

26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Waldecir Gonzaga et alii

27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

28 οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην,
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ.

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

TEMAS E TEXTOS BÍBLICOS EM PESQUISA

29 εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἅρα τοῦ Ἀβραάμ καὶ ἑρπύλλεστε, καὶ ἑπ' ἐπαγγελίαν κληρονομῆται. (Gl 3:26, 29)

26 Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

27 ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.

28 οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην,
οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος,
οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ.

πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.



Editora Fundação Fênix

Esta obra, intitulada *Temas e textos bíblicos em pesquisa*, é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS: um trabalho interinstitucional e interdisciplinar, com leituras de interface entre Teologia Bíblia e Teologia Sistemático-Pastoral, a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos dos primeiros momentos, em que publicamos e disponibilizamos nove obras, agora publicamos outras cinco, 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 pesquisas e estudos voltados para todos os quatro corpora do Novo Testamento e, em alguns casos, até mesmo de textos do Antigo 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 novamente materializado nos dois formatos: e-book e impresso. Trata-se de outras cinco novas obras, desta vez, pautadas pela expressão “temas e textos bíblicos”, e norteadas pela linha do estudo, da pesquisa, da reflexão, da investigação e da análise dos textos e temas propostos: 1) *Temas e textos bíblicos em estudo*; 2) *Temas e textos bíblicos em pesquisa*; 3) *Temas e textos bíblicos em reflexão*; 4) *Temas e textos bíblicos em investigação*; 5) *Temas e textos bíblicos em análise*. Neste sentido, 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, interinstitucionais e interdisciplinares, 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



Temas e textos bíblicos em pesquisa

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*

Temas e textos bíblicos em pesquisa



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2025

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
AUXÍLIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01



Série Religião e Teologia – 51

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

Temas e textos bíblicos em pesquisa
[livro eletrônico]. -- Porto Alegre,
RS : Editora Fundação Fênix, 2025. --
(Série religião e teologia ; 51)
PDF

Vários autores.
Bibliografia
ISBN 978-65-5460-227-3

1. Bíblia - Estudos 2. Teologia I. Série.

25-263847

CDD-220.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Bíblia : Estudos 220.07

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273>

Sumário

Prefácio	11
<i>Tiago de Fraga Gomes</i>	
Apresentação	15
Crescendo na Pesquisa das Escrituras	
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo I	41
Vocação à santidade: “Vós sois concidadãos dos santos” (Ef 2,19-22)	
<i>Waldecir Gonzaga; Afonso Matos Correia Filho</i>	
Capítulo II	65
A criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20	
<i>Waldecir Gonzaga; Diego Artur Wust</i>	
Capítulo III	97
A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24	
<i>Waldecir Gonzaga; Arthur Jordan de Azevedo Toné</i>	
Capítulo IV	127
As primeiras expressões da Doutrina Social da Igreja no Código Doméstico de Cl 3,18–4,1	
<i>Waldecir Gonzaga; Jean Poul Hansen</i>	

Capítulo V	155
Povo escolhido no anúncio missionário entre os povos: Uma abordagem em 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6	
<i>Waldecir Gonzaga; Genilson Sousa da Silva</i>	
Capítulo VI	211
O modo de viver a aliança conjugal em 1Pd 3,1-7	
<i>Waldecir Gonzaga; Jorge Luiz Soares da Silva</i>	
Capítulo VII	251
Proposições em relação ao matrimônio cristão em 1Pedro 3,1-7	
<i>Waldecir Gonzaga; Rodolfo Chagas Pinho</i>	
Capítulo VIII	285
A esperança escatológica petrina em 1Pd 4,7-11	
<i>Waldecir Gonzaga; André Pereira Lima</i>	
Capítulo IX	353
A fidelidade a Cristo como condição para o verdadeiro pastoreio: Uma reflexão a partir de 1Pd 5,1-4	
<i>Waldecir Gonzaga; Eduardo Vinicius de Lima Peters</i>	
Capítulo X	389
Discernimento vocacional: Uma reflexão a partir de 2Pd 1,3-11	
<i>Waldecir Gonzaga; Guilherme Maia Junior</i>	
Posfácio	423
Uma “investigação atenta” das Sagradas Escrituras	
<i>Fabio da Silveira Siqueira</i>	

Prefácio

O presente livro intitulado *Temas e textos bíblicos em pesquisa* 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.

Referente aos temas trabalhados na presente obra, é importante destacar que crescer na pesquisa das Escrituras representa uma exigência fundamental para o aprofundamento teológico e a maturidade da fé cristã. A Sagrada Escritura, sendo a Palavra de Deus escrita sob inspiração divina (2Tm 3,16), exige não apenas veneração, mas também investigação rigorosa e contínua, de modo que seu sentido autêntico seja progressivamente compreendido e comunicado com fidelidade. Nesse processo, o recurso à exegese bíblica, entendida como pesquisa dos textos sagrados mediante métodos críticos e científicos, torna-se indispensável para evitar leituras reducionistas, anacrônicas ou dogmaticamente arbitrárias. A Escritura convida ao esforço interpretativo (Pr 25,2), pois o conhecimento das realidades divinas não é entregue de forma evidente, mas exige busca inteligente e paciente.

A metodologia exegética parte do princípio de que os textos bíblicos são simultaneamente produto da inspiração divina e fruto de contextos históricos, sociais e literários determinados. A compreensão adequada da Escritura supõe uma hermenêutica que respeite essa dupla dimensão – divina e humana – e que recorra a instrumentos científicos, como a crítica textual, a análise filológica, o estudo das tradições, dos gêneros literários e do ambiente cultural dos autores sagrados. O Concílio Vaticano II, na constituição dogmática *Dei Verbum*, afirma

que é preciso considerar os gêneros literários usados na Sagrada Escritura, pois a verdade é proposta e expressa de modos diferentes segundo os diversos gêneros históricos, proféticos, poéticos ou outros (DV 12). Tal orientação representa uma integração legítima entre razão e fé, na acolhida da verdade revelada.

A tradição cristã, desde seus primórdios, reconhece a importância do estudo metódico da Palavra de Deus. Os autores do Novo Testamento demonstram familiaridade com as Escrituras de Israel, e frequentemente recorrem a métodos interpretativos próprios da época, como a releitura tipológica ou o uso de *midrash*. O próprio Jesus, no episódio com os discípulos de Emaús, oferece uma chave hermenêutica decisiva ao interpretar as Escrituras à luz de sua paixão, morte e ressurreição. Jesus mesmo, passando por Moisés e os profetas, explicou-lhes o que a seu respeito se achava nas Escrituras (Lc 24,27). Essa explicação configura um modelo de exegese cristológica, que não elimina o sentido histórico dos textos, mas o integra em uma leitura teológica e eclesial mais ampla. É nesse mesmo espírito que a Igreja continua a promover a pesquisa bíblica como parte essencial da formação teológica e da missão evangelizadora.

A exegese, quando praticada com rigor metodológico e abertura ao mistério da fé, torna-se um serviço à Igreja e ao povo de Deus, pois ilumina o caminho da interpretação e fortalece o anúncio do Evangelho. As Escrituras são um instrumento de orientação e formação que exige mediação interpretativa, discernimento comunitário e o auxílio da Tradição viva da Igreja, que garante a unidade e a ortodoxia da fé. A pesquisa bíblica, portanto, não se limita a um interesse acadêmico ou histórico, mas é inseparável da vida da fé e da prática pastoral. Ela promove uma escuta mais profunda da Palavra, favorece o diálogo entre ciência e fé, e contribui para a inculturação da mensagem cristã em contextos novos. Crescer na pesquisa das Escrituras é um exercício contínuo de fidelidade à Palavra revelada, de serviço à verdade e de renovação permanente da missão da Igreja no mundo. 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). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Editor da Revista Teocomunicação. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Teologia e Questões Eclesiológicas e Pastorais, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <tiago.gomes@pucrs.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.

Apresentação

Crescendo na Pesquisa das Escrituras

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. Buscou-se 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 segundo semestre de 2024, com acompanhamento semanal de produção de textos, com o firme compromisso de continuar pesquisando e produzindo textos com os discentes dos dois PPGs (PUC-Rio e PUC-RS). Com isso, visou-se estreitar ainda mais os laços entre os dois Programas e alcançar novas produções, como vem acontecendo desde 2023.2, com mais quatro livros publicados agora em 2025.1, a partir desta parceria, com textos de ambas as IES, entre professor e alunos e alunas.

Neste sentido, e assim foi assumido, como nas nove obras anteriores, também agora, a pesquisa, produção e publicação se dão em textos dos *corpora* do NT³, procurando trabalhar a força dos textos bíblicos do Novo Testamento, mas igualmente em diálogo com leituras de interface com textos bíblicos do

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 dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento*, p. 01-19; 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; GONZAGA, W., *O Cânon Bíblico do Novo Testamento* (2025).

Antigo Testamento, quando nas perícopes escolhidas ocorre algum tipo de uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (que pode ser por meio de *citação*, *alusão* ou *eco*), 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) Temas e textos bíblicos em estudo; 2) Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3) Temas e textos bíblicos em reflexão; 4) Temas e textos bíblicos em investigação.

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), desenvolvido por Roland Meynet⁵, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado⁶.

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; GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas, p. 133-180.

⁵ MEYNET, R., Trattato di Retorica Biblica, p. 132-209; MEYNET, R., L'Analise 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.

⁶ 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).

Como nos nove livros publicados desde 2023², em parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), também estes livros (de 2025.1) terão a sua publicação nos dois formatos (*e-book* e impresso) e manterão o estilo e os dados na primeira parte da *Apresentação* de cada obra, sendo acrescentadas informações referentes a seus capítulos, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das atuais quatro obras, como ocorreu nas anteriores, oferecendo sempre os dados da parceria, do valor das Escrituras Sagradas (Bíblia/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 os 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.

A Bíblia, em todos os seus livros Canônicos, contém a *inspiração*, *revelação* e *inerrância*, pois se trata da Palavra de Deus⁷: a) *Inspiração* é o ato pelo qual Deus capacita certos homens, utilizando-se dos meios, também humanos, para fazer-Se conhecido através da linguagem humana, e se refere ao movimento particular do Espírito de Deus; b) *Revelação* é o ato pelo qual Deus entra e age na história para falar aos homens como amigo, pelos fatos e palavras, e se refere à verdade manifestada na história; c) *Inerrância*: significa ausência de erro ou que algo não tem erro. A inerrância é um predicado da Bíblia e está intimamente ligado à sua autoridade e à sua inspiração. Duas são as correntes acerca da inerrância bíblica: 1) *Inerrância absoluta*: os fundamentalistas entendem a inerrância em seu sentido absoluto, ou seja, a total ausência de qualquer tipo de erro; 2) *Inerrância limitada*: é a posição daqueles que defendem a inspiração conceitual, não verbal, e aceitam a exatidão da Bíblia para questões de salvação e moral e não para questões das ciências empíricas.

⁷ GONZAGA, W., A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos, p. 5-20.

Como se sabe, os livros da Bíblia, em sua grande maioria, para o Antigo Testamento, foram escritos em hebraico, parte em aramaico e parte em grego; e grego para o inteiro Novo Testamento. A primeira e mais antiga tradução do AT foi para o grego, entre os anos 250 a.C. a 150 a.C., chamada de *Septuaginta* ou *Setenta* (LXX). A primeira tradução do AT e do NT completos para o latim, foi a *Vulgata*, de Jerônimo, no final do séc. IV d.C. Na época em que a foram escritos os Livros Sagrados ainda não havia a *Prensa*, que foi inventada por Johannes Gutenberg, no séc. XV de nossa era, e a Bíblia foi escrita sobretudo em *Tabuinhas de Cerâmica* (argila cozida em forno), em *Papiro* (planta originária do Egito) e *Pergaminho* (couro de carneiro curtido). A Bíblia foi vivida e contada pelos pais aos filhos, transmitida oralmente antes de ser escrita. Mas a tradição escrita durou mais ou menos 1.000 anos. Para o AT, a escrita começou por volta de 950 a.C. e terminou por volta do ano 50 a.C. Para o NT a escrita começou por volta do ano 50 d.C. e terminou por volta do ano 100 d.C. A fase da Escrita veio após a fase da Tradição Oral, pois muita coisa da Bíblia foi transmitida de pai para filho, de geração em geração, antes de ser registrada.

Outro dado a se ter presente e levar em consideração é que todos os *exemplares originais* dos escritos tanto do AT como do NT “se perderam” e que seus textos chegaram até nós por meio de *cópias de cópias*, uma vez que o material era muito frágil e precisa ser sempre copiado e recopiado para ser mantido em boas condições de uso. Além disso, no que diz respeito aos *Manuscritos* que temos à disposição, e são muitos, mais de sete mil já catalogados, eles são divididos em vários grupos, que são colocados segundo o *tipo, família e distribuição geográfica*.

No que diz respeito à língua hebraica, trata-se de uma língua semítica e consonantal, que não possui vogais, e o texto bíblico hebraico que temos remonta ao período do II Tempo (515 a.C. a 70 d.C.) até o ano 100 d.C., quando as comunidades judaicas o teriam adotado como forma textual final e que os

Massoretas vocalizaram durante os séculos VI ao IX d.C. Portanto, o Texto Massorético que possuímos hoje (em língua hebraica, também chamado de *Leningradense*) já conta com mais de mil anos de história. É a partir desse texto que hoje são feitas as edições da Bíblia Hebraica e as traduções modernas, inclusive para o mundo cristão, no tocante ao AT. No que diz respeito ao NT, escrito totalmente em língua grega, uma língua com consoantes e vogais, nós temos uma vasta gama de *Manuscritos* que são trabalhados por vários estudiosos no mundo hoje, na tentativa de recuperar o texto original dos escritos do Novo Testamento. Mas essa tarefa é realmente árdua e de grande responsabilidade, pois se trata de resgatar os primeiros escritos do cristianismo.

Se não bastasse isso, ainda temos a questão dos textos chamados apócrifos ou extracanonicos, que ficaram fora do cânon, que são numerosos tanto para o AT (52) como para o NT (88)⁸, onde encontramos muita literatura edificante e bastante próxima dos textos que foram escolhidos pela Igreja e deixados como canônicos, genuínos, inspirados e revelados. Esse foi realmente um processo longo e difícil para a Igreja, que o concluiu tão somente por volta do final do séc. IV d.C.⁹ Os textos bíblicos foram escritos em “formato carta”, sem divisão de capítulos e versículos, que apareceram bem mais tarde. A divisão da Bíblia em capítulos foi concluída em 1222, por *Estevão Langton*, então Cardeal Arcebispo de Cantuária, na Inglaterra. Ele foi professor na Sorbone de Paris e faleceu no ano de 1228. E a divisão em versículos foi feita e revisada pelo frade dominicano *Santo Pagnini*, italiano, em 1528; e pelo tipógrafo *Roberto Etienne*, um protestante, em 1555, que concluiu a obra de revisão e divisão, em vista da impressão tipográfica, já na era da *Prensa*, de Gutenberg.

Embora os principais critérios para a formação do Cânon do Bíblico tenham sido a pessoa de Jesus, como norma suprema, e a pregação oral dos apóstolos,

⁸ FARIA, J. F., Bíblia Apócrifa, a outra face do cristianismo, p. 63-80.

⁹ GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

juntamente com a vida da comunidade e seu uso litúrgico, como pontos de referência no que diz respeito aos critérios que foram sendo levados em consideração para a aceitação dos livros presentes tanto no AT como no NT, percebe-se que houve uma progressão nos mesmos até que se chegasse a fechar o Cânon Bíblico como o temos em nossa Bíblia hoje. Aliás, devemos supor que sucedeu algo bem normal: quando a tradição oral começa a se tornar suspeita e incontrolável, impõe-se a necessidade de escritos que transmitam fielmente essa tradição. Não se pode falar de aceitação de um livro apenas a partir de um critério e sim de um conjunto de critérios, pois admitir como decisivo a aceitação de apenas um único critério poderia gerar graves erros. Não foi um critério sozinho e sim o conjunto dos critérios que deu base para se chegar às escolhas que foram sendo feitas, passo a passo, dos livros tanto para o AT como para o NT¹⁰. Os critérios para aceitação dos livros canônicos podem ser resumidos em: a) Apostolicidade e pregação apostólica; b) Regra de Fé (*Regula fidei* / *Ortodoxia*); c) Antiguidade; d) Uso litúrgico e adaptabilidade nas igrejas locais¹¹.

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, e/ou o Hebraico, quando for o caso, para o Antigo Testamento. Em alguns 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 as opções de tradução. Porém, muitas dúvidas também são dirimidas em notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução para o 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 melhor

¹⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 113-115; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico, p. 413-416.

¹¹ MANNUCCI, V., Bíblia, Palavra de Deus, Curso de introdução à Sagrada Escritura, p. 241-242.

trabalho de leitura de interface com outros saberes, visto que cada obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da Área Bíblica quanto da Área Sistemático-Pastoral, além de outras ciências e saberes. Os textos, de fato, têm uma leitura inter e transdisciplinar com vários saberes, a depender de cada um: Teologia Bíblica com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, Diálogo inter-religioso etc.

Se as três obras publicadas em 2023.2¹² 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); se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.1¹³ se deu pelo valor da temática *Palavra de Deus* (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus); se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.2¹⁴ se deu pelo valor da temática *Escrituras* (1. Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2. Escrituras e Pastoral em debate; 3. Escrituras e saberes em análise); a escolha das quatro obras publicadas nesta edição de 2025.1 se deu pela expressão *Novo Testamento* e pela palavra *Bíblico/a*, no plural, para valorizar o *locus* dos Textos Sagrados da tradição judaico-cristã (1. Temas e textos bíblicos em estudo; 2. Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3. Temas e textos bíblicos em reflexão; 4. Temas e textos bíblicos em investigação). Realça-se ainda que, além do fato de estas quatro obras abrangerem todos os *corpora* do Novo

¹² GONZAGA, W. et al. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et al. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et al. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento (2023).

¹³ GONZAGA, W. et al., Esperança e perfeição na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et al., Formação e renovação na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et al., Força e abrangência da Palavra de Deus (2024).

¹⁴ GONZAGA, W. et al., Escrituras Antigas e Novas em diálogo (2024); GONZAGA, W. et al., Escrituras e Pastoral em debate (2024); GONZAGA, W. et al., Escrituras e saberes em análise (2024).

Testamento, como nas edições anteriores, também são publicadas nos dois formatos: *e-book* e impresso.

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 “Vocação à santidade: ‘Vós sois concidadãos dos santos’ (Ef 2,19-22)”¹⁵, de autoria de Waldecir Gonzaga e Afonso Matos Correia Filho, aborda o tema da vocação à santidade, a partir da passagem de Ef 2,19-22, retomado pela *Lumen Gentium*, do Concílio Vaticano II (192-1965). As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Efésios, Paulo, Vaticano II, *Lumen Gentium*, santidade e revolução. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, em 19/12/64 estará completando 60 anos de sua promulgação. Este texto do Concílio Vaticano II foi um ponto de revolução no entendimento da eclesiologia católica, principalmente no tocante à santidade. A Igreja iniciou um novo momento de sua história ao deixar de ser entendida como um organismo fechado e burocrático, passando a se ver como “Povo de Deus”, uma comunidade de amor à luz e exemplo da Trindade, na qual todos os batizados são chamados a ser santos. Deseja-se fazer ressoar o convite de Deus a seus filhos para que sejam santos como Ele é santo. Realça-se como no Magistério Pontifício do pós-Concílio, foi se desenvolvendo o chamado à santidade. Tendo sido o Concílio um retorno às fontes bíblicas, apresenta-se o estudo a partir de uma leitura de interface da *Lumen Gentium* com a perícopes de Ef 2,19-22, na qual Paulo propõe uma revolução no entendimento e lugar dos novos cristãos vindos do paganismo. Para ele, a partir de Cristo, todos são concidadãos dos santos e membros da família de Deus, chamados a se tornarem morada de Deus no Espírito, independentemente do

¹⁵ Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W.; CORREIA FILHO, A. M., Vocação à santidade: Vós sois concidadãos dos santos (Ef 2,19-22). *Teocomunicação*, Porto Alegre, 2025.

grupo social ou cidadania. Ademais, a intenção ao revisitar o texto da *Lumen Gentium* e da perícope bíblica é colaborar com a Igreja na compreensão do chamado à santidade ajudando os fiéis a buscarem viver a santidade de vida a partir da ordem de Deus, que diz “Sede santos porque eu sou santo” (Lv 19,2; 11,44; 1Pd 1,16; Mt 5,48).

O **Capítulo II**, intitulado “A criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20”¹⁶, de autoria de Waldecir Gonzaga e Diego Artur Wust, aborda o tema da Ecoteologia, indicando a criação como sacramento, a partir da teologia de Ioannis Zizioulas, um teólogo ortodoxo. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Criação, sacramento, Ioannis Zizioulas, Colossenses e Ecoteologia. A narrativa da criação conta que o homem recebeu a terra como dom sagrado de Deus, com a missão de zelar por ela e fazê-la frutificar, mas a história mostra o ser humano explorando e destruindo a criação de Deus em vista do próprio benefício. Essa postura dominadora produziu um desequilíbrio ambiental que ameaça a vida de todas as criaturas e de toda a obra da criação. Nesse sentido, o tema do presente estudo é a criação como sacramento a partir da teologia ecológica de Ioannis Zizioulas, tendo como iluminação bíblica o hino cristológico de Cl 1,15-20. O primeiro tópico apresenta e comenta Cl 1,15-20, com ênfase nos elementos que fundamentam a reflexão ecoteológica desenvolvida nesse estudo. O tópico que segue propõe uma análise histórica da crise ecológica, evidenciando as raízes espirituais deste problema. O terceiro tópico apresenta a criação como sacramento a partir da cosmologia eucarística proposta por Zizioulas. Inspirado na tradição patrística e litúrgica do Oriente, Zizioulas desenvolve uma teológica ecológica capaz de oferecer uma nova visão do mundo natural e transformar a relação do homem com a criação.

¹⁶ GONZAGA, W.; WUST, D. A. A criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.39, n.3, Set.-Dez. 2024, p. 839-862. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v39i3.1896>

Por sua vez, o hino cristológico de Cl 1,15-20 fundamenta biblicamente esta proposta teológica a partir de uma cosmovisão cristocêntrica que destaca a origem e o destino de toda a criação. Contra a visão antropocêntrica que reduz a natureza a objeto de exploração humana, a ecoteologia de Zizioulas reconhece a criação como uma realidade sagrada que não quer apenas sobreviver, mas alcançar a plenitude em seu Criador.

O **Capítulo III**, intitulado “A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24”¹⁷, de autoria de Waldecir Gonzaga e Arthur Jordan de Azevedo Toné, aborda o tema da cooperação do cristão na obra da reconciliação do mundo, diante de tanta violência e guerras, a partir da passagem de Cl 1,21-24. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Colossenses, exegese, Igreja, Teologia Paulina e sofrimentos. Dentre o conjunto de cartas propaulinas e deutero-paulinas, Colossenses se destaca como a que possui a maior quantidade proporcional de variantes textuais, com possibilidades interpretativas diversas quanto à sua mensagem. O texto de Cl 1,24 se sobressai nessa variedade de opções, permitindo inclusive interpretações que contradizem o conteúdo da fé a respeito da obra de Cristo e de sua aplicação na vida do cristão, e que estão presentes atualmente, de modo prático, no seio da Igreja. Este estudo realiza uma análise exegética de Cl 1,21-24, levando em conta aspectos literários, históricos, ecumênicos e teológicos, a fim de identificar qual seja a natureza da reconciliação pessoal proporcionada pela obra de Cristo e em que sentido há uma cooperação do cristão para o benefício da Igreja. Propõem-se, mediante esta análise, que Cristo sofre e opera em seu corpo, a Igreja, do qual o cristão é membro, e estes sofrimentos, experienciados na carne de seus membros, cooperam para a vitalidade da comunidade na medida em que colaboram para

¹⁷ GONZAGA, W.; TONÉ, A. J. A., A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, 2025, Link: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1752>

anunciar o Evangelho de reconciliação universal mediante a morte de Cristo. Esta proposta tem implicações práticas para a vida espiritual do cristão e parece se coadunar adequadamente com perspectivas de diferentes tradições cristãs. Para se realizar este estudo, oferece-se o contexto da carta aos Colossenses e uma exegese da perícopa de Cl 1,21-24, com o texto grego e tradução própria para o português.

O **Capítulo IV**, intitulado “As primeiras expressões da Doutrina Social da Igreja no Código Doméstico de Cl 3,18–4,1”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Jean Poul Hansen, aborda o tema das bases bíblicas da Doutrina Social da Igreja, a partir do Código Doméstico de Cl 3,18–4,1. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Colossenses, cristianismo primitivo, família, código doméstico, conduta e Doutrina Social da Igreja. O Código de Ética Doméstica, presente em Cl 3,18–4,1, é o melhor exemplo do profícuo encontro da cultura greco-romana, testemunhada por autores contemporâneos, com o Evangelho de Jesus anunciado e vivido nas comunidades paulinas do séc. I d.C. Nele, fica claro que o Evangelho, em sua fecundidade, absorve o *ethos* de um povo e gera uma nova ética, que expressa a novidade da vida em Cristo. Esse é o caminho gerador, desde as origens cristãs, da Doutrina Social da Igreja, assim chamada a partir do século XIX, desde a publicação da Carta Encíclica *Rerum Novarum*, pelo Papa Leão XIII (1891). Embora, seja o próprio Jesus Cristo a fonte originante da Doutrina Social da Igreja, apresenta-se aqui uma expressão originária dessa mesma doutrina, no processo de estabilização das primeiras comunidades cristãs. Analisa-se neste estudo, como o apoio de Carlos Gil Arbiol, Eduard Shweizer, Margaret Y. Macdonald, Rafael Aguirre Monasterio e Senen Vidal, o processo sócio-histórico-cultural que subjaz ao texto bíblico, especialmente no que diz respeito à tríplice relação característica da sociedade patriarcal greco-romana daquela época: conjugal (marido – esposa), procriadora (pais – filhos) e servil (senhor – escravo). Assim, demonstra-se que ainda hoje,

quando a sociedade moderna é marcada por outras relações, outros valores e contra-valores, mesmo assim, o Evangelho e a cultura podem e devem realizar um encontro profícuo e salvífico, que possibilite às pessoas, famílias, comunidades e a sociedade como um todo, a seu tempo e no seu território geográfico e cultural, experimentar a graça da vida nova em Cristo Jesus.

O **Capítulo V**, intitulado “‘Povo escolhido no anúncio missionário entre os povos: Uma abordagem em 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6’”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Genilson Sousa da Silva, aborda o tema da eleição e da missão, do conceito de povo eleito para a missão entre os povos, a partir de uma leitura de interface entre 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, Anúncio, nações, missão e povo eleito. O presente estudo analisa e explora a natureza missionária da Igreja Católica em sua universalidade a partir das passagens bíblicas mencionadas, a partir do texto de 1Pd 2,9. Desse modo, essa reflexão investiga a conexão entre a comunidade eleita de 1Pd 2,9, a nova aliança estabelecida em Cristo, e a comunidade de Ex 19,3-6. Desse modo, primeiro segue-se a análise sobre 1Pedro e depois sobre a parte do Êxodo, uma vez que este livro descreve um povo escolhido por Deus para ser um “reino de sacerdotes” e uma “nação santa”, destacando sua função especial entre as nações como propriedade divina, sendo a fonte do AT para o texto de 1Pd 2,9. Essa escolha é refletida na nova aliança, na qual a herança redentora oferecida por Deus é uma graça, expressa em Ef 1,5-6 e em Rm 3,24, e é incorporada no Reino do Filho (Cl 1,12-13). Dessa forma, revela que o povo eleito deve anunciar as maravilhas de Deus a todos os povos. Além disso, o estudo aborda as implicações missionárias atuais, indicando a mudança da missão do Povo da Antiga Aliança para a Nova Aliança no Filho, como anúncio das maravilhas de Deus a todas as nações ainda hoje, segundo o que foi pedido pelo próprio Cristo, Mestre, Senhor e Salvador, realização e plenitude da Nova e eterna Aliança. O estudo utiliza o

método de pesquisa bibliográficas para examinar e interpretar o texto de 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6 a partir dos dados bibliográficas integrando notas de tradução no contexto do Antigo Testamento e do Novo Testamento e as abordagens missiológicas atuais.

