cura, o dom da profecia, o dom do serviço, entre outros. Cada um desses carismas é necessário para o bem-estar e o crescimento da Igreja, pois refletem a presença viva do Espírito Santo agindo através dos membros do corpo de Cristo, ou seja, a Igreja é chamada a cultivar uma diversidade criativa e dinâmica, na qual todos os membros, com seus dons e vocações, participam da missão comum de proclamar o Reino de Deus.

5.1.2. Contribuição dos carismas para a administração da “multiforme graça de Deus”

Os carismas são essenciais para a administração da “multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10) na Igreja, pois é por meio deles que os diferentes aspectos do amor de Deus se tornam manifestos no mundo. Cada carisma reflete uma faceta da graça divina, e a cooperação harmoniosa entre os diferentes dons permite que a Igreja atue plenamente em sua missão evangelizadora.

⁴¹ DC 321.

Ao identificar e desenvolver esses dons, a comunidade eclesial se torna um lugar de crescimento espiritual e de serviço efetivo ao mundo. A formação e o discernimento dos carismas são responsabilidades dos líderes pastorais, que devem orientar os fiéis a entenderem como seus dons podem contribuir para o bem comum e para o avanço da missão da Igreja.

5.2. Unidade e cooperação na missão

A diversidade de vocações e carismas dentro da Igreja, em alguns momentos, pode gerar desafios à unidade. No entanto, a Igreja é chamada a ser uma comunhão de pessoas que, apesar de suas diferenças, trabalham juntas em um esforço comum. A unidade, portanto, não deve ser entendida como uniformidade, mas como uma harmonia que se baseia na cooperação mútua, onde cada membro do corpo de Cristo contribui de acordo com sua função e chamado.

5.2.1. O Princípio da sinodalidade

Desde o início de seu pontificado, o Papa Francisco tem promovido a sinodalidade como um modelo eclesial que reflete essa unidade na diversidade. A sinodalidade, conforme explicada no Documento preparatório⁴² e no Documento final⁴³ para o Sínodo sobre a Sinodalidade, é um processo pelo qual toda a Igreja caminha junta, discernindo a vontade de Deus em um espírito de escuta e diálogo mútuo. No contexto pastoral, isso significa que os líderes eclesiais devem estar abertos a ouvir a voz de todos os membros da comunidade, promovendo a participação sempre renovada e ativa de todos na vida da Igreja. Em sua carta *Evangelii Gaudium*, Francisco diz: “O trabalho pastoral em chave

⁴² COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, Documento Preparatório Para o Sínodo sobre a Sinodalidade, n. 1.

⁴³ SECONDA SESSIONE DELLA XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, Documento finale, n. 12.

missionária exige abandonar o cômodo critério pastoral do ‘sempre se fez assim’⁴⁴.

A sinodalidade também promove a corresponsabilidade no trabalho administrativo da Igreja, especialmente no que diz respeito à gestão dos recursos humanos e espirituais. Ao promover uma liderança colaborativa e participativa, os gestores eclesiais garantem que todos os membros da comunidade tenham um papel ativo no discernimento e na execução da missão pastoral. Yves Congar⁴⁵ observa que a Igreja só pode cumprir sua missão se for verdadeiramente uma comunidade de corresponsáveis, onde todos os membros, clero e leigos, contribuem de acordo com seus dons.

5.2.2. Manutenção da Unidade na Diversidade

A manutenção da unidade exige mais do que simples cooperação; ela requer um compromisso profundo com o amor e o respeito mútuo. Paulo, em sua carta aos Efésios, ensina que os membros da Igreja devem “guardar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz” (Ef 4,3), e que essa unidade só pode ser alcançada quando há humildade, mansidão e paciência entre os cristãos. Isso significa que, em momentos de conflito ou divergência, o diálogo e a escuta ativa são essenciais. Bonhoeffer⁴⁶, em seu escrito sobre vida comunitária, reflete sobre a necessidade de humildade, paciência e diálogo para preservar a unidade, em especial nos momentos de conflito. Ele frisa principalmente que a unidade da comunidade cristã não é uma obra humana, mas um dom de Deus que exige nossa cooperação por meio da humildade, do respeito e do diálogo, pois somente assim podemos preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz.

⁴⁴ EG 33.

⁴⁵ CONGAR, Y., True and false reform in the church, p. 109.

⁴⁶ BONHOEFFER, D., Vida em comunhão, p. 20.

Além disso, os líderes eclesiais têm a responsabilidade de promover essa unidade através de uma liderança que seja inclusiva e acolhedora. Eles devem ser facilitadores de diálogo e reconciliação, especialmente em tempos de polarização ou divisão dentro da Igreja. A unidade da Igreja é um testemunho poderoso para o mundo. É através dessa unidade, em meio à diversidade, que a Igreja pode verdadeiramente administrar a “multiforme graça de Deus” (1Pd 4,10) em sua plenitude, como expressa Papa Francisco, uma das vozes mais proeminentes em defesa de uma liderança eclesial inclusiva e acolhedora, especialmente em tempos de polarização. Ele enfatiza a importância de promover o diálogo e a reconciliação: “A Igreja é chamada a ser a casa aberta do Pai. Nenhuma porta fechada! Todos podem participar de alguma maneira da vida eclesial, todos podem fazer parte da comunidade, e a Igreja deve ser facilitadora de diálogo, de encontro e de reconciliação, nunca um espaço de exclusão”.⁴⁷

Conclusão

Ao longo deste estudo, explorou-se o conceito de liderança eclesial sob uma ótica amplamente abrangente, fazendo referência primordial ao livro de 1Pd 4,10, que traz à tona a importância dos cristãos como “bons administradores da multifacetada graça de Deus”. Durante essa abordagem, realizou-se uma cuidadosa análise sobre como essa liderança se encontra profundamente enraizada nos exemplos supremos de humildade, serviço e sacrifício trazidos por Jesus Cristo.

Dessa forma, é perceptível como essa liderança se manifesta e se faz presente de maneira extremamente relevante na variedade de vocações e carismas que se inserem dentro da comunidade eclesial. Por meio de análise exegética e teológica, teve-se, aqui, a possibilidade de identificar e compreender que os

⁴⁷ EG 47.

líderes da Igreja, independente de suas posições específicas, recebem um chamado divino para guiar e conduzir o povo de Deus, reconhecendo e valorizando os diferentes dons e talentos que se revelam no corpo de Cristo e, de forma imprescindível, fomentando uma profunda unidade em meio a toda essa diversidade.

É justamente nesse contexto que a liderança eclesial atual assume uma importância ainda maior, uma vez que está inserida em um mundo marcado por secularização, incertezas e crises de confiança nas mais variadas instituições, além das divisões internas e sociais enfrentadas atualmente. O desafio, portanto, que se impõe à liderança eclesial nos tempos contemporâneos é o de promover de forma contundente a justiça, a dignidade humana e a paz, uma vez que tais valores são cruciais para o progresso tanto no âmbito da Igreja quanto no seio da sociedade em geral.

Fica claro, desta forma, que a liderança cristã deve sempre buscar direcionar-se pela missão pastoral e servir ao próximo, seguindo incondicionalmente os ensinamentos e exemplos deixados por Cristo, que, em um gesto de extremo amor e humildade, lavou os pés de seus discípulos e ofereceu a própria vida para a salvação de seu rebanho. Vale destacar que líderes que se inspiram nesse modelo *kenótico* têm o poder de impactar de forma significativa tanto o avanço social quanto o progresso espiritual.

Propostas para futuras pesquisas e aplicações pastorais se fazem extremamente necessárias, incluindo uma aprofundada exploração sobre a prática da sinodalidade como forma comum de governança eclesial; bem como o contínuo desenvolvimento de líderes e gestores eclesiais capazes de enfrentar de forma ética, inclusiva e baseada nas palavras do Evangelho, os desafios contemporâneos. Além disso, é de suma importância aproveitar o potencial de a Igreja poder responder de forma pastoral às questões globais tão urgentes, como as crises ecológicas, econômicas e migratórias, uma vez que são áreas em que a

liderança cristã pode exercer um papel verdadeiramente transformador, haja vista sua forte e marcante presença nos campos da educação, saúde, cultura etc.

Em resumo, a liderança eclesial deve se manter sempre como uma liderança de serviço, guiada pela rica, multifacetada e abundante graça de Deus, alinhando-se harmoniosamente à missão primordial da Igreja de anunciar a boa-nova do Evangelho a todas as nações (Mt 28,18-20; Mc 16,15-16.20), formando, assim, uma comunidade de fé fortemente caracterizada pela unidade, cooperação e um profundo senso de pertencimento.

Referências bibliográficas

ACHTEMEIER, P. **1 Peter**. A commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

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

BENTO XVI PP. **Caritas in Veritate**: Sobre o Desenvolvimento Humano Integral na Caridade e na Verdade. Brasília: CNBB, 2009.

BONHOEFFER, D. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BONHOEFFER, D. **Vida em comunhão**. São Leopoldo: Sinodal, 2011.

CATECISMO da Igreja Católica. Brasília: CNBB, 5. ed. 2022.
Chicago: University of Chicago Press.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: CNBB, 2021.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: **CONCÍLIO Ecumênico Vaticano II**: Documentos. Brasília: CNBB, 2018, p. 75-173.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Bíblia Sagrada**. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: 2022.

CONGAR, Y. **True and False Reform in the Church**. Collegeville: Liturgical Press, 2011.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a Catequese**. Brasília: CNBB, 2020.

FITZMYER, J. A. **First Peter: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2008.

FRANCISCO PP. **Carta do Papa Francisco ao povo de Deus**. Brasília: CNBB, 2018.

FRANCISCO, PP. **Christus Vivit: Exortação Apostólica Pós-Sinodal**. Brasília: CNBB, 2019.

FRANCISCO, PP. Discurso por ocasião da Comemoração do cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos. In: **AAS 107**, 2015, p.1145-1149.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. Brasília: CNBB, 2018.

FRANCISCO, PP. **Fratelli Tutti: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social**. Brasília: CNBB, 2024.

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. 2ª ed. Santo André: Academia Cristã, 2015.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. Belo Horizonte: *Perspectiva Teológica*, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. 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: EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015

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. 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.

JOBES, K. **1 Peter.** Grand Rapids: Baker Academy, 2005.

KING Jr., M. L. **A autobiografia de Martin Luther King.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

LEÃO XIII. **Rerum Novarum:** Sobre a condição dos operários. São Paulo: Paulinas, 2010.

LELOUP, J.; BOFF, L. **Terapeutas do deserto.** De Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Durckheim. Petrópolis: Vozes, 1999.

NOUWEN, H. J. M. **In the Name of Jesus:** Reflections on Christian Leadership. New York: Crossroad Publishing, 1989.

OTIENO, S. **“Ethical Thought of Archbishop Desmond Tutu”** in The Palgrave Handbook of African Social Ethics. New York: Palgrave Macmillan, 2020.

PASSARELLI, G. **Santa Dulce dos Pobres:** O anjo bom do Brasil. São Paulo: Paulinas, 2019.

PILETTI, N.; PRAXEDES, W. **Dom Helder Camara:** o Profeta da Paz. São Paulo: Contexto, 1997.

SECONDA SESSIONE DELLA XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI. **Documento finale** – “Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione” e Risultati delle Votazioni. 26 out. de 2024. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html>. Acesso em: 4 out. 2024.

SINEK, S. **Líderes se servem por último:** Como construir equipes seguras e confiantes. São Paulo: HSM, 2015.

SLAVICEK, L. **Mother Teresa: Caring for the world's poor.** New York: Chelsea House Books, 2007.

TRECCANI, G. **Il vocabolario Treccani: Il Conciso.** Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1998.

Capítulo IX¹

O valor do sofrimento: uma análise de 1Pd 4,12-19

The value of suffering: an analysis of 1Pt 4,12-19

El valor del sufrimiento: un análisis de 1Pe 4,12-19

Waldecir Gonzaga²

Francisco Évison³

Resumo

O presente artigo traz uma análise da perícopete petrina de 1Pd 4,12-19 e busca tratar acerca do valor do sofrimento não apenas como uma experiência universal, mas como elemento próprio da vida cristã, investigando se existe também abertura para uma compreensão escatológica. A 1Pedro é uma das sete cartas do *corpus* das cartas católicas, assim conhecidas pela destinação universal, as quais têm conteúdos espetaculares nos aspectos da fé e da doutrina do NT, a exemplo desta carta, com ênfase na teologia do sofrimento. A 1Pedro constitui-se em um texto que traz uma profunda teologia do sofrimento de Cristo e dos cristãos, chamados a dar testemunho dos sofrimentos do Mestre, fazendo sempre o bem e nunca o mal, mesmo que sofrendo injustamente. O sofrimento revela o pano de fundo da perícopete de 1Pd 4,12-19, sendo causado por hostilidade e perseguição crescentes, enfrentadas pelos cristãos no final do século I d.C. Durante esse período, eles foram tidos frequentemente não apenas como alvo de críticas, mas também sofriam perseguições por parte das autoridades romanas e das comunidades judaicas que não aceitavam o cristianismo. Essa situação desastrosa gerou um ambiente no qual a identidade cristã estava diuturnamente sendo desafiada e testada. O itinerário para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico e da Análise Narrativa, é: a segmentação e tradução de 1Pd 4,12-19, notas de tradução e de crítica textual, e a análise de 1Pd 4,12-19, no contexto da 1Pedro e de seus contatos com o AT.

Palavras-chave: 1Pedro, Sofrimento, Perseguição, Vida, Cristianismo, Identidade.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-09>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Graduado em Filosofia e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Estudante do Studium Biblicum Franciscanum (Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia) em Jerusalém no período de outubro de 2023 à abril de 2024. Mestrando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: <evison.isaias@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0794648035072900> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3487-5126>

Abstract

This article analyzes the Petrine pericope of 1Pet 4,12-19 and seeks to address the value of suffering not only as a universal experience, but as an element of Christian life, investigating whether there is also an opening to an eschatological understanding. 1Peter is one of the seven letters in the *corpus of Catholic letters*, known as such for their universal destination, which have spectacular contents in the aspects of faith and NT doctrine, like this letter, with an emphasis on the theology of suffering. 1Peter is a text that contains a profound theology of the suffering of Christ and of Christians, who are called to bear witness to the Master's sufferings, always doing good and never evil, even if they suffer unjustly. Suffering reveals the background to the pericope of 1Pet 4,12-19, being caused by the growing hostility and persecution faced by Christians at the end of the first century AD. During this period, they were often not only criticized, but also persecuted by the Roman authorities and Jewish communities who did not accept Christianity. This disastrous situation created an environment in which Christian identity was constantly being challenged and tested. The itinerary for writing this study, using some elements of the Historical-Critical Method and Narrative Analysis, is: the segmentation and translation of 1Pet 4,12-19, translation notes and textual criticism, and the analysis of 1Pet 4,12-19, in the context of 1 Peter and his contacts with the OT.

Keywords: 1Peter, Suffering, Persecution, Life, Christianity, Identity.

Resumen

Este artículo analiza la perícopa petrina de 1Pe 4,12-19 y trata de abordar el valor del sufrimiento no sólo como experiencia universal, sino como elemento de la vida cristiana, investigando si existe también una apertura a una comprensión escatológica. 1Pedro es una de las siete cartas del *corpus de las cartas católicas*, conocidas como tales por su destino universal, que tienen contenidos espectaculares en los aspectos de la fe y la doctrina del NT, como esta carta, con énfasis en la teología del sufrimiento. 1Pedro es un texto que contiene una profunda teología del sufrimiento de Cristo y de los cristianos, llamados a dar testimonio de los sufrimientos del Maestro, haciendo siempre el bien y nunca el mal, aunque sufran injustamente. El sufrimiento revela el trasfondo de la perícopa de 1Pe 4,12-19, pues tiene su origen en la creciente hostilidad y persecución a que se enfrentaban los cristianos a finales del siglo I d.C. Durante este periodo, a menudo no sólo eran criticados, sino también perseguidos por las autoridades romanas y las comunidades judías que no aceptaban el cristianismo. Esta desastrosa situación creó un ambiente en el que la identidad cristiana se veía constantemente cuestionada y puesta a prueba. El itinerario para la redacción de este estudio, utilizando algunos elementos del Método Histórico-Crítico y del Análisis Narrativo, es: la segmentación y traducción de 1Pe 4,12-19, notas de traducción y crítica textual, y el análisis de 1Pe 4,12-19, en el contexto de 1 Pedro y sus contactos con el AT.