O **Capítulo VI**, intitulado “O modo de viver a aliança conjugal em 1Pd 3,1-7”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Jorge Luiz Soares da Silva, aborda a temática da aliança conjugal, pensando na prática da vivência do amor matrimonial e familiar, em 1Pd 3,1-7. 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, esposos, submissão, aliança, santidade e conduta. O presente estudo traz uma análise de 1Pd 3,1-7, destacando os elementos do modo como viver a aliança conjugal, presentes neste texto. Esta passagem oferece orientações de conduta dentro do casamento, com foco particular nas responsabilidades e comportamentos dos esposos. Embora seja um ensinamento dentro do contexto cultural da época – respeito mútuo, amor sacrificial e santidade – são aplicáveis a todas as épocas e culturas. A submissão parece ser apresentada com propósito evangelizador, em que o comportamento das esposas poderia influenciar positivamente seus maridos, que não obedecem à Palavra (1Pd 3,1). Sara, esposa de Abraão, é dada como exemplo de fé e confiança em Deus para as mulheres a seguirem. Os maridos são instruídos a tratarem as esposas “com dignidade” (1Pd 3,7) e, dada sua vulnerabilidade, elas devem ser protegidas e honradas. Assim, enfatiza-se a ideia de que ambos são igualmente preciosos aos olhos de Deus. O modo de viver a aliança conjugal em 1Pd 3,1-7 é uma expressão concreta da vida cristã, em que o amor e a graça de Deus se manifestam na vida cotidiana do casal. Os passos dados neste estudo são a tradução de 1Pd 3,1-7, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise do texto em seu contexto histórico. Além disso, recorre-se a elementos bíblicos-culturais da aliança conjugal no Antigo Testamento e da análise bíblica da obediência de Sara para

melhor compreender o código de conduta doméstico apontado em 1Pd 3,1-7, sem deixar de considerar a similaridade das exigências desse código em alguns textos da literatura paulina.

O **Capítulo VII**, intitulado “Proposições em relação ao matrimônio cristão em 1Pedro 3,1-7”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rodolfo Chagas Pinho, também aborda o tema matrimonial, na mesma passagem de 1Pd 3,1-7, porém, desta vez, levantando algumas proposições a partir do trabalho da Pastoral Familiar. 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, família, matrimônio, amor, virtudes, casa e cristão. A 1ª Carta de Pedro orienta para que os cristãos saibam viver a graça do testemunho de uma vida configurada com Cristo, orientada sobre a maneira de se viver a fé e conviver com os não crentes. Uma convivência que passa pelo matrimônio, a primeira comunidade humana, a escola dos valores e virtudes da convivência humano-cristã. Este estudo se propõe a mostrar a dinâmica das relações conjugais no contexto cristão, dando ênfase ao comportamento e à conduta das esposas e dos maridos como celeiros de virtudes para os filhos e para toda a família. As virtudes interiores de cada ser humano emanam de um coração esvaziado de si mesmo e que se deixa moldar pelos valores do Evangelho de Cristo. Assim, em 1Pd 3,1-7, constata-se um valor eterno e verdadeiro que se sobrepõe às preocupações efêmeras da vida cotidiana. A referência a Sara usada pelo autor, sublinha o tema da confiança em Deus e o papel fundamental da mulher para a estabilidade e o apoio na fé. Busca-se mostrar e enfatizar a dignidade igualitária das esposas e a responsabilidade dos maridos de cuidar e proteger, com uma volta ao plano original (Mc 10,6-9), refletindo uma parceria no matrimônio que se baseia no amor e no respeito mútuo. Para tanto, as virtudes são lidas à luz do legado deixado por Cristo: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13,34), um amor de doação e generosidade, sacrificial e de serviço que Cristo tem por sua Igreja (Ef 5,21-33).

O **Capítulo VIII**, intitulado “A esperança escatológica petrina em 1Pd 4,7-11”, de autoria de Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima, aborda o tema da esperança cristão, sob a ótica da escatologia, a partir da passagem em 1Pd 4,7-11. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Escatologia; 1Pedro, sofrimento, ética, esperança e análise retórica. A escatologia cristã remete, à primeira vista, às questões sobre o término do tempo ou das últimas realidades, como tem sido desenvolvido na teologia, impactando a compreensão bíblica. Contudo, o seu significado é resultado de um processo de construção da escatologia judaica a partir do séc. II a.C., que tem gerado, desde o cristianismo primitivo, uma marca distintiva em Jesus Cristo, que transforma a antiga concepção escatológica em uma realidade nova do presente e do futuro (já e ainda não). A escatologia da 1Pedro envolve-se diretamente com elementos indicadores do viver cristão: a esperança, o sofrimento e a ética, formatando um caminho de discipulado expresso na configuração ao Senhor Jesus. Nessa visão, 1Pd 4,7 encontra-se na seção principal da carta (1Pd 1,3–4,11), a qual contém distintas alusões ao batismo, o que mostra a possibilidade de os cristãos serem pessoas que, ao terem iniciado no cristianismo, mesmo enfrentando dificuldades, são convocados a viver o presente com uma fé no futuro, baseados naquilo que celebram (ressurreição de Jesus) como fundamento de suas vidas novas. Ao ter presente a esperança escatológica em 1Pedro, o presente estudo, dentre tantas expressões de escatologia no NT, procura investigar seus efeitos e relações que impactam a conduta cristã no presente pelo viés da esperança. Para tanto, oferece-se uma visão geral da escatologia nos dois Testamentos (AT e NT), mas sobretudo em 1Pd 4,7, da segmentação e tradução da perícopes 1Pd 4,7-11, sua estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica; e um comentário exegético-teológico.

O **Capítulo IX**, intitulado “A fidelidade a Cristo como condição para o verdadeiro pastoreio: Uma reflexão a partir de 1Pd 5,1-4”, de autoria de Waldecir

Gonzaga e Eduardo Vinicius de Lima Peters, aborda o tema da fidelidade a Cristo, como condição para o pastoreio do rebanho confiado por Deus, a partir de 1Pd 5,1-4. 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, Presbíteros, pastoreio, fidelidade sacerdotal, liderança eclesial e clericalismo. A Primeira Carta de Pedro emerge como um texto pastoral fundamental do Novo Testamento, oferecendo diretrizes para a liderança cristã em tempos de provação. O trecho de 1Pd 5,1-4 apresenta a exortação de Pedro aos presbíteros, destacando três contrastes essenciais ao pastoreio fiel: voluntariedade *versus* obrigação, dedicação *versus* ganância e testemunho *versus* dominação. Este estudo examina o significado dessas admoestações e sua relevância para os desafios pastorais contemporâneos. A análise integra a exegese histórico-crítica, a patrística e o magistério recente, especialmente os ensinamentos dos últimos quatro pontífices, mostrando como a fidelidade ao Supremo Pastor continua sendo a base do ministério sacerdotal. A reflexão destaca a necessidade de um pastoreio inspirado na entrega de Cristo, que se distingue pelo serviço desinteressado e pelo testemunho de vida. A relação entre a experiência de Pedro nos Evangelhos e suas exortações na epístola reforça a compreensão do ministério pastoral como vocação à conformidade com Cristo. A segunda parte do estudo propõe um paralelo entre os desafios enfrentados pelas comunidades cristãs da Ásia Menor e os desafios contemporâneos, explorando como os presbíteros podem viver sua missão de forma fiel, apesar das pressões culturais e espirituais do tempo presente. O presente estudo oferece o texto grego e a tradução portuguesa de 1Pd 5,1-4, um texto de rica e significativa teologia sobre o ministério e o pastoreio dos servos de Cristo, no serviço em prol dos membros da Igreja. Aliás, segundo a 1Pedro, o pastoreio do rebanho de Deus sempre pediu fidelidade e dedicação à missão.

O **Capítulo X**, intitulado “Discernimento vocacional: Uma reflexão a partir de 2Pd 1,3-11”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Guilherme Maia Junior, aborda

o tema do discernimento vocacional, a partir da passagem de 1Pd 1,3-11. As sete palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 2Pedro, virtudes, discernimento, vocação, chamado, eleição e reino. O presente estudo traz uma análise de 2Pd 1,3-11, buscando destacar as virtudes cristãs – fé, conhecimento, domínio próprio, paciência, piedade, amor fraterno e caridade – como itinerário para o discernimento vocacional. O texto bíblico evidencia um itinerário vocacional, destacando que o chamado parte de uma pessoa e tem como finalidade a participação na natureza divina. O discernimento vocacional ocorre à medida que cada indivíduo é capaz de nutrir e reconhecer as virtudes elencadas no texto, alcançando, assim, uma vocação sólida. O tema do discernimento vocacional integra a vida e missão da Igreja, sendo explorado pelo Papa Francisco na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, que aborda essa questão especialmente no contexto da missão da Igreja junto à juventude. Em 2019, o Brasil realizou o IV Congresso Vocacional, dedicado à temática vocacional, no qual foram apontadas diversas urgências no trabalho da animação vocacional, enfatizando a necessidade de processos de discernimento cada vez mais personalizados. Esses processos são desafiados por contextos culturais marcados pela liquidez e pelo descarte, mas, sobretudo, pelas necessidades e desafios pastorais da Igreja. Nesse sentido, os passos deste estudo são: a apresentação do texto grego e uma tradução própria; a análise do texto bíblico, dividindo a perícopes 2Pd 1,3-11 por versículos para um comentário mais detalhado; e uma análise da temática a partir da exortação *Christus Vivit*, do Papa Francisco. Busca-se, assim, haurir pistas para o trabalho vocacional na Igreja no Brasil, com especial atenção às regiões mais desafiadoras em termos de missão e carência de vocações ao ministério ordenado.

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*

(Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). A obra que temos em mãos, como dito desde o início, disponibilizada nos dois formatos (*e-book* e impresso), é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS. Como nos três livros publicados em 2023.2, nos três em 2024.1 e nos três em 2024.2, também nestes quatro de 2025.1, seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo trilíngues (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com cada texto, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto. Por isso, cada capítulo também conta com seu DOI e com o Minicurrículo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID ID.

Se em 2023.2, iniciamos o projeto; em 2024.1, sedimentamos o mesmo; em 2024.2, levamos adiante; agora, em 2025.1, continuamos colhendo os frutos das nove 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, continuamos a dizer que esta obra carrega os sonhos e desejos de cada autor e autora, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes em cada obra, como nas nove 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, pluridisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional.

Oxalá venham novos trabalhos e novas publicações acadêmicas em conjunto, abrindo caminhos, trilhando passos e desbravando novas estradas para o futuro! Continuemos pensando 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 e de Ciências da Religião etc.

Aproveitemos os espaços que temos, como encontros, congressos, simpósios e eventos múltiplos, presenciais e/ou pelas plataformas virtuais; pensemos 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.; pensemos 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, às Ciências Humanas e à Casa Comum. A construção da Fraternidade, da Amizade Social e da Justiça Social espera e conta com nossa colaboração. Assumamos cada vez mais o Diálogo de forma pessoal e comunitária, interdisciplinar e interinstitucional, 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.

FARIA, J. F. Bíblia Apócrifa, a outra face do cristianismo. **Cadernos Patrísticos**, Vol. IV, n. 7, maio, p. 63-80, 2009.

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. A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos. *CREatividade* (Revista da Cultura Religiosa, PUC-Rio), Rio de Janeiro, Ano 2019, n. 2, p. 5-20, Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.CRE.45809>
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos.** Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes; EdiPUC-Rio, 2019.
- 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.fbm.org.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>

GONZAGA, W. et al. **Escrituras Antigas e Novas em diálogo**. 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/10.36592/9786554601795> Link: <https://fundarfenix.com.br/ebook/340escrituras-antigas-e-novas-em-dialogo/>

GONZAGA, W. et al. **Escrituras e Pastoral em debate**. 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/10.36592/9786554601870> Link: <https://drive.google.com/file/d/1WsKa45Qn-THNPrfDxMlaQo9mT9w2cMuR/view>

GONZAGA, W. et al. **Escrituras e saberes em análise**. 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/10.36592/9786554601900> Link: https://drive.google.com/file/d/11UuXK8Qc_js7REaaJLgVHyguiwPHAxey/view

GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas. *Cadernos de Sion*, vol. 5, n. 1, p. 133-180, 2024. Link: <https://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/134>

GONZAGA, W. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 01-19, jul./dez.2024. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628>

GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

MANNUCCI, V. **Bíblia, Palavra de Deus, Curso de introdução à Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulus, 2008.

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, maio/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?infoid=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

Vocação à santidade: “Vós sois concidadãos dos santos” (Ef 2,19-22)²

Vocation to holiness: “You are fellow citizens with the saints” (Eph 2,19-22)

Vocación a la santidad: “Vós sois conciudadanos de los santos” (Ef 2,19-22)

Waldecir Gonzaga³

Afonso Matos Correia Filho⁴

Resumo

A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, em 19/12/24 estará completando 60 anos de sua promulgação. Este texto do Concílio Vaticano II foi um ponto de revolução no entendimento da eclesiologia católica, principalmente no tocante à santidade. A Igreja iniciou um novo momento de sua história ao deixar de ser entendida como um organismo fechado e burocrático, passando a se ver como “Povo de Deus”, uma comunidade de amor à luz e exemplo da Trindade, na qual todos os batizados são chamados a ser santos. Deseja-se fazer ressoar o convite de Deus a seus filhos para que sejam santos como Ele é santo. Realça-se como no Magistério Pontifício do pós-Concílio, foi se desenvolvendo o chamado à santidade. Tendo sido o Concílio um retorno às fontes bíblicas, apresenta-se o estudo a partir de uma leitura de interface da *Lumen Gentium* com a perícopes de Ef 2,19-22, na qual Paulo propõe uma revolução no entendimento e lugar dos novos cristãos vindos do paganismo. Para ele, a partir de Cristo, todos são concidadãos dos santos e membros da família de Deus, chamados a se tornarem morada de Deus no Espírito, independentemente do grupo social ou cidadania. Ademais, a intenção ao revisar o texto da *Lumen Gentium* e da perícopes bíblica é colaborar com a Igreja na compreensão do chamado à santidade ajudando os fiéis a buscarem viver a santidade de vida a partir da ordem de Deus, que diz “Sede santos porque eu sou santo” (Lv 19,2; 11,44; 1Pd 1,16; Mt 5,48).

Palavras-chave: Efésios, Paulo, Vaticano II, *Lumen Gentium*, Santidade, Revolução.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-01>

² Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W.; CORREIA FILHO, A. M., *Vocação à santidade: Vós sois concidadãos dos santos* (Ef 2,19-22). *Teocomunicação*, Porto Alegre, 2025. Link: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/teo/article/view/45594>

³ 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>

⁴ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Graduado em Filosofia e Teologia pelo Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição e Professor de Filosofia do Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição. E-mail: <afonsofilhojhs@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2762267320427284> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4986-5953>

Abstract: The Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*, on 19/12/24 will be celebrating 60 years of its promulgation. This text from the Second Vatican Council was a point of revolution in the understanding of Catholic ecclesiology, especially with regard to holiness. The Church began a new moment in its history when it stopped being understood as a closed and bureaucratic organism, beginning to understand itself as the “People of God”, a community of love for the light and example of the Trinity, in which all the baptized are called to be saints. The desire is to make God's invitation to his children resonate to be holy as He is holy. It is highlighted how the call to holiness developed in the Pontifical Magisterium after the Council. Since the Council was a return to biblical sources, the study is presented based on an interface reading of *Lumen Gentium* with the pericope of Eph 2,19-22, in which Paul proposes a revolution in the understanding and place of new Christians coming of paganism. For him, from Christ onwards, all are fellow citizens of the saints and members of God's family, called to become God's dwelling place in the Spirit, regardless of social group or citizenship. Furthermore, the intention in revisiting the text of *Lumen Gentium* and the biblical pericope is to collaborate with the Church in understanding the call to holiness by helping the faithful to seek to live holiness of life based on God's order, which says “Be holy because I I am holy” (Lev 19,2; 11,44; 1Pt 1,16; Mt 5,48).

Keywords: Vatican II, *Lumen Gentium*, Holiness, Revolution, Ephesians.

Resumen: La Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, el 19/12/24 cumplirá 60 años de su promulgación. Este texto del Concilio Vaticano II pasó a ser un punto de revolución en la comprensión de la eclesiología católica, especialmente en lo que respecta a la santidad. La Iglesia empieza un nuevo momento en su historia cuando dejó de entenderse como un organismo cerrado y burocrático, pasando a entenderse como “Pueblo de Dios”, una comunidad de amor a la luz y ejemplo de la Trinidad, en la que todos los bautizados son llamados a ser santos. El deseo es hacer resonar la invitación de Dios a sus hijos a ser santos como Él es santo. Se destaca cómo en el Magisterio Pontificio del post Concilio se desarrolló la llamada a la santidad. Dado que el Concilio fue un retorno a las fuentes bíblicas, el estudio se presenta a partir de una lectura de interfaces de la *Lumen Gentium* con la perícopa de Ef 2,19-22, en que Pablo propone una revolución en la comprensión de un y lugar de los nuevos cristianos provenientes del paganismo. Para él, desde Cristo en adelante, todos son conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, llamados para ser morada de Dios en el Espíritu, independientemente del grupo social o de la ciudadanía. Además, la intención al revisar el texto de *Lumen Gentium* y la perícopa bíblica es colaborar con la Iglesia en la comprensión de la llamada a la santidad, ayudando a los fieles a buscar vivir la santidad de vida basada en el orden de Dios, que dice “Sed santos porque yo Yo soy santo” (Lv 19,2; 11,44; 1P 1,16; Mt 5,48).

Palabras clave: Vaticano II, *Lumen Gentium*, Santidad, Revolución, Efesios.

Introdução

O presente estudo tem por objetivo apresentar a novidade da santidade que a *Lumen Gentium* (1964) trouxe no Concílio Vaticano II (1962-1965) e demonstrar as relações com a perícopa bíblica de Ef 2,19-22. O ponto de partida para essa relação é o entendimento de que o Vaticano II fez um movimento de

retorno às fontes bíblicas e patrísticas, trazendo uma revolução para a Igreja em várias áreas, mais especificamente no tocante à santidade. O autor da Carta aos Efésios fez uma espécie de revolução da santidade ao propor que os novos convertidos não eram mais estrangeiros, mas em Cristo teriam uma nova condição: seriam concidadãos dos santos, da família de Deus.

É fato que o Concílio Vaticano II, sem romper ou ferir a Tradição, convocou a Igreja a repensar sua identidade e missão. Esse novo olhar sobre a Igreja ficou evidente na *Lumen Gentium*, especialmente no capítulo V, no chamado universal à santidade. Assim como na Carta aos Efésios, observa-se um alargamento na compreensão da santidade, que não mais se limitaria a um grupo social, mas seria, de fato, uma participação em Deus, com os santos e os anjos. A estrutura para nossa argumentação é a apresentação da revolução do chamado à santidade na *Lumen Gentium*; em seguida, apresentam-se notas de tradução e de crítica textual elucidando a revolução da santidade na perícopa de Ef 2,19-22.

1. A revolução da santidade na *Lumen Gentium*

Neste ano (2024), a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* celebra 60 anos de sua promulgação. Este texto é considerado pelos teólogos, como que o coração de todos os Documentos do Concílio Vaticano II, pois trouxe uma nova compreensão sobre a índole da Igreja e sua missão. As quatro grandes constituições do Concílio Vaticano II, inauguraram um novo desenvolvimento no ensinamento de dois mil anos da Igreja, fato este que permitiu que o futuro fosse iluminado pela profundidade e pela intensidade desse Magistério⁵.

O Concílio foi um marco revolucionário para a Igreja. Essa chamada “revolução” foi um movimento que já se tinha iniciado antes do Concílio. Podemos observar na história que desde a década de 1920, vários discursos

⁵ CNBB, Cadernos do Concílio: o Vaticano II, p. 7.

magisteriais já indicavam para Igreja como sendo uma comunhão de vida com Cristo, na qual todos os cristãos são chamados à santidade. Neste sentido, são ilustrativos discursos de Bento XV (Ex.: 10-01-1920) e documentos de Pio XI (Ex.: *Rerum omnium*). Este último vai afirmar mais vezes ao longo do seu pontificado que todos devem tender para a santidade. Estes ensinamentos foram seguidos pelos seus sucessores até desembocar no Concílio Vaticano II.

Ao contrário do que muitos bradam, falar em revolução não se quer dizer ou defender uma ruptura da Tradição. Pelo contrário, falar em revolução é falar da renovada busca por uma vivência madura e verdadeira da Tradição, sem cair nas amarras das tradições que paralisam e dividem a Igreja, como realçou o Papa Francisco na homilia pelo aniversário de 60 anos de aniversário do início do Concílio Vaticano II (11-10-2022). Para isso, é preciso voltar ao Concílio com uma grande sede, pois este redescobriu o rio vivo da Tradição sem estagnar nas tradições; reencontrou a fonte do amor, não para ficar a montante, mas para que a Igreja desça à jusante e seja canal de misericórdia para todos⁶.

Esta revolução encontra como marco fundamental o texto da *Lumen Gentium*, que propõe uma “verdadeira redefinição do conceito e da experiência de Igreja”⁷. Mesmo diante dos embates vividos pelos Padres Conciliares, observa-se, que a partir da terceira sessão Conciliar, o Vaticano II dá um passo decisivo rumo à sua plena maturidade, à clara consciência de sua identidade, como projeto comunitário e teocêntrico de verdade e unidade, iluminado e animado pelo Amor Universal do Redentor⁸, o qual se fez carne e estabeleceu sua tenda entre os seres humanos (Jo 1,1-18; 1Jo 1,1-4)⁹, filhos e filhas de Deus.

Houve, então, uma maior docilidade ao Espírito Santo que foi moldando o Concílio, numa espécie de escola ativa, que abarcou as várias tendências, movimentos, linhas teológicas e correntes de pensamento. O Concílio não se

⁶ FRANCISCO, Homilia, 2022.

⁷ OLIVEIRA, J. L. M., Vocação universal à santidade, p. 15-20.

⁸ JOSAPHAT, C., Vaticano II, p. 72.

⁹ 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.

esquivou em tratar dos mais diversos assuntos que eram urgentes para o tempo, como, por exemplo, a abertura da Igreja para o mundo, sem medo de perder sua essência. Não teve receio de fazer a passagem do catolicismo pensadamente europeu para um catolicismo mundial e mais universal no sentido da presença da Igreja nas mais diversas e variadas culturas¹⁰.

Esta abertura da Igreja para o mundo passou decisivamente no entendimento de que a Igreja não podia ser entendida somente como um organismo fechado, burocrático e enrijecido, mas sim como um “povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo”¹¹. Com essa compreensão da Igreja como “Povo de Deus”, o Concílio consagra este termo como qualificação da Igreja compreendida enquanto realidade histórica e, ao mesmo tempo, categoria teológica¹². Este novo paradigma eclesiológico que o Concílio nos trouxe foi de caráter estritamente evangélico. Inspirado pelo movimento bíblico de renovação, a Igreja retoma conceitos da Sagrada Escritura para se autodefinir ao afirmar, na *Lumen Gentium*, que,

(...) assim como Israel segundo a carne, que peregrinava no deserto, é já chamado Igreja de Deus (cfr. 2 Esd. 13,1; Nm 20,4; Dt. 23,1), assim o novo Israel, que ainda caminha no tempo presente e se dirige para a futura e perene cidade (cfr. Hebr. 13-14), se chama mas também Igreja de Cristo (cfr. Mt. 16,18), pois que Ele a adquiriu com o Seu próprio sangue (cfr. Act. 20,28), encheu-a com o Seu espírito e dotou-a dos meios convenientes para a unidade visível e social¹³.

Inicia-se a superação da noção de Igreja como sendo uma sociedade dotada de um poder sagrado, hierárquico, e acolhe-se a visão de uma comunidade, sacramento da reconciliação, da comunhão, realizando-se concretamente em uma comunidade, feixe de comunidades, caracterizadas pela participação, pelo

¹⁰ FAGGIOLI, M., Vaticano II, p. 24-25.

¹¹ LG 4.

¹² CNBB, Cadernos do Concílio: o Povo de Deus, p. 9.

¹³ LG 9.

serviço, pelo diálogo e pela colegialidade¹⁴. Houve um claro retorno às fontes bíblicas e patrísticas para poder expressar a Igreja como sendo “Povo de Deus”. Para os Padres Conciliares, a antiga e realmente tradicional eclesiologia estava baseada no conceito de “Povo de Deus” e não no conceito de *societas perfecta*¹⁵.

O Concílio deu um passo decisivo para corrigir essa eclesiologia¹⁶ e com a expressão “Povo de Deus” queria afirmar o papel ativo de todos os batizados, particularmente os leigos. Para o Concílio, estes têm participação ativa em todas as obras de evangelização da Igreja – precisam ter protagonismo – e têm formas de participação nos ministérios da hierarquia¹⁷. O Vaticano II superou radicalmente o eclesiocentrismo do Catolicismo medieval, bem como o clericalismo e a romantização do Catolicismo tridentino, e elaborou uma nova autocompreensão da Igreja, em diálogo com o mundo moderno, em espírito de serviço, especialmente aos mais pobres.

A santidade passou a ser vista, a partir da *Lumen Gentium*, como sendo um chamado para todos os batizados, independente de seu estado de vida. Cada um deve nutrir o desejo de santidade e buscá-la no cotidiano de suas vidas. A santidade é dom do alto, é graça do Espírito Santo, é chamado para todos os que foram lavados em Cristo.

Cristo é autor e operador de santidade. Já que nenhum ato salutar pode haver que dele não derive como fonte soberana: "Sem mim, diz ele, nada podeis fazer" (cf. Jo 15,5). Se nos sentimos movidos à dor e contrição dos pecados cometidos, se com temor e esperança filial nos convertemos a Deus, é sempre a sua graça que nos comove. A graça e a glória brotam da sua inexaurível plenitude. Sobretudo aos membros mais eminentes de seu corpo místico enriquece o Salvador continuamente

¹⁴ JOSAPHAT, C., Vaticano II, p. 74.

¹⁵ COMBLIN, J., O povo de Deus, p. 20.

¹⁶ BRIGHENTI, A., Em que o Vaticano II mudou a Igreja, p. 11.

¹⁷ COMBLIN, J., Vaticano II, p. 57.

com os dons de conselho, fortaleza, temor, piedade, para que todo o corpo cresça cada dia mais em santidade e perfeição¹⁸.

É desejo do Mestre que todos sejam santos, seguindo o modelo do Pai (Mt 5,48), pois como é santo aquele que vos chamou, sede vós também santos em toda a vossa maneira de viver. Porquanto está escrito “Sede santos, porque eu sou santo” (1Pd 1,15-16).

Supera-se a noção de que a santidade da hierarquia é maior ou melhor que a santidade comum, dos fiéis. Uma vez que nos vários gêneros e ocupações da vida, é sempre a mesma santidade que é cultivada por aqueles que são conduzidos pelo Espírito de Deus e que, obedientes à voz do Pai, adorando em espírito e verdade a Deus Pai, seguem a Cristo pobre, humilde, levando a cruz de cada dia, a fim de merecerem ser participantes da Sua glória. Cada um, segundo os próprios dons e funções, deve progredir sem desfalecimento pelo caminho da fé viva, que estimula a esperança e que atua pela caridade¹⁹.

Os Padres Conciliares muito se esforçaram para colocar luz nesta mudança eclesiológica, pois sabiam que no percurso histórico da Igreja, por mais de 700 anos, a eclesiologia católica se concentrou de tal modo na hierarquia que os leigos apareciam como objetos passivos dos cuidados dessa mesma hierarquia²⁰. Esse novo paradigma eclesial deu à Igreja a noção de ser “sacramento global da reconciliação”, comunidade fundada e animada pelo Amor Universal, pela comunhão trinitária, que valoriza todo o corpo da Igreja, pois todos os seus membros são santos e estimam em toda parte os sinais e a ação desse Amor criador e santificador²¹.

A centralidade da Palavra de Deus, a renovação litúrgica, a consciência de ser “Povo de Deus”, a necessidade de compartilhar as alegrias e as esperanças de

¹⁸ PIO XII, *Mystici Corporis Christi*, 1943.

¹⁹ LG 41.

²⁰ COMBLIN, J., O povo de Deus, p. 20.

²¹ JOSAPHAT, C., Vaticano II, p. 75.

toda a humanidade, sobretudo dos pobres, são as etapas a serem percorridas para que a Igreja se perceba e se mostre viva, se renovando e se aperfeiçoando em seu caminho de santificação²². Todos os batizados são chamados a ser casa espiritual de Deus, que é santo (Lv 19,2), e a participar da santidade divina²³. Todos são chamados a fazer parte na grande “ciranda dos santos”, pintada pelo bem-aventurado Frei Angélico, na qual os santos e os anjos se dão as mãos e nos dão as mãos para nos ajudar também a caminharmos rumo à santidade²⁴.

Nisto observa-se uma revolução no entendimento da santidade, pois, antes do Vaticano II, em uma eclesiologia que identificava a Igreja com o clero, a santidade tinha sido reduzida a uma propriedade privada de bispos e padres e, em alguns casos, de algumas freiras. Ser santo não era coisa para o povo!²⁵. O Concílio apresenta à Igreja e ao Mundo uma nova abordagem no desenvolvimento da Tradição viva da Igreja em relação à santidade e aos santos, ao afirmar que os seguidores de Cristo, chamados por Deus e justificados no Senhor Jesus, não por merecimento próprio, mas pela vontade e graça de Deus, são feitos, pelo Batismo da fé, verdadeiramente filhos e participantes da natureza divina e, por conseguinte, realmente santos²⁶.

Há um claro alargamento da compreensão da santidade em que outrora ser santo era como que uma espécie de prêmio para um grupo seleto de padres e religiosas²⁷. A santidade dos leigos foi reconhecida como um patrimônio da Igreja, assim como a santidade da hierarquia. Os leigos não são cristãos de segunda categoria, eles têm participação ativa na evangelização e testemunho de santidade. Aliás, todos são chamados à mesma santidade, todos têm vocação missionária²⁸, a exemplo da forte consciência vocacional e missionária que tinha

²² CNBB, Cadernos do Concílio: o Vaticano II, p. 8.

²³ LG 10.

²⁴ CNBB, Cadernos do Concílio: santidade, vocação universal, p. 10.

²⁵ OLIVEIRA, J. L. M., Vocação universal à santidade, p. 15-20.

²⁶ LG 40.

²⁷ CNBB, Cadernos do Concílio: santidade, vocação universal, p. 9.

²⁸ COMBLIN, J., Vaticano II, p. 57.

o apóstolo Paulo²⁹. Esse alargamento do entendimento da santidade foi o que fez a Igreja reconhecer inúmeros santos e santas após o Vaticano II. É possível verificar isso nos pontificados recentes de João Paulo II a Francisco.

Bento XVI também fez eco ao pontificado de João Paulo II, quando, na homilia de sua beatificação, mostrou o quanto seu antecessor colocou em prática o chamado universal à santidade da *Lumen Gentium*. Recordou que naquele dia o nome de João Paulo II estava se juntando à série dos Santos e Beatos que ele mesmo proclamou durante os seus quase 27 anos de pontificado, lembrando com vigor a vocação universal à medida alta da vida cristã, à santidade, como afirma a Constituição conciliar *Lumen Gentium* sobre a Igreja³⁰. João Paulo II proclamou 1345 novos bem-aventurados e 482 novos santos. São números expressivos não antes visto pela Igreja. Aqui não se pode falar de um excesso na quantidade de santos e beatos e sim uma demonstração clara da mais profunda fidelidade ao Concílio, com a intenção de dar exemplos luminosos de santidade em todos os estados de vida, em todas as partes do mundo e em diferentes culturas, presentemente e nos séculos passados³¹.

O Papa Bento XVI proclamou inúmeros beatos e santos. Nos apresentou várias catequeses sobre a santidade, nas quais reforçou a ideia do Vaticano II ao afirmar que toda a história da Igreja está marcada por estes homens e mulheres que, com a sua fé, caridade, e com a sua vida, foram faróis para tantas gerações, e o são também para nós³². Recordando sempre o ensinamento do Concílio sobre a vocação universal à santidade, o papa insiste no aspecto principal da santidade que é a vida em Cristo Jesus, a transformação progressiva nele³³.

Atualmente, vê-se o Papa Francisco fazer um chamado à santidade, pedindo a todos o empenho para que os cristãos mostrem ao mundo o rosto mais

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

³⁰ BENTO XVI, Homilia, 2011.

³¹ CNBB, Cadernos do Concílio: santidade, vocação universal, p. 23.

³² BENTO XVI, Homilia, 2011.

³³ CNBB, Cadernos do Concílio: santidade, vocação universal, p. 28.

belo da Igreja que é a santidade³⁴. Como sendo um filho do Vaticano II, Francisco tem insistido para pôr em prática o chamado espírito do Concílio, pois agora é a vez da atual geração de cristãos de continuar ouvindo o que Deus falou à Igreja e ao mundo pelo Concílio, discernindo com a Igreja a doce voz do Espírito de Deus que quer continuar a guiar a todos no caminho que é Cristo (Jo 10,10). Uma marca do pontificado de Francisco, em comunhão com a Tradição viva da Igreja e expressão máxima, dessa revolução que a *Lumen Gentium* trouxe no tocante à santidade, é um novo desenvolvimento do tema da santidade dando forte ênfase à dimensão comunitária e não apenas pessoal.

Na *Gaudete et Exultate*, ao citar a *Lumen Gentium*, o Papa Francisco afirma que não devemos pensar apenas nos quantos já estão beatificados ou canonizados. O Espírito Santo derrama a santidade, por toda a parte, no santo povo fiel de Deus, porque “aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente”³⁵.

2. “Vós sois concidadãos dos santos” (Ef 2,19-22)

Tendo visto a revolução da temática da santidade no Vaticano II, passa-se agora a observar como nesta perícopes em estudo (Ef 2,19-22) e no pensamento do autor desta Carta aos Efésios foi tratado o tema da “ἁγιωσύνη/santidade”³⁶, que é um termo considerado pelos estudiosos um *hápax legomenon* em Paulo. Quanto ao *hápax*, em princípio, é uma palavra ou termo que só aparece uma vez. Isto implica em uma palavra ou termo raro, o que dificulta, inclusive, a sua tradução. O *hápax legomenon* é um termo técnico e tem sua origem no grego: ἁπᾶς λεγόμενον. Trata-se de um fenômeno linguístico comum em todas as

³⁴ GE 9.

³⁵ CNBB, Cadernos do Concílio: santidade, vocação universal, p. 30.

³⁶ GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., Um estudo do *hápax legomenon* “ἁγιωσύνη/santidade” nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13), p. 79.

línguas, das antigas às modernas, desde que seja uma palavra existente e usada uma única vez por algum autor.

A Carta aos Efésios, por muito tempo, foi tida como sendo uma carta paulina, porém, nos estudos atuais, esta carta é tida como sendo uma das três cartas deuteropaulinas³⁷ (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses) e faz parte do conjunto das quatro cartas tidas como da prisão/cárcere (Filipenses, Filêmon, Efésios e Colossenses)³⁸. Segundo Brown, dentre todos os escritos paulinos, a Carta aos Efésios, juntamente com a carta aos Romanos, é a que mais exerceu influência no pensamento e na espiritualidade cristã³⁹.

A santidade em Paulo é vista por diversos autores como sendo um forte discurso escatológico. Gonzaga e Gonçalves⁴⁰, por exemplo, para enfatizar essa compreensão, citam Adewuya⁴¹, o qual afirma:

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

³⁷ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 22.

³⁸ GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., *O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios*.

³⁹ BROWN, R.E., *Introdução ao novo testamento*, p. 813.

⁴⁰ GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., *Um estudo do hápax legomenon “ἁγιωσύνη/santidade” nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13)*, p. 81.

⁴¹ ADEWUYA, J. A., *Holiness in the letters of Paul: the necessary response to the gospel*, p. 160.

identidade e o propósito da Igreja são cruciais para o seu relacionamento com Deus e com a sociedade em geral.

Diante de um contexto no qual se estava desenvolvendo um culto exagerado aos anjos, Paulo é impelido a elucidar uma vez mais o primado absoluto de Cristo como sendo cabeça da sua Igreja. A Carta aos Efésios passa a ser chamada a epístola da Igreja⁴², uma vez que se refere ao conceito de Igreja como universal e não uma comunidade local, comum entre as cartas paulinas, ou seja, as normas e os termos de Deus para Igreja de Éfeso seriam os mesmos que teriam que ser praticados em qualquer outra Igreja/Comunidade espalhada pelo mundo⁴³. Este caráter de universalidade da Igreja e do chamado de todos os cristãos à santidade fica evidente na perícopia objeto deste estudo.

Texto grego de Ef 2,19-22 (NA28)	Tradução portuguesa
1 9 Ἄρα οὖν οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλ’	1 9 Assim, pois, não mais sois estrangeiros e
20 ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν, ὅντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ,	2 0 Tendo sido edificadas sobre o fundamento
21 ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ,	2 1 N
2 2 ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς	22 No qual, também vós sois coedificados para habitação de Deus no Espírito.

Fonte: Texto grego da NA28; tradução e tabela dos autores

Quanto à sintaxe da unidade, observa-se nesta perícopia a seguinte estrutura, que há: 1) duas frases em antítese, evidenciada pela conjunção adversativa “mas”

⁴² HERMANN, H; SCHÜRMANN, H., A epístola aos Efésios, p.5-6.

⁴³ GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios.

(ἀλλά); 2) 2,20: duas frases participiais, que ampliam o conteúdo de “concidadãos e familiares”; 3) 2,21-22: duas frases paralelas marcadas pela repetição inicial de “nele + preposição indicando direção” (ἐν ᾧ + εἰς)⁴⁴.

Nesta perícope, em estudo, Paulo expressa que em Cristo, os judeus e gentios não só foram reconciliados, mas também foram enxertados em um corpo, que é a Igreja. O termo utilizado para ilustrar a reconciliação é a palavra grega (de καταλλαγή). De acordo com Lopes,

A palavra grega *katallassein*, “reconciliação”, usada pelo apóstolo Paulo, é muito sugestiva. No grego secular comum, tinha o sentido de trocar dinheiro ou trocar por dinheiro. Depois passou a representar a troca da inimizade pela amizade, ou seja, unir duas partes que estavam em conflito. Paulo usa a palavra *katallassein* para descrever o restabelecimento das relações entre o homem e Deus. Fato digno de nota é que a iniciativa e a ação dessa reconciliação é sempre divina, nunca do homem⁴⁵.

Para enfatizar a obra de unificação que Cristo Jesus realizou, Paulo repete o termo “um”: “de ambos fez um” (Ef 2,14); “um novo homem” (Ef 2,15); “um só corpo” (Ef 2,16); “um Espírito” (Ef 2,18). Nos últimos versículos do capítulo 2, cuja perícope se está em estudo, Paulo apresenta três retratos que ilustram a unidade dos judeus e gentios dentro da Igreja: “uma só nação” (v. 19a), “uma só família” (v. 19b), “um só templo” (v. 20-22)⁴⁶. Por meio de Cristo, Deus não só estava reconciliando o mundo consigo, mas também enviando seus embaixadores ao mundo para rogar aos homens que se reconcilhassem com ele⁴⁷.

No v.19, Paulo fala sobre uma nação. Israel era a nação santa amada e escolhida por Deus, porém esse reino lhes foi tirado e dado a outra nação (Mt 21,43). Agora, em Cristo, a nova nação é a Igreja, um povo que não anula o primeiro, mas que passa a ser herdeiro da promessa feita à primeira nação. O

⁴⁴ GRANADOS ROJAS., Teologia de la reconciliación em las cartas de san Pablo, p. 96-97.

⁴⁵ LOPES, H. D., Efésios, p. 64.

⁴⁶ LOPES, H. D., Efésios, p. 64.

⁴⁷ LOPES, H. D., Efésios, p. 67.

Apóstolo indica o novo entendimento do lugar dos irmãos que vieram do paganismo trazendo metáforas provenientes do âmbito sociopolítico e familiar. Nos tempos antigos os estrangeiros e forasteiros eram pessoas que não tinham direitos nem proteção alguma por parte das autoridades e apenas eram tolerados, sem a possibilidade de participação ativa na vida pública⁴⁸. Usando essas metáforas em frases antitéticas, o autor apresenta a conclusão da obra de Cristo ao afirmar que os que estavam longe se tornaram próximos pelo sangue de Cristo e que pela sua cruz, Cristo se tornou paz⁴⁹.

Paulo usa a palavra ξένος para “estrangeiro”. Em cada cidade grega haviam “ξένοι/*estrangeiros*” cuja vida não era fácil. Um forasteiro escreveu de uma cidade estranha: “É melhor que fiquem em seus lares, sejam como forem, antes que ir a terra estranha”⁵⁰. O estrangeiro era olhado sempre com suspeita e antipatia. Paulo usa a palavra πάροικος para peregrinos (Ef 2,19; 1Pd 2,11). O “πάροικος/*peregrino, forasteiro*” já deu um passo adiante com respeito ao anterior. Era um estrangeiro residente; um homem que se tinha radicado num lugar sem chegar nunca a fazer-se cidadão naturalizado. Tinha que pagar um imposto pelo privilégio de viver num país que não era o próprio. Podia permanecer ali e trabalhar, mas era um estranho e forasteiro cujo lar estava em outra parte. Tanto o ξένος como o πάροικος tinham que aguentar dificuldades onde se encontrassem; sempre eram marginados.

A nova pessoa criada em Cristo Jesus (dimensão pessoal e eclesial) não equiparou simplesmente os gentios aos judeus, mas ambos foram transformados, recriados, pacificados e com acesso ao Pai⁵¹. Cristo é o alicerce/pedra angular, a imagem do crescimento (uma planta) e da construção conjunta (um edifício) de uma morada de Deus⁵². A santidade está relacionada com o cristão como morada

⁴⁸ HERMANN, H; SCHÜRMANN, H., A epístola aos Efésios, p. 5-6.

⁴⁹ CARREZ, M., As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas, p. 231.

⁵⁰ BARCLAY, W., Comentário Bíblico Novo Testamento, p. 68.

⁵¹ SEGANFREDO, A. C.; BAQUER, V. P; SILVANO, Z. A., Carta aos Efésios, p. 76.

⁵² BROWN, R.E., Introdução ao novo testamento, p. 831.

do “παράκλητος/*Paráclito*”, ou seja, um templo escatológico, e deve ser santo porque Deus habita nele⁵³.

São, portanto, em Cristo, “concidadãos dos santos⁵⁴ e membros da família de Deus” (Ef 2,19). Não deve haver mais barreira racial, cultural, linguística nem econômica. Somos um em Cristo. Temos o mesmo Espírito. Fomos salvos pelo mesmo sangue. Temos o mesmo Pai. Somos herdeiros da mesma herança. Moraremos juntos no mesmo lar⁵⁵. No tempo do escrito da Carta aos Efésios, ser cidadão duma cidade-estado era motivo de muito orgulho para a pessoa. Ser cidadão era ter o direito a liberdade, a participar da vida pública, a participar duma grande herança sagrada, tornando a vida da pessoa muito mais rica e digna de ser vivida. A cidadania, naquela realidade – seja da cidade grega (πολιτεία), seja romana (latim: *civitas*) –, era privilégio de uma reduzida elite. A quase totalidade da comunidade era formada, ao contrário, por não cidadãos, que se podem declinar como pobres, estrangeiros, escravos, ex-escravos⁵⁶.

Ser concidadãos dos santos em Paulo não é participar duma cidade qualquer e muito menos dos provenientes do povo eleito. Manifesta claramente a sua visão eclesiológica, a qual, para ele, abarca também os céus com os anjos e os santos⁵⁷. Se com o termo “concidadãos dos santos” a comunidade já tinha sido elevada a um grau mais elevado do que participar apenas duma *civitas*, muito mais com o dizer de Paulo, o qual afirma que os cristãos são “membros da família de Deus”, indicando, com isso, o significado de que agora pertencem à casa de Deus. São chamados à filiação divina, a se tornarem filhos na casa de Deus.

⁵³ GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F., Um estudo do hápax legomenon “ἁγιωσύνη/*santidade*” nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13), p. 82.

⁵⁴ CHAMPLIN, R.N., O Novo Testamento interpretado, p. 570: “Provavelmente é palavra aqui usada em sentido geral, para indicar ‘todo o povo de Deus’, tanto do Antigo como do Novo Testamentos. Aqueles que são ‘santificados’, aqueles que têm a responsabilidade moral de buscarem sua transformação segundo a imagem de Cristo e a santidade divina, estão aqui em pauta. (Quanto a notas expositivas completas sobre o termo ‘santos’, e como o mesmo se aplica aos crentes, ver Rom. 1:7). Essa família, pois, é ‘santa’. Os ‘cidadãos’ da terra celestial são santificados por intermédio de Cristo. A sua comunidade é uma ‘comunidade santa’”.

⁵⁵ LOPES, H. D., Efésios, p. 68.

⁵⁶ SEGANFREDO, A. C.; BAQUER, V. P.; SILVANO, Z. A., Carta aos Efésios, p. 77.

⁵⁷ HERMANN, H.; SCHÜRMANN, H., A epístola aos Efésios, p. 84.

A comparação da comunidade como sendo “concidadãos dos santos”, além de expressar a novidade da obra de Cristo, quer também indicar que os membros da comunidade não eram cidadãos e sim participantes de um outro tipo de comunidade, a comunidade dos seguidores de Jesus Cristo. À medida que os cristãos tomam consciência do alcance da obra de reconciliação “no sangue” de Cristo (Ef 2,13), podem tornar-se “fermento” na construção de uma realidade social nova⁵⁸.

A perícope se conclui nos v.20-22, nos quais se passa ao terceiro âmbito metafórico da unidade – aquele da construção – que será declinado com diferentes imagens até o final da perícope⁵⁹. Paulo quis enfatizar com essas imagens metafóricas, no v.21, “santuário do Senhor”, e no v.22, “habitação de Deus”, que os cristãos eram como que a nova morada do Pai e do Filho, no Espírito Santo (Jo 14,23). Mais uma vez se vê o apóstolo enfatizar a nova situação dos gentios que antes eram afastados, excluídos da graça de Deus e que em Cristo, tendo sido reconciliados com Deus, eles agora têm parte em tudo isto: são santuário do Senhor e habitação de Deus.

Paulo pensa que este edifício cresce cada vez mais e que cada parte da construção se ajusta em Cristo. Pense-se no que com frequência é uma grande catedral. Abaixo entre os alicerces pode haver uma cripta saxã; em algumas das entradas ou vitrais pode observar um arco normando; uma seção é primitiva, a outra decorada e a terceira gótica; uma parte pode ter sido adicionada em nosso tempo e até em nossos dias. Há toda sorte de arquitetura, todo tipo de gente a edificou; mas o edifício é uma unidade porque nele se dá culto a Deus e tem lugar o encontro com Jesus Cristo⁶⁰.

Está aqui em foco o “*ναὸν/santuário*”, que ordinariamente se referia ao próprio “santuário interno”, e não ao templo inteiro com seu terreno. Esse era o

⁵⁸ SEGANFREDO, A. C; BARROS, W., Efésios 2,19, p. 12-19.

⁵⁹ SEGANFREDO, A. C.; BAQUER, V. P; SILVANO, Z. A., Carta aos Efésios, p. 78.

⁶⁰ BARCLAY, W., Efésios, p. 69.

lugar onde, em Jerusalém, o Senhor Deus se manifestava a sua glória. O crente, mediante comunhão mística, torna-se o santuário do Espírito⁶¹.

Os v.20-22 traz um acréscimo ao v.19, ao afirmar que a comunidade foi “edificada sobre o fundamento dos Apóstolos”⁶². A noção de edificação retoma a temática da casa, como sendo o lugar do nascimento, ou a terra de origem⁶³. Falar de edificação retoma-se também a compreensão de “pedras vivas”, expressa por Pedro, em 1Pd 2,5. Chanplin sintetiza o entendimento de edificação que Paulo quis expressar ao afirmar que,

No original grego, esse verbo, “edificados”, está no particípio passivo aoristo, sugerindo aquele ponto, no tempo passado, quando os crentes se converteram e vieram a Cristo; e foi naquele exato momento que começaram a fazer parte do templo santo do Espírito, edificado sobre Cristo, que o tem como Senhor e que nele encontra todo o sentido da vida. Tanto a ereção do templo como o desenvolvimento de cada um de seus elementos componentes, também é algo contínuo, porque nele nada há de estagnado. E todas as graças ou virtudes cristas melhoram essa estrutura, tanto no que tange a sua natureza coletiva como no que diz respeito as pedras vivas individuais que a compõem. Essa eleição e esse aperfeiçoamento constantes e que fazem dessa estrutura um templo apropriado para ser habitação de Deus no Espírito, o qual sob hipótese alguma habita em casas feitas por mãos humanas.⁶⁴

⁶¹ CHAMPLIN, R.N., O Novo Testamento interpretado, p. 572.

⁶² CHAMPLIN, R.N., O Novo Testamento interpretado, p. 570: “O trecho de I Cor. 3:11 e ss. contém uma longa metáfora sobre o ‘fundamento’ ou alicerce (que é Cristo) e sobre o edifício que sobre ele vai sendo levantado. Mas ali a vida cristã inteira, com suas muitas experiências, está em foco, talvez havendo alusão particular à vida e ao ministério dos mestres. Naquele trecho bíblico a ideia está diretamente relacionada às ‘obras dos crentes’; mas aqui o que está em foco é a qualidade dos crentes como pedras vivas, que fazem parte do templo que é habitado pelo Espírito Santo. Portanto, a ênfase dada nessas duas passagens difere uma da outra. Numa delas, a aptidão desse templo espiritual, como habitação do Espírito, é o tema central, mas na outra (terceiro capítulo da primeira epístola aos Coríntios) é a qualidade da vida do crente que é salientada, bem como o que sucederá a ele e às suas obras, quando do julgamento. Contudo, no que diz respeito ao fato do processo da ereção do templo, no que tange a cada crente fazer parte desse templo, o significado é essencialmente o mesmo.”.

⁶³ HERMANN, H; SCHÜRMANN, H., A epístola aos Efésios, p. 85.

⁶⁴ CHAMPLIN, R.N., O Novo Testamento interpretado, p. 572.

Jesus Cristo é a “pedra angular” dessa construção/edificação⁶⁵. Numa construção, a “pedra angular” tem a função de integração de toda a estrutura. Ao utilizar a expressão “edificados” Paulo enfatiza a centralidade de Cristo nessa construção, sendo Ele o ponto de união entre gentios e judeus. A referência ao templo trazia um grande significado tanto para os judeus quanto para os gentios da Igreja de Éfeso. Os judeus se lembrariam do templo de Herodes em Jerusalém, e os gentios pensariam no grande templo de Diana. Um dia, os dois templos seriam destruídos, mas o templo de Cristo permanece para sempre⁶⁶.

No Antigo Testamento, vemos que Deus não só caminhou com seu povo, mas também habitou no tabernáculo. Em Gn 5,22,24 e 6,9, Deus andou com seu povo; em Ex 25,8, Deus decidiu morar com seu povo; em Ex 40, 34-38, passou a habitar no tabernáculo até o momento no qual Israel pecou e acabou por afastar a glória de Deus do tabernáculo, como se observa em 1Sm 4. A partir disso Deus habitou no templo, como está expresso em 1Rs 8,1-11. Mas, novamente Israel pecou e a glória do Senhor abandonou o templo (Ez 10,18-19). Deus, então, habitou no corpo de seu Filho (Jo 1,14), a quem os homens despiram e pregaram na cruz. Hoje, por meio de seu Espírito, Deus habita na Igreja, não no templo de pedra (At 7,48-50)⁶⁷.

A nota de rodapé da Bíblia de Tradução Ecumênica⁶⁸, ao comentar sobre Ef 2,20, afirma que Efésios desenvolve a imagem da comunidade como casa de Deus e templo do fim dos tempos, tema comum em *Qumran* e no cristianismo primitivo. Por *profetas*, na Carta aos Efésios, é preciso entender os da Igreja primitiva de preferência aos do AT. Ef 4,11-12 cita-os na enumeração dos ministérios imediatamente após os apóstolos; eles participam com estes últimos da revelação

⁶⁵ LOPES, H. D., Efésios, p. 70: “A igreja cresce não como um edifício de pedras mortas, mas com um crescimento orgânico de pedras vivas (IPd 25). Esse edifício cresce como um corpo (4.15). Esse edifício cresce para se tornar um santuário dedicado ao Senhor. Vale ressaltar que a palavra grega usada para santuário aqui não é a palavra comum para santuário, *hieron*, referindo-se ao templo e suas dependências de uma forma geral, mas a palavra *naos*, ‘o santuário interior’, ou ‘santo dos santos’.”

⁶⁶ WIERSBE, W. W., Comentário Bíblico expositivo, p. 31.

⁶⁷ LOPES, H. D., Efésios, p. 69.

⁶⁸ BÍBLIA Tradução Ecumênica (1994).

do ministério de Deus (Ef 3,5); com os apóstolos ainda, eles estão na base da comunidade cristã. Paulo, em 1Cor 3,10-11, reconhece esse papel de fundamento no próprio Cristo. Porém, o texto da Carta aos Efésios se aparenta antes com Mt 16,18.

Conclusão

Estudar a revolução da santidade na *Lumen Gentium* neste ano que este documento completa 60 anos de sua promulgação e demonstrar as relações com a perícopes de Ef 2,19-22 foi um momento prazeroso e renovador, principalmente nestes tempos de tantos contratetemunhos pessoais e coletivos que a Igreja vem enfrentando ao redor do mundo.

Revisitar os textos do Concílio Vaticano II, especificamente neste estudo a *Lumen Gentium*, é fazer um movimento de redescobrir o rio vivo da Tradição sem cair na tentação de parar nas tradições que paralisam e dividem a Igreja, sendo formadas aqui e acolá, de forma separada. Como visto ao longo do estudo, a vocação universal à santidade que o Concílio Vaticano II propôs foi a tentativa de “devolver” a santidade para todos, reforçando o caráter batismal que nos confere a santidade divina. Antes do Concílio a santidade passou a ser entendida como sendo um privilégio para um grupo seletivo da hierarquia e de religiosos e religiosas de vida consagrada.

A *Lumen Gentium*, fazendo um retorno às fontes bíblicas e patrísticas, recordando a concepção da Igreja como sendo “Povo de Deus”, na qual todos têm a sua importância, pode lançar luzes sobre a necessidade de todos viverem a santidade independente de seu estado de vida, reforçando a ideia de que é desejo de Deus que todos sejam santos como Ele é santo (Lv 19,12; Mt 5,48). Supera-se, com isso, a noção de que a santidade da hierarquia seria maior ou melhor que a santidade dos fiéis leigos, a partir da noção de que todos os cristãos são chamados

por Deus para que em Cristo, pelo Batismo, se tornem verdadeiros filhos de Deus e da Igreja e participantes da natureza divina e, por conseguinte, sejam realmente santos.

Na perícope de Ef 2,19-22, pôde-se constatar que a proposta da vocação universal à santidade foi expressa por Paulo ao afirmar que todos os cristãos são “concidadãos dos santos” e membros da família de Deus. Para Paulo, ser santo e pertencer a Deus não poderia ser um privilégio de um grupo específico de cristãos convertidos do judaísmo ao cristianismo. Todos os que creem em Cristo e nele são sepultados na morte pelo Batismo, se tornam novas criaturas, passam a se tornar santuários do Senhor, para habitação de Deus no Espírito. Paulo revolucionou a compreensão vigente no seu tempo que separava e excluía alguns cristãos por não serem de herança judaica daqueles vindos do pagamenismo, visto que em Deus, pelo batismo, “não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher” (Gl 3,26-29). Paulo expressa o puro ensinamento de Cristo que rasgou o véu que separava a humanidade de Deus e nos deu acesso ao Pai pelo Espírito Santo que fora derramado nos corações dos crentes.

Contudo, conscientes de que todos são chamados à santidade independente de seu estado de vida e de cidadania, é urgente que a Igreja de hoje tome consciência desse chamado divino que deseja que todos sejam santos e irrepreensíveis, tornando-se cada dia mais “casa do Senhor”, santuário vivo onde Deus habita e faz morada em cada cristão, onde quer que esteja.