Palabras claves: 1Pedro, Sufrimiento, Persecución, Vida, Cristianismo, Identidad.

Introdução

A Primeira Carta de Pedro, uma das sete cartas do *corpus* católico⁴, é comumente atribuída ao apóstolo Pedro (1Pd 1,1), tido como o líder dos Doze e

⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409.

uma testemunha ocular da vida e dos sofrimentos de Cristo. Além disso, em 1Pd 1,1 vê-se que ela foi dirigida aos “eleitos” das regiões do Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia, enquanto se encontrava em Babilônia (1Pd 5,13), termo usual no contexto apocalíptico que faz referência à cidade de Roma. Assim, o principal destinatário desta carta eram comunidades formadas, em sua maioria, por cristãos de origem pagã e com baixo *status* social.

Além disto, o texto fornece outros elementos que ajudam a traçar uma importante contextualização histórica, política e social, como, por exemplo, a informação presente em 1Pd 5,1 segundo a qual o apóstolo se apresenta como consorte com os destinatários no que se refere à condição de presbítero, ou ainda, no v.12 do mesmo capítulo, que aponta a figura de Silvano, apresentando-o como um irmão fiel, que auxiliou no processo de redação da carta. Por fim, outro dado importante é que em Roma, Pedro estava acompanhado por Marcos, a quem ele se refere afetuosamente como “meu filho” (1Pd 5,13).

No que diz respeito ao aspecto estrutural, conteúdo e dimensões literárias do texto, é possível destacar alguns dados importantes: o texto é reconhecido por sua dimensão pastoral e encorajadora e apresenta uma estrutura bem definida, composta por uma saudação inicial (1Pd 1,1-2), exortações acerca da vida cristã e da necessidade de perseverança (1Pd 1,3-2,10), instruções práticas acerca do âmbito social (1Pd 2,11-4,11) e uma conclusão voltada para o encorajamento (1Pd 4,12-5,11). Tais elementos enquadram o texto no gênero literário epistolar com fortes traços de homilia⁵, o que se pode depreender pelo tom pastoral e pelo uso de exortações e referências às Escrituras Veterotestamentárias.

Perante o tema do sofrimento vinculado à esperança escatológica e às instruções sobre o *modus vivendi* cristão, é possível fazer a seguinte pergunta: Qual seria o propósito do autor com este texto da 1Pedro? A resposta é simples,

⁵ SCHNACKENBURG, R., Primeira Carta de Pedro, p. 12-15.

fortalecer a fé e a perseverança dos membros das comunidades para as quais a carta 1Pedro foi destinada. Assim, a 1Pedro é desenvolvida como um escrito pastoral que conecta ensino moral, encorajamento e reflexão teológica acerca das provações.

Considerando que o contexto social e político da época em que a carta 1Pedro foi escrita foi marcado pela perseguição aos cristãos e que estes estavam espalhados por diversas regiões, de modo concreto passaram a enfrentar inúmeras hostilidades por causa de sua fé. Desta forma, tendo sido a carta 1Pedro escrita em Roma, ela pode ter sofrido influência das perseguições promovidas por Nero após o incêndio na referida cidade.

A Ásia Menor, onde os destinatários da carta 1Pedro viviam, também não era um ambiente favorável aos cristãos, que eram frequentemente marginalizados por seu afastamento das práticas religiosas e sociais do mundo pagão. Esse contexto de hostilidade torna a carta 1Pedro um importante meio de encorajamento para comunidades cristãs minoritárias e perseguidas.

Deste modo, verifica-se que o tema central da carta 1Pedro, e, mais detidamente de 1Pd 4,12-19, é o sofrimento cristão, retratado não como uma punição, mas como uma oportunidade de participação nos sofrimentos de Cristo⁶. Se nos capítulos anteriores da mesma carta, o sofrimento é apresentado como um processo de purificação, numa provação que prepara os fiéis para a glória futura, quando Cristo se revelar (1Pd 1,6-7), em 1Pd 4, o sofrimento é apresentado como tendo um valor redentor, visto como uma confirmação da fé autêntica.

1. Segmentação e tradução de 1Pd 4,12-19

Para uma genuína compreensão da questão central tratada pelo autor sagrado em um texto bíblico, além da busca por determinar a época, os elementos

⁶ KELLY, J. N. D., *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, p. 191-196.

históricos, culturais e teológicos, faz-se necessário voltar o olhar, pelo menos, para alguns aspectos literários importantes como a tradução, crítica textual e a identificação dos limites do texto, isto é, seu ponto de abertura e de conclusão; a verificação se o texto apresenta coesão e coerência⁷, bem como os elementos linguísticos que permitem o enquadramento do texto em determinado gênero literário⁸. E o texto de 1Pd 4,12-19 conta uma beleza temática, que é costurada e transmitida por um vocabulário que convida o crente a praticar sempre o bem, mesmo frente a injustiças e perseguições.

Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει	12a	Amados, não vos surpreendais com o fogo ardente
πρὸς πειρασμὸν ὑμῶν γινομένη	12b	que surge entre vós para a vossa provação
ὡς ξένου ὑμῶν συμβαίνοντος,	12c	Como (se) algo estranho vos estivesse acontecendo
ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν,	13a	Mas na medida em que participais dos sofrimentos de Cristo
χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ	13b	Alegrai-vos, para que também na revelação de sua glória
χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι.	13c	vos regozijeis exultando.
εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ,	14a	Se sois injuriados pelo (por causa do) nome de Cristo
Μακάριοι	14b	(sois) bem-aventurados
ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τοῦ θεοῦ πνεῦμα . ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται.	14c	Porque o Espírito da glória e de Deus repousa sobre vós.
μὴ γὰρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλεπτής ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος;	15	De fato, que nenhum de vós sofra como assassino, ou ladrão, ou malfeitor ou como um intrometido.
εἰ δὲ ὡς χριστιανός,	16a	Mas, se (sofre) como cristão,
μὴ αἰσχυνέσθω,	16b	Não se envergonhe,
δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν ταῖς μερεῖς τούτου.	16c	mas glorifique a Deus nesta parte.
ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἀρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ	17a	Porque é o tempo de iniciar o julgamento pela casa de Deus.
εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν,	17b	Ora, se primeiro começa por nós
τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων ταῦτο τοῦ θεοῦ εὐαγγελίου;	17c	Qual o fim dos que não creem na Boa Nova de Deus?
καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σώζεται,	18a	E, se o justo dificilmente se salva,
ὁ ἀσεβὴς καὶ ἁμαρτωλὸς πούφανεῖται;	18b	onde aparecerão o ímpio e o

⁷ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 201-235.

⁸ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 26-29

		pecador
ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	19a	Portanto, também aqueles que sofrem segundo a vontade de Deus
πιστῶ κτίστη παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιίᾳ.	19b	Confiam as suas almas ao fiel criador, fazendo o bem.

Fonte: texto grego da NA28⁹; tabela e tradução dos autores.

2. Notas de tradução e de crítica textual de 1Pd 4,12-19

No que concerne à 1Pedro, e considerando o aparato crítico da Introdução da NA28, observa-se nesta carta uma multiplicidade de testemunhas textuais citadas de forma consistente : os papiros \mathfrak{P}^{72} \mathfrak{P}^{74} , \mathfrak{P}^{81} , \mathfrak{P}^{125} ; os unciais \aleph (01) Codex Sinaiticus, A (02) Codex Alexandrinus, B (03) Codex Vaticanus, C (04) Codex Ephraemi Rescriptus, P (025) Codex Porphyrianus, Ψ (044) Codex Athous Lavrensis, 048, e os minúsculos 5, 33, 81, 307, 436, 442, 642, 1175, 1243, 1448, 1611, 1735 1739, 1852, 2344, 2492, além de *Lecionários*. A partir de tal conjunto de testemunhas robustas, é possível realizar a crítica textual de 1Pd 4,12-19, considerando os critérios externos e internos.

Baseando-se neste quadro crítico e tomando como ponto de partida as testemunhas supracitadas, principalmente aquelas que se referem a 1Pd 4,12-19, nota-se que grande parte delas não altera o sentido do texto. Entretanto, é necessário atenção àquelas encontradas nos vv.14.15.19, para indicar as variantes mais importantes e o que implicam.

No **v.14c**, há a indicação de substituição, em que a variante του θεου ὄνομα και (“de Deus nome e”), encontrada nos manuscritos 1611. 1852 e na versão siríaca (syh1); bem como a variante το του θεου, no manuscrito 307; e ainda, a variante και του θεου, nos manuscritos 442. 642, podem apontar para uma leitura que ponha em relevo “o nome de Deus” e sua importância na vida dos cristãos

⁹ NESTLE, E.; NESTLE, E.; ALAND, B.; ALAND, K.; KARAVIDOPOULOS, J.; MARTINI, C. M.; METZGER, B. M., *Novum Testamentum Graece*, p. 705.

que passam por sofrimentos. A diferença textual, com a adição de το του θεου (“o de Deus”) em manuscritos como 301, poderia refletir uma tentativa de clarificar a relação entre o sofrimento dos cristãos e a glorificação do nome de Deus. Porém, para os três casos, conta-se com o testemunho de manuscritos de menor grandeza e isolados; enquanto que a opção tomada pela NA28, e sustentado no texto τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα (*txt*) conta com o apoio de todos os demais manuscritos, sendo, portanto, suficiente a adoção dos critérios externos para optar pela leitura adotada pelo comitê central da NA28¹⁰.

Com relação ao **v.15c**, há a indicação de acréscimo, em que a variante αλλοτρίοις επισκοπος, sustentada pelos manuscritos A Ψ 2492, e a variante αλλοτρίοις επι-σκοπος, que se encontra no papiro \mathfrak{P}^{72} , ambas com o sentido de “intruso/intrometido que observa as coisas alheias”, poderiam indicar uma distinção entre um ser supervisor de outros (provavelmente cristãos) e ser alguém que cuida de interesses alheios (intrometido). Essa diferença no vocabulário sugere uma possível relação entre a responsabilidade moral e espiritual referenciada no versículo. No entanto, embora haja um manuscrito de pesos em cada uma das variantes - αλλοτρίοις επισκοπος (A) e αλλοτρίοις επι-σκοπος (\mathfrak{P}^{72}), concorda-se por manter a leitura de NA28 como sendo a mais provável de ser a original, visto que conta com o apoio dos demais manuscritos de peso, como os códices \aleph (01) Sinaiticus e B (03) Vaticanus.

O **v.19**, há a indicação de substituição, em que a variante as variantes εαυτων ψυχας (“suas próprias almas”), que contam com o apoio dos manuscritos 5. 1175. 1243. 1739. (1852), 2492, e ψυχας (“almas”), com o apoio apenas do manuscrito B (03) Códex Vaticanus. A inclusão ou omissão do pronome reflexivo εαυτων (“suas próprias”) pode afetar a leitura teológica do versículo, dando maior ou menor ênfase à responsabilidade pessoal no contexto do sofrimento cristão. A leitura sustentada pela NA28 – “τὰς ψυχὰς αὐτῶν/*as almas deles*” – conta com

¹⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

um apoio de manuscritos mais consistentes, pois mesmo que seja o códice B (03) Vaticanus a trazer “*ψυχας/almas*”, trata-se de um testemunho isolado, o que justifica apoiar a variante assumida pelo comitê central da NA28 como sendo a possível original.

3. O texto no contexto da carta de 1Pedro

A Primeira Carta de Pedro é fortemente considerada como um documento pastoral escrito com a finalidade de encorajar as comunidades cristãs em meio às perseguições e ao sofrimento. De modo simples é possível fazer uma divisão do inteiro texto da carta em três partes, de modo a viabilizar a conexão que é feita com a passagem de 1Pd 4,12-19: 1. Introdução e identidade cristã (1Pd 1,1-2,10); 2. Comportamento cristão em meio ao paganismo (1Pd 2,11-3,12); 3. Atitude diante da hostilidade (1Pd 3,13-5,11).

Com relação à primeira parte (1Pd 1,1-2,10), verifica-se que Pedro inicia a carta reafirmando a identidade¹¹ dos cristãos como “povo escolhido”, “sacerdócio real” e “nação santa”, traçando assim um paralelo com Israel. Outro ponto importante é o fato de que a exortação à santidade, que faz eco a Lv 11,44, conecta os destinatários com sua herança espiritual.

Também é de se considerar que relação com o batismo é destacada, sugerindo que a inserção na comunidade cristã está vinculada a um novo nascimento por meio da Palavra de Deus. O uso de imagens da linguagem batismal e referências ao Cordeiro Pascal manifesta a importância do sacrifício de Cristo como o fundamento da nova vida dos cristãos.

Na segunda parte (1Pd 2,11-3,12), que faz referência ao comportamento cristão em Meio ao Paganismo¹², a carta aborda sobre como o homem deve viver

¹¹ WALTKE, B. A carta de Pedro, p. 85-97.

¹² MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 90-115.

de maneira que testemunhe a fé cristã em um mundo hostil e calamitoso. Desta forma, os cristãos são chamados a se submeter às autoridades e a adotar comportamentos que reflitam a paciência e a autodoação de Cristo. Esta seção inclui cinco imperativos sobre o relacionamento entre os membros da comunidade, sublinhando a necessidade de tratar uns aos outros com amor e respeito.

Na terceira parte (1Pd 3,13-5,11), que trata da atitude cristã diante da hostilidade¹³, Pedro aborda o sofrimento que os cristãos enfrentam, que deve ser visto como parte importante da caminhada cristã. Nessa perspectiva, a resiliência em face das dificuldades é enfatizada, com a promessa de que Cristo fortalecerá aqueles que permanecerem fiéis após os sofrimentos. É importante destacar aqui que a estrutura eclesial é reafirmada, com instruções para que os presbíteros cuidem do rebanho e a necessidade de vigilância contra o adversário, o diabo.

A carta 1Pedro termina com saudações pessoais e uma doxologia, enfatizando a comunidade da Igreja de Roma e reforçando o vínculo entre os cristãos. É justamente no contexto desta terceira parte, que a perícopes 1Pd 4,12-19 se insere, ocupando um lugar central, à medida em que mostra que o sofrimento não consiste em um sinal da ausência de Deus, mas integra o processo de purificação, desenvolvimento e identidade da fé dos cristãos. Neste sentido, o sofrimento se interpõe, como uma oportunidade para que os cristãos manifestem sua fé e esperança em meio às adversidades.

Elliot¹⁴, sob este prisma, indica que a o processo de identidade cristã passa inevitavelmente pela perseguição, mas também pela glorificação futura com Cristo. Para ele, essa dupla face do sofrimento é capilar para uma verdadeira compreensão da vocação dos cristãos como “estrangeiros e peregrinos” (1Pd

¹³ SCHREINER, T. R., 1, 2 Peter, Jude, p. 92-110.

¹⁴ ELLIOTT, J. H., 1Peter, p. 127.

2,11), sublinhando que a luta espiritual é um sinal de sua verdadeira identidade em Cristo.

Achtemeier¹⁵, por sua vez, destaca que o sofrimento funciona como uma espécie de fio condutor ao longo de toda a carta, e a perícopes 1Pd 4,12-19 reflete essa dinâmica. O referido autor compreende o texto como parte da exortação final de Pedro aos cristãos acerca do modo como eles devem se portar no mundo enquanto esperam o fim dos tempos. Para ele, a carta 1Pedro oferece uma teologia que impulsiona as pessoas a viverem em santidade mesmo em meio a essas adversidades.