Referências Bibliográficas

AMARAL, M. S. **Concidadãos dos santos e membros da família de Deus.** Estudo histórico teológico sobre a santidade da Igreja. São Paulo: Paulus, 2013.

BARCLAY, W. **Efésios**. Disponível em: <
<https://files.comunidades.net/pastorpatrick/Efesios.pdf>>. Acesso em: 07 de
jun. 2024.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA Tradução Ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.

BRIGHENTI, A. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.

BROWN, Raymond Edward. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

COMPÊNDIO DO CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium. In: **Compêndio Do Concílio Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 37-118.

CARREZ, M. et al. **As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. São Paulo: Paulus, 1987.

CHAMPLIN, R.N. **O Novo Testamento interpretado: versículo por versículo**. São Paulo: Candeia, 1995.

CNBB. **Cadernos do Concílio. A santidade, vocação universal**. Brasília: Edições CNBB, 2023.

CNBB. **Cadernos do Concílio. O povo de Deus**. Brasília: Edições CNBB, 2023.

CNBB. **Cadernos do Concílio. O Vaticano II: história e significado para a Igreja**. Brasília: Edições CNBB, 2023.

COMBLIN, J. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

FAGGIOLI, M. **Vaticano II: A luta pelo sentido**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica *Gaudete et exultate*: sobre a chamada à santidade no mundo atual.** São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO, PP. **Homilia no 60º aniversário do início do Concílio Ecumênico Vaticano II.** Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2022/documents/20221011-omelia-60concilio.html>>. Acesso em: 12 mai. 2024.

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.; 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, 2023. Doi: <http://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2023v6n12p292>

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, p. 13-48, jan./jun. 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>

GONZAGA, W.; GONÇALVES, E. F. Um estudo do hápax legomenon “ἁγιωσύνη/*santidade*” nos Escritos Paulinos (Rm 1,1-4; 2Cor 6,14-7,1 e 1Ts 3,9-13). 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, 77-108. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

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>

HERMANN, H; SCHÜRMANN, H. **A epístola aos Efésios**. Petrópolis: Vozes, 1984.

JOSAPHAT, C. **Vaticano II: A Igreja aposta no Amor Universal**. São Paulo: Paulinas, 2013.

LOPES, H. D. **Efésios: Igreja, a noiva gloriosa de Cristo**. Rio de Janeiro: Hagnos, 2009.

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

OLIVEIRA, J. L. M. Vocação universal à santidade. **Vida Pastoral**, n.236, p. 15-20. Disponível em: <<https://www.vidapastoral.com.br/artigos/espiritualidade/vocacao-universal-a-santidade-redescoberta-do-vaticano-ii/>>. Acesso em 15 abr. 2024.

PIO XII, PP. Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi* sobre o corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele com Cristo. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html>. Acesso em: 10 jun. 2024.

ROJAS, J. M. G. **Teologia de la reconciliación em las cartas de san Pablo**. Verbo divino, 2016.

SEGANFREDO, A. C; BARROS, W. Efésios 2,19: A comunidade cristã como “espaço de concidadania”, ontem e hoje. **Vida Pastoral**, n. 353, p. 12-19. Disponível em: < <https://www.vidapastoral.com.br/ano/efesios-219-a-comunidade-crista-como-espaco-de-concidadania-ontem-e-hoje/>>. Acesso em 12 jun. 2024.

SEGANFREDO, A. C.; BAQUER, V. P; SILVANO, Z. A. Carta aos Efésios: É pela graça que sois salvos! (Ef 2,5). São Paulo: Paulinas, 2023.

WIERSE, W. W. **Comentário Bíblico expositivo:** Novo Testamento. Santo André: Geográfica, 2007. p. 7-79. v.II.

Capítulo II¹

A criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20²

The creation as sacrament: the ecotheology of Ioannis Zizioulas from Col 1,15-20

La creación como sacramento: la ecoteología de Ioannis Zizioulas desde Col 1,15-20

Waldecir Gonzaga³

Diego Artur Wust⁴

Resumo

A narrativa da criação conta que o homem recebeu a terra como dom sagrado de Deus, com a missão de zelar por ela e fazê-la frutificar, mas a história mostra o ser humano explorando e destruindo a criação de Deus em vista do próprio benefício. Essa postura dominadora produziu um desequilíbrio ambiental que ameaça a vida de todas as criaturas e de toda a obra da criação. Nesse sentido, o tema do presente estudo é a criação como sacramento a partir da teologia ecológica de Ioannis Zizioulas, tendo como iluminação bíblica o hino cristológico de Cl 1,15-20. O primeiro tópico apresenta e comenta Cl 1,15-20, com ênfase nos elementos que fundamentam a reflexão ecoteológica desenvolvida nesse estudo. O tópico que segue propõe uma análise histórica da crise ecológica, evidenciando as raízes espirituais deste problema. O terceiro tópico apresenta a criação como sacramento a partir da cosmologia eucarística proposta por Zizioulas. Inspirado na tradição patrística e litúrgica do Oriente, Zizioulas desenvolve uma teologia ecológica capaz de oferecer uma nova visão do mundo natural e transformar a relação do homem com a criação. Por sua vez, o hino cristológico de Cl 1,15-20 fundamenta biblicamente esta proposta teológica a partir de uma cosmovisão cristocêntrica que destaca a origem e o destino de toda a criação. Contra a visão antropocêntrica que reduz a natureza a objeto de exploração humana, a ecoteologia de Zizioulas reconhece a criação como uma realidade sagrada que não quer apenas sobreviver, mas alcançar a plenitude em seu Criador.

Palavras-chave: Criação, Sacramento, Ioannis Zizioulas, Colossenses, Ecoteologia.

Abstract

The narrative of creation tells that man received the earth as a sacred gift from God, with the mission of watching over it and making it fruitful, but history shows that human beings did not

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-02>

² GONZAGA, W.; WUST, D. A. A criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.39, n.3, Set.-Dez. 2024, p. 839-862. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v39i3.1896>

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Possui Pós-doutorado junto à FAJE/BH, Brasil. Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Mestrando em Teologia pela PUCRS. <diegoawust@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9080640716438392> ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-0555-4241>.

fulfill this mission, exploiting and destroying God's creation for one's own benefit. This domineering posture has produced an environmental imbalance that threatens the lives of all creatures and the entire work of creation. In this sense, the theme of the present study is the creation as sacrament by the ecological theology of Ioannis Zizioulas, using the Christological hymn of Col 1,15-20 as biblical illumination. The first topic presents and comments on Col 1,15-20, with an emphasis on the elements that underlie the ecotheological reflection that developed in this study. The following topic proposes a historical analysis of the ecological crisis, highlighting the spiritual roots of this problem. The third topic presents creation as a sacrament based on the eucharistic cosmology proposed by Zizioulas. Inspired by the patristic and liturgical tradition of the East, Zizioulas develops a theological proposal capable of offering a new vision of the natural world and transforming man's relationship with creation. In turn, the Christological hymn of Col 1:15-20 biblically substantiates this theological proposal based on a Christocentric worldview that highlights the origin and destiny of all creation. Against the anthropocentric vision that reduces nature to an object of human exploitation, Zizioulas' ecotheology recognizes creation as a sacred reality that does not just want to survive, but to reach fulfillment in its Creator.

Keywords: Creation, Sacrament, Ioannis Zizioulas, Colossians, Ecotheology.

Resumen

La narrativa de la creación cuenta que el hombre recibió la tierra como un regalo sagrado de Dios, con la misión de cuidarla y hacerla fructífera, pero la historia muestra al ser humano explorando y destruyendo la creación de Dios para su propio beneficio. Esta postura dominante ha producido un desequilibrio ambiental que amenaza la vida de todas las criaturas y toda la obra de la creación. En este sentido, el tema del presente estudio es la creación como sacramento basado en la teología ecológica de Ioannis Zizioulas, utilizando como iluminación bíblica el himno cristológico de Col 1,15-20. El primer tema presenta y comenta Col 1,15-20, con énfasis en los elementos que subyacen a la reflexión ecoteológica desarrollada en este estudio. El siguiente tema propone un análisis histórico de la crisis ecológica, destacando las raíces espirituales de este problema. El tercer tema presenta la creación como sacramento a partir de la cosmología eucarística propuesta por Zizioulas. Inspirándose en la tradición patristica y litúrgica de Oriente, Zizioulas desarrolla una teología ecológica capaz de ofrecer una nueva visión del mundo natural y transformar la relación del hombre con la creación. A su vez, el himno cristológico de Col 1,15-20 fundamenta bíblicamente esta propuesta teológica basada en una cosmovisión cristocéntrica que resalta el origen y destino de toda la creación. Frente a la visión antropocéntrica que reduce la naturaleza a un objeto de explotación humana, la ecoteología de Zizioulas reconoce la creación como una realidad sagrada que no sólo quiere sobrevivir, sino alcanzar la plenitud en su Creador.

Palabras clave: Creación, Sacramento, Ioannis Zizioulas, Colosenses, Ecoteología.

Introdução

Ao descrever a obra da criação, a narrativa bíblica diz que “Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom” (Gn 1,31). Como autêntico criador, a Ele pertence “a terra e tudo o que nela existe” (Dt 10,14). Porém, Deus quis compartilhar a sua obra com o homem, lembrando-o: “a terra me pertence e vós

sois para mim estrangeiros e meus hóspedes” (Lv 25,23). Assim, o homem recebeu a terra como dom sagrado de Deus, com a missão de zelar por ela e fazê-la frutificar. Todavia, a história mostra que ele não cumpriu a sua missão, explorando e destruindo a criação de Deus em vista do próprio benefício. Essa postura dominadora produziu um desequilíbrio ambiental que ameaça a vida de todas as criaturas.

Por muito tempo, a questão ecológica foi vista como um assunto exclusivo de cientistas e ambientalistas, sem nenhuma relação com a teologia. Com o agravamento da crise ambiental, a questão ecológica passou a ser estudada a partir de diferentes perspectivas, ocorrendo uma aproximação entre teologia e ecologia. Tal interação revelou não apenas a relação profunda que existe entre estas áreas como também a responsabilidade teológica pelo surgimento do problema ambiental. Importantes estudos indicam que a teologia colaborou com o surgimento da crise ecológica ao fornecer as bases espirituais do paradigma antropocêntrico, legitimando a dominação do homem sobre a natureza. De acordo com esta teoria, o problema ambiental tem raízes espirituais que estão relacionadas a um tipo de mentalidade religiosa que se desenvolveu no cristianismo ocidental a partir da Idade Média.

Ioannis Zizioulas é um dos teólogos contemporâneos que participa deste debate, acolhendo esta crítica e buscando alternativas para superá-la. Zizioulas nasceu em 1931, na cidade de Kozani, no norte da Grécia. Frequentou as Universidades de Tessalônica e Atenas antes de estudar no Instituto Ecumênico de Bossey. Fez mestrado e doutorado em Harvard, onde conheceu o padre Georges Florovsky, cuja teologia o influenciou profundamente. A partir de 1965, lecionou nas Universidades de Atenas, de Edimburgo e de Glasgow, até 1986, quando foi ordenado bispo e nomeado Metropolitano Ortodoxo de Pérgamo, no Patriarcado Ecumênico de Constantinopla. Ao longo de sua trajetória acadêmica, foi professor visitante nas Universidades de Tessalônica, de Genebra, no King's

College de Londres e na Universidade Gregoriana de Roma⁵. Falecido em 2 de fevereiro de 2023, deixou um grande legado teológico que merece ser estudado.

Em sua reflexão sobre o tema da ecologia, Zizioulas reconhece a responsabilidade da teologia no surgimento da crise ambiental, mas também acredita que ela pode colaborar decisivamente para a superação deste problema. Como declarou em entrevista concedida à revista *Civiltà Cattolica*: “a teologia contribuiu negativamente para o desenvolvimento de uma crise ecológica, mas também é capaz de ajudar a compreender melhor o papel do homem no cosmos, um papel que não é o de dominador”⁶. Ou seja, se a crise ambiental tem raízes espirituais, não é possível superá-la ignorando a teologia.

O presente estudo tem como tema a criação como sacramento e busca resgatar o valor sagrado da criação a partir da cosmologia eucarística proposta por Ioannis Zizioulas, tendo como inspiração bíblica a perícopes de Cl 1,15-20. O primeiro tópico apresenta e comenta o texto bíblico trabalhado, dando ênfase aos aspectos que fundamentam a reflexão ecológica desenvolvida ao longo do estudo. O segundo tópico resgata as ideias centrais de um artigo clássico do historiador Lynn White, no qual o autor analisa as raízes da crise ecológica e sustenta que a mentalidade religiosa cristã predominante no Ocidente desde a Idade Média contribuiu para a formação do problema ambiental. Conforme esta mentalidade, é da vontade de Deus que o ser humano explore a natureza de forma deliberada para os seus próprios fins. Considerando tal crítica e buscando respondê-la, o terceiro tópico apresenta a criação como sacramento a partir da visão eucarística do mundo proposta por Zizioulas a partir da tradição patrística e litúrgica do Oriente.

Zizioulas propõe uma visão sacramental do mundo que move o homem a reconciliar-se com a criação e consigo mesmo, como participante e interagente da

⁵ LOUTH, Andrew. *Modern Orthodox Thinkers*, p. 216-217.

⁶ ZIZIOULAS, I. *Liturgia cosmica ed ecologia*. p. 165. (tradução nossa).

mesma. Sua proposta teológica leva o ser humano a assumir uma atitude doxológica, e não de depredação em relação à natureza. Ao oferecer a criação ao seu Criador por meio de atos e ações de graças, a vida humana se reveste de um significado litúrgico e o homem exerce o sacerdócio cósmico de cuidado com a criação para o qual foi chamado.

1. Uma leitura ecológica de Cl 1,15-20.

Por muito tempo, a Carta aos Colossenses foi considerada de autoria paulina, constando em todos os catálogos canônicos da Antiguidade, inclusive nos cânones de Marcião e Muratoriano, ainda que em ordem diferente⁷. Porém, desde um passado recente, essa autoria vem sendo objeto de intensa investigação e debate por parte dos estudiosos⁸. Atualmente, a maioria dos especialistas classifica a Carta aos Colossenses como um texto de autoria paulina duvidosa, situando-a entre as chamadas cartas deuteropaulinas, juntamente com Efésios e 2 Tessalonicenses⁹. Boring defende essa teoria e acredita que ela foi escrita em alguma comunidade da Ásia Menor, provavelmente em Éfeso, por volta 70 ou 80 d.C., por alguém que estudou profundamente as cartas paulinas e foi influenciado por seu vocabulário¹⁰.

Em termos estruturais, a Carta aos Colossenses possui duas sessões, sendo a primeira doutrinária e a segunda parenética, contando também com uma saudação inicial e uma oração final¹¹. Na primeira sessão, encontra-se o texto que ilumina o presente estudo, a perícopes de Cl 1,15-20. Conhecido como “hino cristológico”, é o texto mais comentado de toda Carta aos Colossenses¹². Para Aletti, e a maioria dos estudiosos, não tem dúvidas em afirmar que Cl 1,15-20

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

⁸ GONZAGA, W. *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*. p.8

⁹ GONZAGA, W. *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 22

¹⁰ BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento*, p. 555-557.

¹¹ BEALE, G. K. “Colossenses”, p.1072.

¹² BEALE, G. K. “Colossenses”, p.1051.

seja um hino, inclusive, com fontes pré-paulinas¹³. Ainda que este texto possa ser estudado em diferentes perspectivas, busca-se analisá-lo a partir de uma abordagem ecológica em vista de oferecer um fundamento bíblico à reflexão teológica, desenvolvida neste estudo. No quadro abaixo, pode-se conferir o texto, em grego e em sua tradução portuguesa:

Quadro – Segmentação e tradução de Cl 1,15-20

Texto grego de Cl 1,15-20 (NA28)	Tradução portuguesa
1 5	¹⁵ O qual é a imagem do Deus invisível, Primogênito de toda criação.
¹⁶ ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.	¹⁶ Porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra , as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, sejam principados, sejam poderes; todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas
¹⁷ καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,	¹⁷ E ele é antes de todas as coisas e todas as coisas nele subsistem.
¹⁸ καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πασιν αὐτὸς πρωτεύων,	¹ ⁸ E ele é a cabeça do corpo da Igreja; o qual é o princípio , o primogênito dos mortos, para
1 9	1 9
²⁰ καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, [δι’ αὐτοῦ] εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	² ⁰ E

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

Cl 1,15-20 interessa à reflexão teológica sobre a ecologia na medida em que faz referência direta à redenção da criação não humana de modo que “nenhum outro texto paulino é tão claro ou desenvolvido em incluir a igualdade da criação

¹³ ALETTI, J. N. Lettera ai Collessesi, p.84.

dentro do processo de redenção”¹⁴. O hino anuncia a dimensão cósmica da ação redentora de Deus em Cristo e deixa explícito que a obra de salvação de Cristo não alcança apenas os homens, mas todas as demais as criaturas.

O v.15 apresenta Cristo como “a imagem do Deus invisível, Primogênito de toda criação”. Esse versículo enfatiza a soberania de Cristo sobre tudo o que foi criado; não como dominador, mas como mediador. De acordo com Aletti, esta é uma referência à figura da sabedoria, influência do judaísmo helenístico, mais especificamente da literatura sapiencial¹⁵: “Pois ela é um reflexo da luz eterna, um espelho nítido da atividade de Deus e uma imagem de sua bondade” (Sb 7,26). Cabe destacar que o termo “*εἰκὼν/imagem*” não está sugerindo a visibilidade de uma forma física, pois Deus não é visível, assim como a sua bondade e sabedoria. Na interpretação sapiencial, Cristo como “imagem do Deus invisível” é uma referência à participação do Filho na ação criadora do Pai. Da mesma forma, o termo “*πρωτότοκος/primogênito*” não expressa ordem na criação, no sentido de Cristo ser a primeira das criaturas, mas indica eleição e preferência. Ou seja, o Filho é o grande mediador de toda a criação junto de Deus¹⁶.

O v.16 destaca a participação de Cristo na obra criadora de Deus, pois “nele foram criadas todas as coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, sejam principados, sejam poderes”. Este versículo enfatiza Cristo como único mediador, o que fica evidente no uso das expressões “nele”, “por meio dele” e “para ele”. Aletti destaca que o uso dessas expressões indica a dependência de tudo o que existe em relação a Cristo.¹⁷ Da mesma forma, elas mostram que a mediação de Cristo não aponta apenas para o começo da criação, mas também para um propósito na medida em que “todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas”. O v.16 reafirma

¹⁴ OLIVEIRA, F. M., Paulo, hermenêutica e ecologia, p.210.

¹⁵ ALETTI, J. N., Saint Paul, p. 95.

¹⁶ ALETTI, J. N., Saint Paul, p. 96.

¹⁷ ALETTI, J. N., Saint Paul, p. 99.

que a origem e o destino de todas as criaturas estão em Cristo, tanto dos seres espirituais quanto dos seres materiais.

O v.17 destaca que Cristo precede e sustenta a criação uma vez que “ele é antes de todas as coisas e todas as coisas nele subsistem”. Este versículo apresenta de modo explícito a preexistência (“*πρὸ πάντων/antes de todas as coisas*”) de Cristo, constatada a partir da sua mediação na obra da criação, descrita no v.16. Ou seja, através da mediação se pode conhecer a anterioridade do Filho. Essa mediação do Filho não se limita ao ato da criação, mas o coloca de forma permanente como centro de coesão de tudo o que foi criado. Como mencionado, a ênfase na mediação criadora de Cristo e na sua preexistência têm como objetivo identificá-lo com a figura da sabedoria, o que se percebe à medida que o autor do hino recorre à linguagem sapiencial da tradição judaica¹⁸. O autor de Colossenses aplica a Cristo o modo como a sabedoria de Deus é descrita na literatura veterotestamentária.

O v.18 afirma que Cristo “é a cabeça do corpo da Igreja; o qual é o princípio, o primogênito dos mortos, para que ele fosse em todas as coisas o primeiro”. Nesse contexto, a “*κεφαλὴ/cabeça*” não tem um sentido biológico, como parte de um corpo vivo que necessita dos demais membros para viver. Pelo contrário, os versículos anteriores afirmaram justamente que Ele é o primogênito da criação, por quem e para quem todas as coisas foram criadas e subsistem. Da mesma forma, Cristo sustenta a Igreja, que não pode existir fora dele. Boring explica que, em Colossenses, a “Igreja” assume um sentido cósmico, enquanto nos escritos de autoria autenticamente paulina o termo se refere à comunidade local¹⁹. Aletti destaca que este versículo associa a autoridade de Cristo sobre a Igreja com sua autoridade sobre a criação²⁰. Unidos a Cristo que é a “*κεφαλὴ/cabeça*”, os cristãos se tornam membros do seu corpo.

¹⁸ ALETTI, J. N. Colossiens 1,15-20, p. 146-147.

¹⁹ BORING, M. E. Introdução ao Novo Testamento. p. 563-564.

²⁰ ALETTI, J. N. Saint Paul, p. 105.

O v.18 também apresenta Cristo como o primogênito dos mortos, destacando a sua precedência não apenas na obra da criação, mas também da salvação.

O v.19 segue a perspectiva soteriológica destacada no v.18 ao afirmar que “nele aprouve toda a plenitude habitar”. Conforme Aletti, o sentido do termo “*πλήρωμα/plenitude*” foi bastante discutido pelos exegetas, mas, apesar das diferentes interpretações, é possível afirmar que a expressão aponta para uma origem divina²¹. Desse modo, o termo *πλήρωμα* pode ser entendido como uma indicação do alcance da ação de Cristo, abrangendo todo o universo. No v.19, fica evidente o caráter cósmico da obra salvadora de Cristo.

O v.20 destaca a reconciliação universal que Deus opera em Cristo: “E nos céus”. Cristo é aquele que faz todas as criaturas participarem da sua herança. Ele reúne e reconcilia todas as criaturas em si. O destino da criação não é o nada, mas a plenitude de Deus. Ainda que o texto não explicita o problema que aflige a criação, indica-se uma restauração de relações que foram corrompidas. A salvação inaugurada por Cristo não é algo individual e egoísta, mas uma salvação que alcança todo o cosmos. A ação criadora e reconciliadora de Deus em Cristo alcança todo o universo. Segundo Aletti, é a primeira vez que a finalidade cristológica da obra salvífica é explicitamente destacada em uma carta paulina²².

Como se pode perceber, o hino de Cl 1,15-20 tem um forte caráter cristocêntrico e a reconciliação é o grande tema em questão. Ele parte da história da criação, passando por um problema e alcançando uma solução. Cristo é aquele que reconcilia em si tudo o que foi criado. O texto também destaca um forte sentido de propósito na criação, o qual se realiza na ação salvífica de

²¹ ALETTI, J. N. Saint Paul, p. 110-111.

²² ALETTI, J. N. Saint Paul, p. 111.

Cristo. A comunidade cristã é apresentada como sinal da nova criação que ganha forma no mundo. O texto também trata de uma transformação do presente, inaugurada pela obra redentora em Cristo, iniciando um estado genuinamente novo e expresso na reconciliação de todas as coisas.

O texto não trata diretamente da crise ecológica, evidentemente, porque esta questão só surge na Modernidade. No entanto, o hino cristológico de Cl 1,15-20 possui um forte caráter ecológico capaz de inspirar novas relações com a natureza a partir da obra de reconciliação que Deus realiza em Cristo.

2. As raízes espirituais da crise ecológica

A principal obra de Zizioulas sobre o tema da ecologia tem como título *A criação como eucaristia*²³. Nela, o autor desenvolve a sua reflexão teológica a partir de um olhar histórico sobre a crise ambiental. Em sua análise, ele faz referência a um famoso artigo do historiador norte-americano Lynn White, que foi publicado na revista *Scientist*, com o título *The historical roots of our ecological crisis*²⁴. Nesse artigo, White defende a tese de que o problema ambiental tem suas raízes em um certo tipo de visão religiosa que se formou no Ocidente a partir da Idade Média. Muitos anos antes da teologia reconhecer a gravidade da crise ecológica e assumir uma postura ativa na defesa do meio ambiente. Ele aponta a dimensão espiritual deste problema, afirmando que o cristianismo compartilha a responsabilidade pelo surgimento da crise ambiental. Zizioulas acolhe esta crítica, reconhecendo que “é difícil a qualquer um contestar que a história tem algo a nos ensinar quanto às raízes da presente crise e que a religião desempenhou papel de protagonista no cenário de tão problemática situação”²⁵.

²³ ZIZIOULAS, I., *A criação como eucaristia*, (2001).

²⁴ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, (1967).

²⁵ ZIZIOULAS, I., *A criação como eucaristia*, p.19.

De acordo com Heckscher, “qualquer discussão sobre a abordagem do cristianismo histórico em relação à natureza deve começar com Lynn White”²⁶. O artigo do historiador estadunidense gerou um amplo debate no meio acadêmico e até hoje representa um marco na reflexão sobre a crise ambiental. Em seu texto, o autor busca compreender as raízes da crise ecológica, analisando com profundidade o desenvolvimento da tecnologia e da ciência moderna, processo que permitiu ao homem interferir de forma tão impactante na natureza. Nesse sentido, uma de suas primeiras constatações é que tanto a tecnologia quanto a ciência moderna são claramente ocidentais. Para ele, a tradição tecnológica e científica do Ocidente é herdeira de todas as ciências do passado na medida em que incorporou e reinterpretou o progresso do conhecimento em um modelo próprio, estabelecendo-se como predominante. Isso se torna perceptível quando inúmeras obras de gênios do Oriente desapareceram nas línguas originais e só existem em traduções latinas da Idade Média. Por este motivo, White afirma que “hoje, em todo o mundo, toda a ciência significativa é ocidental em estilo e método, seja qual for a pigmentação ou linguagem dos cientistas”²⁷.

Para o autor, o casamento entre ciência e tecnologia, que aconteceu na Europa ocidental e na América do Norte a partir de 1850, representa um dos eventos mais significativos da história humana. A partir desse momento o homem se tornou capaz de interferir no mundo, de tal modo que as suas ações passaram a ter impactos globais. Há pouco mais de um século desse acontecimento, o historiador já escrevia que a “queima de combustíveis fosseis ameaça mudar a química da atmosfera do globo como um todo, com consequências que estamos apenas começando a conjecturar”²⁸. Meio século após estas linhas serem publicadas, é possível constatar que a emissão de gases

²⁶ HECKSCHER, J. J. “A ‘tradition’ that never existed”, p.136. (nossa tradução).

²⁷ WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1204. (tradução nossa).

²⁸ WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1204. (tradução nossa).

de efeito é a grande causa do colapso climático que está em curso e ameaça a vida no planeta. Como escreve o Papa Francisco em sua Exortação apostólica *Laudate Deum*:

A concentração na atmosfera dos gases com efeito estufa, que causam o aquecimento global, manteve-se estável até o século XIX: abaixo das 300 partes por milhão em volume. Mas a meados daquele século, em coincidência com o progresso industrial, as emissões começaram a aumentar. Nos últimos cinquenta anos, o aumento sofreu uma forte aceleração, como atesta o observatório de Mauna Loa que efetua, desde 1958, medições diárias do dióxido de carbono. Estava eu a escrever a *Laudato si'*, quando se atingiu o máximo histórico – 400 partes por milhão – chegando, em junho de 2023, a 423 partes por milhão. Considerando o total líquido das emissões desde 1850, mais de 42% ocorreu depois de 1990²⁹.

White, em consenso com a maioria dos estudiosos da questão ambiental, vê que a crise ecológica se torna um problema global a partir da modernidade industrial, quando o progresso tecnológico e científico possibilitou ao homem intervir na natureza como nunca na história. No entanto, a originalidade da sua pesquisa está na busca dos pressupostos ideológicos que inspiraram este modelo de conhecimento, que vê a natureza como mero objeto de dominação e exploração. Nesse sentido, embora concorde que o paradigma que gerou a crise ecológica tenha emergido na Modernidade, ele argumenta que “a liderança do Ocidente, tanto na tecnologia, quanto na ciência, é muito mais antiga do que a chamada Revolução Científica do século XVII ou a chamada Revolução Industrial do século XVIII”³⁰. Segundo o autor, o modelo de conhecimento tecnológico e científico, fundamentado na dominação do homem sobre a natureza, remonta o período medieval.

²⁹ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 11.

³⁰ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1204. (tradução nossa).