Tal preocupação com a conduta dos cristãos é um tema amplamente presente em toda a carta conforme visto precedentemente. A passagem de 1Pd 1,14-16, por exemplo, convoca os que creem a serem santos, assim como Deus é santo, e a passagem de 1Pd 2, 9-10 ressalta a nova identidade que eles têm como “nação eleita” e “sacerdócio real”. A passagem de 1Pd 4,12-19 oferece uma chave de leitura do sofrimento humano, que não deve ser vivido de qualquer forma, mas sim em Cristo e por Cristo, visando a preparação e a chegada daquele que porá fim a todo o mal.

Outros pontos significativos estão presentes em 1Pd 4,12-19, e que perpassam toda a carta são: 1. o tema da santidade em meio ao sofrimento, sendo que o conceito de santidade é explorado em 1Pd 1,20-21 e 1Pd 3,14-17, em que os crentes são exortados a permanecer firmes em sua fé, mesmo quando enfrentam dificuldades; 2. o processo de formação da identidade em Cristo, visto que a identidade cristã é formada pela união com Cristo em seu sofrimento, conforme se evidencia em 1Pd 2,24; 1Pd 3,18 e 1Pd 4,1, que sublinham a participação dos crentes nas aflições de Cristo; 3. o julgamento e a glória futura, nos quais os temas do julgamento e da glória futura aparecem em 1Pd 1,4-7; 1Pd 2,12 e 1Pd 4,13-19, sugerindo que a experiência de sofrimento atual é um

¹⁵ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 234-237.

precursora da glória que será revelada aos fiéis (1Pd 1,4-7; 1Pd 2,12; 1Pd 4,13-19).

4. Comentário exegético de 1Pd 4,12-19

O v.12 abre a perícopes de 1Pd 4,12-19 com uma fórmula de introdução “*Ἀγαπητοί/Amados*” que prepara para uma exortação: “não vos surpreendais com o fogo ardente que surge entre vós para a vossa provação, como (se) algo estranho vos estivesse acontecendo”. É interessante perceber que em 1Pd 4,3, o autor sagrado apresenta uma série de práticas gentílicas comumente e conscientemente realizadas pelas pessoas, que implicavam de modo concreto em perdição: “vida de dissoluções, cobiça, embriaguez, de glotonarias, de bebedeiras e de idolatrias abomináveis”.

Para os gentios e entre os gentios, tais práticas não causavam alarme ou estranheza, mas sim a não realização dessas mesmas atividades por parte dos cristãos. Por isso, o v.4 externa essa estranheza no que concerne o modo de viver cristão distante dessa prática supramencionada: “agora estranham que não vos entreguem a mesma torrente de perdição”.

Verifica-se, deste modo, duas perspectivas diferentes marcadas pela utilização do mesmo verbo. No v.12: *μη ξενίζεσθε* (“não vos surpreendais”) e no v.4: *ξενίζεσθε μη* (“surpreendais que não): 1) primeira indica uma exortação aos cristãos a não se maravilharem com os sofrimentos e perseguições, sobretudo levando em consideração o contexto da perseguição romana por Nero e às atrocidades que eram feitas àqueles que testemunhavam a fé; 2) a segunda demonstra o maravilhamento ou estranheza dos pagãos em relação aos cristãos que não quiseram abraçar as suas práticas devassas e idólatras.

Além disso, é possível depreender que o sofrimento vivido em Cristo e por Cristo pode ser identificado como elemento que propicia a distinção entre aqueles

que creem e não creem, entre aqueles que são fiéis e os que não são. Achtemeier¹⁶ trabalha também essa mesma concepção do sofrimento como fator de separação. É nesta perspectiva que se verifica que tal exortação feita por Pedro serve como um incentivo aos cristãos a permanecerem fiéis e a glorificarem a Deus, uma vez que o sofrimento não terá a palavra final, já que existe uma promessa de uma glorificação final com Cristo.

Um elemento amplamente discutido entre os biblistas é a expressão “fogo ardente ou fogo purificador”. Alguns sugerem que essa perseguição era mais de ordem verbal e pontual, atentando contra a honra dos cristãos e a falta de estima que tinham por não poderem fazer parte desse *modus vivendi* pagão¹⁷. Entretanto, a maioria compreende essa expressão sob a ótica do contexto de perseguição concreta e/ou física aos cristãos por parte dos Romanos¹⁸. Deste modo, Pedro estaria consolando seus leitores à medida em que recorda que esses eventos não são inesperados, mas fazem parte do projeto de Deus para a salvação dos homens, levando à perseverança e à resiliência.

Michaelis¹⁹, Bick²⁰, Craddock,²¹ Cranfield²², Davids²³ partilham da mesma ideia de “fogo ardente” como uma realidade de perseguição concreta aos cristãos. Bick²⁴, por exemplo, argumenta que o sofrimento era inevitável e esperado, decorrente do seguimento de Cristo. Para Craddock²⁵, essas provações integravam o processo de moldar a fé do cristão, como uma espécie de teste que refletia a luta de Cristo. Tal autor aborda ainda que os cristãos não deveriam se surpreender com as dificuldades que enfrentam, já que seguir a Cristo sempre envolveu perseguição.

¹⁶ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 234-237.

¹⁷ DALTON, W., Primeira Epístola de Pedro, p. 646-656.

¹⁸ DAVIDS, P. H., The First Epistle of Peter, p. 134-136.

¹⁹ MICHAELS, J. R., 1 Peter, p. 276-277.

²⁰ BICK, C., The International Critical Commentary, p. 386.

²¹ CRADDOCK, F. B., First Peter, p. 423.

²² CRANFIELD, C. E. B., The First Epistle of Peter, p. 212.

²³ DAVIDS, P. H., The First Epistle of Peter, p. 162.

²⁴ BICK, C., The International Critical Commentary, p. 386.

²⁵ CRADDOCK, F. B., First Peter, p. 423.

Cranfield²⁶, por sua vez, enxerga uma clara alusão ao Antigo Testamento e ao julgamento de Deus, especialmente no contexto escatológico, na qual a “provação de fogo” constitui uma maneira de testar a fé. Ele observa que esse “fogo” pode ser visto como uma forma de preparação para o retorno de Cristo, (elemento escatológico), um tema recorrente nas cartas de Pedro. Davids²⁷ também enxerga essa conexão com a ideia do Antigo Testamento de que o julgamento começa com “a casa de Deus”, percebendo assim, ecos de Ez 9,6 que trata do julgamento divino sobre a cidade de Jerusalém, onde Deus ordena a execução de seus habitantes devido aos seus pecados e idolatria.

O v.13 afirma: “Mas na medida em que participais dos sofrimentos de Cristo Alegrai-vos, para que também na revelação de sua glória vos regozijeis exultando”. Ele apresenta alguns elementos que são colocadas em estreita ligação: a participação nos sofrimentos de Cristo, um convite aos cristãos a alegrar-se e uma promessa direcionada para o futuro, que é a participação da Glória que gerará um profundo regozijo e exultação (elementos escatológicos).

Em primeiro lugar, diferentemente dos outros tipos de sofrimento nos quais muitas vezes as pessoas são assoladas sem saber por que isso lhes ocorre, e que na maioria dos casos levam-nas a questionarem as motivações e até mesmo podendo conduzi-las a uma crise, o sofrimento que os cristãos estão passando e que é referenciado em Pd 4, 12-19, não é algo que ocorre por acaso ou que não tem sentido, mas apresenta um porquê bem definido: o cristão sofre por causa de sua adesão total a Cristo, o que não é motivo de crise, ou desolação, mas antes motivo de alegria e de honra por sofrerem com Cristo e por ele, na certeza que este é uma via para uma profunda felicidade e glória futuras.

Além disso, tendo em vista a via que Cristo abraçou por amor aos homens, o sofrimento prorrompe como modo de aproximar o redimido ao seu redentor.

²⁶ CRANFIELD, C. E. B., *The First Epistle of Peter*, p. 212.

²⁷ DAVIDS, P. H., *The First Epistle of Peter*, p. 162.

Um meio do cristão conhecer mais profundamente a Cristo é através do seu sofrimento. É justamente nesta perspectiva que Bieg enxerga no v.13 um eco de Fl 3,10, que externa o desejo de Paulo de conhecer a Cristo mediante ao sofrimento. Ao mesmo tempo, o autor entende essa “revelação de sua glória”, como uma referência direta ao retorno glorioso de Cristo, quando os que permaneceram fiéis e perseverantes em meio aos sofrimentos serão recompensados²⁸.

É possível também compreender essa alegria que brota da participação nos sofrimentos de Cristo, como sendo um vislumbre ou antecipação da glória prometida que se dará com o retorno de Cristo. É possível, diante disso, perceber um paralelo com Rm 8,17 que apresenta a ideia de filiação de Deus em Cristo por parte dos cristãos e conseqüentemente de serem coerdeiros com ele, de modo que sofrendo com Cristo os cristãos serão glorificados com ele. É diante desse contexto que Craddock²⁹ enxerga essa alegria como paradoxal: um alegrar-se nos sofrimentos.

Também há de se considerar nessa exortação, que os sofrimentos por Cristo são momentâneos enquanto a Glória que será concedida, esta é eterna. É neste sentido que Cranfield³⁰ interpreta “sofrer com Cristo” como uma bênção e uma oportunidade para compartilhar da redenção futura. Esta visão serve como um incentivo aos cristãos para que perseverem e resistam.

O v.14 indique que: “Se sois injuriados pelo (por causa do) nome de Cristo (sois) bem-aventurados, porque o Espírito da glória e de Deus repousa sobre vós”. Traz um dado muito importante que é a expressão: “Espírito da glória e de Deus repousa sobre vós” que manifesta que o Cristão que sofre por causa de Cristo, não passa por este momento sozinho, mas conta com a própria presença de Deus ali. A ideia do repouso, indica essa permanência. Isto é, Deus não apenas aprova³¹ o

²⁸ BICG, C., The International Critical Commentary, p. 386.

²⁹ CRADDOCK, F. B. First Peter, p. 423.

³⁰ CRANFIELD, C. E. B., The First Epistle of Peter, p. 202-203.

³¹ BICG, C., The International Critical Commentary, p. 378.

sofrimento, mas está presente em meio às provações e permanece com o sofredor³².

É possível enxergar um eco de Mt 5,10-12 que integra o contexto das Bem-aventuranças, quando Jesus diz serem bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, e quando estes forem injuriados, perseguidos, e caluniados por causa dele. Deste modo os convida a alegrarem-se e promete uma grande recompensa futura nos céus. Craddock, por sua vez enxerga uma forte ressonância com a perícope que trata do martírio de Estêvão, em At 7,55, sobretudo com a expressão “repleto do Espírito Santo”³³. Davids³⁴ enxerga um paralelo entre essa presença do Espírito de Deus sobre os fiéis perseguidos com Is 11,2, no qual o Espírito repousa sobre o Messias como uma confirmação de comunhão.

O v.15, ao afirmar: “De fato, que nenhum de vós sofra como assassino, ou ladrão, ou malfeitor ou como um intrumetido”, apresenta uma distinção entre o sofrimento por causas vãs e o sofrimento por causa de Cristo. Mostrando que sofrer por fazer o mal não leva o homem a lugar algum, senão à ruína e à decadência de si, enquanto que o sofrer por causa de Cristo conduzirá o homem a uma verdadeira recompensa, e é uma bênção³⁵. Bick³⁶, sob este prisma, enxerga esse trecho como uma advertência para que os cristãos não se envolvam em condutas que nada tem a ver com Cristo, mas ao contrário mancham o seu nome.

O v.16, como o texto: “Mas, se (sofre) como cristão, não se envergonhe, mas glorifique a Deus nesta parte” apresenta um termo que, no contexto da perseguição de Nero, era extremamente depreciativo: “Χριστιανός”, que consistia em acusação usada por não-cristãos como modo de escárnio. Contudo, Pedro exorta os fiéis a aceitar tal designação como uma honra. Segundo Bick³⁷, Pedro

³² CRADDOCK, F. B., First Peter, p. 415.

³³ CRADDOCK, F. B., First Peter, p. 415.

³⁴ DAVIDS, P. H., The First Epistle of Peter, p. 153-154.

³⁵ CRADDOCK, F. B., First Peter, p. 417.

³⁶ BICK, C., The International Critical Commentary, p. 380-381.

³⁷ BICK, C., The International Critical Commentary, p. 380-381.

vê isso como uma chamada à resistência contra a vergonha pública. Michaelis³⁸ percebe que Pedro faz uma inversão: ele vê o sofrimento como uma forma de testemunho público, transformando a humilhação em honra.

Os vv.17-18, ao afirmarem: “Porque é o tempo de iniciar o julgamento pela casa de Deus. Ora, se primeiro começa por nós, qual o fim dos que não creem na Boa Nova de Deus?”, introduzem a ideia de julgamento. É interessante perceber que Pedro utiliza esta linguagem para diferenciar o destino dos crentes e dos não crentes, sublinhando a gravidade da desobediência ao Evangelho.

Tendo em vista o eco de Ez 9,6, é possível enxergar esse julgamento que começa “pela casa de Deus” como um julgamento purificador que prepara para o acontecimento final. Deste modo, consistiria num processo de contínuo refinamento para os cristãos com o objetivo de preparar a Igreja para a Parousia. Neste sentido, Craddock³⁹ destaca que esse julgamento é severo, porém necessário, e que os incrédulos enfrentarão uma condenação ainda maior.

Dauids⁴⁰ aborda que o julgamento iniciando “ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ/*pela casa de Deus*” é um tema também presente no Antigo Testamento, já que apresenta que o povo de Deus é o primeiro a ser purificado. Ele vê isso como uma advertência para os cristãos estarem preparados para enfrentar o sofrimento.

Michaelis⁴¹ entende tal julgamento como o início do processo escatológico. Ele acredita que Pedro está preparando seus interlocutores para compreenderem que o julgamento de Deus será uma realidade tanto para os que creem quanto para os que não creem. Para Elliott⁴², o julgamento iniciado pela “casa de Deus” representa o começo do cumprimento das promessas escatológicas. A purificação dos crentes é um prelúdio para o julgamento universal.

³⁸ MICHAELS, J. R., 1 Peter, p. 272.

³⁹ CRADDOCK, F. B., First Peter, p. 420.,

⁴⁰ DAVIDS, P. H., The First Epistle of Peter, p. 158.

⁴¹ MICHAELS, J. R., 1Peter, p. 273-274.

⁴² ELLIOTT, J. H., 1Peter, p.385.

Por fim, o v.19 apresenta a exortação final de Pedro para que os cristãos confiem suas vidas ao Criador fiel, continuando a praticar o bem mesmo em meio ao sofrimento. Isso ecoa o exemplo de Cristo, que confiou a sua vida ao Pai mesmo diante da morte. A apresentação de Deus como criador, manifesta a ênfase dada a soberania de Deus e a necessidade de perseverança⁴³.

Conclusão

A análise de 1Pd 4,12-19 revela uma abordagem ao mesmo tempo profunda e paradoxal do sofrimento no contexto da vivência cristã. Nesta perspectiva, Pedro oferece uma visão do sofrimento que destaca a participação na paixão de Cristo como uma forma de alcançar a glória futura. Na medida em que compartilham da paixão de Cristo, a qual manifesta a grandiosidade do amor divino que se desdobra no sacrifício, os cristãos estabelecem um verdadeiro vínculo de solidariedade espiritual com seu divino mestre⁴⁴.

Posto isso, o sofrimento não é visto como um indicativo da rejeição de Deus ao seu povo, mas uma oportunidade para glorificar ao Senhor, testemunhar a fé e preparar para a glória vindoura. Verifica-se diante desse paralelo uma compreensão de que o sofrimento integra o juízo escatológico, encorajando os cristãos a perseverarem e a confiarem em Deus, mesmo diante das adversidades.

A perícopes de 1Pd 4,12-19 revela ainda um contraste entre as reações de cristãos e gentios diante do sofrimento, uma vez que enquanto os pagãos estranham o comportamento cristão, que rejeita as práticas iníquas da sociedade, os cristãos são exortados a não se surpreenderem com as provações, já que estas prorrompem como integrantes de um plano divino que purifica e fortalece a fé dos fiéis, preparando-os para a glorificação futura.

⁴³ JOBES, K. H., 1Peter, p. 278.

⁴⁴ SENIOR, D., 1 Peter, p. 111-115.

Esse contraste, para os cristãos, não diz respeito somente a uma diferença cultural, mas também se apresenta como ocasião para demonstrar uma fé que vai além de práticas meramente temporais, sublinhando assim que a sua verdadeira cidadania está fincada no reino de Deus, em oposição às prioridades e aos valores efêmeros dos gentios.

Além disso, é importante destacar que o “fogo ardente” (v.12a) aponta não apenas para a perseguição concreta no contexto de Nero, mas também um processo de purificação espiritual, relacionado ao julgamento que começa pela “casa de Deus”. Neste sentido, esse “fogo ardente simboliza de modo concreto uma via de transformação através do qual o cristão é moldado à imagem de Cristo⁴⁵. A promessa de glorificação após o sofrimento motiva os cristãos a permanecerem firmes na fé, pois sofrer por Cristo é causa de alegria e uma garantia de futuro regozijar-se.

Por fim, o apelo final à confiança no Criador destaca a soberania divina e a importância de manter a prática do bem, apesar das adversidades. Assim, Pedro vincula o sofrimento com o processo de identificação com Cristo, consolando os cristãos com a promessa de uma glorificação vindoura.

Referências bibliográficas

ACHTEMEIER, P. J. **1 Peter**: A Commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

BICG, C. **The International Critical Commentary**: A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of Peter. 1902.

CRADDOCK, F. B. **First Peter**. Westminster Bible Companion. Westminster John Knox Press, 1995.

CRANFIELD, C. E. B. **The First Epistle of Peter**. The Bible Commentary. Tyndale, 1960.

⁴⁵ GRUDEM, W. A., The First Epistle of Peter, p. 178-182.

- DALTON, W. Primeira Epístola de Pedro. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo – Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2018, p. 646-656.
- DAVIDS, P. H. **The First Epistle of Peter**. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- ELLIOTT, J. H. **1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 2000.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; LIMA, M. L. C. **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, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. 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: EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GRUDEM, Wayne A. **The First Epistle of Peter**. Tyndale New Testament Commentaries, v. 17. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- JOBES, Karen H. **1 Peter**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- KELLY, J. N. D. **A Commentary on the Epistles of Peter and Jude**. New York: Harper & Row, 1969.
- LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- MARSHALL, I. H. **1 Peter: an introduction and commentary**. Downers Grove: IVP, 1991.
- MICHAELS, J. R. **1 Peter**. Word Biblical Commentary. Waco: Thomas Nelson, 1988.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

SCHNACKENBURG, R. **Primeira Carta de Pedro**: Introdução e Comentário. São Paulo: Loyola, 1995.

SCHREINER, T. R. **1, 2 Peter, Jude**. Nashville: Broadman & Holman, 2003.

SENIOR, Donald. **1 Peter**. Sacra Pagina Series, v. 15. Collegeville: Liturgical Press, 2003

WALTKE, B. **A carta de Pedro**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

Capítulo X¹

A práxis da fé na relação entre ricos e pobres na Carta de Tiago

The praxis of faith in the relationship between rich and poor in the Letter of James

La praxis de la fe en la relación entre ricos y pobres en la Carta de Santiago

Waldecir Gonzaga²

Anderson Moura Amorim³

Resumo

A Carta de Tiago orienta sobre a prática da fé cristã, com ênfase nas relações entre ricos e pobres (Tg 2,1-13). Criticando a discriminação social, Tiago exorta os cristãos ricos a respeitarem os cristãos pobres (Tg 2,1-9) e adverte os cristãos ricos sobre suas injustiças (Tg 4,13-5,6). Destaca o estigma da “roupa suja” do pobre, associada à iniquidade, que desqualifica seu tratamento digno na comunidade de fé, sendo um escândalo contra os ensinamentos de Jesus Cristo, como se lê nos Evangelhos Sinóticos (Mt 19,23-24; Mc 10,25; Lc 6,24). Nesta perspectiva, o autor da carta sublinha a importância de práticas e atitudes ético-morais, essenciais para a evangelização cristã, como testemunho de coerência de uma segundo os princípios evangélicos. Este estudo, pautado pela pesquisa bibliográfica, parte da hipótese de que, na Carta de Tiago, a fé cristã exige justiça social e respeito mútuo, combatendo a discriminação entre ricos e pobres e promovendo a igualdade na comunidade de fé, o que se desdobra em três pontos: a prática da fé (Tg 2,14-17); o respeito devido aos pobres (Tg 2,1-9) e, por fim, a advertência aos ricos (Tg 4,13;5,6). A marginalização dos pobres contradiz o lugar central que Jesus lhes deu no anúncio do Reino, visto que os favoritismos aos ricos são incompatíveis com a fé cristã (Lc 18,24). Para tanto, o estudo oferece o texto a partir da língua original grega e de uma tradução para o português, a fim auxiliar na análise. Oxalá este estudo possa contribuir na reflexão bíblico-teológica, especialmente em relação a evangelização na Igreja.

Palavras-chave: Carta de Tiago, Fé, Ricos e pobres, Discriminação social, Respeito aos pobres.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554601900-10>

² Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUCRio, 2024). Docente na Faculdade Católica de Feira de Santana, FCFS. Trabalho realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. E-mail: christo.moura@hotmail.com

Abstract

The Letter of James provides guidance on the practice of the Christian faith, with an emphasis on relationships between the rich and the poor (Jas 2,1-13). Criticizing social discrimination, James exhorts rich Christians to respect poor Christians (Jas 2,1-9) and warns rich Christians about their injustices (Jas 4,13-5,6). He highlights the stigma of the “dirty laundry” of the poor, associated with iniquity, which disqualifies their dignified treatment in the community of faith, and is a scandal against the teachings of Jesus Christ, as can be read in the Synoptic Gospels (Matt 19,23-24; Mar 10,25; Lk 6,24). From this perspective, the author of the letter emphasizes the importance of ethical and moral practices and attitudes, essential for Christian evangelization, as a testimony of coherence according to evangelical principles. This study, based on bibliographical research, is based on the hypothesis that, in the Letter of James, the Christian faith demands social justice and mutual respect, combating discrimination between the rich and the poor and promoting equality in the community of faith, which unfolds into three points: the practice of faith (Jas 2,14-17); the respect due to the poor (Jas 2,1-9) and, finally, the warning to the rich (Jas 4,13; 5,6). The marginalization of the poor contradicts the central place that Jesus gave them in the announcement of the Kingdom, since favoritism towards the rich is incompatible with the Christian faith (Lk 18,24). To this end, the study offers the text from the original Greek language and a translation into Portuguese, in order to aid in the analysis. It is hoped that this study can contribute to biblical-theological reflection, especially in relation to evangelization in the Church.

Keywords: Letter of James, Faith, Rich and poor, Social discrimination, Respect for the poor.

Resumen

La Carta de Santiago proporciona orientación sobre la práctica de la fe cristiana, con énfasis en las relaciones entre ricos y pobres (Stg 2,1-13). Al criticar la discriminación social, Santiago exhorta a los cristianos ricos a respetar a los cristianos pobres (Stg 2,1-9) y advierte a los cristianos ricos sobre sus injusticias (Stg 4:13-5:6). Destaca el estigma de la “ropa sucia” de los pobres, asociada a la iniquidad, que descalifica su trato digno en la comunidad de fe, siendo un escándalo contra las enseñanzas de Jesucristo, tal como se lee en los Evangelios Sinópticos (Mt 19,23-24; Mc 10,25; Lc 6,24). Desde esta perspectiva, el autor de la carta destaca la importancia de las prácticas y actitudes ético-morales, esenciales para la evangelización cristiana, como testimonio de coherencia según los principios evangélicos. Este estudio, guiado por una investigación bibliográfica, se basa en la hipótesis de que, en la Carta de Santiago, la fe cristiana exige justicia social y respeto mutuo, combatiendo la discriminación entre ricos y pobres y promoviendo la igualdad en la comunidad de fe, que se desarrolla en tres puntos: la práctica de la fe (Stg 2,14-17); el respeto debido a los pobres (Stg 2,1-9) y, finalmente, la advertencia a los ricos (Santiago 4,13;5,6). La marginación de los pobres contradice el lugar central que Jesús les dio en el anuncio del Reino, ya que el favoritismo hacia los ricos es incompatible con la fe cristiana (Lc 18,24). Para ello, el estudio ofrece el texto en lengua griega original y una traducción al portugués, para ayudar en el análisis. Espero que este estudio pueda contribuir a la reflexión bíblico-teológica, especialmente en relación a la evangelización en la Iglesia.

Palabras claves: Carta de Santiago, Fe, Ricos y pobres, Discriminación social, Respeto a los pobres.

Introdução

A Carta de Tiago, um dos sete livros do *corpus* das cartas católicas⁴ (Καθολικαὶ Ἐπιστολαί), expressão cuja ocorrência mais antiga, no plural, remonta a Eusébio de Cesareia (265-339 d.C.),⁵ é endereçada aos “irmãos espalhados pelo mundo”⁶ e tem um alcance universal, sem especificar a que grupo se refere, se a judeu-cristãos ou a gentio-cristãos (Tg 1,1)⁷.

Assim como a Carta aos Hebreus, a Carta de Tiago é uma carta em formato de homilia/sermão, ensino ou tratado⁸. Baxter defende que ela poderia ter sido “o primeiro de todos os documentos escritos do NT”⁹, porém, isso é muito difícil de ser comprovado, e a crítica mundial dá a primazia do primeiro escrito do NT à Primeira Carta aos Tessalonicenses, por volta do ano 50 d.C.¹⁰ O mais provável é que a Carta de Tiago tenha sido escrita posteriormente, visto que, se escrita pelo apóstolo Tiago, seria até o início da anos 60 d.C., pois ele morreu em 62 d.C.¹¹ Se escrita pela escola de Tiago, poderia ser um escrito da década de 70 d.C. Neste sentido, a autoria e a datação da Carta de Tiago são amplamente discutidas¹², mas a tradição atribui a escrita desta carta ao apóstolo de Jesus (Mt 10,3)¹³, chamado “irmão do Senhor” (Mt 13,55; At 12,14-17; 15,13; 2,18; 1Cor 15,7; Gl 2, 9.12)¹⁴,

⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 408-409.

⁵ *Apud* GONZAGA, W., *As cartas católicas no cânon do Novo Testamento*, p. 426.

⁶ GONZAGA, W., *As cartas católicas no cânon do Novo Testamento*, p. 426.

⁷ O termo “cartas católicas”, para falar da catolicidade dessas cartas, refere-se aos seus destinatários (cartas direcionadas às Igrejas em geral), amplamente usado no Oriente e que se tornou a nomenclatura usual em toda a Igreja; enquanto que o termo “cartas canônicas”, de uso no Ocidente, se refere à sua canonicidade (cartas aceitas universalmente pelas Igrejas). No entanto, Eusébio, Padre Oriental, utilizou a mesma expressão para se referir também a cartas não canônicas, como as escritas por Dionísio, bispo de Corinto; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 392-393; GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 28-29.

⁸ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 453.

⁹ BAXTER, S.J., *Examinai as Escrituras – Atos a Apocalipse*, p. 309.

¹⁰ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 36.

¹¹ Tiago, “o irmão do Senhor”, diz o historiador Josefo, morreu apedrejado em 62 d.C.; assim, este seria o *terminus ad quem* da composição (NICHOL, F. D., *Comentário bíblico adventista del septimo dia*, p. 516).

¹² MARTIN, R. P., James, p. 12, defende que há 6 ou 7 pessoas com este nome; BLUE, J. R., “The Bible knowledge commentary: an exposition of the scriptures - James”, p. 816, afirmam que seriam apenas quatro; Sobre a data da redação ver também HALE, B. D., *Introdução ao Estudo do Novo Testamento*, p. 264-265; CARSON, D. A.; DOUGLAS, J.; MOO, D.J; MORRIS, L., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 459.

¹³ PFEIFER F. C; HARRISON, E. F., *Comentário bíblico Moody*, p. 325.

¹⁴ DAVIDS, P. H., *The Epistle of James*, p. 2.

líder da Igreja de Jerusalém (At 12,17; 15,13; 21,18; Gl 1,19; 2,9.12) e beneficiário de uma aparição de Cristo (1Cor 15,17)¹⁵.

A Carta de Tiago é um texto que aborda a religião de maneira prática e vivencial.¹⁶ O autor explora, de forma profunda e com riqueza linguística,¹⁷ os elementos éticos e morais que fundamentam o agir do cristão no cotidiano, com especial ênfase nas relações sociais.¹⁸ Ele destaca como essas práticas devem se manifestar na interação entre os irmãos na comunidade de fé, especialmente nas relações entre ricos e pobres, indicando que a verdadeira fé se revela nas atitudes concretas e nas ações éticas no seio da comunidade cristã¹⁹, indicando que a verdadeira religião – “religião pura e imaculada” – é cuidar dos “órfãos e das viúvas” (Tg 1,26-27, seguindo o AT: Ex 22,21-22; Sl 68,6; 146,9; Br 6,37).

Embora seja difícil identificar um tema central e estrutura, que, segundo Mussner, refletem um “culto à personalidade e juízo iminente”²⁰, o foco principal da Carta de Tiago é a coerência cristã, entre ortodoxia (fé) e ortopraxia (práxis), ou seja, uma fé que seja operosa na vivência dos princípios evangélicos,²¹ nos ensinamentos do mestre (Mt 25,31-46: “Estive com fome, me deste de comer...”). O autor não aborda doutrinas, mas enfatiza a conduta ética. Dentre os temas que perpassam o escrito de Tiago, destacam-se dois que são objeto de estudo deste trabalho: 1) fé e das obras, afirmando que “a fé sem obras é morta” (Tg 2,14-26)²² e que a verdadeira religião se manifesta nas obras concretas de caridade (Tg 1,27); 2) intimamente relacionado ao primeiro, a desigualdade entre ricos e pobres (Tg

¹⁵ JOHNSON, L. T., The letter of James, p. 12.

¹⁶ XAVIER, É.T., A Teologia de Tiago: fé em ação, p. 133.

¹⁷ JOHNSON, L. T., The letter of James, p. 12.

¹⁸ KUMMEL, Introduction to the new testament, p. 414-41.

¹⁹ CARBALLOSA, E. L., Tiago: Una fe em acción, p. 70.

²⁰ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 165.

²¹ KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 42-64.

²² 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.

2,2-7).²³ O autor critica o desprezo aos pobres dentro da comunidade cristã e exorta os cristãos ricos a mudarem sua conduta (Tg 2,13).²⁴

Este estudo, fundamentado em uma pesquisa bibliográfica, parte da hipótese de que, na Carta de Tiago, a fé cristã não se restringe a uma vivência individual, mas exige, de forma integral, a promoção da justiça social e do respeito mútuo dentro da comunidade de fé (Tg 1,27).²⁵ Através de uma “crítica severa”²⁶ à prática de discriminação entre ricos e pobres (Tg 2,1),²⁷ Tiago, apelidado por alguns de “o Amós da Nova Aliança”,²⁸ apresenta uma ética cristã que visa a igualdade e a solidariedade entre os irmãos (Tg 2,8-13). A análise se desdobra em três aspectos: 1) a prática genuína da fé (Tg 2,14-17); 2) o respeito devido aos pobres (Tg 2,1-9); e, 3) a advertência aos ricos (Tg 4,13-5,6). Esses pontos estruturam uma reflexão sobre como a fé se traduz em atitudes concretas de justiça e equidade nas relações dentro da comunidade cristã.