Como estudioso do desenvolvimento das tecnologias agrícolas e de seus impactos sociais, White demonstra a sua tese voltando-se para a história ao resgatar uma invenção que revolucionou a agricultura e a organização social da Europa na Idade Média. Segundo ele, desde os tempos mais remotos, os camponeses cultivaram a terra com um modelo de arado tradicional, que possuía uma lâmina e era puxado por dois animais de tração. Embora fosse uma ferramenta adequada ao modelo de agricultura de subsistência das pequenas propriedades, não era completamente funcional em todos os tipos de terrenos. Esse arado funcionava bem em condições de solo e climas menos exigentes, mas era inapropriado para climas úmidos e solos pegajosos, típicos do norte da Europa.

Então, na segunda metade do século VII d.C., surge um novo tipo de arado entre os agricultores do norte, puxado por oito animais e equipado com várias lâminas. A nova ferramenta era capaz de arar grandes extensões de terra por dia, adaptando-se aos terrenos mais inóspitos. Essa criação não impactou apenas a agricultura, mas a própria organização social. Como nenhum camponês possuía tantos animais de tração nem uma propriedade que comportasse a capacidade de trabalho desta nova máquina, a distribuição de terras deixou de se basear na necessidade de subsistência das famílias para se pautar na capacidade de produção de uma nova tecnologia. Esse episódio retrata mais do que a criação de uma nova ferramenta, mas expressa uma mentalidade de dominação do homem sobre a natureza que se potencializou com o desenvolvimento da técnica. De acordo com o historiador norte-americano, a partir deste momento “a relação do homem com o solo foi profundamente alterada. Anteriormente, o homem tinha sido parte da natureza; agora ele era o explorador da natureza”³¹.

Outro exemplo apresentado pelo autor que demonstra a mudança de atitude do ser humano em relação à natureza pode ser percebido nas ilustrações

³¹ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1205. (tradução nossa).

dos calendários ocidentais, a partir da primeira metade do século IX. Esses calendários apareciam nos breviários e manuscritos de oração e contavam com ilustrações para cada mês do ano. Eram documentos que testemunhavam a visão de mundo e o modo de vida do homem medieval. Nas versões mais antigas, eles contavam com ilustrações passivas, mas, a partir de 830 d.C., é possível encontrar nesses calendários ilustrações que retratam uma mentalidade exploratória do homem sobre a natureza. Essa mudança pode ser identificada nos calendários francos, que definiam o estilo para toda a Europa medieval. Como comenta White, estes calendários passaram a retratar “homens coagindo o mundo ao seu redor – arando, colhendo, cortando árvores, massacrando porcos”³². O ser humano não se vê mais como parte da natureza, mas se sente acima dela, com o direito de explorá-la conforme a própria vontade.

Segundo o autor, essa mudança de mentalidade na tecnologia e na arte medieval são transformações que respondem a padrões intelectuais profundos. A forma como o ser humano interage com o mundo ao seu redor está intimamente relacionada com o modo como ele vê a si mesmo, e com as crenças que ele nutre em relação à própria existência. Nesse sentido, a experiência religiosa medieval moldou a imagem que o homem formou de si mesmo em relação à natureza. Em contraste com o paganismo e as religiões orientais que nutriam uma visão positiva da matéria, o cristianismo latino medieval “não só estabeleceu um dualismo do homem e da natureza, mas também insistiu que é a vontade de Deus que o homem explore a natureza para seus devidos fins”³³. Ao invés de se sentir-se parte da criação, o homem coloca-se acima dela. Esta postura de superioridade em relação a natureza terá serias consequências futuras, pois, como explica Zizioulas “atual crise ecológica é um resultado direto da

³² WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1205. (tradução nossa).

³³ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1205. (tradução nossa).

suposição de que os seres humanos podem tratar a natureza como um "objeto" e impor sua vontade sobre ela como seus ‘mestres e possuidores’”³⁴.

De acordo com White, esta mentalidade dominadora se fundamenta em uma leitura antropocêntrica do cristianismo ocidental referente à narrativa da criação. Conforme tal leitura, Deus criou o mundo com todos os seres que nele habitam e em seguida “criou o homem à sua imagem” (Gn 1,27). Exercendo a sua superioridade, o homem deu nome aos animais e estabeleceu o seu domínio sobre toda a terra. Segundo esta interpretação da narrativa da criação, “Deus planejou tudo isso explicitamente para o benefício e regra do homem: nenhum item da criação física tinha qualquer propósito, exceto servir aos propósitos do homem”³⁵. Assim, mesmo sendo criado a partir do barro, o homem não se vê como parte da natureza, mas se coloca acima de toda a criação, querendo ocupar o lugar do Criador. Contudo, como admoesta o Papa Francisco, “um ser humano que pretenda tomar o lugar de Deus torna-se o pior perigo para si mesmo”³⁶. Portanto, a partir desta interpretação distorcida da narrativa cristã se justifica religiosamente o paradigma antropocêntrico de domínio do homem sobre a natureza que marca a cultura ocidental. Isso é o que faz o autor escrever que “especialmente em sua forma ocidental, o cristianismo é a religião mais antropocêntrica que o mundo já viu” (White, 1967, v.155, p. 1205).

White sustenta que o cristianismo tem responsabilidade pelo surgimento da crise ecológica, mas ele é muito criterioso ao fazer esta afirmação. O historiador reconhece que é preciso ter cautela ao falar de questões tão abrangentes, pois a religião cristã é uma fé complexa, presente em contextos muito variados. Ainda que o cristianismo ocidental tenha justificado uma postura de domínio do homem sobre a criação, em diversas épocas e lugares, a fé cristã inspirou uma visão positiva da natureza. Como ele adverte, é preciso

³⁴ ZIZIOULAS, I. *Communion and otherness*, p.94. (tradução nossa).

³⁵ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1205. (tradução nossa).

³⁶ FRANCISCO, PP., *Laudate Deum*, n. 73.

considerar que “no início da Igreja, e sempre no Oriente Grego, a natureza foi concebida principalmente como um sistema simbólico através do qual Deus fala com os homens”³⁷.

Então, o White destaca algumas diferenças entre o cristianismo grego e o cristianismo latino que têm implicações ecológicas extremamente importantes. Enquanto a teologia grega se mostra bastante intelectual, a teologia latina tende a ser mais prática. Esta diferença de mentalidade passa pela própria forma de compreender o pecado. Para os gregos, o pecado é uma forma de cegueira moral cuja superação se alcança através do pensamento reto que ilumina a vida. Por outro lado, os latinos compreendem o pecado como uma questão moral que se corrige através da conduta correta. Os gregos cultivam uma espiritualidade mais mística ao passo que os latinos vivem uma fé prática. Como explica o autor, “as implicações do cristianismo para a conquista da natureza surgiram mais facilmente na atmosfera ocidental”³⁸.

O historiador explica que estes dois modos do homem compreender a si mesmo e a Deus vão inspirar formas absolutamente distintas de relacionamento com a natureza. Isso fica evidente no desenvolvimento cultural e científico destes dois mundos. No mundo grego, que se inspirava numa mentalidade religiosa contemplativa, a visão da natureza assume um caráter muito mais artístico do que científico. Embora o Leste Grego fosse altamente civilizado, não parece ter produzido nenhuma inovação tecnológica significativa desde o século VII, quando a marinha bizantina ganhou notoriedade com a invenção do fogo grego, uma arma incendiária utilizada em batalhas navais. Segundo o autor, “enquanto os bizantinos preservavam e copiavam um grande número de textos científicos dos gregos antigos, a ciência como concebemos dificilmente poderia florescer em tal ambiente”³⁹.

³⁷ WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1205. (tradução nossa).

³⁸ WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1206. (tradução nossa).

³⁹ WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1206. (tradução nossa).

Diferente dos gregos, o Oeste Latino desenvolve uma forma completamente oposta de relacionamento com a natureza. Desde o século XIII, a teologia natural “estava deixando de ser a decodificação dos símbolos físicos da comunicação de Deus com o homem e estava se tornando o esforço para entender a mente de Deus, descobrindo como a sua criação opera”⁴⁰. Neste processo, muitos elementos da natureza que eram vistos como sinais sagrados, passaram a ser objetos de estudo de cientistas que atuavam a partir de motivações religiosas, como descreve White:

O arco-íris não era mais simplesmente um símbolo de esperança enviado pela primeira vez a Noé após o dilúvio: Robert Grosseteste, Frei Roger Bacon, e Teodorico de Freiberg produziram um trabalho surpreendentemente sofisticados sobre a óptica do arco-íris, mas eles fizeram isso como um empreendimento na compreensão religiosa. A partir do século XIII, incluindo Leibniz e Newton, todos os grandes cientistas explicaram suas motivações em termos religiosos. De fato, se Galileu não tivesse sido tão especialista na teologia popular, ele teria se metido em menos problemas: os profissionais se ressentiam de sua intrusão. E Newton parece ter se considerado mais um teólogo do que um cientista. Foi só no final do século XVIII que a hipótese de Deus se tornou desnecessária para muitos cientistas⁴¹.

Neste sentido, White sustenta que a ciência e a tecnologia ocidental foram construídas sobre as bases da teologia cristã, como uma nova forma de transcendência humana. Contudo, esta união entre ciência e tecnologia deu ao homem poderes que estão fora do seu controle, o que se pode confirmar pelas consequências ambientais da ação humana. Tudo isso não só revela que o cristianismo tem relação com a crise ecológica como também compartilha a responsabilidade pelas suas causas. O fato da maioria das pessoas não pensarem

⁴⁰ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1206. (tradução nossa).

⁴¹ WHITE, L., *The historical roots of our ecological crisis*, p.1204. (tradução nossa).

nessas atitudes como cristãs é absolutamente irrelevante. Apesar de todas as transformações que o Ocidente passou nos últimos séculos, o cristianismo continua influenciando a mentalidade ocidental e formando os seus valores. Como White comenta:

Pessoalmente, duvido que uma reação ecológica desastrosa possa ser evitada simplesmente aplicando aos nossos problemas mais ciência e mais tecnologia. Nossa ciência e tecnologia cresceram a partir de atitudes cristãs referentes à relação do homem com a natureza que são quase universalmente mantidas não apenas por cristãos e neo-cristãos, mas também por aqueles que carinhosamente se consideram pós-cristãos. Apesar de Copérnico, todo o cosmos gira em torno do nosso pequeno globo. Apesar de Darwin, não somos, em nossos corações, parte do processo natural. Somos superiores à natureza, desdenhosos, dispostos a usá-la para nosso menor capricho⁴².

White aborda o problema ambiental a partir de suas causas mais profundas, encontrando alternativas eficazes para superá-lo. Ele percebe que esta superação passa pela religião ao escrever que “mais ciência e mais tecnologia não vão nos tirar da atual crise ecológica até encontrarmos uma nova religião, ou repensarmos a nossa antiga”⁴³. A análise de White se conecta com a teologia Zizioulas, que não só acolhe o diagnóstico do historiador como busca alternativa para superá-lo. O tópico seguinte demonstra que, contra o olhar dominador que reduz a natureza a objeto de satisfação humana, Zizioulas propõe uma visão sacramental do mundo que permite ao homem reconciliar-se com a criação.

⁴² WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1206. (tradução nossa).

⁴³ WHITE, L., The historical roots of our ecological crisis, p.1206. (tradução nossa).

3. Uma visão eucarística do mundo

Frente ao paradigma antropocêntrico que instituiu o homem como senhor do universo e reduziu a natureza a objeto de exploração humana, é preciso formar um novo olhar em relação à criação. Inspirado nos escritos patrísticos e na tradição litúrgica do Oriente, Zizioulas elabora uma teologia ecológica, buscando resgatar o caráter sacramental da criação. Sua teologia propõe uma visão eucarística do mundo. Como ele mesmo explica, na tradição ortodoxa, “o universo inteiro é uma liturgia, uma liturgia cósmica que eleva toda a criação ao trono de Deus”, e por isso, “a teologia ortodoxa é igualmente uma doxologia, uma expressão litúrgica, é uma teologia eucarística”⁴⁴. Como alternativa ao olhar dominador do paradigma antropocêntrico, este tópico apresenta a criação como sacramento a partir da teologia ecológica de Zizioulas à luz da cristologia cósmica de Cl 1,15-20

Embora fale desde a tradição ortodoxa, Zizioulas desenvolve uma teologia ecológica profundamente ecumênica, pois a sua “compreensão da função e vocação da humanidade na criação é comum à tradição cristã do Oriente e do Ocidente”⁴⁵. Como ele demonstra ao longo de sua reflexão, a ideia de criação como Eucaristia é uma visão comum na origem da Igreja, ainda que tenha sido praticamente esquecida no cristianismo ocidental. Resgatar esta perspectiva sacramental da natureza é um grande legado que o Oriente pode oferecer ao cristianismo, de modo especial neste tempo de crise ecológica em que “toda a criação conjuntamente geme e sofre as dores de parto” (Rm 8,22). Sobre a atualidade deste olhar sacramental em relação à natureza que o Oriente cristão soube preservar, Zizioulas escreve:

⁴⁴ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 79.

⁴⁵ CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N. Priests of creation, p. 8. (tradução nossa).

A vida litúrgica ortodoxa possui uma visão própria do mundo e da criação. Uma visão que não só pode mas deve ser reintroduzida na vida atual. Ela traz em si um modo de interpretar o homem que poderia revelar-se particularmente necessária ao homem de hoje. Ela oferece, além disso, uma hermenêutica da história e de seus problemas, da vida ética e de suas possibilidades que, talvez, sejam importantes salientar com ênfase particular em nossos dias⁴⁶.

Então, cabe entender o que Zizioulas quer dizer quando se refere a uma visão eucarística do mundo. Para ele, esta definição é fundamental uma vez que, segundo ele, a Eucaristia foi muito mal interpretada ao longo da história cristã, de modo especial pela escolástica medieval, que teria deformado o seu sentido primeiro. De acordo com o autor, um certo tipo de pietismo individualista que predominou na teologia ocidental reduziu a Eucaristia a um meio particular de alcançar a salvação, enquanto a compreensão patrística e ortodoxa afirma que ela é sempre uma ação de toda a Igreja⁴⁷. Na concepção dos antigos cristãos, a Eucaristia nunca foi entendida “como uma coisa, mas como *práxis*, como *liturgia* [...] e sobretudo como ação de *uma assembleia (synaxis)*, como expressão comum, católica, de toda a Igreja e não como relação individual de cada um com Deus”⁴⁸. Nos primeiros séculos do cristianismo, a Eucaristia jamais foi vista como um objeto de devoção individual, mas sempre como ação da comunidade que é realizada em unidade com a Igreja como um todo.

Segundo Zizioulas, a Eucaristia não se reduz a um sacramento entre outros como muitas vezes ela é compreendida. Ele recorda que, nos primeiros séculos do cristianismo, se falava de um só e único sacramento (*mysterion*). Este sacramento era o próprio Cristo de modo que “a única compreensão possível da Eucaristia é cristológica: é o corpo de Cristo, o próprio Cristo, o Cristo total”⁴⁹. A Eucaristia é “o próprio Cristo que salva o homem e o mundo e que nos

⁴⁶ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 80.

⁴⁷ ZIZIOULAS, I., The Eucharistic Communion and the World, p.124.

⁴⁸ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 81.

⁴⁹ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 81.

reconcilia com Deus através de si mesmo”⁵⁰. Sobre esta diferença de compreensão, Elizabeth Theokritoff comenta que a liturgia sempre foi vista na tradição bizantina “como uma representação simbólica de toda a vida de Cristo, enquanto o cristianismo ocidental estava cada vez mais preocupado com o sentido e a maneira como Cristo está presente nos elementos consagrados”⁵¹.

Assim, Zizioulas sustenta que todo o debate medieval em torno da presença real ou não de Cristo na Eucaristia é um reducionismo que objetifica este sacramento. Ao se prender em questões particulares, a teologia ocidental acabou esquecendo a dimensão cósmica da Eucaristia e da própria vocação humana, pois, “o homem, em sua relação com Deus, se destaca da natureza como o eu autônomo, como se suas capacidades e incapacidades não tivessem relação com as do cosmos inteiro”⁵². O caráter fundamental da Eucaristia está “no seu ser uma reunião (*synaxis*) e uma ação (*práxis*) na qual se contempla, se recapitula e se vive *todo o mistério de Cristo*, a salvação do mundo”⁵³. Ao compreender a Eucaristia deste modo, deixa-se de ver ela como doutrina abstrata dos sacramentos para compreendê-la como uma liturgia concreta que oferece um novo olhar em relação ao mundo e a história.

Essa visão eucarística transforma o modo do homem se relacionar com a natureza, pois, como descreve Zizioulas, “a liturgia é, também na *práxis*, a mais positiva aceitação do mundo e da criação”⁵⁴. Ao contrário do que a mentalidade pietista e individualista quer fazer entender, a Eucaristia não é negação do mundo, mas oferta do mundo como ele realmente se apresenta, sem idealismo. Assim, ao se aproximar do altar, ninguém deve negar as suas necessidades materiais uma vez que a liturgia não é uma fuga do mundo, mas um movimento na direção do mundo. Os fiéis que participam da Eucaristia “não levam somente

⁵⁰ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 82.

⁵¹ THE OKRITOFF, E. Living in God's creation, p. 57. (tradução nossa).

⁵² ZIZIOULAS, I. Communion and otherness, p.94. (tradução nossa).

⁵³ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 82.

⁵⁴ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 82.

a si mesmos com as próprias incapacidades e paixões, mas levam sua relação com o mundo natural, com a criação”⁵⁵.

Zizioulas explica que aproximar-se do altar com toda a vida, oferecendo o mundo como ele é, não significa ignorar a realidade do pecado. O pecado existe e foi o que fez o mundo deixar de ser aquela realidade boa que Deus viu na hora da criação. Se o critério de participação na Eucaristia fosse a dignidade, ninguém estaria apto a se aproximar do altar. É por causa do amor de Deus que se pode participar da Sua mesa. Assim, ao admitir no espaço litúrgico o mundo que foi corrompido, realiza-se a sua afirmação, pois é justamente para ser transformado que o mundo deve ser ofertado. De acordo com Zizioulas, “a liturgia eucarística é o ‘remédio da imortalidade’ porque, estando a sua aceitação e afirmação do valor do mundo em contradição com a corrupção que sofreu, acolhendo o mundo, ela o santifica e o coloca em relação com o Criador como uma criação pura”⁵⁶.

Segundo esta visão eucarística, o mundo pode ser acolhido na liturgia porque o pecado não o faz deixar de ser de Deus. Ao ser ofertado, o mundo não permanece como está, tornando-se aquilo que é no seu sentido ontológico, e não deformado pelo pecado. Zizioulas afirma que “a liturgia exprime um paradoxo realizando a afirmação e a negação do mundo, ou seja, uma transfiguração que não destrói o mundo, uma regeneração que não cria do nada, uma renovação que não é totalmente regeneração”⁵⁷. Ele critica a mentalidade cristã ocidental por ter criado uma separação entre material e espiritual, apresentando esta visão eucarística do mundo como possibilidade de superação desta divisão. Influenciado pelo paradigma tecnológico e científico, o homem contemporâneo perdeu o senso de transcendência, prendendo-se na objetividade do mundo imanente. Ao mesmo tempo, reduziu o mundo imanente a um objeto de

⁵⁵ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 83.

⁵⁶ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 84.

⁵⁷ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 85.

exploração cujo único sentido é a satisfação dos desejos humanos. Segundo Zizioulas, a visão eucarística do mundo “não deixa espaço a uma dicotomia entre natural e sobrenatural, uma separação no qual a teologia ocidental aprisionou o homem entre dois planos”⁵⁸. É o que o Papa Francisco descreve de forma tão bela em sua Encíclica *Laudato Si'*:

A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia. A graça, que tende a manifestar-se de modo sensível, atinge uma expressão maravilhosa quando o próprio Deus, feito homem, chega ao ponto de fazer-Se comer pela sua criatura. No apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo. Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos dá graças a Deus. Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um ato de amor cósmico⁵⁹.

Além de superar a dicotomia entre imanência e transcendência, esta visão eucarística do mundo também ajuda a superar a dicotomia entre tempo e eternidade. Este dilema é um legado da teologia intelectualista e helenizante que predominou na mentalidade religiosa cristã do Ocidente. De acordo com tal mentalidade, “a história e o tempo são percebidos como um mal necessário ou como a ‘antecâmara’ da eternidade”⁶⁰. Por sua vez, na Eucaristia, a eternidade se aproxima da história, deixando de ser algo que vem depois do tempo. Nesta perspectiva, ao compenetrar-se de passado, presente e futuro, “a eternidade se torna exatamente a dimensão na qual o tempo pode encontrar a própria completa aceitação e santificação, desde que seja entendido como ‘lugar teológico’ de

⁵⁸ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 86.

⁵⁹ FRANCISCO, PP., *Laudato Si'*, n. 236.

⁶⁰ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 87.

realização do plano eterno de Deus para a nossa salvação”⁶¹. A Eucaristia não revela apenas a dimensão sagrada do mundo, mas do próprio tempo na medida em que o aproxima da eternidade.

Zizioulas explica que esta visão eucarística também transforma o modo do próprio ser humano compreender a si mesmo. Influenciado por uma tradição teológica secular, o homem ocidental vive uma dicotomia entre corpo e alma que acaba supervalorizando o espírito em detrimento da matéria. A vida litúrgica ortodoxa, assume de tal maneira a matéria “que não apenas o pão e o vinho se identificam com o próprio Senhor, mas também a madeira e as cores se tornam, de alguma maneira encarnação dos santos, os ossos e as relíquias carregam e exprimem uma presença pessoal santificante”⁶². Nesta tradição litúrgica, o encontro com Deus não é uma experiência espiritual desmaterializada, mas uma experiência que o homem faz de modo integral.

Zizioulas mostra que esta visão eucarística não se restringe à vida espiritual, mas tem profundas consequências éticas. Mais do que uma força para lutar contra o pecado, como se costuma ouvir, “a eucarística como *práxis* e como comunhão oferece à vida ética uma contribuição fundamental: a redescoberta de seu correto significado”⁶³. A tradição teológica do Ocidente, transformou a moral em um sistema de regras de conduta que gera construções jurídicas desconectadas da realidade da vida. Neste reducionismo ético, as regras passam a ser o critério do julgamento moral do mundo e tudo deve se moldar a elas. Com isso, “o comportamento ético assume, em tal modo, um caráter legal e a relação do homem com Deus se torna uma relação jurídica, como desde a origem o Ocidente a tinha concebido”⁶⁴. Por sua vez, a visão eucarística não compreende a moral como um campo autônomo da teologia que se restringe a um sistema de regras privadas em relação a qual a vida deve se adaptar. Na

⁶¹ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 87.

⁶² ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 88.

⁶³ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 91.

⁶⁴ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 91.

perspectiva litúrgica ortodoxa, a moral “não brota de uma relação jurídica com Deus, mas de uma transfiguração e de uma renovação da criação e do homem em Cristo, de modo que todo o imperativo ético se torna compreensível somente como consequência desta transfiguração sacramental”⁶⁵.

A reflexão de Zizioulas se liga à Carta aos Colossenses uma vez que ela assume a moral numa perspectiva sacramental em que “o comportamento é entendido somente como uma continuidade da transfiguração litúrgica”⁶⁶. Ele entende que toda a linguagem desta carta tem um significado litúrgico que recorda a práxis sacramental do batismo. Por sua vez, a vocação batismal não está alheia ao cuidado da natureza, mas justamente convoca a esta ação⁶⁷. Como comenta Zizioulas, esta perspectiva sacramental da ética que brota da visão eucarística é absolutamente diferente do modo que o Ocidente compreende a moral, como um conjunto normas jurídicas:

Deste modo, a igreja não oferece ao mundo um sistema de regras morais, mas uma sociedade santificada, um fermento que faz fermentar a criação, não através da imposição de suas ordens morais, mas por meio de sua presença santificadora. É uma presença testemunhante, que não amarra fardos pesados aos homens para conquistá-los, vinculados moralmente, para a salvação, mas os chamados à liberdade de filhos de Deus, numa comunhão com ele que conduz à renovação do mundo⁶⁸.

Por muitos séculos, a moral cristã tem sido apresentada ao mundo como um sistema de regras e normas. Essa proposta até pode ter sido aceita em outros tempos, mas hoje parece ser ignorada. O homem moderno vê a construção moral da civilização cristã muito mais como uma prisão do que como uma alternativa ética. Diante desta crise de valores, os pregadores tentam convencer o mundo

⁶⁵ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 91.

⁶⁶ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 91.

⁶⁷ GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra. p.38

⁶⁸ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 92.

com discursos dogmáticos, mas acabam falando para o vazio, pois ninguém os escuta. Isso é o que se pode constatar também nos esforços de promover o respeito e cuidado pela natureza. Contra esta visão da moral como sistema de regras e normas, a liturgia ensina que “a palavra do cristianismo não é um dizer, mas uma pessoa; não é voz, mas presença vivente; uma presença que se encarna de modo eminente na Eucaristia, numa Eucaristia que é reunião (*synaxis*) e comunhão (*koinonia*)”⁶⁹.

A teologia ecológica de Zizioulas ensina que Cristo é a grande chave de leitura para uma compreensão correta da Eucaristia e da própria criação, o que está explícito em Cl 1,15-20. Comentando este texto bíblico à luz de teologia ortodoxa, Chryssavgis escreve que “a diferença entre uma cosmovisão secular e uma cosmovisão sagrada reside fundamentalmente no rosto de Cristo como centro do universo, onde residem a transfiguração cósmica final, a interconexão e a reconciliação”⁷⁰. Para o homem, Cristo é o grande exemplo de relação com a natureza. Conforme descreve o hino cristológico, Ele é o “Primogênito de toda criação” (Cl 1,15), e “todas as coisas por meio dele e para ele foram criadas” (Cl 1,15) e “todas as coisas nele subsistem” (Cl 1,17), pois “nele aprouve toda a plenitude habitar” (Cl 1,19). Em Cristo, se encontra a origem e o destino de todas as criaturas. Por meio de sua ação mediadora, Ele reconcilia toda a criação com Deus, fazendo com que a natureza não seja mais vista como algo profano e impuro. A criação como realidade sagrada que aspira alcançar a sua plenitude em Deus.

O itinerário percorrido evidencia o caráter sacramental da criação. A narrativa bíblica destaca a diferença entre o homem e as demais partes da criação, indicando a responsabilidade do cuidado da humanidade com a obra de Deus e não o direito de explorar a natureza de forma deliberada, pois “Deus

⁶⁹ ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 93.

⁷⁰ CHRYSSAVGIS, J. Creation as sacrament, p. 8. (tradução nossa).

colocou a criação nas mãos do homem para servi-lo, mas o homem não é o fim o destino da criação”⁷¹. Essa perspectiva reforça a ideia de que a natureza não é um recurso descartável, mas um bem sagrado que possui um destino eterno. Como ensina Zizioulas, “a Eucaristia como ‘comunhão dos tempos últimos’ nos revela que a criação inteira está predestinada pelo amor de Deus a ser finalmente libertada da corrupção e da morte e a viver ‘pelos séculos dos séculos’”⁷².

Conclusão

A crise ecológica é vista por muitos como uma questão simplesmente técnica, podendo ser superada através do desenvolvimento tecnológico e científico. Com frequência, aqueles que compartilham desta visão são os maiores causadores do problema ambiental. Esta é uma posição confortável, pois pregam uma salvação futura, enquanto prosseguem com os projetos de destruição do planeta. Ao desvelar as raízes espirituais da crise ecológica, White (1967) expõe a complexidade do problema ambiental, demonstrando que ele só pode ser enfrentado com abordagens que contemplem a sua real profundidade. Se o ser humano continuar tratando a natureza como objeto de exploração, todo esforço científico em produzir tecnologias sustentáveis será apenas uma forma de mascarar o verdadeiro problema.

Muitos também compreendem a crise ecológica apenas como uma questão ética que pode ser superada por meio de uma mudança de comportamento. Essa parece ser a grande esperança das sociedades contemporâneas, que investem em legislações ambientais e buscam convencer as populações da necessidade de preservar os recursos naturais. Contudo, apesar de todos os esforços de conscientização, os resultados alcançados são insuficientes. Neste sentido,

⁷¹ GONZAGA, W; WUST, D. A. O ser humano como esperança da criação, p. 580.