Enfim, a Carta de Tiago apresenta uma colaboração importante tanto no cânon bíblico quanto na Teologia do NT, ao demonstrar como a fé cristã deve se refletir em ações e palavras (Tg 1,21-25), em plena consonância com os ensinamentos de Cristo (Mc 3,31-35; 8,34; Mt 12, 46-50; 25, 35-40; Lc 8,21).²⁹ Traz uma forte ênfase na ética e na prática cotidiana, não apenas importantes para a tradição cristã primitiva, mas que continuam a oferecer diretrizes para a vida cristã contemporânea. Assim, a Carta Tiago se revela como um tesouro de princípios práticos, fundamentais para a práxis cristã e para a construção de uma comunidade de fé fraterna, justa e solidária.

²³ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 453.

²⁴ Os ricos são definidos como opressores e como gente que manipula a justiça para colocá-la ao serviço de seus interesses, e isto prejudica os mais pobres (Tg 2,6). Os ricos chegam ao extremo de condenar os justos a morte (Tg 5, 6). Desta maneira, quando se oprime o pobre, se blasfema o nome de Jesus, porque Ele se identifica com a causa dos mais desvalidos e pisoteado da sociedade (Mt 25, 40.45); PÉREZ, M. S., Santiago, p. 108-110.

²⁵ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 111-120.

²⁶ JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 220.

²⁷ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 167.

²⁸ ADAMSON, J. B., The Epistle of James, p. 20.

²⁹ STENZEL, M., Pobreza, p. 872.

1. A prática da fé (Tg 2,14-17)

De toda a Carta de Tiago, o capítulo 2 é, sem dúvida, o que se apresenta de forma mais coesa na relação entre fé e obras, particularmente em Tg 2,14-17, em que o autor enfatiza a necessidade das obras como expressão concreta da fé³⁰. Nesse trecho, em uma sincronia temática com Tg 1,19-27, sobre a “prática religiosa (*thrēskeia*) pura e sem mancha”³¹, Tiago aborda uma questão importante para as comunidades cristãs da época, que corriam o risco de cair em um intimismo ou alienação (Mt 24,12), ao viver uma fé desvinculada de ações práticas³².

Esse tema ressurge na antiga controvérsia sobre a fé e as obras, com destaque para as figuras de Paulo e Tiago, frequentemente vistas em aparente contradição, como observou Lutero³³. No entanto, a insistência de Tiago nas obras não visa contradizer a justificação pela fé, pois não se trata do cumprimento ritual da Lei, como discutido em passagens paulinas como Rm 3,28; 4,2; Gl 2,16³⁴; 3,5-7, mas sim de uma ética (Os 6,6; Sb 35,1-5) que alerta contra uma fé vazia, meramente teórica, que não se traduz em atitudes concretas de amor e serviço ao próximo³⁵. Em sua crítica, Tiago aponta para uma fé que é essencialmente “gnóstica” e inconsequente, desprovida de transformação prática³⁶, enfatizando que a verdadeira fé se manifesta no agir ético e compassivo diante das necessidades do outro³⁷, no seguimento do Cristo compassivo e misericordioso³⁸.

³⁰ JOHNSON, L. T., *The Letter of James*, p. 218.

³¹ O tema da perfeição faz alusão a Lv 19,1, as Bem-Aventuranças Mt 5,48; Lc 6,36 (MOO, D. J., *Tiago*, p. 77).

³² MOO, D. J., *James*, p. 91; BOTTINI, G. C., *Lettera di Giacomo*, p. 120-121; PÉREZ, M. S., *Santiago*, p. 122.

³³ KUMMEL, W. G., *Introduction to the new testament*, p. 414-441.

³⁴ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., *O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2)*, p. 119-144.

³⁵ PERKINS, P. I e II *Pietro, Giacomo e Giuda*, p. 117.

³⁶ RAMOS, S. G., *Comentário ao Novo Testamento*, p. 642.

³⁷ MOO, D. J., *James*, p. 91.

³⁸ 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.

Kümmel argumenta que o tema “fé e obras” nas Cartas de Tiago e de Paulo está relacionado à aparente contradição entre suas posições, que se deve aos contextos e problemas distintos que cada um aborda. Tiago, em sua carta, ao se opor a um cristianismo superficial e acomodado, enfatiza que a fé deve ser acompanhada de obras como evidência de uma conversão interior. Paulo, em Rm 3 e Gl 3³⁹, combate a ideia de justificação pelas obras da Lei, defendendo que a justificação diante de Deus é pela fé em Cristo, e não pela observância da Lei⁴⁰. Assim, enquanto Tiago critica a falta de frutos da fé, Paulo refuta a tentativa de justificação pelas obras, destacando a fé como o único meio de salvação. A aparente contradição entre ambos reflete, portanto, as diferentes preocupações e contextos em que escrevem⁴¹. Sob essa perspectiva, Ramos⁴² explica que, em Paulo, a ênfase não está na contraposição entre o regime da fé e o da Lei, mas na afirmação que somente pela fé em Cristo Jesus o homem pode alcançar a salvação. Além disso, ele destaca que a fé requer necessariamente a prática da caridade, do “amor ao próximo”.

Mears⁴³ afirma que Tiago não se opõe à doutrina de Paulo, mas critica a dicotomia entre fé e vida, refutando a ideia de que a fé é verdadeira sem se expressar em obras de caridade (Tg 2,14-20). Segundo ele, Tiago se opõe a um cristianismo teórico, no qual a justificação pela fé se torna apenas um conceito, sem impacto nas ações diárias, o que pode levar ao intelectualismo ou a um liberalismo cristão conformado com o mundo. Embora pareça haver um conflito entre Paulo e Tiago, ambos são complementares: Paulo enfatiza a justificação pela fé, enquanto Tiago destaca a necessidade de viver a fé de maneira prática. Para Tiago, a fé sem frutos é morta, e a verdadeira fé se evidencia em ações que

³⁹ GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67; GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20, p. 171-200.

⁴⁰ GONZAGA, W., “A Verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja (2015).

⁴¹ KUMMEL, W. G., Introduction to the new testament, p. 414-441.

⁴² RAMOS, S. G., Comentário ao Novo Testamento, p. 642.

⁴³ MEARS, H. C., Estudo panorâmico da Bíblia, p. 511-512.

refletem o caráter do cristão. Em linha com esse pensamento, Conner⁴⁴ explica que, enquanto Paulo responde à pergunta sobre como um pecador pode ser justificado diante de Deus, afirmando que a justificação ocorre pela fé em Cristo, Tiago questiona que tipo de fé pode realmente salvar. Para Tiago, não basta uma fé intelectual ou uma crença sincera em Deus, mas uma fé que se traduz em uma vida justa e em boas obras, no seguimento dos ensinamentos do AT (Sb 35,18; Tg 1,9-10; 4,6; 1Sm 2,8; Sl 113,7-8).

Para Tiago, a fé é a base fundamental da experiência cristã, pois a vida cristã surge de um ato de fé e se desenvolve dentro dessa mesma fé, não se limitando a ser apenas uma obra entre tantas outras⁴⁵. A Carta de Tiago, embora não foque diretamente na teologia da fé, enfatiza a vivência prática dessa fé dentro da comunidade cristã⁴⁶. Sua mensagem é essencialmente exortativa, alertando contra uma fé que se restringe à retórica ou à filosofia, sem se refletir em atitudes concretas.⁴⁷

Tiago apresenta os exemplos de Abraão (Tg 2,23) e da prostituta cananeia Raabe (Tg 2,25)⁴⁸, ambos os quais demonstraram sua fé no Deus de Israel (Gn 15,6; Js 2,9-13) e a confirmaram por meio de suas ações, a fim de enfatizar que a verdadeira fé se manifesta em um comportamento cristão coerente. Dentro dessa perspectiva prática, Tiago exorta ao cuidado com os cristãos pobres e admoesta os cristãos ricos (Tg 2,1-13), denunciando os males que causam ao desprezar e maltratar os necessitados, lembrando-lhes da efemeridade dos bens materiais (Tg 5,1-6). Assim, Tiago reforça que a fé verdadeira não é apenas uma crença intelectual (Tg 3,13-18), mas uma prática transformadora que se reflete nas ações e no comportamento diário, especialmente no tratamento com os mais pobres e vulneráveis (Tg 2,8).

⁴⁴ CONNER, W. T. La fe del nuevo testamento, p. 221.

⁴⁵ MILLOS, S. P., Comentario exegético al texto griego del nuevo testamento: Santiago, p. 100.

⁴⁶ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 453.

⁴⁷ KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 56.

⁴⁸ GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V., Raab, a meretriz: mulher de fé (Hb 11,31) e de boas obras (Tg 2,24-25), p. 161-202.

2. O respeito devido aos pobres em Tg 2,1-13

Na Carta de Tiago, particularmente em Tg 2,1-13, o respeito devido aos pobres é tratado com grande ênfase, refletindo a preocupação do autor com a prática autêntica da fé cristã. Essa passagem segue o ensinamento de Tg 1,26-27, que contrasta a religiosidade sincera com a ilusória, uma terminologia que evoca a Lei da Santidade de Lv 19, especialmente nos mandamentos éticos, nos v.9-18, destacando o cuidado com os necessitados como um elemento essencial da verdadeira religiosidade⁴⁹.

O tratamento dos pobres nas reuniões cristãs, em especial, é abordado de forma incisiva⁵⁰. Tiago adverte contra a “acepção (preferência) de pessoas” (*prosōpolēmpsia*),⁵¹ condenando a discriminação e o favoritismo⁵², que eram práticas comuns na sociedade da época e que, de forma nenhuma, deveriam ser admitidas entre os cristãos⁵³. Para Tiago, o “amor ao próximo”, um princípio fundamental tanto no judaísmo (Dt 1,17; Lv 19,18) quanto no cristianismo (Mt 5,43-44; 22,39)⁵⁴, não pode ser seletivo ou condicionado pela aparência ou *status* social, mas deve ser praticado de forma incansável e ininterrupta,⁵⁵ sem distinção de ninguém, “de forma imparcial”.⁵⁶

⁴⁹ Isso se fundamenta na antropologia teológica de Tiago: se o ser humano é criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-28), a verdadeira veneração a Deus consiste em aperfeiçoar essa imagem, como é ensinado na introdução de Tg 1,2-12. É dentro desse contexto que devemos entender a “lei perfeita” mencionada em **Tg 1,25**. FRANKEMÖLLE, H., *Der Brief des Jákobus*, p. 305-320

⁵⁰ VARNER, W., James, p. 217

⁵¹ Para lembrar a prática integral da *tōrah* (Dt 6,4: *shema 'yisrael*).

⁵² 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; GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39.

⁵³ PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 117.

⁵⁴ O critério que se coaduna com a “fé de Cristo” é a *tōrah* na sua integridade. Entendemos por integridade não como uma soma quantitativa ou extensiva, mas como a “indefectibilidade”, uma qualidade intensiva, que representa a perfeição capaz de realizar plenamente o propósito. Nesse sentido, Mt 5,48 – ao reformular a lei da santidade de Lv 19,1 – nos ensina a sermos perfeitos ou íntegros assim como o próprio Pai Celeste.

⁵⁵ GONZAGA, W., A via *caritatis* como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)], p. 47-67.

⁵⁶ PÉREZ, M. S., Santiago, p. 102.

2.1 Texto grego e tradução de Tg 2,1-13

Texto grego de Tg 2,1-13 (NA28)	Tradução portuguesa
¹ Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης.	¹ Meus irmãos, não praticai acepção de pessoas, tende a fé em nosso Senhor Jesus Cristo glorificado.
² ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι,	² Pois, se entrar em vossa sinagoga (assembleia) um homem, com um anel de ouro, e também um pobre com roupa suja,
³ ἐπιβλέψῃτε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἶπτε· σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἶπτε· σὺ στήθῃ ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου,	³ e derdes atenção ao que veste a roupa luxuosa e lhe disserdes: “Tu, senta-te aqui, bem (confortavelmente)”, e ao pobre disserdes: “Tu, fica em pé ali”, ou: “Senta-te abaixo do meu estrado”,
⁴ οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;	⁴ não fizestes entre vós mesmos discriminação e vos tornastes juizes com pensamentos maus?
⁵ Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί· οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;	⁵ Ouvi, meus amados irmãos: Não escolheu Deus os pobres para o mundo como ricos na fé e herdeiros do Reino que prometeu aos que o amam?
⁶ ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν καὶ αὐτοὶ ἔλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια;	⁶ Mas vós desprezais o pobre! Ora, não são os ricos que vos oprimem, e eles vos arrastam aos tribunais?
⁷ οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ’ ὑμᾶς;	⁷ Não são eles os que blasfemam (contra) o bom nome que foi invocado sobre vós?
⁸ Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφὴν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε·	⁸ Se de fato cumpris a Lei régia, segundo a Escritura: “ <i>Amarás o teu próximo como a ti mesmo</i> ”, fazeis bem.
⁹ εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται.	⁹ Mas se fazeis acepção de pessoas, cometeis pecado e incorreis na condenação da Lei como transgressores.
¹⁰ ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ πταίσι δὲ ἐν ἐνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος.	¹⁰ Pois, aquele que guarda toda a Lei, mas tropeçar em um só ponto, tornou-se culpado de todos (de toda a lei),
¹¹ ὁ γὰρ εἰπὼν· μὴ μοιχεύσης, εἶπεν καὶ· μὴ φονεύσης· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου.	¹¹ pois aquele que disse: “ <i>Não adulterarás</i> ”, também disse: “ <i>Não matarás</i> ”. E se não adulteras, mas matas, tornas-te transgressor da Lei.
¹² οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι.	¹² Assim falai, e assim fazei, como os que estão para serdes julgados pela Lei da liberdade,

¹³ ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῶ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυθᾶται ἔλεος κρίσεως.	¹³ Pois o juízo é será sem misericórdia para aquele que não pratica misericórdia. A misericórdia, porém, trinfa no julgamento.
---------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

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

2.2 O pobre na tradição bíblica

A Sagrada Escritura sempre se manifestou em favor dos pobres e oprimidos⁵⁷. No latim, o termo “pobre” (*pauper*), designa “o fraco, desamparado e desesperado, mas também o homem necessitado de qualquer ponto de vista”⁵⁸. No grego, “pobre” (*penês*) (πτωχός) tem uma conotação econômica, referindo-se aos que carecem de ajuda material, como esmolas⁵⁹. No hebraico, os termos ‘*anî* e ‘*anaw* tratam da pobreza de maneira distinta: ‘*anî* refere-se à pobreza econômica e opressão, enquanto ‘*anaw* descreve o pobre em termos religiosos, aquele humilde diante de Deus⁶⁰. Já o termo ‘*anawîn* designa os marginalizados, como o forasteiro, o órfão e a viúva⁶¹, constituindo uma categoria religioso-espiritual.

Os pobres são descritos como os justos, humildes e piedosos, aqueles que se reúnem nas sinagogas para ouvir as Escrituras (Sl 10,17)⁶². Fabris⁶³ observa que na Bíblia os pobres não são apenas uma categoria social ou econômica, mas sua condição econômico-social se transforma em uma qualidade espiritual, uma categoria religiosa. O pobre, mesmo carecendo dos bens essenciais, mantém sua fidelidade a Deus, o que faz com que o tema da pobreza na Bíblia, inicialmente relacionado à dimensão social e econômica, evolua para uma perspectiva religiosa e espiritual.

⁵⁷ FENGER, A. L., Pobreza: aspectos bíblico e histórico, p. 697.

⁵⁸ FENGER, A. L., Pobreza: aspectos bíblico e histórico, p. 697.

⁵⁹ FENGER, A. L., Pobreza: aspectos bíblico e histórico, p. 696.

⁶⁰ MACKENZIE, J. L., Pobre, Pobreza, p. 729.

⁶¹ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 13.

⁶² FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 14.

⁶³ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 14-15.

De acordo com Fabris⁶⁴, o desígnio salvífico de Deus, expresso em Sua predileção pelos pobres (Lc 6,20b), está intimamente ligado à revelação histórica de Deus, que tem início na experiência do Êxodo e atinge seu ápice no evento de Jesus de Nazaré. O Código da Aliança, a mais antiga coleção de leis de Israel, contém estatutos destinados à proteção dos pobres (Ex 3,7-8), pois YHWH é proclamado como aquele que defende o pobre e faz justiça a seu favor (Ex 22,21-24; Dt 15,11; Sl 9,17-18; Lv 19,9-10; 25,35-38; Is 61,1-3).

A Lei Mosaica estabelecia diversas disposições em favor dos pobres, como o destino dos dízimos colhidos a cada três anos (Dt 14,28-29), o perdão das dívidas a cada sete anos (Dt 15,1-3) e a libertação do devedor que se vendesse como escravo após seis anos de serviço (Ex 21,2; Dt 15,12-18). No ano sabático, os campos deveriam ser deixados em repouso, para que os pobres pudessem colher o que crescesse espontaneamente (Ex 23,10-11; Lv 19,9-10), e a cobrança de juros era proibida (Ex 22,25)⁶⁵. Conforme observa Coleman, na tradição bíblica veterotestamentária, os juízes eram encarregados de garantir justiça aos pobres (Ex 23,6), impedindo que a justiça fosse pervertida. As medidas jurídicas tinham como objetivo a inclusão dos pobres no desenvolvimento da nação (Dt 15,4-5), visando reduzir a pobreza e a exploração.⁶⁶

Apesar das normas estabelecidas para a proteção dos pobres, as leis frequentemente eram descumpridas, como testemunham os profetas⁶⁷. Amós denuncia com veemência a opressão dos pobres, a negação de sua dignidade humana e as cruéis cobranças de dívidas, considerando tais ações como crimes graves (Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,7). Isaías, por sua vez, amaldiçoa aqueles que expandem seus latifúndios às custas dos pobres (Is 5,8), denuncia a injustiça contra os necessitados (Is 10, 1-3) e critica os opressores que exigem o pagamento integral das dívidas, oprimindo os pobres (Is 3,15; 58, 6-7). Em Dt 15,7-11, a Lei

⁶⁴ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 16.

⁶⁵ COLEMAN, W. L., Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos, p. 165.

⁶⁶ COLEMAN, W. L., Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos, p. 165.

⁶⁷ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 74-75.

prescreve um espírito de liberalidade para com os pobres, seja por empréstimo ou donativo; em Dt 24,14-15 alerta contra o crime de defraudar os trabalhadores no pagamento de seus salários. A opressão dos necessitados é considerada um pecado grave, pelo qual YHWH promete destruir o reino (Ez 22,29), pois Ele não esquece o clamor dos oprimidos e responderá com justiça (Ex 3,7-17; Sl 9,13-19). Na compreensão de Fabris, quando se negligencia o cuidado com o órfão, a viúva e o estrangeiro, a aliança é abandonada, e em seu lugar se vive o “antiêxodo: o exílio”.⁶⁸

No NT, a ideia de pobreza não se fundamenta apenas nas palavras de Jesus, mas também em sua vida (Lc 2,24; 4,18-19). Os pobres são chamados “bem-aventurados”, em Mt 5,3 e em Lc 6,20⁶⁹; há um caráter revolucionário nessa afirmação, pois ela inverte a tradicional maldição associada à pobreza, como expressa no *Magnificat* proclamado por Maria (Lc 1,46-53)⁷⁰. A verdadeira alegria, segundo Jesus, encontra-se no Reino dos Céus, que transcende toda riqueza material. Jesus, movido pelo Espírito⁷¹, recorre à passagem de Is 61,1-2 (Mt 11,5; Lc 4,18-19) para anunciar o caráter messiânico de sua missão: a “boa nova” é proclamada aos pobres, os destinatários por excelência do Reino de Deus⁷². A admissão dos pobres ao Reino de Deus é refletida nas parábolas do banquete (Lc 14,15) e do pobre Lázaro (Lc 16,19-31). A ação missionária de Paulo, iluminada pela revelação de Deus em Jesus Cristo, destaca os pobres como preferidos de Deus. Ele solicita ajuda às igrejas helenistas para os pobres de

⁶⁸ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 81.

⁶⁹ Tomaremos esses dois textos por se tratar de um tema significativo na ação e missão de Jesus e somente Lucas e Mateus tratam dessa temática das bem-aventuranças.

⁷⁰ FENGER, A. L., Pobreza: aspectos bíblico e histórico, p. 699.

⁷¹ Espírito recebido ao sair da água do batismo (Lc 3,22) que o acompanha durante sua missão.

⁷² Segundo STENZEL. M., Pobreza, p. 872: “na sinagoga de Nazaré, Jesus viu cumprido aquilo que Is 61,1 entreviu como sendo a tarefa mais importante do Messias (Lc 4,18)”. Conforme FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 30, o Espírito recebido por Jesus é o que foi prometido ao “servo” para reconduzir os deportados e reconstruir a comunidade pós-exílica. Esse Espírito está na origem da missão histórica de Jesus. Guiado por ele, Jesus escolheu um messianismo não político ou econômico, mas o do Filho. Em Nazaré, Jesus define o conteúdo de sua messianidade e de seu encargo de enviado.

Jerusalém, exortando à generosidade, especialmente em Gl 2,10, Rm 15,26 e 2Cor 8-9.

Percorrendo as diversas etapas da caminhada do povo de Deus na Sagrada Escritura, observa-se que o Deus que se revela ao longo da história é sempre voltado para os pobres e os fracos. A preocupação com a justiça social e a dignidade dos pobres não é apenas uma questão de justiça humana, mas também um reflexo do plano de amor divino, que é abrangente e solidário. Tiago, por exemplo, insere-se nesta longa tradição de defesa dos pobres, em consonância com a vida e a prática de Jesus, exortando os cristãos a praticarem uma fé que não se limita às palavras, mas que se traduz em ações concretas de amor e justiça (Tg 2,1-13).

2.3. O pobre em Tg 2,1-13

A Carta de Tiago ocupa lugar importante nos escritos do NT ao abordar a pobreza como experiência religiosa e a solidariedade com os pobres, os destinatários por excelência do Reino de Deus⁷³. Em Tg 2,1-13, que trata da aceitação de pessoas nas reuniões cristãs entre ricos e pobres⁷⁴, o autor destaca esse sentimento excludente por meio do estereótipo com o qual o pobre é identificado⁷⁵. Na sua exortação inicial: “não com aceitação de pessoas, tende a fé do nosso Senhor Jesus Cristo” (Tg 2,1), Tiago faz uma “severa proibição”⁷⁶ contra a prática de discriminação⁷⁷ entre cristãos ricos e pobres. Todos são irmãos, filhos

⁷³ STENZEL, M., Pobreza, p. 872.

⁷⁴ VARNER, W., James, p. 217.

⁷⁵ De acordo com Adamson, o substantivo no acusativo, “συναγωγή/sinagoga”, utilizado pelo autor, não deixa claro se ele se refere: a) ao edifício onde ocorriam as liturgias cristãs; b) ao ajuntamento de fiéis para o culto, independentemente do local; ou c) ao conjunto de membros da comunidade (ADAMSON, J. B., The Epistle of James, p. 105).

⁷⁶ JOHNSON, L. T., The Letter of James, p. 220

⁷⁷ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 167.

do mesmo Pai, sem espaço para tratar uns com privilégios e outros com discriminação⁷⁸.

Segundo Cantinat⁷⁹, a visão fragmentária da carta dá lugar a uma visão unificada a partir de um princípio central: o pobre, conceito que Bottini⁸⁰ explica ao afirmar que, nos v.2-4, o autor descreve o problema que o inquieta, e, nos v.5-11, argumenta em favor de uma mudança de atitude entre os crentes, promovendo uma reflexão sobre a escolha divina pelos mais pobres e a “lei régia” (Tg 2,8)⁸¹ do “amor ao próximo” (Lv 19,18.34; Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28; Jo 13,34-35; Rm 13,8-10; Gl 5,14; 1Jo 4,11).

Tanto no ensino judaico (Dt 1,17; Lv 19,15) quanto na “fé de Cristo” (Mt 5,43-44; 22,39), o critério central da ética é “amor ao próximo”, tornando incompatível o julgamento pela aparência.⁸² Segundo Gonzaga,⁸³ o tratamento desigual em relação ao pobre está relacionado ao adjetivo que descreve sua roupa, “ῥυπαρᾶ/suja”, o qual aparece apenas uma outra vez no NT, em Ap 22,11, com um claro sentido moral. Na Septuaginta (LXX)⁸⁴, a única ocorrência desse termo é em Zacarias 3,3-4, onde, novamente, o foco é a dimensão ética, pois as vestes sujas do sumo sacerdote Josué são imediatamente associadas à iniquidade. Assim, a “roupa suja” do pobre foi utilizada como critério para desqualificá-lo, negando-lhe um tratamento digno por parte da própria comunidade de fé que deveria acolhê-lo.

O contraste entre o “rico” e o “pobre” em Tg 2,1-13 assemelha-se à parábola do rico e o pobre Lázaro (Lc 16,19-31). De acordo com Varner,⁸⁵

⁷⁸ PÉREZ, M. S., Santiago, p. 108-110.

⁷⁹ Assumir que há um tema central que perpassa toda a Carta não significa afirmar que haja uma estrutura ordenada na Carta, comumente identificada pela sua desorganização ou pela justaposição de exortações sem ligação aparente umas às outras. Ver a esse respeito CANTINAT, J., *La lettera di Giacomo*, p. 217-234.

⁸⁰ BOTTINI, G. C., *Lettera di Giacomo*, p. 120-121.

⁸¹ GONZAGA, W.; SANTOS, D. P. F., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.

⁸² 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; GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39.

⁸³ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13, p. 178.

⁸⁴ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta. Editio Altera* (2006).

⁸⁵ VARNER, W., James, p. 229.

enquanto o autor da Carta de Tiago usa o adjetivo “luxuosa” para qualificar o vestuário ostentoso, o Evangelho de Lucas emprega a forma adverbial correspondente, “esplendidamente”, para descrever como o personagem mais rico se deliciava (Lc 16,19). O paralelo com o ensinamento de Jesus se torna claro: embora, na assembleia litúrgica, o pobre seja relegado ao lugar mais humilhante, Deus lhe reservaria, após a morte, uma posição de honra. Sob essa perspectiva, Konings⁸⁶ explica que, na Carta de Tiago, a exortação é clara: o favoritismo em favor dos ricos contraria os princípios do Reino de Deus, que escolheu os pobres para serem ricos na fé e herdeiros do Reino prometido (Tg 2,5). Desse modo, Tiago desafia os cristãos a refletirem sobre a verdadeira riqueza, que não se encontra nos bens materiais, mas na justiça, na misericórdia e no amor que devem ser demonstrados, principalmente aos mais necessitados.

Bernabé⁸⁷ realça o fato de que Senhor se declarou ungido para “evangelizar pobres” (Lc 4,18) e afirmou que “deles é o Reino de Deus” (Lc 6,20). O Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium* considera os pobres como critério-chave⁸⁸ para pertencimento à Igreja de Cristo (Mt 19,23-24; Mc 10,25; Lc 6,24). Dessa forma, a *aporofobia* — termo utilizado por Adela Cortina⁸⁹ para descrever a aversão, o receio, o ódio e o desprezo direcionados aos pobres, desamparados e àqueles que, aparentemente, não podem oferecer nada em troca — constitui um escândalo em relação aos ensinamentos de Jesus. A Lei e os ensinamentos de Jesus forneceram a Tiago a base necessária para sua oposição à “acepção de pessoas” nas assembleias cristãs. Gonzaga e Santos⁹⁰ afirmam que Tiago reforça seus argumentos ao destacar que seus leitores eram vítimas da mesma exclusão social imposta pelos ricos, a quem estavam tentando agradar. Segundo Tiago, os ricos

⁸⁶ KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 55.

⁸⁷ SEGOVIA BERNABÉ, J. L., *Evangelii Gaudium*: desafios desde la crisis, p. 20.

⁸⁸ GONZAGA, W., Os pobres como “Critério-Chave de autenticidade” Eclesial (*EG* 195), p. 75-95.

⁸⁹ CORTINA, A., *Aporofobia*, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia, p. 14.

⁹⁰ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13, p. 179.

“vos oprimem”, “vos arrastam para tribunais” e “blasfemam o bom nome” (Tg 2,6-7).

Gonzaga e Santos⁹¹ destacam que, na comunidade destinatária da carta, a discriminação social era uma contradição, pois os oprimidos paradoxalmente oprimiam seus irmãos, ao mesmo tempo em que se curvavam aos opressores. Nesse contexto, Konings,⁹² observa que Tiago propõe um critério central da “Lei da Santidade” (Lv 17-26), logo após a proibição da *prosōpolēmpsia* (Lv 19,15), o “amor ao próximo” (Lv 19,18.34). Este princípio, alinhado à “lei da liberdade” (Mq 6,8), não é apenas um mandamento moral, mas uma expressão de justiça profunda, que guia as ações de um coração reto. Tiago, como Jesus ensina no Sermão da Montanha (Mt 5,17-20), vê a *tōrah* como base da justiça. Para ele, a verdadeira fé cristã está em conformidade com a tradição normativa e sapiencial do judaísmo, que une ele e seus leitores, as “doze tribos na dispersão” (Tg 1,1). Nesse sentido, Tiago questiona as atitudes de seus destinatários (Tg 2,4) com a pergunta: “Que adianta?” (Tg 2,14a.16b), desafiando uma fé descomprometida e afirmando que a fé não se reduz a uma adesão meramente dogmática (ortodoxia), mas também se manifesta em ações concretas (ortopraxia), levando à salvação (1,27).⁹³

3. Advertência aos ricos

Na tradição bíblica, a advertência aos “ricos” e às “riquezas” é um tema recorrente, refletindo a preocupação com as injustiças sociais e com a responsabilidade moral dos que possuem bens materiais (Am, 4-6; 5, 11-13; Hab 2,6-9; Mq2,1-2; Is 5,8; Jr 22, 13; Lc 6, 24-25; 16, 19-3; Mt 5,2; Mc 10,23). Em Tg 5,1-6, essa advertência assume um tom de urgência, denunciando os excessos

⁹¹ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13, p. 179.

⁹² KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 55-56.

⁹³ MUSSNER, F., La Lettera di Giacomo, p. 182; PÉREZ, M. S., Santiago, p. 101.

daqueles que acumulam riquezas sem considerar os necessitados e sem praticar a justiça. A tradição bíblica como um todo, alerta para a efemeridade da riqueza e lembra que aqueles que nela confiam devem estar atentos ao juízo divino, que exige generosidade, humildade e a prática da justiça, em detrimento da busca egoísta por bens materiais (Mt 5,3-12). Essa visão bíblica convoca à reflexão sobre o uso das riquezas e o equilíbrio entre prosperidade e responsabilidade social, sempre com a consciência de que a verdadeira riqueza reside em viver conforme os princípios de Deus (Jo 2,3-6).

3.1 Texto grego e tradução de Tg 5,1-6

Texto grego de Tg 5,1-6 (NA28)	Tradução portuguesa
¹ Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις.	¹ Ouvi (vinde), agora vós, ricos, chorai lamentando pelas vossas misérias, as que estão vos sobrevivendo.
² ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν,	² A vossa riqueza está podre e as vossas vestes se tornaram comida de traças.
³ ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῶν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.	³ O vosso ouro e a vossa prata ficaram enferrujados e a sua ferrugem será um testemunho contra vós e devorará as vossas carnes como um fogo. Entesourastes para os últimos dias.
⁴ ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν ὁ ἀπεστερημένος ἀφ' ὑμῶν κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ᾄτια κυρίου σαβαὼθ εἰσεληλύθασιν.	⁴ Eis o salário dos trabalhadores que ceifaram os vossos campos, o que foi roubado por vós, clama, e os gritos dos ceifeiros aos ouvidos do Senhor dos exércitos chegaram (tem entrado).
⁵ ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς,	⁵ Vivestes no luxo sobre a terra, e vivestes nos prazeres; engordastes os vossos corações (vos saciastes) no dia da matança.
⁶ κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον, οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.	⁶ Condenastes, matastes o justo: (ele) não vos resiste.