⁷² ZIZIOULAS, I., A criação como eucaristia, p. 87-88.

Zizioulas (2001) recorda que ninguém muda de comportamento simplesmente por uma decisão ética. Para que alguém realmente transforme seu estilo de vida são necessárias motivações mais profundas, que envolvem o modo como o ser humano compreende a si mesmo e o ambiente em que está inserido. Enquanto o homem acreditar que é o centro do mundo e a natureza existe para satisfazer seus desejos egoístas, o problema ambiental não será superado.

Ainda que a Bíblia não trate diretamente da crise ecológica, ela está repleta de imagens sobre o cuidado e o respeito pela natureza, como é o caso da perícopes de Cl 1,15-20. A análise desenvolvida neste estudo mostra que o hino cristológico de Colossenses tem um caráter profundamente ecológico na medida em que faz referência direta à redenção da criação humana e não humana. O texto anuncia a dimensão cósmica da ação salvífica de Cristo, deixando explícito que esta redenção não alcança apenas a humanidade, e sim toda a criação de Deus. A salvação inaugurada por Cristo não é um projeto individualista, mas uma obra que inclui o universo inteiro. Cristo restaura as relações corrompidas, reúne em si a criação e convida ela a participar da sua herança. Diferente do que a mentalidade antropocêntrica quer fazer acreditar, o destino da criação não é o nada, e sim a plenitude de Deus. Neste sentido, o hino cristológico de Cl 1,15-20 propõe uma cosmologia cristocêntrica que resgata o valor sagrado da natureza, e restabelece o lugar do homem na economia criacional.

A originalidade da proposta de Zizioulas não está em criar uma nova teoria, mas em resgatar, na própria tradição cristã, os elementos que fundamentam uma visão positiva da natureza. Ao estudar a cosmologia eucarística que predominou na origem da Igreja e na liturgia ortodoxa, Zizioulas (2001) não só encontra uma fundamentação sólida para a sua teologia ecológica como também apresenta o significado da Eucaristia. Em oposição à visão pietista e individualista que reduziu este sacramento a um objeto de devoção pessoal, Zizioulas, com sua visão oriental, recorda que a Eucaristia, em seu

sentido primeiro, é uma ação de toda a Igreja que não deve ser entendida como negação do mundo, mas acolhida e transformação do mesmo. Esta perspectiva eucarística rejeita a dicotomia entre material e espiritual, entre tempo e eternidade, integrando a experiência litúrgica na vida cotidiana e ética dos fiéis. Em contraste com a moral ocidental, que, muitas vezes, se reduz a um sistema de regras, a visão eucarística enfatiza uma moral transfigurada pela comunhão e pela presença de Cristo, promovendo uma visão sacramental do mundo.

Por fim, este estudo se apresenta como uma resposta ao clamor e grito da criação que vem sendo explorada há séculos por uma humanidade que se afastou da sua vocação sacerdotal cósmica e usa a própria liberdade para destruir o mundo do qual faz parte e depende. Nos passos da teologia ecológica de Zizioulas (2001) e tendo como inspiração bíblica o hino cristológico de Cl 1,15-20, é possível sustentar o cristianismo como portador de uma mensagem de esperança em relação à natureza. Da mesma forma, pode-se afirmar que a comunidade cristã é o lugar privilegiado para o florescimento de um *ethos* cultural capaz de superar o caminho de autodestruição, que a humanidade está trilhando ao arruinar a terra em que habita.

REFERÊNCIAS

ALETTI, J. N. **Lettera ai Colessesi**. Bologna: EDB, 1994.

ALETTI, J. N. **Saint Paul Épître aux Colossiens**. Paris: J. Gabalda, 1993, p. 11-42; 86-118. (Études Bibliques, 20).

ALETTI, J. N. **Colossiens 1,15-20**: genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle. Rome: Biblical Institute Press, 1981. (Analecta Bíblica, 91).

BEALE, G. K. **“Colossenses”**. En Comentário do uso do Antigo no Novo Testamento, organizado por G. K. Beale e Donald A. Carson, 1039-1075. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**. História, literatura e teologia. Vol. 1. Questões introductórias do Novo Testamento e escritos paulinos. São Paulo: Paulus, 2016.

CHRYSSAVGIS, J.; ASPROULIS, N. **Priests of creation: John Zizioulas on Discerning an Ecological Ethos**. London/New York: T & T Clark, 2021.

CHRYSSAVGIS, J. **Creation as sacrament: reflections on ecology and spirituality**. London/New York: T&T CLARK, 2019.

HECKSCHER, J. J. “A ‘tradition’ that never existed”: Orthodox Christianity and the failures of environmental history. In: CHRYSSAVGIS, J.; FOLTZ, B. **Toward an ecology of transfiguration: orthodox Christian on Perspectives on Environment, Nature, and Creation**. New York: Fordham University Press, 2013, p.136-151.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Rio de Janeiro: Abril Cultural. 1973.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Laudato Si’**: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: CNBB, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Laudate Deum**. A todas as pessoas de boa vontade sobre a crise climática. São Paulo: Paulinas, 2023.

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

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. In: **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.; BELEM, D. F. O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses. *In: Theologica Xaveriana*, Bogotá, Colombia, vol. 71, p. 1-35. jan./dez., 2021. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>.
- GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. *In: Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 3, n. 3, p. 3-43, jan./dez., 2023. Link: <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>
- GONZAGA, W; WUST, D. A. O ser humano como esperança da criação: a teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. *In: Davar Polissêmica*, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p.563-583, jul.-dez., 2023. Link: <https://revista.fbmng.edu.br/index.php/davar/article/view/108>
- LOUTH, A. **Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present**. Londres: SPCK, 2015.
- OLIVEIRA, F. M. Paulo, hermenêutica e ecologia. Rm 8,18-23; Cl 1,15-20 e Rm 1,18-32. *In: Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 30, n. 118, p. 204–226, abr./jun. 2013.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- THE OKRITOFF, Elizabeth. **Living in God's creation**. Crestwood/ New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1990.
- WHITE JR, L. **The historical roots of our ecological crisis**. *Science: new series*, v.155, n. 3767, 1967, p. 1203-1207.
- ZIZIOULAS, I. **A eucaristia e o Reino de Deus**. São Paulo: Editora Mundo e Missão; Florianópolis: Itesc, 2003.
- ZIZIOULAS, John D. **Communion and otherness: Further Studies in Personhood and the Church**. Londres: T&T Clark, 2006.

ZIZIOULAS, I. **A criação como eucaristia**: proposta teológica ao problema da ecologia. São Paulo: Editora Mundo e Missão; Florianópolis: Itesc, 2001.

ZIZIOULAS, I. **The Eucharistic Communion and the World**. New York: T&T Clark, 2011.

ZIZIOULAS, I. Liturgia cosmica ed ecologia. Intervista al metropolita ortodosso Ioan- nis Zizioulas. [Entrevista concedida a Antônio Spadaro]. *In: La Civiltà Cattolica*, v. 3, n. 3692, p. 164-176, julho de 2015.

Capítulo III¹

A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24²

The Christian's cooperation in the work of reconciliation based on Col 1:21-24

La cooperación del cristiano en la obra de la reconciliación a partir de Col 1,21-24

Waldecir Gonzaga³

Arthur Jordan de Azevedo Toné⁴

Resumo

Dentre o conjunto de cartas propaulinas e deutero-paulinas, Colossenses se destaca como a que possui a maior quantidade proporcional de variantes textuais, com possibilidades interpretativas diversas quanto à sua mensagem. O texto de Cl 1,24 se sobressai nessa variedade de opções, permitindo inclusive interpretações que contradizem o conteúdo da fé a respeito da obra de Cristo e de sua aplicação na vida do cristão, e que estão presentes atualmente, de modo prático, no seio da Igreja. Este estudo realiza uma análise exegética de Cl 1,21-24, levando em conta aspectos literários, históricos, ecumênicos e teológicos, a fim de identificar qual seja a natureza da reconciliação pessoal proporcionada pela obra de Cristo e em que sentido há uma cooperação do cristão para o benefício da Igreja. Propõem-se, mediante esta análise, que Cristo sofre e opera em seu corpo, a Igreja, do qual o cristão é membro, e estes sofrimentos, experienciados na carne de seus membros, cooperam para a vitalidade da comunidade na medida em que colaboram para anunciar o Evangelho de reconciliação universal mediante a morte de Cristo. Esta proposta tem implicações práticas para a vida espiritual do cristão e parece se coadunar adequadamente com perspectivas de diferentes tradições cristãs. Para se realizar este estudo, oferece-se o contexto da carta aos Colossenses e uma exegese da perícopa de Cl 1,21-24, com o texto grego e tradução própria para o português.

Palavras-chave: Colossenses, Exegese, Igreja, Teologia Paulina, Sofrimentos.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-03>

² GONZAGA, W.; TONÉ, A. J. A., A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, 2025, Link: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1752>

³ Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Possui Pós-doutorado junto à FAJE/BH, Brasil. Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

⁴ Doutorando em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia - IFCE: Email: arthur.jordan@ifce.edu.br Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4731559424959322> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9691-6563>

Abstract

Among the set of Protauline and Deutero-Pauline letters, Colossians stands out as the one with the highest proportional amount of textual variants, offering diverse interpretative possibilities regarding its message. The text of Col 1:24 is particularly notable for this variety of options, even allowing interpretations that contradict the content of faith concerning the work of Christ and its application in the life of the Christian, which are currently present, in practice, within the Church. This study conducts an exegetical analysis of Col 1:21-24, considering literary, historical, ecumenical, and theological aspects, to identify the nature of personal reconciliation provided by the work of Christ and the sense in which there is a cooperation of the Christian for the benefit of the Church. It is proposed, through this analysis, that Christ suffers and works in His body, the Church, of which the Christian is a member, and these sufferings, experienced in the flesh of its members, contribute to the vitality of the community as they collaborate to proclaim the Gospel of universal reconciliation through the death of Christ. This proposal has practical implications for the spiritual life of the Christian and seems to align adequately with perspectives from different Christian traditions. For this study, the context of the letter to the Colossians is provided, along with an exegesis of the pericope of Col 1:21-24, with the Greek text and a personal translation into Portuguese.

Keywords: Colossians, exegesis, Church, Pauline theology, sufferings.

Resumen

Entre el conjunto de cartas protopaulinas y deuteropaulinas, Colosenses se destaca como la que posee la mayor cantidad proporcional de variantes textuales, con diversas posibilidades interpretativas respecto a su mensaje. El texto de Col 1,24 se destaca en esta variedad de opciones, permitiendo incluso interpretaciones que contradicen el contenido de la fe respecto a la obra de Cristo y su aplicación en la vida del cristiano, y que están presentes actualmente, de manera práctica, en el seno de la Iglesia. Este estudio realiza un análisis exegetico de Col 1,21-24, teniendo en cuenta aspectos literarios, históricos, ecuménicos y teológicos, con el fin de identificar cuál es la naturaleza de la reconciliación personal proporcionada por la obra de Cristo y en qué sentido hay una cooperación del cristiano para el beneficio de la Iglesia. Se propone, mediante este análisis, que Cristo sufre y obra en su cuerpo, la Iglesia, del cual el cristiano es miembro, y estos sufrimientos, experimentados en la carne de sus miembros, cooperan para la vitalidad de la comunidad en la medida en que colaboran para anunciar el Evangelio de reconciliación universal mediante la muerte de Cristo. Esta propuesta tiene implicaciones prácticas para la vida espiritual del cristiano y parece coincidir adecuadamente con perspectivas de diferentes tradiciones cristianas. Para realizar este estudio, se ofrece el contexto de la carta a los Colosenses y una exégesis de la perícopa de Col 1,21-24, con el texto griego y traducción propia al portugués.

Palabras Claves: Colosenses, exégesis, Iglesia, teología paulina, sufrimientos.

Introdução

Mediante o sacrifício voluntário de Jesus na cruz, ato que revela o amor do Pai e inaugura a nova aliança, o ser humano é reconciliado com Deus e unido a ele em Cristo. Ser reconciliado, portanto, é participar da vida de Cristo, estando crucificado com ele e morto para o pecado (Rm 6,6-7), numa vida renovada pelo

dom do Espírito⁵. Este aspecto teológico é um daqueles focados pela carta aos Colossenses, uma carta deuteropaulina⁶, cujo conteúdo gira em torno da obra redentora de Cristo, cabeça da Igreja, da qual deriva a salvação daqueles que creem⁷. Não obstante, dentre o conjunto das cartas do epistolário paulino, Colossenses se destaca como a que possui a maior quantidade proporcional de variantes textuais⁸; todavia, ela está presente nos catálogos bíblicos desde os mais antigos⁹.

As variantes auxiliam a compreender as divergências atuais entre intérpretes a respeito da carta. Há disputas sobre a sua autoria, se ela, de fato, foi escrita por Paulo ou por algum seu discípulo ou membro da escola paulina. A identidade precisa dos interlocutores que o autor procura responder ao longo do texto, se eram ou não praticantes de um certo gnosticismo judaico, e a interpretação de trechos ou versículos¹⁰. Dentre estes textos, destacam-se as interpretações diversas, às vezes até conflitantes, de Cl 1,24, que giram em torno do significado de expressões como “completo o que falta” e “sofrimentos de Cristo”.

Pode-se dividir as várias possibilidades interpretativas em duas categorias¹¹: (1) os sofrimentos de Paulo para o benefício da Igreja são os de Cristo; eles são uma parte dos sofrimentos devidos àqueles que estão unidos a Cristo; (2) os sofrimentos de Paulo são uma contribuição que reduz a cota de sofrimentos divinamente estabelecida da comunidade messiânica, e que precede a parusia. Há, ainda, possibilidades que até mesmo contradizem verdades de fé, como a que afirmam que a obra de Cristo teria sido insuficiente ou que através dos seus próprios sofrimentos o ser humano pode ser reconciliado com Deus.

⁵ PITRE, B.; BARBER, M. P.; KINCAID, J. A., Paul. A New Covenant Jew, p. 621-627.

⁶ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 21-22.

⁷ MATERA, F., New Testament Theology, p. 216-217.

⁸ METZGER, B. M.; EHRMAN, B. D., The text of the New Testament, p. 334.

⁹ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

¹⁰ BARNETT, P. W., Adversários de Paulo, p. 43; WRIGHT, N. T., Paulo e a fidelidade de Deus, p. 128-131.

¹¹ HARRIS, Colossians and Philemon, p. 60.

Quanto a esta última, o Papa Francisco, em mais de uma ocasião, tem alertado os fiéis acerca da presença atual no seio da Igreja de duas heresias antigas, a do pelagianismo e do semipelagianismo¹². Ainda que o Magistério tenha ensinado frequentemente que “não somos justificados pelas nossas obras ou pelos nossos esforços, mas pela graça do Senhor que toma a iniciativa”¹³, tem-se visto uma confiança exacerbada nas próprias forças, como se o ser humano se tornasse santo a partir da vida que leva. Sendo a “Sagrada Escritura a alma da Sagrada Teologia”¹⁴, é lícito esperar que recorrer ao seu estudo possa favorecer uma renovação da vida espiritual dos fiéis. Neste sentido, este estudo realiza um trabalho exegético de Cl 1,21-24, que serve como fundamento para uma interpretação teológica da natureza da obra redentora de Cristo e de sua aplicação individual ao ser humano, propondo ainda como cada um pode ser um instrumento para a vitalidade do corpo de Cristo, a Igreja.

O trabalho exegético procura levar em conta aspectos históricos, linguísticos e retóricos, mas também a unidade da Escritura, os nexos das verdades de fé e a Tradição da Igreja, como indica a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, do Concílio Vaticano II (n. 12), na exposição do sentido do texto. Recorre-se ainda a perspectivas teológicas católica, luterana e reformada do século XVI como modo de auxiliar numa compreensão ecumênica do texto, isto é, que responda mais exatamente à verdade da perícopé estudada¹⁵. Pretende-se, com este estudo, responder a um dos perigos que ameaçam a vida espiritual dos fiéis, ou seja, o neo-pelagianismo, e assim colaborar para o crescimento da santidade no mundo contemporâneo.

¹² GE 47-49.

¹³ GE 52.

¹⁴ DV 24 e OT 16; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 201-235.

¹⁵ UR 10.

1. Contexto da carta aos Colossenses

1.1 Literário

Tomás de Aquino inicia o seu comentário à carta aos Colossenses correlacionando o seu escopo ao de Efésios e Filipenses em uma estrutura tripartite e eclesiológica: a Igreja una (Efésios) deve crescer (Filipenses), e a sua conservação é a matéria de que trata Paulo nesta carta¹⁶. Disto derivam-se quatro teses: (a) o gênero literário é o epistolar; (b) a carta deve ser lida em conjunto com as outras cartas da prisão, ainda que Tomás não cite Filêmon; (c) o propósito da carta é doutrinário e pastoral; (d) o autor do texto é Paulo. Analisemos cada uma delas como uma etapa prévia e necessária a um exame detalhado do contexto literário de Colossenses.

Quanto à primeira tese, Paulo, de fato, comunica-se fazendo uso de apenas um gênero literário, o de cartas (o *epistolário*), algo convencional em sua época. Suas cartas são circunstanciais, espontâneas e contextuais, geralmente destinadas a uma comunidade e poucas vezes a uma pessoa¹⁷.

Quanto à segunda tese, a relação literária entre Colossenses e Efésios é intrigante. Não somente há paralelos claros entre versículos, veja-se, por exemplo, Cl 1,14 || Ef 1,7 e Cl 1,25 || Ef 3,2, mas também esta parece usar o estilo, os conceitos e a linguagem daquela, inclusive a concordância *ipsis litteris* em Cl 4,7-8 e Ef 6,21-22. Essa interdependência, ainda que não negue as diferenças importantes entre as cartas, indica uma visão de mundo e preocupações semelhantes entre as comunidades de Colossas e de Éfeso, e representa uma etapa aproximada do desenvolvimento teológico paulino entre ambas¹⁸. Isso pode ser

¹⁶ AQUINO, T., Super ad Colossenses, n. 1-2.

¹⁷ GONZAGA, W.; FERREIRA BELEM, D., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 8-12; PEARSON, B. W. R.; PORTER, S. E., The Genres of the New Testament, p. 151; PORTER, S. E., Exegesis of the Pauline Letters, p. 539-541; REECE, S., Paul's Large Letters, p. 33-43.

¹⁸ MACDONALD, M. Y., Colossians and Ephesians, p. 46-47.

descrito sobretudo a partir da cristologia e da eclesiologia da carta, em que Cristo é plenamente divino, e existe antes de todas as coisas (Cl 1,15-17||Ef 1,20-21), e é a cabeça de um Corpo, a Igreja, designada como uma entidade universal, e não simplesmente como algo local (Cl 1,18.24 || Ef 1,21-23)¹⁹.

Quanto à terceira tese, Colossenses enquadra-se justamente no padrão paulino de uma divisão doutrinária (1,3-3,4) e parenética (3,5-4,6), ao redor da qual há uma dupla saudação (Cl 1,1-2; 4,7-18)²⁰. Heil²¹ demonstra que a carta está dividida em dez microunidades quiásticas definidas a partir de paralelismos verbais precisos no texto, e que formam um padrão estrutural macro-quiástico, também identificado por outros intérpretes da carta²². Mais do que a função organizacional dessa estrutura literária, pela qual a audiência percebia, até inconscientemente, a dinamicidade do conteúdo a partir de uma introdução até o ponto central do texto, seguido pela conclusão que retoma, pelo paralelismo verbal, os aspectos iniciais que levaram àquele ponto, ela tem uma função pedagógica. Através dela, a memorização do conteúdo era auxiliada, e mesmo a audiência moderna pode ser beneficiada quanto à exegese do texto: a estrutura literária permite acompanhar o fluxo retórico do argumento, e identificar as palavras mais importantes em cada unidade quiástica²³. Neste sentido, a macroestrutura de Colossenses e as microestruturas no contexto imediato e doutrinal de Cl 1,24, com a identificação dos paralelismos, podem ser identificados da seguinte forma e estrutura²⁴:

A Saudação; Paulo, apóstolo por vontade de Deus (1,1-2)

¹⁹ BEALE, G. K., *Colossians and Philemon*, p. 84-88; HORGAN, *Carta aos Colossenses*, p. 607.

²⁰ GONZAGA, W.; FERREIRA BELEM, D., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*, p. 11-12.

²¹ HEIL, J. P., *Colossians*, p. 13-37.

²² GARLAND, D. E., *Colossians and Philemon*, p. 44-46; HAMM, D., *Philippians, Colossians, Philemon*, p. 405-407.

²³ HEIL, J. P., *Colossians*, p. 14-15.

²⁴ HAMM, D., *Philippians, Colossians*, p. 406-407; HEIL, J. P., *Colossians*, p. 16-23; Tradução a partir da BÍBLIA de Jerusalém.

B Ação de graças a Deus para que os colossenses andem na sabedoria (1,3-14)

A: Damos “εὐχαριστοῦμεν/*graças*” ao Deus e “πατρί/*Pai*” de nosso Senhor Jesus Cristo, sempre orando por vós, depois que ouvimos acerca da vossa fé em Cristo Jesus e do “ἀγάπην/*amor*” que “ἔχετε/*tendes*” a todos os “ἁγίους/*santos*”,

B: pela esperança que vos está reservada nos céus. Dela já ouvistes o anúncio da Palavra da Verdade, o Evangelho, que chegou até vós, e que em “παντί/*todo*” o mundo “καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον/*produz frutos e crescendo*”, como também entre vós, “ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε/*desde o dia em que ouvistes*” e “ἐπέγνωτε /*compreendestes*” em sua verdade a graça de “θεοῦ/*Deus*”.

C: Nela fostes instruídos por Epafras, nosso querido companheiro de serviço, que nos presta ajuda, como fiel ministro de Cristo, e é quem nos deu a conhecer vosso amor no Espírito.

B’: Por isso, também nós, “ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν/*desde o dia em que o ouvimos*”, não cessamos de orar por vós e de pedir que sejais levados ao pleno “ἐπίγνωσιν/*conhecimento*” da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual. Assim andareis de maneira digna do Senhor, fazendo “παντί/*tudo*” o que é do seu agrado, “καρποφοροῦντες/*dando frutos*” em boas obras “καὶ αὐξανόμενοι/*e crescendo*” no “ἐπιγνώσει/*conhecimento*” de “θεοῦ/*Deus*”, animados de eficaz energia segundo o poder da sua glória, para toda constância e longanimidade,

A’: com alegria dando “εὐχαριστοῦντες/*graças*” ao “πατρί/*Pai*”, que vos fez capazes de participar da herança dos “ἁγίων/*santos*” na luz. Ele nos arrancou do poder das trevas e nos transportou para o Reino do seu Filho “ἀγάπης/*amado*”, no qual “ἔχομεν/*temos*” a redenção – a remissão dos pecados.

C O Evangelho pregado a toda a criatura sob os céus (1,15-23)

A: Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de “πάσης κτίσεως/*toda criatura*”, porque nele foram criadas todas as coisas, nos “οὐρανοῖς/*céus*” e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias,

Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste.

B: É a cabeça da Igreja, que é o seu “σώματος/*Corpo*”. É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia, pois nele aprouve a Deus fazer habitar toda a Plenitude e “ἀποκαταλλάξαι/*reconciliar*” por ele e para ele todos os seres,

C: os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz.

B’: Vós éreis outrora estrangeiros e inimigos, pelo pensamento e pelas obras más, mas agora, pela morte, ele vos “ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*” no seu “σώματι/*corpo*” de carne, entregando-o à morte para diante dele vos apresentar santos, imaculados e irrepreensíveis,

A’: contanto que permaneçais alicerçados e firmes na fé e sem vos afastar da esperança do Evangelho que recebestes e que foi anunciado a “πάση κτίσειν/*toda criatura*” que vive debaixo do “οὐρανόν/*céu*”, e do qual eu, Paulo, fui feito ministro.

D A instrução e a advertência a toda a criatura na sabedoria (1,24-2,5)

A: Agora “χαίρω/*regozijo-me*” nos meus sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha “τῇ σαρκί/*carne*” pelo Seu Corpo, que é a Igreja. Dela me tornei ministro, por encargo divino a mim confiado a vosso respeito, para levar a bom termo o anúncio da “λόγον/*Palavra*” de Deus,

B: o “μυστήριον/*mistério*” “ἀποκεκρυμμένον/*escondido*” desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos. A estes quis Deus tornar conhecida qual é entre os gentios a “πλοῦτος/*riqueza*” da glória deste “μυστηρίου/*mistério*”, que é Cristo em vós, a esperança da glória! Esse Cristo nós o anunciamos, advertindo os homens e instruindo-os em toda “σοφία/*sabedoria*”, a fim de apresentá-los todos, perfeitos em Cristo.

C: Para isso me esforço e “ἀγωνιζόμενος/*luto*”,

D: “ἐνέργειαν/*sustentado*”

D’: pela sua poderosa energia que “ἐνεργουμένην/*opera*” em mim.

C’: E quero que saibais como é grande a “ἀγῶνα/*luta*” em que me empenho por vós e pelos de Laodiceia, e por todos quantos não me conhecem pessoalmente,

B': para que sejam confortados os seus corações, unidos no amor, e para que eles cheguem à “πλοῦτος/*riqueza*” da plenitude do entendimento e à compreensão do “μυστηρίου/*mistério*” de Deus, no qual se acham “ἀπόκρυφοι/*escondidos*” todos os tesouros da “σοφίας/*sabedoria*” e do conhecimento.

A': “λέγω/*Digo*” isto para que ninguém vos engane com argumentos capciosos, pois embora esteja ausente “τῇ σαρκί/*no corpo*”, no espírito estou convosco, “χαίρων/*alegando-me*” ao ver a vossa boa ordem e a firmeza da vossa fé em Cristo.

E Viver em Cristo, no qual foram mortos e ressurrectos (2,6-23)

E' Foram mortos e ressurrectos com Cristo para viver como outrora (3,1-7)

D' Na sabedoria, instruir e advertir uns aos outros (3,8-16)

C' Há um mestre nos céus, Cristo (3,17-4,1)

B' Orar pelo apóstolo e andar na sabedoria (4,2-6)

A' Confiança na vontade de Deus (4,7-18)

Quanto à quarta tese, não obstante as cartas de Paulo tenham sido aceitas desde o princípio no cânone do Novo Testamento, ainda há debates a respeito da autenticidade paulina de Colossenses²⁵. As razões dos questionamentos não se referem tanto à convenção antiga romana e grega de um autor ditar o conteúdo de uma carta a um escriba, que gozavam de uma certa liberdade na estruturação e escolha das palavras durante a composição do documento, mas a diferenças de estilo e vocabulário em relação às cartas autenticamente paulinas (*protopaulinas*). Ainda que Colossenses contenha uma assinatura autográfica (Cl 4,18), feita “τῇ ἐμῇ χειρί/*com o próprio punho*”, pode-se aludir a uma tentativa de fornecer uma autoridade apostólica a um trabalho de um discípulo de Paulo, como Timóteo²⁶.

Essas diferenças também são indicadas por Dunn²⁷ ao confirmar a probabilidade maior da autoria de Colossenses por parte de um discípulo do

²⁵ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 25.

²⁶ REECE, S., Paul's Large Letters, p. 43.

²⁷ DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 35-39.

círculo mais próximo de Paulo, entre as quais: (a) técnica retórica, linha de pensamento e conteúdo teológico diversos das cartas autênticas (transição entre uma teologia de Paulo e uma teologia pós-paulina); e (b) sobreposição de Colossenses e Efésios, algo aludido acima. Não obstante, Dunn²⁸ localiza a escrita da carta durante o aprisionamento de Paulo em Roma, por volta do ano 60 d.C. Beale²⁹ não julga como convincentes as razões para uma autoria pseudônima de Colossenses, e localiza a escrita da carta ainda no início da década de 50 d.C., durante o aprisionamento de Paulo em Éfeso. Hamm³⁰ concorda em datar a carta no início da década de 50 d.C., em Éfeso, enquanto Moo³¹ favorece a escrita da carta em Roma, no início da década de 60 d.C. Ambos os autores, contudo, favorecem a autoria paulina de Colossenses, como também Beale³² e Wright³³, contrários à tendência da maioria dos pesquisadores³⁴, que defendem que a carta é deuteropaulina, vinda de um discípulo, da escola paulina, em período mais tardio, o que ainda não pode ser descartado como possibilidade aceita³⁵.