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

3.2. O rico na tradição bíblica

No AT, há uma vasta literatura que contribui para a formação da tradição sobre a questão do “rico” e das “riquezas”, e essa tradição fundamenta a reflexão aqui em análise. O livro de Eclesiastes, por exemplo, oferece uma reflexão sobre a futilidade do apego às riquezas, utilizando o termo *mammon*, que tem origem no aramaico⁹⁴, significando “riqueza” ou “bens materiais”. Um exemplo claro dessa perspectiva pode ser encontrado em Ecl 5,9: “Quem ama o dinheiro jamais se sacia de dinheiro e quem ama a riqueza não tira proveito dela. Também isto é vaidade”. Nesse contexto, a sabedoria bíblica destaca a natureza ilusória e insaciável do apego às riquezas, enfatizando que a busca desenfreada por bens materiais não traz satisfação verdadeira (Ecl 4,7-8; 5,9-10; 9,11-12)⁹⁵.

Teixeira e Pedro⁹⁶ argumentam que o livro de Eclesiastes aponta para uma tensão entre o trabalho e o desfrute que dele se pode ter. Essa reflexão é também compartilhada por outros livros da Bíblia, como os profetas Isaías (Is 2,25-31; 65,21-23), Ezequiel (Ez 22,25-29), Amós (Am 2,6; 3,10; 5,11) e Miqueias (Mq 2,1). Ao analisarem a hermenêutica bíblica, Teixeira e Pedro explicam que, nas Sagradas Escrituras, especialmente no livro de Eclesiastes, quando o trabalho de uma pessoa é destinado ao desfrute de outra, isso é considerado vaidade. Por outro lado, quando o trabalho, mesmo que envolva suor e fadiga, resulta em benefícios para quem o realiza, ele visto como um dom de Deus (Ecl 3,13; 5,17-19; 9,7-9).

A vaidade e o dom de Deus são conceitos antagônicos: a vaidade refere-se à busca egoísta e à exploração, enquanto o dom de Deus está associado ao trabalho justo e à recompensa legítima. Desse modo, quando a riqueza é fruto do esforço próprio e do trabalho honesto, ela é um dom de Deus, um tesouro que se acumula nos céus (Ecl 5,19). No entanto, quando a riqueza se baseia na especulação e na

⁹⁴ ZOREL, F., *Lexicon Hebraicum veteris testamenti*, p. 444.

⁹⁵ ANDERSON, A. F.; GORGULHO, G., *Os sábios na luta do povo*, p. 90-91.

⁹⁶ JESUS, J.; TEIXEIRA, C., *Não podeis servir a Deus e ao dinheiro!* (Mt 6,24), p. 17.

exploração do trabalhador, ela se torna vaidade, acumulando um tesouro efêmero na terra.

A prosperidade resultante do trabalho deve refletir a imagem de Deus (Gn 1,26), no serviço ao próximo, sobretudo em favor dos mais pobres. Isso significa que, ao se realizar as atividades de acordo com a vontade divina e seguir seus ensinamentos, o cristão está cumprindo o propósito para o qual foi criado (Gn 1,26-27)⁹⁷. O trabalho, quando realizado de maneira justa, honesta e responsável, não apenas gera benefícios materiais, mas também se torna uma maneira de manifestar os valores de Deus no mundo, conforme o mandato divino de “cultivá-lo e guardá-lo” (Gn 2,15)⁹⁸. Quando se trabalha com integridade e diligência, segue-se o modelo que Deus confiou a seu povo e se cumpre a vocação de cuidar da criação e servir ao próximo na Casa Comum (Cl 3,23-24).⁹⁹ Dessa forma, ao se alinhar as ações com os ensinamentos de Deus, o trabalho se torna uma expressão de fé e uma maneira de glorificar a Deus (1Cor 10,31).

Nos Evangelhos, especialmente na passagem da “multiplicação dos pães” (Mc 6,30-44), Jesus ensina a superar a lógica das riquezas e a adotar a lógica de Deus, que é a da partilha a solidariedade¹⁰⁰. Segundo Pedro e Teixeira¹⁰¹, na narrativa surge um conflito entre os verbos “*dar*” e “*comprar*”, ilustrado pela resposta pragmática dos discípulos: “Iremos e compraremos duzentos denários de pão para dar-lhes de comer?” (Mc 6,37). Essa troca de palavras revela a tensão entre o modo humano de lidar com a escassez, que busca acumular, e o convite de Jesus para compartilhar generosamente, independentemente das limitações materiais. Teixeira¹⁰² argumenta que, ao multiplicar os pães, Jesus cumpre a

⁹⁷ FABRIS, R., A opção pelos pobres na Bíblia, p. 138.

⁹⁸ TEIXEIRA, C., A importância da mesa de refeição no anúncio da traição Mc 14,17-21, p. 173.

⁹⁹ LS 139.

¹⁰⁰ Segundo Fenger, “na teologia paulina, este pensamento fundamental de solidariedade – concebida de forma estritamente teológica – de Jesus com a nossa pobreza (*ptôcheia*) atinge ponto alto: o próprio Deus torna-se pobre por causa de nossa salvação (*ptôchos*): “... se fez pobre, embora fosse rico, para vos enriquecer com a sua pobreza” (1Cor 8,9). Na carta aos Filipenses, Paulo louva o auto-rebaixamento (*heauton ekenôsen*) daquele que existia na condição divina até à morte de cruz (Fl 2,6-8)” (FENGER, A. L., Pobreza: aspectos bíblico e histórico, p. 699).

¹⁰¹ JESUS, J.; TEIXEIRA, C., Não podeis servir a Deus e ao dinheiro! (Mt 6,24), p. 18.

¹⁰² TEIXEIRA, C., A importância da mesa de refeição no anúncio da traição Mc 14,17-21, pp. 192.

vontade de Deus revelada nas Escrituras (Lv 19,11-15; Dt 24,6.10-15; Jr 22,13; Ml 3,5; Tg 5,4), mostrando que a partilha é mais poderosa que a acumulação de riquezas, revelando a providência e o amor divino por meio da solidariedade. Dessa maneira, a verdadeira riqueza não está no acúmulo, mas na partilha com os outros, refletindo o cuidado Deus.

Tiago, herdeiro da tradição bíblica e da sabedoria do AT (Dt 10,18), faz uma dura acusação contra os cristãos ricos, especialmente aqueles que acumulam riquezas de forma egoísta, ignorando as necessidades dos cristãos pobres dentro da mesma comunidade e assembleia. Ele denuncia a opressão dos trabalhadores e o acúmulo de bens enquanto negligenciam a justiça e a solidariedade (Tg 5,1-6).¹⁰³ Tiago alerta que, em invés de buscar a acumulação de riquezas, os cristãos devem viver segundo a lógica de Deus, que é a da partilha e generosidade. Essa crítica se alinha à mensagem de Jesus na “multiplicação dos pães” (Mc 6,30-44), em que Ele ensina que a verdadeira riqueza está em dar aos outros, refletindo o amor e a providência divina.

3.3. O rico em Tg 5,1-6

Na Carta de Tiago, os cristãos ricos são retratados como aqueles que, mais do que qualquer outro, correm o risco de se deixar dominar pela cobiça, uma das principais forças que alimenta os conflitos e divisões no mundo (Tg 4,1-2). Tiago alerta contra a busca desenfreada por riquezas e pela vida de luxo, que muitas vezes leva os ricos a explorar os mais pobres, como evidenciado pela prática de reter os salários dos trabalhadores que labutaram em suas terras (Tg 5,4-6). Conforme Mears¹⁰⁴, esses ricos, sustentados por sua opulência e poder, tendem a viver entregues aos prazeres efêmeros e a oprimir os justos, que, desprovidos de

¹⁰³ MEARS, H. C., Estudo panorâmico da Bíblia, p. 517-518.

¹⁰⁴ MEARS, H. C., Estudo panorâmico da Bíblia, p. 517-518.

meios para resistir, acabam sendo condenados e até mortos. Sob este aspecto, Tiago chama a atenção para a armadilha da riqueza, que, quando mal administrada, pode afastar as pessoas do propósito divino de justiça e solidariedade.

Segundo Shedd¹⁰⁵, a denúncia de Tiago contra os ricos é severa, não por condenar a riqueza em si, mas pelo modo corrupto com o qual ela foi adquirida, geralmente através da opressão e exploração. Os ricos não são condenados por possuírem bens, mas porque suas riquezas refletem injustiça, tornando-se símbolos de corrupção moral e social, o que os coloca sob a condenação divina. Nichol¹⁰⁶, por sua vez esclarece que o contexto imediato de Tiago sugere que esses “ricos” são pessoas que têm inúmeras oportunidades de praticar o bem, mas escolhem ignorá-las e desprezá-las com seu comportamento errado, evidenciando egoísmo e falta de compaixão. Esses ricos podem ser ou não membros da igreja, o que amplia a crítica de Tiago a todos que se envolvem em práticas injustas, independentemente de sua posição na comunidade cristã, ressaltando a responsabilidade moral e ética de viver uma fé que se traduza em ações concretas de justiça e solidariedade.

Tiago transmite uma mensagem clara e firme aos seus leitores: “os opressores não escaparão das consequências de suas ações” (Tg 5,1-3). Apesar da aparente prosperidade daqueles que exploram os outros, Tiago alerta-os que o julgamento de Deus é inevitável e virá no tempo certo (Tg 5,1). Contudo, ele exorta os cristãos a não se deixarem consumir pela ansiedade ou desespero diante da injustiça, pois a paciência é uma virtude essencial enquanto se aguarda a manifestação do juízo divino. Usando a metáfora do lavrador (Tg 5,7-8), Tiago ensina que, assim como o agricultor espera com paciência o fruto da terra, é preciso esperar com perseverança pela vinda do Senhor, confiantes de que Ele

¹⁰⁵ SHEDD, R. P., O novo comentário da Bíblia, p. 1388.

¹⁰⁶ NICHOL, F. D., Comentario biblico adventista del septimo dia, p. 553.

trará justiça. Conforme Xavier¹⁰⁷, a paciência aqui não é passividade, mas uma atitude de confiança em Deus, que conhece o tempo certo para tudo e fortalece nosso coração diante das dificuldades. O apóstolo enfatiza que a vinda do Senhor está próxima e que é necessário manter a fé firme, sabendo que a justiça divina será cumprida.

Conclusão

A Carta de Tiago, ao abordar a prática da fé cristã, propõe uma visão ética e moral que transcende a simples observância de rituais religiosos. Tiago, apelidado por alguns de “o Amós da Nova Aliança”¹⁰⁸, enfatiza que a verdadeira fé exige atitudes concretas de justiça e igualdade, principalmente no que diz respeito às relações sociais, especialmente entre ricos e pobres (Tg 2,1-13).

A crítica de Tiago à “acepção de pessoas” na comunidade cristã¹⁰⁹ revela a incompatibilidade entre os princípios do Evangelho e qualquer forma de marginalização ou preconceito, desafiando os cristãos a promoverem uma comunidade mais acolhedora e solidária. A referência às “roupas sujas” como estigma do pobre¹¹⁰, que muitas vezes leva à exclusão, serve como um forte lembrete de que o tratamento desigual é um escândalo contra os ensinamentos de Jesus, que sempre deu prioridade aos marginalizados e necessitados (Mt 25,31-46)¹¹¹.

Sob essa perspectiva, a Carta de Tiago não apenas defende o respeito aos pobres, mas também adverte com firmeza os ricos, alertando-os sobre as injustiças frequentemente associadas à sua posição privilegiada.¹¹² A crítica aos ricos, especialmente em Tg 4,13 e 5,6, está intimamente ligada à ideia de que a fé cristã

¹⁰⁷ XAVIER, É. T., A teologia de Tiago: fé em ação, p. 140.

¹⁰⁸ ADAMSON, J. B., The Epistle of James, p. 20.

¹⁰⁹ PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 117.

¹¹⁰ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13, p. 178.

¹¹¹ BOTTINI, G. C., Lettera di Giacomo, p. 115.

¹¹² PERKINS, P. I e II Pietro, Giacomo e Giuda, p. 117.

não deve ser utilizada para consolidar desigualdades, mas para promover a equidade¹¹³. A advertência de Tiago sobre as riquezas e o acúmulo de bens pessoais sem responsabilidade social reforça que o cristão deve viver com humildade e solidariedade, estando atento às necessidades dos mais pobres. Esse ponto reflete a mensagem central de que o Evangelho não pode ser reduzido a uma questão de crença interior,¹¹⁴ mas deve ser vivido de forma prática, transformando as relações sociais¹¹⁵.

O autor da Carta de Tiago nos convoca a refletir sobre as implicações sociais da fé cristã, destacando que a prática da fé está inseparavelmente ligada à busca por justiça social, respeito ao próximo e eliminação da discriminação¹¹⁶. Ao combater o favoritismo e a marginalização dos pobres, Tiago propõe uma comunidade cristã inclusiva, à semelhança de Jesus, na qual todos devem ser tratados com dignidade. Esse ensinamento corrobora a visão da Igreja como uma “Igreja em saída”, proposta pelo Papa Francisco, que destaca a missão de alcançar os afastados e excluídos, sem se isolar ou criar grupos de elite¹¹⁷. A Igreja deve ser “para os outros”¹¹⁸, especialmente para os mais necessitados¹¹⁹, aberta à alteridade e ao bem do próximo, pois “quem busca viver com dignidade e plenitude deve reconhecer o outro e buscar seu bem”¹²⁰.

Em suma, Tiago nos desafia a construir uma “nova práxis” eclesial,¹²¹ que, como Jesus, se dirige às periferias humanas,¹²² acolhendo a todos sem exclusão, em uma comunidade universal e solidária que construa unidade na diversidade¹²³,

¹¹³ GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13, p. 178.

¹¹⁴ EG 35; 39.

¹¹⁵ RATZINGER, J., Introdução ao cristianismo, p. 57.

¹¹⁶ FT 137.

¹¹⁷ EG 24.

¹¹⁸ EG 43.

¹¹⁹ 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.

¹²⁰ EG 9.

¹²¹ KASPER, W., Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor, p. 56.

¹²² EG 46.

¹²³ PANAZZOLO, J., Missão para todos: introdução à missiologia, p. 102.

sem “vistoria alfandegária”¹²⁴. Deve ser uma casa paterna de “portas abertas”¹²⁵, um lugar de misericórdia gratuita onde todos se sintam acolhidos, amados, perdoados e motivados a viver a plenitude do Evangelho¹²⁶.

Referências Bibliográficas

ADAMSON, J. B. **The Epistle of James**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1976.

ANDERSON, A. F.; GORGULHO, G. **Os sábios na luta do povo**. São Paulo: Centro Ecumênico de Publicações e Estudos Frei Tito de Alencar Lima, 1991.

BAXTER, S. J. **Examinai as Escrituras – Atos a Apocalipse**. São Paulo: Edições vida Nova, 1989.

BECQUET, G. **A carta de Tiago: leitura sociolingüística**. São Paulo: Paulinas, 1991.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.

BORN, A. V. D. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOSCH, J. S. **Escritos Paulinos**. Col. Introdução ao estudo da Bíblia. São Paulo: Ave-Maria, 2002.

BOTTINI, G. C. **Lettera di Giacomo**. Milano: Paoline, 2014.

CARBALLOSA, E. L. **Tiago: Una fe em acción**. Grand Rapids: Editorial Portavoz, 1994.

CARREZ, M. **As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. São Paulo: Paulus, 1987.

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

¹²⁴ EG 47.

¹²⁵ LG 6; FT 276.

¹²⁶ EG 114.

COLEMAN, W. L. **Manual dos Tempos e Costumes Bíblicos**. Venda Nova: Betânia, 1991.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituições, Decretos, Declarações. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONNER, W. T. **La fe del nuevo testamento**. Nashvill: Casa Bautista de Publicações, 1951.

CANTINAT, J. La lettera di Giacomo. In: GEORGE, A.; GRELOT, P. **Introduzione al Nuovo Testamento. 3. Le lettere apostoliche**. Edizione italiana a cura de R. Fabris. Roma: Borla, 1993; p. 217-234.

CORTINA, A. **Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia**. Tradução D. Febre. São Paulo: Contracorrente, 2020.

DAVIDS, P. H. **The Epistle of James: a commentary on the Greek text**. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

FABRIS, R. **A opção pelos pobres na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FENGER, A. L. Pobreza: aspectos bíblico e histórico. In: EICHER, P. **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**. São Paulo: Paulus, 1993. p. 696-702.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si***. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO, PP. ***Fratelli Tutti: sobre a fraternidade e a amizade social***. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANKEMÖLLE, H. **Der Brief des Jakobus I-II**. Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1994.

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. “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. 2ª ed. Santo André: Academia Cristã, 2015.

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. 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*, [S. 1.], v. 49, n. 2, p. 421, 2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

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. 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 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. **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.; 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; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-13. In: GONZAGA, W. (Orgs.). **Palavra de Deus [recurso**

eletrônico]: na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 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.

GONZAGA, W.; TORRES, M. M. V., Raab, a meretriz: mulher de fé (Hb 11,31) e de boas obras (Tg 2,24-25). *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, Ano 39, n. 76, Julio -Diciembre, 2022, p. 161-202. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20227651>

GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR. J. V. L. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento.** Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-67. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-01>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento.** Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-04>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. “O meu justo pela fé viverá”: Hb 10,36-39 e o uso de Hab 2,4 e Is 26,20. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento.** Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 171-200. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600804-07>

GONZAGA, W.; SANTOS, D. P. F. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento.** Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Teológica, 2002.

JESUS, J. P. T.; TEIXEIRA, C. Não podeis servir a Deus e ao dinheiro! (Mt 6,24), *Revista de Cultura teológica* - v. 18 - n. 69 - Jan/MaR 2010.

JOHNSON, L. T. **The letter of James: a new translation with introduction and commentary.** New Haven/London: Yale University Press, 2008.

KASPER, W. **Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor.** Prior Velho: Paulinas, 2015.

KONINGS, J. Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 42-64, jan./jun. 2021.

KÜMMEL, W. G. **Introduction to the new testament.** Nashvill: Abingdon Press, 1975.

MACKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico.** São Paulo: Paulinas, 1983, p. 729.

MEARS, H. C. **Estudo panorâmico da Bíblia.** São Paulo: Vida, 1993.

MILLOS, S. P. **Comentário exegético al texto griego del nuev p testamento: Santiago.** Espanha (Barcelona): Editora Clie, p. 100.

MONLOUBOU, L. ; BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal.** Petrópolis: Vozes, 2003.

MOO, D. J. **James: An Introduction and Commentary.** Downers Grove: InterVarsity Press, 1985.

MUSSNER, F. **La Lettera di Giacomo.** Brescia: Paideia, 1970.

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

NICHOL, F. D. (ed). **Comentario biblico adventista del septimo dia.** Tomo 7. Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1995.

NICHOL, F. D. (ed). **Comentario biblico adventista del septimo dia.** Buenos Aires: Asociacion Casa Editora Sudamericana, 1995.

ODORÍSSIO, M. **Epístola de Tiago, Pedro, João e Judas: texto e comentário – leitura facilitada.** São Paulo: Ave-Maria, 2006.

PANAZZOLO, J. **Missão para todos: introdução à missiologia.** São Paulo: Paulus, 2006.

PÉREZ, M. S. **Santiago**. Barcelona: CLIE, 2011.

PERKINS, P. **I e II Pietro, Giacomo e Giuda**. Torino: Claudiniana, 2015.

PFEIFER F. C; HARRISON, E. F. **Comentário bíblico Moody**. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1983.

MACKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 979.

RAMOS, S. G. **Comentário ao Novo Testamento**. São Paulo: Ave Maria, 2006.

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

RATZINGER, J. **Introdução ao Cristianismo**. Preleções sobre o Símbolo Apostólico. Com um novo ensaio introdutório. São Paulo: Loyola, 2005.

SEGOVIA, B. J. L. *Evangelii Gaudium*: desafíos desde la crisis. In: SEGOVIA B. J. L.; ÁVILA, B. A.; VELASCO, J. M.; PAGOLA, J. A. *Evangelii Gaudium* y los desafíos pastorales para la Iglesia. Madrid: PPC, 2014, p. 9-58

SHEDD, R. P. **O novo comentário da Bíblia**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1979.

STENZEL, M. Pobreza. In: BAUER, J. B. **Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Loyola, 1988, p. 870-873.

STORNILO, I. **Como ler a carta de Tiago: a fé é a prática do evangelho**. São Paulo: Paulus, 2005.

TEIXEIRA, C. **A importância da mesa de refeição no anúncio da traição Mc 14,17-21**. Dissertatio ad Lauream in facultate S. Theologiae. Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe. Romae: s.n., 1998.

VARNER, W. **James**. Bellingham: Lexham Press, 2012.

XAVIER, É. T. A Teologia de Tiago: fé em ação. *Kairós*, Fortaleza, v. 10, n. 2, 2021. Disponível em: <https://ojs.catolicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/129>. Acesso em: 20 nov. 2024.

ZOREL, F. **Lexicon Hebraicum veteris testamenti**. Fasc. 1-9. Romae:
Pontificium Institutum Biblicum, 1984.

Posfácio

*Ostende mihi fidem tuam sine operibus
et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam. (Tg 2,18)*

Heitor Carlos Santos Utrini

Normalmente, as ações humanas são marcadas por algum tipo de finalidade intrínseca. Trabalha-se *para* se conquistar algo ou *para* garantir dias melhores para si ou para outrem. Suporta-se um sacrifício *para* lograr determinado fruto. Caminha-se *para* chegar a uma meta específica. E os exemplos poderiam se multiplicar à exaustão. Na esteira dessas perguntas, poder-se-ia também indagar acerca de nosso contato com a Palavra de Deus. Afinal, devemos crescer em intimidade com a Bíblia para quê? Todavia, tal pergunta se não for entendida de maneira adequada, colocar-nos-ia na armadilha do utilitarismo.

Antes de tudo é necessário considerar que existem certas realidades que valem por si mesmas. Este é, por exemplo, o caso da arte: é lógico que um quadro, uma escultura, uma poesia ou uma música não são decisivas para a manutenção da existência humana sobre a terra. Todavia, é também verdade que aquilo que nos distingue dos outros animais é o fato de fazermos coisas para além do instinto de sobrevivência. Enquanto a vida dos outros seres se restringe a comer, beber, reproduzir-se e repousar, o homem é capaz de se dedicar àquelas realidades que valem por si mesmas, sem que nelas haja qualquer sentido de imprescindibilidade. Nesse sentido, a arte, embora não seja essencial, é algo que nos “humaniza”. Seu único objetivo é levar o homem para além de si mesmo, uma vez que é um reflexo – ainda que pálido – da fonte da Beleza.

É isso o que ensina Théophile Gautier quando critica a sociedade que considera como louco aquele que prefere uma obra de Michelangelo ao inventor da mostarda:

Nada do que é belo é indispensável à vida. Se as flores fossem eliminadas, o mundo não seria materialmente afetado; mas quem gostaria que não houvesse mais flores? Com todo prazer, eu renunciaria antes às batatas que às rosas, e acredito que somente um utilitarista poderia ser capaz de destruir um canteiro de tulipas para plantar repolhos.

Eu, não me importando com o que pensam esses senhores, sou um daqueles para os quais o supérfluo é necessário, e amo as coisas e as pessoas na razão inversa dos serviços que me prestam. Prefiro um vaso chinês, que não me serve para nada, a um vaso que me seja útil (...). Renunciaria com prazer aos meus direitos de francês e de cidadão para apreciar um autêntico Rafael (...). Mesmo que eu não seja um dileitante, prefiro o som dos violinos esquecidos e dos pandeiros à sineta do senhor presidente. Venderia minhas calças para ter um anel, e o pão para ter algumas guloseimas. Vejam bem que os princípios utilitaristas estão muito longe de ser os meus, e que nunca serei redator num jornal de sucesso¹.

Como se percebe, através de inúmeras imagens marcantes, o autor critica aqueles que tudo fazem apenas tendo em vista algum fim prático, uma vantagem ou lucro que possa ser quantificado.

Partindo dessa analogia, é possível igualmente contemplar o valor da Escritura na vida do fiel. Ao comunicar sua palavra aos homens, mais do que comunicar ideias ou conceitos, Deus queria estabelecer uma relação de amor com os homens. Noutras palavras, o que ele buscava não era primeiramente exigir do homem um determinado tipo de comportamento, oferecendo certos preceitos morais a serem fielmente observados. É claro que, uma vez que a relação de amor se estabelece, as consequências certamente virão. O amor que não se exprime com todo o ser (e as ações inclusive) não é algo digno desse nome. Contudo, a ordem aqui é importante: primeiro a relação de amor na qual cada um se entrega de modo total e único. Depois, as exigências do amor que se expressam nos atos.

¹ GAUTIER, Théophile, apud ORDINE, Nuccio. A utilidade do Inútil. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Esses comentários iniciais têm o objetivo de ajudar a entender a relação que existe entre a escritura e a pastoral. O contato com a Palavra de Deus é buscado não *em função de* alguma exigência prática. Vai-se à Escritura para, através dela, poder entrar no coração de Deus. O conhecimento da Palavra é algo, portanto, que vale por si mesmo, pois o homem se torna mais homem quando responde ao apelo Divino que o chama para o alto.

Assim sendo, que lugar ocupa a pastoral em sua relação com a Bíblia? Ela é uma consequência do vínculo de amor entre Deus e os homens. Como o amor é expansivo, o amante quer que outros conheçam a maravilha dessa união e dela participem, daí o esforço pastoral.

Mas ainda que o contato com a Escritura não desembocasse numa atividade pastoral, mesmo assim ele teria o seu valor. Pensemos em quantas pessoas que, devido às mais variadas circunstâncias, são impossibilitadas de atuarem ativamente nas comunidades. Para essas pessoas a Palavra é alimento e consolo, é sustento e luz. É graças ao conhecimento da Escritura que cada cristão é capaz de se unir a Cristo fazendo de sua vida uma oferta agradável a Deus.

Em condições ideais de tempo e pressão, a pastoral é o transbordamento do amor. Aquilo que é cultivado na relação íntima do conhecimento mútuo se materializa na ação pastoral. Dom Chautard, em sua clássica obra “A alma de todo apostolado”, recomenda que os apóstolos sejam reservatórios e não canais:

O canal deixa correr a água recebida, sem guardar uma só gota dela. Ao invés, o reservatório enche-se primeiramente, e depois, sem se esvaziar, verte torrentes e incessantemente renovadas sobre os campos que fertiliza. Dos que se dedicam às obras, quantos há por aí que são apenas canais, ficando sempre secos mesmo quando procuram fecundar os corações².

² CHAUTARD, Jean-Baptiste. A Alma de Todo Apostolado. São Paulo: Ed. Coleção F. T. D. Ltda, 1962, p. 66-67.

A alegoria do canal acima aludida permite compreender a importância do contato com a Escritura por parte do fiel. A intimidade com o texto sagrado é necessária porque sem ela o conhecimento de Jesus se atrofia. No entanto, uma vez que a vida está repleta dessa presença amorosa, é impossível não querer comunicá-la aos irmãos. O transbordamento é uma consequência lógica.

Prof. Waldecir Gonzaga em seu profícuo trabalho de pesquisa e escrita, coloca à disposição do público obras que têm o escopo de aprofundar em diversas medidas a relação entre Escritura e Pastoral, bem como o diálogo entre a Escritura com os saberes mais diversos. Como foi dito acima, o contato com a Escritura é um bem em si mesmo. Contudo, é evidente que existe uma relação entre ela e a Pastoral, pois qualquer atividade que não tivesse como força motriz o encontro com o Senhor que se revela em sua Palavra, seria estéril e fadado ao insucesso.

A Pastoral não se reduz à mera execução de tarefas – embora haja muitas a serem realizadas! Não é um frenesi ansioso que busca realizar coisas, por mais relevantes que sejam. Na verdade, o apóstolo é antes de tudo um apaixonado. É alguém que foi de tal maneira seduzido por Jesus a ponto de voltar suas energias para fazê-lo amado e conhecido. O Documento de Aparecida com bastante precisão afirma que o itinerário do discípulo começa com o encontro com a pessoa de Jesus³. E dentre os diversos meios pelos quais nos encontramos com o Senhor, a Escritura é um instrumento privilegiado:

Encontramos Jesus na Sagrada Escritura, lida na Igreja. A Sagrada Escritura, “Palavra de Deus escrita por inspiração do Espírito Santo”, é, com a Tradição, fonte de vida para a Igreja e alma de sua ação evangelizadora. Desconhecer a Escritura é desconhecer Jesus Cristo e renunciar a anunciá-lo. Daí o convite de Bento XVI: “Ao iniciar a nova etapa que a Igreja missionária da América Latina e do Caribe se dispõe a empreender, a partir desta V Conferência em Aparecida, é condição indispensável o conhecimento profundo e vivencial da Palavra de Deus, por isso, é

³ CELAM, Documento de Aparecida, 2007, §243. https://www.dhnet.org.br/direitos/cjp/a_pdf/cnbb_2007_documento_de_aparecida.pdf (acesso em 14/12/2024).

necessário educar o povo na leitura e na meditação da Palavra: que ela se converta em seu alimento para que, por experiência própria, vejam que as palavras de Jesus são espírito e vida (cf. Jo 6,63). Do contrário, como vão anunciar uma mensagem cujo conteúdo e espírito não conhecem profundamente? É preciso fundamentar nosso compromisso missionário e toda a nossa vida na rocha da Palavra de Deus”⁴.

Todavia, para que a leitura da Bíblia seja profunda e capaz de extrair todos aqueles frutos que Deus deseja derramar sobre os fiéis, é importante que o texto bíblico seja aprofundado em suas mais variadas dimensões. A primeira delas, através da leitura orante na qual Deus fala no aconchego do coração humano. Mas além disso, deve haver aquele empenho no aprofundamento da Escritura por meio de uma pesquisa científica. Não é de hoje que a Igreja reconhece a utilidade (e a necessidade) de se ampliar os horizontes por meio do contributo das mais variadas áreas do conhecimento humano. Já Pio XII em sua Encíclica *Divino afflante Spiritus* (1943) recomendava:

Ora, qual o sentido literal de um escrito, muitas vezes não é tão claro nas palavras dos antigos orientais como nos escritores do nosso tempo. O que eles queriam significar com as palavras não se pode determinar só pelas regras da gramática e da filologia, nem só pelo contexto; o intérprete deve transportar-se com o pensamento àqueles antigos tempos do Oriente, e com o auxílio da *história*, da *arqueologia*; *etnologia* e *outras ciências*, examinar e distinguir claramente que gêneros literários quiseram empregar e empregaram de fato os escritores daquelas épocas remotas⁵.

O respiro de novos ares e novos saberes impede que o leitor do texto bíblico seja asfixiado pelo perigo de leituras fundamentalistas. Ademais, o verdadeiro conhecimento só nasce do diálogo sincero e respeitoso entre as partes, de sorte que o saber ouvir é condição *sine qua non* para a aquisição da sabedoria.

⁴ CELAM, Documento de Aparecida, §247.

⁵ PIO XII, Carta Encíclica *Divino afflante Spiritu*, 1943, §20 (https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_30091943_divino-afflante-spiritu.html).

De minha parte, desejo que as obras de Prof. Waldecir Gonzaga e seus colaboradores possam atingir a muitos leitores, de modo que a Palavra de Deus seja mais conhecida e assim, na dinâmica do encontro do Senhor que se revela em sua Santa Palavra, nasçam muitos discípulos missionários dispostos a atuarem no mundo como sal e luz (Mt 5,13-14).

Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini

Docente de Sagrada Escritura da PUC-Rio

Coordenador do Curso de Graduação em Teologia da PUC-Rio

Editor-Chefe de ReBiblica

e-mail: hcsutrini@puc-rio.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1754-8000>