1.2 Histórico

Tomando por mais provável a escrita da carta aos Colossenses em Roma, no início da década de 60 d.C., pode-se então proceder brevemente ao seu contexto histórico. Ela é escrita aos cristãos, oriundos na maior parte da gentilidade, de Colossas, cidade localizada no vale do Lico, ao sul da província romana da Ásia (atual Turquia), local com uma quantidade significativa de judeus e sinagogas, aproximadamente a 18 km de Laodicéia, a maior cidade daquela região. O culto a Dionísio era bastante importante na cidade e a prática de ações

²⁸ DUNN, J. D. G., *The epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 41.

²⁹ BEALE, G. K., *Colossians and Philemon*, p. 77-83.

³⁰ HAMM, D., *Philippians, Colossians*, p. 390-403.

³¹ MOO, D. J., *O comentário de Colossenses e Filemon*, p. 72.

³² BEALE, G. K., *Colossians and Philemon*, p. 83.

³³ WRIGHT, N. T., *Paulo e a fidelidade de Deus*, p. 131.

³⁴ GETTY, M. A.; OSIEK, C., *Paul and his writings*, p. 478; TÖNSING, J. G., "The Spirit", p. 3.

³⁵ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41.

mágicas, de vícios e de crimes era algo socialmente familiar aos colossenses³⁶. O Evangelho chegou até Colossas mediante a pregação de Epafras, e não a de Paulo, ainda que aquele seja tido por este como um companheiro e ministro de Cristo (Cl 1,7), e provavelmente tenha escutado a pregação de Paulo em Éfeso (At 19,10)³⁷.

Após, contudo, ter crido no Evangelho, aspectos distintivos do judaísmo estiveram presentes na comunidade cristã de Colossas (Cl 2,11-23), dentre os quais a prática da circuncisão e a observância do calendário judaico, mas também o misticismo, o culto aos anjos e a ascese³⁸. Isto pode ter sido uma das razões que motivou Epafras a retornar a Paulo (Fm 23) para comunicar-lhe a situação de seus concidadãos na igreja que ele fundou (Cl 4,12). Neste sentido, a carta aos Colossenses tem como um dos propósitos responder à “filosofia colossense” (Cl 2,8), isto é, aos ensinamentos falsos que ameaçavam a comunidade, ao quais, provavelmente, eram oriundos de alguma das sinagogas de Colossas³⁹.

2. Exegese de Colossenses 1,21-24

2.1 Segmentação e tradução

Gonzaga e Ferreira Belem⁴⁰ inserem o trecho de Cl 1,21-23 (vide quadro abaixo) na parte doutrinária de Colossenses, cujo tema central é a obra de Cristo por nós, enquanto o v.24 dá início à obra apostólica, que se faz em Cristo. Se nos v.15-20 há a afirmação do primado absoluto de Cristo, os v.21-24 servem de suplemento soteriológico do que implica no presente, mas também em relação ao passado e ao futuro, a obra de Cristo pelos colossenses, e isto mediante a pregação

³⁶ CADWALLADER, A. H., Colossae, Colossians, Philemon, p. 354.374-376.

³⁷ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 62-66.

³⁸ BARNETT, P. W., Adversários de Paulo, p. 43.

³⁹ DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 29-34.

⁴⁰ GONZAGA, W.; FERREIRA BELEM, D., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 25-26.

do Evangelho. Esta estrutura, portanto, serve de anúncio ao conteúdo do resto da carta: v.21-22 corresponde à exposição a respeito da santidade dos colossenses em 3,1-4,1; o v.23a aponta para a fidelidade ao Evangelho que foi ouvido em 2,6-23; por fim, o v.23b conecta-se aos esforços de Paulo pela pregação do mistério de Cristo, a começar de 1,24–2,5⁴¹.

Texto grego de Cl 1,21-24 (NA28)	Tradução portuguesa
²¹ Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς,	²¹ E vós outrora sendo estrangeiros e inimigos no entendimento em todas as obras más,
²² νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ,	²² Agora , porém, reconciliou no corpo de sua carne, por meio da morte para apresentar a vós, santos, inculpáveis e irrepreensíveis diante dele,
²³ εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἐδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.	²³ Se de fato permaneceis na fé, alicerçados e firmes, não sendo removidos da esperança do Evangelho que ouvistes, que foi proclamado em toda a criação, debaixo do céu, do qual tornei-me eu, Paulo, servidor (ministro).
²⁴ Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία,	²⁴ Agora me alegro nos sofrimentos por vós e preencho (<i>completo</i>) as coisas que restam (<i>faltam</i>) dos sofrimentos de Cristo, em minha carne, pelo seu corpo, que é a Igreja.

Fonte: Texto grego da NA28⁴²; tradução e tabela dos autores.

2.2 Perspectivas teológicas no período da Reforma

Da mesma forma que Tomás de Aquino, o cardeal Caetano (1469-1534), além de se dedicar à escrita de obras filosóficas e teológicas, dedicou-se também, sobretudo por ocasião do movimento luterano, a escrever comentários a todas as cartas atribuídas a Paulo. O texto latino que optamos em fazer uso nesta síntese é a edição de 1558 de seus comentários editados em *Lyon* (Lião,

⁴¹ ALETTI, J.-N., Lettera ai Colossesi, p. 112.

⁴² NESTLE, E.; ALAND, K. (Eds.), Novum Testamentum Graece, p. 614.

na França). Para ele⁴³, após explicar o fruto da graça de Cristo cabeça no v.20, a reconciliação de todas as criaturas, e que é o gênero, Paulo passa a explicar, nos versículos seguintes, a espécie deste gênero, isto é, o fruto daquela mesma graça nos gentios. Diz ele que, de Cristo cabeça, são comunicadas aos gentios três coisas: a graça que santifica, as aflições e a esperança da glória.

Antes, longes de Deus na idolatria, inimigos dele, os colossenses, não somente pelas obras más, mas ainda pela mente, parte suprema da alma, que ama e procura o que é mau (v.21). Agora, porém, eles são todos reconciliados pela morte de Cristo, cabeça da Igreja, no corpo de sua própria carne, isto é, no seu corpo natural, e não em seu corpo místico. E isto para apresentá-los, os gentios, santos, isto é, limpos do pecado, imaculados e irrepreensíveis, ou seja, não somente limpos de seus pecados passados, mas também inacusáveis diante do juízo de Deus nos atos subsequentes (v.22).

Entretanto, continua Caetano ⁴⁴, para que os colossenses não compreendam que o fruto da graça de Cristo não requer a devida cooperação, Paulo afirma ser necessário o concurso dela ao dizer para que permaneçam na fé de modo firme e estável. Além disso, não é suficiente somente perseverar com firmeza na fé; exige-se ainda imobilidade na esperança do Evangelho, que é a esperança da bem-aventurança futura. Que a fé e a esperança sejam necessárias com firmeza e imobilidade se justifica porque ambas sustentam a caridade. O Evangelho, contudo, é aquele que eles ouviram, a diferença de algum outro, como Paulo afirma em Gálatas, e que foi comunicado a todo o gênero humano, e do qual Paulo é ministro. É a este que eles devem perseverar (v.23).

Quanto ao v.24, Paulo agora trata do complemento da paixão de Cristo em seu corpo místico. Dito de outro modo, Cristo reconciliou não somente em sua carne própria, mas agora, pelos apóstolos e mártires que são seus membros,

⁴³ DE VIO, T., *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum*, p. 302.

⁴⁴ DE VIO, T., *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum*, p. 302-303.

suplementa o que resta das aflições. Portanto, reconciliados por Cristo em carne própria e pelas aflições do apóstolo por causa de e em Cristo, enquanto ministro do Evangelho, Paulo se alegra nos sofrimentos pelos membros de Cristo, alegria que comprova a veracidade e a autenticidade de seu ministério. Que ele afirme completar em sua carne o que falta à paixão de Cristo, contudo, não significa que haja uma diminuição da obra de Cristo, mas que ele sofre na carne de seus membros, que com ele fazem um só corpo, até que se complete a medida predefinida das aflições, e isto para benefício da Igreja, isto é, para a vitalidade desse mesmo Corpo.

Calvino⁴⁵ (1509-1564) concorda com Caetano ao afirmar que a perícope trata da aplicação particular de uma doutrina geral previamente ensinada. Ele, contudo, interpreta que todos aqueles que estão separados de Cristo são “estrangeiros e inimigos” (v.21), inteiramente em desacordo com Deus. As “obras más” são efeitos do ódio que está no coração dos colossenses, mas que serve para todos, pois todos possuem a mesma natureza humana. O Filho de Deus, por outro lado, assumiu essa natureza humana em vista a ser o mediador da humanidade, e pela sua morte sacrificial fez propiciação por nós em vista a nos apresentar santos (v.22). Esta é a parte principal da salvação dos filhos e filhas de Deus, que consiste em um duplo aspecto: a remissão dos pecados, remitidos pela morte de Cristo, e a regeneração espiritual, pelo dom do Espírito que nos renova na imagem de Deus (*imago Dei*). Calvino faz questão de reforçar que o ser humano recebe, simultaneamente e inseparavelmente, a justiça gratuita em Cristo e a regeneração do Espírito⁴⁶. Ele entende a santidade, contudo, como algo incipiente, que não será perfeita até que Cristo apareça no fim e restaure todas as coisas.

⁴⁵ CALVIN, J., Commentary on Philipppians, Colossians, and Thessalonians, n. 5, 2, 5.

⁴⁶ CALVIN, J., Commentary on Philipppians, Colossians, and Thessalonians, n. 5, 2, 5.

Prosseguindo ao v.23, Calvino nota a exortação à perseverança na pureza do Evangelho para que a graça conferida não seja vã. Ele, entretanto, vê na afirmação “τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι/*alicerçados e firmes*” como um ensinamento de segurança na fé, no sentido de que ela tem uma firmeza inabalável, que não abre espaço, por exemplo, para dúvidas a respeito de se estar em estado de graça ou da perseverança final. Os colossenses, além disso, estarão estabelecidos na fé caso não sejam removidos da esperança do Evangelho, isto é, por meio dele, e que é a esperança na salvação eterna, e que eles ouviram, a despeito de outros falsos evangelhos, e ao qual Paulo prega com autoridade apostólica e vinculante à fé⁴⁷. Por fim, no v.24, Paulo se alegra em seu apostolado por causa dos bons frutos, porque ele participa da cruz de Cristo por causa do Evangelho em vista a que os colossenses participem com Cristo da ressurreição.

Calvino entende a afirmação “preencho (*completo*) as coisas que restam (*faltam*) dos sofrimentos de Cristo” no sentido de que há uma unidade entre Cristo e os seus membros, de modo que como Cristo sofreu uma vez em sua própria pessoa, ele sofre diariamente em seus membros até que se complete os sofrimentos que o Pai decretou para o corpo dele, a Igreja. Estes sofrimentos são vantajosos para a toda a Igreja, para sua vitalidade enquanto adornada pela doutrina do Evangelho⁴⁸.

De modo mais sucinto, também Melanchthon⁴⁹ (1497-1560) comenta a carta aos Colossenses. No texto em análise, ele realiza comentários aos v.23-24. Quanto ao primeiro, Melanchthon⁵⁰ afirma que Paulo trata de estabelecer a circunstância para que os benefícios do Evangelho venham até o ser humano. Segundo ele, os colossenses são remidos se permanecerem firmes na fé, isto é, eles obtêm o perdão dos pecados se tiverem crido que os seus pecados foram

⁴⁷ CALVIN, J., Commentary on Philipians, Colossians, and Thessalonians, n. 5, 2, 5.

⁴⁸ CALVIN, J., Commentary on Philipians, Colossians, and Thessalonians, n. 5, 2, 6.

⁴⁹ MELANCHTHON, P., Paul's letter to the Colossians, p. 43-44.

⁵⁰ MELANCHTHON, P., Paul's letter to the Colossians, p. 43.

perdoados por causa de Cristo. Quanto ao v.24, ele comenta brevemente que os sofrimentos dos cristãos são os sofrimentos de Cristo, de modo que “falta algo aos sofrimentos de Cristo desde que restem pessoas que sofram”⁵¹.

2.3 Comentário exegético e teológico

Dentre as variantes textuais presentes em Colossenses, percebe-se, com certa frequência, a inserção de palavras ou trechos paralelos de Efésios no texto de Colossenses, a exemplo de manuscritos gregos que trazem o acréscimo da expressão “pelo seu sangue” em Cl 1,14 (“no qual temos a redenção – a remissão dos pecados”), e que harmoniza com Ef 1,7⁵². Não obstante, ainda que o texto da NA28 indique inserções no v.23 (“τῇ/*na*”, veja-se, por exemplo, D, K, L, P, (x) etc.) e no v.24 (“μου/*minha*”, no masuscritos 81. 323. 326, na Vulgata e na tradição siríaca *harklensis* etc.), Metzger⁵³ destaca, no trecho estudado de Cl 1,21-24, como conflito textual apenas as opções alternativas a “ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*”, no v.22, e presentes em diferentes manuscritos, como B, 104, a transliteração latina de Irineu etc. São elas: “ἀποκατήλλαγητε/*foram reconciliados*”; “ἀποκαταλ[.]γητε/*são reconciliados*”; “ἀποκαταλλαγεντες/*tendo sido reconciliados*”; “ἀποκατήλλακται/*reconciliou*”. Dado, contudo, que há um consenso quanto a ἀποκατήλλαξεν ser a variantes de maior peso⁵⁴ e mais antiga recuperável da transmissão textual de Colossenses, havendo uma preponderância de testemunhos manuscritos quanto ao seu uso, concorda-se como possivelmente sendo a variante original⁵⁵. Quanto à proposição de Balabanski⁵⁶, de traduzir, no v.23: “εἰ γε ἐπιμένετε/*sendo então*

⁵¹ MELANCHTHON, P., Paul's letter to the Colossians, p. 43.

⁵² METZGER, B. M.; EHRMAN, B. D., The text of the New Testament, p. 258.

⁵³ METZGER, B. M., A textual commentary on the greek New Testament, p. 621.

⁵⁴ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222: “Os manuscritos devem ser pesados e não contados”.

⁵⁵ FOSTER, P., Colossians, p. 204-205; METZGER, B. M., A textual commentary on the greek New Testament, p. 622.

⁵⁶ BALABANSKI, V., Colossians 1:23, p. 93-94.

assim, permaneçei”, deve-se dizer que tomar εἴ γε como “se de fato” parece ser menos problemático, enquanto condição do propósito do v.22 (“para apresentar a vós, santos, inculpáveis e irrepreensíveis diante dele”).

Os v.21-23, que servem de contexto imediato ao v.24, encontram paralelos nas cartas autenticamente paulinas (Rm 12,1-2; 2Cor 5,14-21; Gl 4,8-11; 1 Ts 3,11-13)⁵⁷. O estado antigo (2Cor 5,17), de desconhecimento de Deus (Gl 4,8), conformado a este mundo (Rm 12,2), é contraposto ao estado de nova criação (2Cor 5,17), de conhecimento de Deus (Gl 4,9), de renovação da mente (Rm 12,2), nos v.21-22 a partir da partícula temporal “ποτε/*outrora*” e do advérbio “νυν/*agora*”. Se, outrora, os colossenses, oriundos da gentilidade, eram “ἀπηλλοτριωμένους/*estrangeiros*” (veja-se o uso desta palavra na LXX, como em Jó 21,29 e Sl 58,3), alienados, separados, excluídos, de Deus “ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς/*nas obras más*”, agora, “διὰ τοῦ θανάτου/*por meio da morte*” de Cristo, “ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ/*no corpo de sua carne*”⁵⁸, Deus os “ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*”, “realizando a paz pelo sangue da sua cruz” (conforme a estrutura quiástica B-C-B’, nos v.20-21). De fato, apesar da irregularidade sintática, o v.21 é uma oração subordinada, servindo de objeto a “ἀποκατήλλαξεν/*reconciliou*”, de onde decorre tratar-se dos colossenses, sendo Deus o sujeito da ação verbal (B-B’)⁵⁹, aquele que reconcilia, e isto em um contexto sacrificial (“no corpo de sua carne, por meio da morte”)⁶⁰. A partir do contexto imediato (v.14), trata-se da “μετέστησεν/*transposição*”, operada por Deus, das trevas para o “βασιλείαν/*reino*” de Cristo, no qual - a partícula

⁵⁷ RANCIS, F. O.; SAMPLEY, J. P., *Pauline Parallels*, p. 302-303.

⁵⁸ Em contraposição ao corpo que é a Igreja no v.24 (COTHENET, E., *La carta a los colosenses y a los efesios*, p. 23).

⁵⁹ HAMM, D., *Philippians, Colossians, Philemon*, p. 459, por outro lado, não tem certeza a respeito de quem seja o sujeito de “reconciliou”, apesar de que o paralelismo com 2Cor 5,18-19, da reconciliação de Deus através Cristo, parecer confirmar a interpretação proposta.

⁶⁰ BEALE, G. K., *Colossians and Philemon*, p. 520-530.

“ἐν/*em*” é instrumental - os colossenses possuem a redenção, isto é, o perdão dos pecados⁶¹.

A microunidade quiástica em Cl 1,15-23 permite identificar ainda uma segunda progressão: de uma “ἀποκαταλλάξαι/*reconciliação*” de todos os seres para uma reconciliação individual (v.22), ambas por Cristo e para Cristo. A primazia dele (v.19) abarca todas as coisas, inclusive a vida dos colossenses⁶². Trata-se, portanto, de uma aplicação da doutrina da reconciliação geral⁶³. Essa reconciliação individual, mediante a morte de Cristo, tem como fim “παραστήσαι/*apresentar*” os destinatários de Colossas “ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους/*santos, inculpáveis e irrepreensíveis*” a Deus, isto é, para que eles sejam santos, inculpáveis e irrepreensíveis diante de Deus. Esse propósito tem como condição (“εἰ/*se*”), reforçado pelo uso da partícula enclítica “γε/*de fato*”, a “permanência/ἐπιμένετε”, ou seja, estar solidamente firmado⁶⁴, na fé e na esperança “τοῦ εὐαγγελίου/*do Evangelho*”, isto é, suscitada pelo Evangelho, em contraposição à dubiedade do erro (Ef 4,14).

A carta aos Romanos auxilia na compreensão tanto dessa condição quanto ao papel do Evangelho para a fé e a esperança. Neste caso: (1) o “Εὐαγγέλιον/*Evangelho*”⁶⁵ é o “δύναμις/*poder*” de Deus para a salvação do que “πιστεύοντι/*crê*” (Rm 1,16); (2) a fé vem “ἐξ/*de*” ouvir a boa nova de Cristo (Rm 10,17); (3) os que creem em Cristo são justificados e estão em paz com Deus (Rm 5,1b), conforme antevisto em Cl 1,20 comentado; (4) Esta paz consiste na reconciliação com Deus, de quem outrora era inimigo, pela morte de Cristo (Rm 5,10-11), conforme o texto de Cl 1,21-22, comentado; (5) e com a

⁶¹ MACDONALD, M. Y., Colossians and Philemon, p. 257-269; PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 398-402.

⁶² SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 86-87.

⁶³ COTHENET, E., La carta a los colosenses y a los efesios, p. 22-23.

⁶⁴ LOUW, J.; NIDA, E., Léxico Grego-Português do Novo Testamento, p. 338.

⁶⁵ O conteúdo do Evangelho, na perspectiva de Tomás de Aquino, é este: (a) a união do ser humano com Deus e (b) o fim bem-aventurado para o qual ele foi criado. A união em (a) é tripla: em Cristo há a união de Deus e do homem; pela filiação adotiva decorre a união de Deus e do homem; essa filiação será consumada na bem-aventurança eterna (LEVERING, M., Engaging the Doctrine of Revelation, p. 121-122).

fé há a esperança escatológica da glória de Deus (Rm 5,2.4), e com elas o reconciliado está “ἔσθήκαμεν/*firme*” (no tempo perfeito, indicando uma ação com efeito contínuo) em uma condição de graça⁶⁶, conforme antevisto em Cl 1,23. Deste modo, estar firme na fé, que opera pela caridade (Gl 5,6), e na esperança, que não desaponta porque já experiencia a caridade (Rm 5,5), é a condição para ser irrepreensível e santo diante de Deus.

Wright⁶⁷ argumenta que κηρυχθέντος deve ser traduzido, levando em conta o aoristo, por “foi proclamado”, e, de fato, esta foi a opção escolhida por parecer estar mais de acordo com o contexto da reconciliação de toda a criatura. Deus reconciliou a todos (v.20) mediante a morte de Cristo (v.20.22), e Paulo se fez “διάκονος/*ministro/servidor*” deste Evangelho⁶⁸, desta mensagem, de reconciliação (2Cor 5,18-20) com validade universal. Que a mesma palavra “διάκονος/*ministro*” seja usada por Paulo tanto aqui, no v.23, quanto no v.7, referindo-se a Epafras, parece indicar ou um reforço à autoridade daquele que está a frente da comunidade dos colossenses, enquanto representante de Paulo, e de sua pregação, ou um uso sem um conteúdo técnico fixo, mas simplesmente indicativo de alguém encarregado de pregar o Evangelho⁶⁹. Parece ser menos problemática a primeira opção, visto que “διάκονος/*ministro/servidor*” é frequentemente usado por Paulo para se referir àqueles que se dedicam à pregação do Evangelho enquanto ministros da Igreja⁷⁰.

Diferentemente da contraposição dos v.21-22, o “νῦν/*agora*”, do v.24, faz referência a uma situação presente de Paulo. Os “παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν/*sofrimentos por vós*”, os colossenses, nos quais ele se “χαίρω/*alegra*”, decorre de Paulo ter se tornado ministro do Evangelho, conforme o v.23. Beale⁷¹

⁶⁶ MATERA, F., Romans, p. 390-398.

⁶⁷ WRIGHT, N. T., Colossians and Philemon, p. 222-224.

⁶⁸ Trata-se do primeiro caso no Novo Testamento em que Paulo é designado não como servidor “de Cristo” ou “de Deus”, mas como servidor “do Evangelho” (SUMMEY, J. L., Colossians, p. 312).

⁶⁹ MACDONALD, M. Y., Colossians and Ephesians, p. 267-269; WRIGHT, N. T., Colossians and Philemon, p. 224.

⁷⁰ SUMMEY, J. L., Colossians, p. 312.

⁷¹ BEALE, G. K., Colossians and Philemon, p. 659.

recorda que o “por vós” equivale a “para o vosso benefício”, isto é, dos colossenses e da Igreja; enquanto que Schweizer⁷² considere que a expressão “pelo seu corpo, que é a Igreja” seja alheia a Paulo. Não parece haver uma disputa relevante quanto ao sentido universal de “ἐκκλησία/Igreja” nesse trecho, identificada como o “σῶμα/corpo” de Cristo⁷³. Há, por outro lado, algumas palavras que se destacam no v.24. O léxico de Bauer⁷⁴ traduz “ἀνταναπληρῶ/completo” por “suplemento”, e indica que “ὑστερήματα/faltam” alude a uma falta daquilo que é necessário. Além disto, observa que o termo “θλίψεων/sofrimentos” também traz consigo a ideia de aflição, tribulação. O léxico, então, interpreta esse trecho desta forma: Paulo suplementa os sofrimentos que o próprio Cristo sofreria caso procedesse à missão apostólica. Esta interpretação é a mesma de Hendriksen⁷⁵. Acontece, contudo, que θλίψεων é usado no Novo Testamento em referência aos sofrimentos daqueles que anunciam o Evangelho (At 14,22; Rm 8,35; 2Cor 1,4), não sendo predicado a Cristo em nenhum momento⁷⁶. Deste modo, parece problemático atribuir a Paulo um sofrimento que o próprio Cristo sofreria. Além disto, seria contrário à exposição dos vv.20-22 atribuir uma insuficiência à reconciliação de Deus pela morte de Cristo.

Barth e Blanke⁷⁷ afirmam que, ainda assim, permanecem as perguntas: (1) o que entender por “de Cristo” em relação aos sofrimentos? (2) o que entender exatamente por “ὑστερήματα/falta”? Estas mesmas perguntas são feitas pelos demais intérpretes⁷⁸, e a resposta destas perguntas são a razão da alegria de Paulo no início do v.24. Barth e Blanke⁷⁹ sugerem a seguinte perspectiva:

⁷² SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 92.

⁷³ DETTWILER, A., A epístola aos Colossenses, p. 344-345.

⁷⁴ DANKER, F. W. (Ed.), A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, p. 86.304.747.1044.

⁷⁵ HENDRIKSEN, W., Colosenses y Filemón, p. 103.

⁷⁶ HORGAN, M. P., Carta aos Colossenses, p. 613; SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 92-93.

⁷⁷ BARTH, M.; BLANKE, H., Colossians, p. 289.

⁷⁸ HORGAN, M. P., Carta aos Colossenses, p. 612-613.

⁷⁹ BARTH, M.; BLANKE, H., Colossians, p. 295.

“ὑστερήματα/falta” se refere a “σαρκί μου/minha carne”, de modo que a medida predeterminada de sofrimento atribuída a Paulo serviria de confirmação ao seu ministério. Esta posição parece contradizer o v.23, conforme interpretação acima. Bird⁸⁰, por outro lado, sugere se tratar de uma reinterpretação cristã de uma tribulação universal antes da segunda vinda de Cristo, em que o ministério de Paulo completa o que falta ao sofrimento da Igreja para a parusia. Esta posição é a mesma de Lohse⁸¹. Ela é problemática porque Colossenses não parece dispor de uma preocupação a respeito do fim dos tempos.

Horgan⁸² interpreta se tratar dos sofrimentos de Paulo (como em “circuncisão de Cristo” se referir a circuncisão da comunidade, em 2,11), e o termo “ἀνταναπληρῶ/completo” faria referência aos sofrimentos necessários em vista ao crescimento da Igreja. MacDonald⁸³, por outro lado, vê uma identificação da Igreja com o Corpo de Cristo e com a comunidade dos colossenses, e propõe ser natural à linha de raciocínio do autor afirmar que Cristo continua sofrendo naqueles que creem. Estas duas interpretações parecem se coadunar com a de Beale⁸⁴, de modo que as três fornecem, em síntese, aquela que parece ser a mais provável: tratam-se dos sofrimentos de Cristo, mas em seu Corpo, a Igreja, parte dos quais Paulo participa em sua carne, enquanto membro do corpo (e que seria o sentido de “completar”), e devidos antes da segunda vinda para o benefício dos cristãos, da Igreja⁸⁵. Schweizer⁸⁶ também interpreta o versículo como uma participação nos sofrimentos de Cristo, e é o que alude Garland⁸⁷, ao dizer que:

⁸⁰ BIRD, M. F., Colossians and Philemon, p. 64-68.

⁸¹ LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 69-72.

⁸² HORGAN, M. P., Carta aos Colossenses, p. 613.

⁸³ MACDONALD, M. Y., Colossians and Ephesians, p. 282-286.

⁸⁴ BEALE, G. K., Colossians and Philemon, p. 658-682.

⁸⁵ Tomás de Aquino, na Summa Theologiae, ao mesmo tempo em que ensina que o sacrifício de Cristo opera a nossa salvação, sendo uma redenção do pecado (Gl 3,13), também ensina que ele é o único redentor da humanidade, ainda que os cristãos possam cooperar com a sua obra (LEVERING, M., Paul in the Summa Theologiae, p. 73).

⁸⁶ SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 93.

⁸⁷ GARLAND, D. E., Colossians and Philemon, p. 121.

Os cristãos foram sepultados com Cristo, ressuscitados conjuntamente com ele, e vivificados com Ele (Cl 2,12-13.20; 3,1.3). Como o corpo de Cristo, a igreja tem uma personalidade coletiva. Se os cristãos compartilham na morte e ressurreição de Cristo, eles também compartilham em seus sofrimentos (Rm 8,17; 2Cor 1,5-6; 4,10-12; Fl 1,29; 3,10; veja-se 1Pd 4,13) e ele com os deles. Cristo, portanto, continua a sofrer em seu corpo, a igreja (veja-se At 9,4-5).

De um ponto de vista retórico, a análise do v.24 parece estabelecer a mesma conclusão. Ele está inserido na *propositio*⁸⁸ da carta⁸⁹, e nele pode-se ver uma dupla relação: do ministério de Paulo com a obra de Cristo, por um lado, e com a Igreja, por outro. Como Cristo sofreu em sua carne (v.22), também Paulo sofre em sua carne (v.24) para a reconciliação de todos. Há um paralelo, portanto, entre a obra de Cristo e a de Paulo para a reconciliação. Entretanto, há uma dessemelhança fundamental entre ambos: Cristo é a “κεφαλὴ/cabeça” do Corpo, da Igreja, e Paulo é apenas um membro, um “διάκονος/servidor/ministro”. Se Paulo prega o “μυστήριον/mistério” de Cristo, conforme indicado no v.26, Ele é o próprio mistério, escondido “desde os séculos e desde as gerações”. Pode-se, portanto, estabelecer retoricamente tanto a servidão de Paulo ao mistério do Evangelho, quanto que seus sofrimentos participam na reconciliação de Deus por Cristo⁹⁰.

Decorre teologicamente desta exegese de Cl 1,21-24, levando-se em conta a Tradição da Igreja e a analogia da fé, além da unidade da Escritura⁹¹, que há uma união profunda entre o cristão e Cristo. O cristão foi liberto do pecado

⁸⁸ O procedimento retórico divide o texto em *Exordium* (que busca tornar o destinatário atento e bem disposto ao que será lido), *Narratio* (que expõe o que se quer comunicar), *Propositio* (que é o centro da questão que se está a tratar), *Confirmatio* (que busca persuadir o leitor a assentir ao que foi exposto na *propositio*), *Confutatio* (que busca refutar as objeções levantadas), *Peroratio* (onde se repete a proposição central e os argumentos mais fortes, além de expressar emoções) (PARKER, D. C., Introduction, p. 20). Melanchthon, P., Paul's Letter to the Colossians, p. 21, divide a carta de Colossenses no seguinte esquema: 1,1-7 (Epígrafe); 1,8-17 (*Exordium*); 1,18-3,31 (*Propositio*); 4,1-13 (*Confirmatio*); 4,14-15 (*Enarratio maioris*); 4,16-5,11 (*Enarratio minoris*).

⁸⁹ MELANCHTHON, P., Paul's letter to the Colossians, p. 21.

⁹⁰ COPENHAVER, A., Reconstructing the Historical Background of Paul's Rhetoric in the Letter to the Colossians, p. 104-105.

⁹¹ DV 12.

mediante a morte de Cristo, que reconciliou todas as coisas, e que o reconciliou individualmente e gratuitamente ao ter respondido com fé e amor ao Evangelho pregado e ao ser batizado (Gl 3,26-27; 1Cor 12,13). Deus operou a paz mediante a entrega sacrificial de Cristo, e tornou os membros do seu Corpo, que é a Igreja, santos e inculpáveis diante do seu julgamento (1Cor 6,11; Ef 4,24), caso permaneçam com uma fé viva (Gl 5,6), firme, e com uma esperança certa que brota daquilo que ouviram. Os membros do seu Filho, nos quais Cristo opera e sofre, e que dele dependem em tudo, recebendo constantemente graça sobre graça, como os ramos que recebem a vida da videira (Jo 1,16; 15,5), podem servir de instrumento para a comunicação dos frutos da redenção. Isto o fazem quando, mediante sofrimentos e tribulações, propagam o Evangelho de reconciliação universal. Esta interpretação teológica parece coadunar adequadamente as perspectivas teológicas de Caetano, Calvino e Melanchthon (veja-se a seção 2.2 deste estudo), e não parece trazer pontos problemáticos com o restante do conteúdo da carta aos Colossenses e do Novo Testamento.

Ela ainda possui potencial prático para a comunidade cristã, na medida em que possibilita centrar a vivência dos fiéis na primazia absoluta de Cristo, atitude indispensável para o testemunho frutífero do Evangelho. Como afirmado por João Paulo II: “A colaboração dos crentes [na salvação] que, obviamente, exclui qualquer igualdade com Ele [Cristo], exprime-se no anúncio do Evangelho...[e] mediante a oração e o sacrifício”⁹². Refletir sobre o fundamento gratuito, amoroso e sacrificial da reconciliação do homem com Deus em Cristo serve de resposta ao neo-pelagianismo atual, libertando os fiéis daquelas rígidas estruturas e normas que canalizam a compreensão errônea de que tudo depende do esforço humano, uma espécie de adoração da vontade própria, e que despoja o Evangelho de sua simplicidade e impulso⁹³.

⁹² JOÃO PAULO II, Audiência, n. 1-2.

⁹³ GS 57-58.

Conclusão

Este estudo não pretendeu e nem pode resolver as diversas questões relacionadas com a interpretação de Cl 1,21-24, sobretudo quanto a expressões no v.24 discutidas há vários séculos por especialistas. Ele pôde, contudo, mediante os diversos aspectos analisados, desde o literário e semântico até o teológico, propor uma possível interpretação do texto de Colossenses que concilia não somente um método exegético claro, mas também uma aplicação teológica prática e adequada a favorecer a vida espiritual de cristãos de diferentes tradições.

Neste caso, propôs-se que, uma vez reconciliados pela morte de Cristo e feitos santos diante de Deus, na medida em que permanecem alicerçados na fé e esperança do Evangelho, os cristãos estão unidos a Cristo, e eles participam de seus sofrimentos no seu Corpo, que é a Igreja. Estes sofrimentos, experienciados na carne de cada cristão, são uma exigência da propagação do Evangelho de reconciliação universal, que traz crescimento e vitalidade ao Corpo de Cristo.

Além desta proposição, as principais interpretações da perícopes foram reunidas e criticadas do ponto de vista exegético ou teológico. Permanecem, não obstante, tensões ainda não resolvidas que decorrem da interpretação proposta. Por exemplo, qual a natureza do sofrimento de Cristo em seu Corpo, e como o fiel pode mais propriamente cooperar, mediante a graça, na vitalidade da Igreja. Estes temas poderão ser explorados em estudos exegéticos futuros, e, dado se relacionarem a questões eclesiológicas e soteriológicas, possuem um grande potencial pastoral e ecumênico.

Referências Bibliográficas

- ALETTI, J. N. **Lettera ai Colossesi: introduzione, versione, commento**. Nuov. ed. riv. e aum ed. Bologna: EDB, 2011.
- AQUINO, T. DE. **Super ad Colossenses**. Pamplona: Fundación Tomás de Aquino, 2012.
- BALABANSKI, V. Colossians 1:23: A Case for Translating ἐπιμένετε (Continue) as Imperative, not Indicative. **Tyndale Bulletin**, v. 70, n. 1, 2019, p. 85-94.
- BARNETT, P. W. Adversários de Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Eds.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova & Paulus & Edições Loyola, 2008, p. 34–44.
- BARTH, M.; BLANKE, H. **Colossians. A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1994.
- BEALE, G. K. **Colossians and Philemon**. Grand Rapids: Baker Academic, 2019.
- BÍBLIA de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BIRD, M. F. **Colossians and Philemon: A New Covenant Commentary**. 1. ed. [s.l.] The Lutterworth Press, 2011.
- CADWALLADER, A. H. **Colossae, Colossians, Philemon: The Interface**. 1. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.
- CALVIN, J. **Commentary on Philippians, Colossians, and Thessalonians**. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1851.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto “Unitatis redintegratio”. In: **Compêndio do Vaticano II. Constituições, decreto e declarações**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 309-332.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática “Dei verbum”. In: **Compêndio do Vaticano II. Constituições, decreto e declarações**. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 121-139.

COPENHAVER, A. **Reconstructing the Historical Background of Paul’s Rhetoric in the Letter to the Colossians**. London: T&T CLARK, 2018. v. 585

COTHENET, E. **Las cartas a los colosenses y a los efesios**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

DANKER, F. W. (Ed.). **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. 3. ed. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

DE VIO, T. **Epistolae Pauli et aliorum apostolorum, com Actis**. Lugduni: Gasparem à Portonariis, 1558.

DETTWILER, A. A epístola aos Colossenses. In: MARGUERAT, D. (Ed.). **Novo Testamento. História, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 339–356.

DUNN, J. D. G. **The epistles to the Colossians and to Philemon. A commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

FOSTER, P. **Colossians**. London: Bloomsbury Publishing, 2016.

FRANCIS, F. O.; SAMPLEY, J. P. **Pauline Parallels**. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**. Sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2018.

GARLAND, D. E. **Colossians and Philemon**. Grand Rapids: Zondervan, 1998.

GETTY, M. A.; OSIEK, C. Paul and his writings: Colossians. In: SENIOR, D.; COLLINS, J. J.; GETTY, M. A. (Eds.). **The Catholic Study Bible. The New American Bible. Revised Edition.** 2. ed. New York: Oxford University Press, 2011, p. 478-480.

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

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.21, n.55, 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.; 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>

GORMAN, M. J. **Introdução à exegese bíblica.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

HAMM, D. **Philippians, Colossians, Philemon.** Grand Rapids: Baker Academic, 2013.

HARRIS, M. J. **Colossians and Philemon.** Nashville: B&H Publishing Group, 2010.

HEIL, J. P. **Colossians: encouragement to walk in all wisdom as holy ones in Christ.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.

HENDRIKSEN, W. **Colosenses y Filemon.** Grand Rapids, MI: Libros Desafio, 1990.

HORGAN, M. P. Carta aos Colossenses. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Eds.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos**. São Paulo: Paulus, 2018, p. 605–616.

JOÃO PAULO II. **Audiência: Maria, singular cooperadora da Redenção**. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_09041997.html>. Acesso em: 24 jun. 2024.

LEVERING, M. **Engaging the doctrine of Revelation: the mediation of the Gospel through Church and Scripture**. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2014a.

LEVERING, M. **Paul in the Summa Theologiae**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014b.

LOHSE, E. **Colossians and Philemon**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

LOUW, J.; NIDA, E. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri: SBB, 2013.

MACDONALD, M. Y. **Colossians and Ephesians**. Collegeville: Liturgical Press, 2008. v. 17.

MATERA, F. J. **New Testament Theology: Exploring diversity and unity**. Louisville: Westminster John Know Press, 2007.

MATERA, F. J. **Romans**. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

MELANCHTHON, P. **Paul's Letter to the Colossians**. Worcester: Sheffield Academic Press, 1989.

METZGER, B. M. **A textual commentary on the greek new testament**. London: United Bible Societies, 1971.

- METZGER, B. M.; EHRMAN, B. D. **The text of the New Testament: its transmission, corruption, and restoration**. 4th ed ed. New York: Oxford University Press, 2005.
- MOO, D. J. **O Comentário de Colossenses e Filemom**. São Paulo, SP: Shedd, 2021.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PAO, D. W. **Colossians & Philemon**. Grand Rapids: Zondervan, 2012.
- PARKER, D. C. Introduction. In: GUNN, D. M.; PARKER, D. C. (Eds.). **Paul's Letter to the Colossians**. Worcester: Sheffield Academic Press, 1989.
- PEARSON, B. W. R.; PORTER, S. E. The Genres of the New Testament. In: PORTER, S. E. (Ed.). **Handbook to Exegesis of the New Testament**. Leiden: Brill, 1997, p. 131–166.
- PITRE, B.; BARBER, M. P.; KINCAID, J. A. **Paul. A New Covenant Jew. Rethinking pauline theology**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2019.
- PORTER, S. E. Exegesis of the Pauline Letters, including the Deutero-Pauline Letters. In: PORTER, S. E. (Ed.). **Handbook to Exegesis of the New Testament**. Leiden: Brill, 1997, p. 503–554.
- REECE, S. **Paul's Large Letters**. London: T&T CLARK, 2017. v. 561
- SCHWEIZER, E. **La carta a los Colosenses**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1987.
- SUMMEY, J. L. **Colossians. A commentary**. Louisville: Westminster John Know Press, 2008.

TÖNSING, J. G. “The Spirit”: Left out and then reintroduced? A study of Colossians 3:16 and Ephesians 5:18-19 in the context of the authorship debate. **Scriptura**, v. 119, n. 1, fev. 2020.

WRIGHT, N. T. **Colossians and Philemon. An introduction and commentary.** Nottingham: Inter-Varsity Press, 1986. v. 12.

WRIGHT, N. T. **Paulo e a fidelidade de Deus.** São Paulo: Paulus & Academia Cristã, 2021. v. 1

Capítulo IV¹

As primeiras expressões da Doutrina Social da Igreja no Código Doméstico de Cl 3,18–4,1

The first expressions of the Social Doctrine of the Church in the Domestic Code of Col 3,18–4,1

Las primeras expresiones de la Doctrina Social de la Iglesia en el Código Doméstico de Col 3,18–4,1

Waldecir Gonzaga²

Jean Poul Hansen³

Resumo

O Código de Ética Doméstica, presente em Cl 3,18–4,1, é o melhor exemplo do profícuo encontro da cultura greco-romana, testemunhada por autores contemporâneos, com o Evangelho de Jesus anunciado e vivido nas comunidades paulinas do séc. I d.C. Nele, fica claro que o Evangelho, em sua fecundidade, absorve o *ethos* de um povo e gera uma nova ética, que expressa a novidade da vida em Cristo. Esse é o caminho gerador, desde as origens cristãs, da Doutrina Social da Igreja, assim chamada a partir do século XIX, desde a publicação da Carta Encíclica *Rerum Novarum*, pelo Papa Leão XIII (1891). Embora, seja o próprio Jesus Cristo a fonte originante da Doutrina Social da Igreja, apresenta-se aqui uma expressão originária dessa mesma doutrina, no processo de estabilização das primeiras comunidades cristãs. Analisa-se neste estudo, como o apoio de Carlos Gil Arbiol, Eduard Shweizer, Margaret Y. Macdonald, Rafael Aguirre Monasterio e Senen Vidal, o processo sócio-histórico-cultural que subjaz ao texto bíblico, especialmente no que diz respeito à tríplice relação característica da sociedade patriarcal greco-romana daquela época: conjugal (marido – esposa), procriadora (pais – filhos) e servil (senhor – escravo). Assim, demonstra-se que ainda hoje, quando a sociedade moderna é marcada por outras relações, outros valores e contra-valores, mesmo assim, o Evangelho e a cultura podem e devem realizar um encontro profícuo e salvífico, que possibilite às pessoas, famílias, comunidades e a sociedade como um todo, a seu tempo e no seu território geográfico e cultural, experimentar a graça da vida nova em Cristo Jesus.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-04>

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 (<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 Sistemática Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; Mestre em Teologia Dogmática pela Universidad Pontificia de Salamanca, na Espanha; Secretário Executivo de Campanhas da CNBB, Brasília, DF, 70.200-014, Brasil; E-mail: hpj76@hotmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0484082437055103>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5927-416X>

Palavras-chave: Colossenses, Cristianismo primitivo, Família, Código Doméstico, Conduta, Doutrina Social da Igreja.

Abstract

The Code of Domestic Ethics, found in Col 3,18–4,1, is the best example of the fruitful encounter between Greco-Roman culture, as witnessed by contemporary authors, and the Gospel of Jesus as proclaimed and lived in the Pauline communities of the 1st century AD. It clearly shows that the Gospel, in its fruitfulness, absorbs the *ethos* of a people and generates a new ethic that expresses the newness of life in Christ. This is the path that has generated, since the Christian origins, the Social Doctrine of the Church, so called since the 19th century, following the publication of the Encyclical Letter *Rerum Novarum* by Pope Leo XIII (1891). Although Jesus Christ himself is the original source of the Social Doctrine of the Church, here we present an original expression of this same doctrine, in the process of stabilization of the first Christian communities. This study, supported by Carlos Gil Arbiol, Eduard Shweizer, Margaret Y. Macdonald, Rafael Aguirre Monasterio and Senen Vidal, analyzes the socio-historical-cultural process that underlies the biblical text, especially with regard to the threefold relationship characteristic of the Greco-Roman patriarchal society of that time: conjugal (husband – wife), procreative (parents – children) and servile (master – slave). Thus, it is demonstrated that even today, when modern society is marked by other relationships, other values and counter-values, the Gospel and culture can and should bring about a fruitful and salvific encounter, which enables individuals, families, communities and society as a whole, in their own time and in their own geographical and cultural territory, to experience the grace of new life in Christ Jesus.

Keywords: Colossians, Early Christianity, Family, Domestic Code, Conduct, Social Doctrine of the Church.

Resumen

El Código de Ética Doméstica, presente en Col 3,18–4,1, es el mejor ejemplo del encuentro fructífero de la cultura grecorromana, testimoniado por autores contemporáneos, con el Evangelio de Jesús anunciado y vivido en las comunidades paulinas del Siglo I AD. En él queda claro que el Evangelio, en su fecundidad, absorbe el *ethos* de un pueblo y genera una nueva ética, que expresa la novedad de la vida en Cristo. Este es el camino que generó, desde los orígenes cristianos, la Doctrina Social de la Iglesia, así llamada a partir del siglo XIX, desde la publicación de la Carta Encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII (1891). Si bien el propio Jesucristo es la fuente original de la Doctrina Social de la Iglesia, aquí se presenta una expresión original de esa misma doctrina, en el proceso de estabilización de las primeras comunidades cristianas. Este estudio analiza, con el apoyo de Carlos Gil Arbiol, Eduard Shweizer, Margaret Y. Macdonald, Rafael Aguirre Monasterio y Senen Vidal, el proceso sociohistórico-cultural que subyace al texto bíblico, especialmente en lo que respecta a la triple relación característica de la sociedad patriarcal grecorromana de aquella época: conyugal (marido – mujer), procreadora (padres – hijos) y servil (amo – esclavo). Así, se demuestra que aún hoy, cuando la sociedad moderna está marcada por otras relaciones, otros valores y contravalores, aun así, el Evangelio y la cultura pueden y deben lograr un encuentro fructífero y salvífico, que posibilite a las personas, a las familias, a las comunidades y a la sociedad en su conjunto, en su tiempo y en su territorio geográfico y cultural, experimentar la gracia de la vida nueva en Cristo Jesús.

Palabras claves: Colosenses, Cristianismo primitivo, Familia, Código Doméstico, Conducta, Doctrina Social de la Iglesia.

Introdução

Os Códigos Domésticos, ou de Ética Doméstica, presentes no NT – em sua melhor redação em Cl 3,18–4,1, uma das cartas do *corpus paulinum*⁴ – expressam o encontro profícuo do Evangelho de Jesus com o *ethos* da sociedade greco-romana do século I d.C. O ensinamento e a prática de Jesus são relidos pelas primeiras comunidades cristãs nos seus territórios, em diálogo com o *ethos* vigente. Jesus, manancial único da Revelação, é, portanto, a origem de toda a Doutrina Social da Igreja, ou, como diz o Papa Francisco, no prefácio do DoCat, “Jesus Cristo é em pessoa a Doutrina Social de Deus”⁵. É dele e do encontro com Ele que se originam primeiramente os Códigos Domésticos e, mais tarde, a Doutrina Social da Igreja, objetos deste nosso trabalho, a partir das leituras, dos eventos, dos fenômenos histórico-sociais concretos pelos quais a comunidade vai passando ao longo de sua história.

Nas origens do cristianismo, como em toda história cristã, o Evangelho foi capaz de absorver elementos culturais, sem estabelecer com eles uma completa e abrupta ruptura. Tal dinâmica tornou possível a geração de uma nova ética a partir da resignificação de princípios e relações que foi lapidando a vida e tornando-a cada dia expressão mais perfeita da vida nova em Cristo, especialmente a partir de seus traços de compaixão e misericórdia⁶.

A família patriarcal é o grupo de solidariedade mais básico e fundamental de todas as sociedades pré-industriais que integral o Império Romano. As aldeias, as tribos, as *polis* e as nações são constituídas por famílias e suas administrações ou governos atuam sempre sob o pressuposto de que todas as pessoas normais vivem sempre dentro de um grupo familiar. Quem carece de família é, quase por definição, gente marginal. (...) A identidade do grupo familiar é, pois, de caráter patrilinear: está

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*, p. 19-41; GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 406-407.

⁵ FRANCISCO, DOCAT, prefácio.

⁶ GONZAGA, W., *Um Cristo compassivo e misericordioso* (Lc 15,11-32), p. 92-112.

exclusivamente definida por sua população masculina e se transmite de uma geração a outra por via masculina⁷.

Códigos Domésticos são, no NT, conjuntos relativamente breves de orientações para a vida familiar a partir do *modus vivendi* da época em diálogo com a novidade do Evangelho de Cristo. Não são absolutamente novos, uma vez que retomam – como se percebe na análise do texto – elementos tradicionais da cultura greco-romana do primeiro século cristão e os ressignificam para que sejam vividos a partir de Cristo. Os Códigos de Ética Doméstica são o testemunho da assunção cultural realizada pelo Evangelho. Em vez de negar ou eliminar uma cultura por causa daquilo que não condiz com a Boa Nova, o Evangelho se incultura, corrigindo e curando seus defeitos a partir da presença no seu interior, valorizando a própria cultura, uma vez que assume suas formas.

Cuidar do homem significa, para a Igreja, envolver também a sociedade na sua solicitude missionária e salvífica. A convivência social, com efeito, não raro determina a qualidade da vida e, por conseguinte, as condições em que cada homem e cada mulher se compreendem a si próprios e decidem de si mesmos e da própria vocação. Por esta razão, a Igreja não é indiferente a tudo o que na sociedade se decide, se produz e se vive, numa palavra, à qualidade moral, autenticamente humana e humanizadora, da vida social. A sociedade e, com ela, a política, a economia, o trabalho, o direito, a cultura não constituem um âmbito meramente secular e mundano e, portanto, marginal e alheio à mensagem e à economia da salvação. Efetivamente, a sociedade — com tudo o que nela se realiza — diz respeito ao homem. É a sociedade dos homens, que são “a primeira e fundamental via da Igreja” (RH, 14)⁸.

⁷ PERICÁS, E. M., El contexto histórico y sociocultural, p. 67.70.

⁸ PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja, n. 62.

Os Códigos Domésticos fornecem uma imagem dinâmica da Igreja primitiva que facilita a compreensão de como ela vivia a novidade do Evangelho da família na cultura patriarcal greco-romana do século I d.C. Patriarcado é o

modelo social que reconhece ao *pater* (pai), portanto ao masculino, a capacidade de ser arque (*arché*), ou seja, o princípio regulador da realidade, mas também o líder. O patriarcado é, portanto, organizado e desenvolve-se como um sistema de dominação permanente e estrutural do homem, enquanto homem, sobre as mulheres, moças e rapazes e – em geral – sobre os vulneráveis da sociedade. Este sistema estrutura-se voluntariamente em colaboração e apoio mútuo com outros aparelhos opressores: capitalismo, colonialismo, racismo, imperialismo e fundamentalismo. (...) O patriarcado oprime homens e mulheres, porque impõe expectativas, papéis e normas que devem ser seguidas por todos, a ponto de reduzir toda e qualquer originalidade ao seu estático estereótipo⁹.

Os Códigos Domésticos carregam, de maneira sutil, o poder do Evangelho em formas culturais. Em vez de se conformarem estritamente aos valores culturais greco-romanos dominantes ou de romperem bruscamente com eles, os Códigos Domésticos exemplificam como os autores do NT adaptaram os códigos legais e culturais de cada cultura que foi encontrando às exigências do Evangelho, assumido como regra de vida na comunidade cristã.

Ainda no NT, encontramos um passo a seguir que são os Códigos Comunitários, na mesma dinâmica dos Códigos Domésticos, porém, aplicados à vida em comunidade. Não se têm registros do passo seguinte no NT, com a presença de Códigos Sociais elaborados sistematicamente, embora, desde Jesus Cristo, tenha-se o registro de princípios que devem nortear a vida social dos seus discípulos. Isso se dá ao longo de toda a história da Igreja, no Magistério dos Concílios e dos Papas, mas de forma clara e explícita, no século XIX da Era Cristã, com o surgimento do que chamamos *stricto sensu* a Doutrina Social da

⁹ CORALLO, A. Jesus além dos estereótipos patriarcais, p. 12.

Igreja, um verdadeiro Código, estruturado sistematicamente, capaz de guiar a vida cristã em sociedade.

Neste estudo, investiga-se o processo que gerou esses códigos, na busca de mostrar no mesmo uma expressão originária – não a primeira, mas uma das primeiras – da Doutrina Social da Igreja. Para isso, tem-se em conta as normas do período de institucionalização da comunidade cristã, a estrutura relacional e, portanto, social, dos Códigos Domésticos, especialmente do Código da Carta aos Colossenses.

O motor que gera a passagem da ética pessoal à doméstica e desta à comunitária, foi sempre o motor que fez com que a Igreja, ao longo de toda a sua história, mas especialmente a partir de 1891, realizasse a composição um Código de Ética Social, chamado Doutrina Social da Igreja ou Ensino Social da Igreja.

1. Normas do período de institucionalização da comunidade

Um traço próprio da fase de “institucionalização estabilizadora da comunidade”¹⁰ são os “Códigos Domésticos” (*Haustafel*¹¹), reflexo de um *ethos* especialmente importante para a expansão do cristianismo no mundo greco-romano. Com largas listas de exortações éticas, distinguem entre conduta apropriada e conduta imprópria para a vida da comunidade cristã. Exige-se uma conduta que assegure o bem-estar da família cristã¹². Os códigos domésticos ou familiares, por exemplo, de Colossenses (Cl 3,18–4,1) e Efésios (Ef 5,21–6,9), duas cartas deuteropaulinas, refletem a mesma atitude de amor paternal que encontramos nas cartas autênticas de Paulo. O fato de que as exortações tomem

¹⁰ É a segunda fase no desenvolvimento das comunidades paulinas, pois a primeira foi a da “institucionalização construtora da comunidade”, segundo MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas*, p. 140.

¹¹ Expressão alemã, ao que parece, cunhada por Lutero e recuperada no séc. XX por A. Seeberg e M. Dibelius. AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, p. 112.

¹² MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas*, p. 144.

forma de afirmações normativas indica que a posição ética do movimento paulino se tornou mais conservadora¹³.

Nos primeiros momentos da institucionalização construtora da comunidade é evidente que as normas são o resultado da interrelação entre implicações éticas do ser em Cristo e as pautas de conduta da sociedade daquele momento. Por um lado, as pautas da comunidade devem distinguir-se das pautas do mundo exterior. Por outro, as pautas do mundo exterior influem claramente na determinação do que se considera apropriado para a vida dos de dentro, pois,

segundo numerosos estudos antropológicos de tipo comparativo, as sociedades pré-industriais do entorno do Mediterrâneo compartilham todo um complexo de elementos culturais que giram em torno das noções de “honra” e de “vergonha”, que desempenha um papel central, tanto no comportamento das pessoas como no dos grupos. O fundamento psicossocial deste complexo parece estar na forma como a família patriarcal mediterrânea reconfigura um dos valores centrais das culturas de orientação coletivista, a saber, o reconhecimento social¹⁴.

Com o passar do tempo e a formação de grupos, há uma tendência à formalização e à institucionalização. Os Códigos Domésticos são o produto da institucionalização de normas que determinam que tipo de conduta é adequada à vida em Cristo¹⁵.

Por isso, os Códigos Domésticos são textos-chave para compreender o processo de institucionalização do cristianismo primitivo e sua evolução, em correlativa acomodação à sociedade greco-romana. Neles, se inculcam deveres recíprocos aos membros da casa e se confirmam as relações hierárquicas típicas de uma casa/família greco-romana, revelando assim a sua importância, quer seja nessas sociedades, quer seja no cristianismo nascente¹⁶.

¹³ MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas*, p. 159-160.

¹⁴ PERICÁS, E. M., *El contexto histórico y sociocultural*, p. 75.

¹⁵ MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas*, p. 160-161.

¹⁶ AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús*, p. 111.113.

É assim que surgem as primeiras expressões do que mais tarde se torna convencional chamar de Doutrina Social da Igreja¹⁷. Partem da ética pessoal, passando à familiar, até chegarem aos princípios e valores que deverão reger uma sociedade que se afirma estruturada a partir dos valores do Evangelho de Jesus Cristo, em um permanente diálogo com a cultura local vigente.

2. Os Códigos Domésticos e sua estrutura relacional

Os Códigos Domésticos não são uma invenção da literatura paulina, nem mesmo da literatura cristã. Eles estavam já presentes na cultura greco-romana desde as origens do cristianismo: na filosofia: Sêneca¹⁸ e os estóicos; no judaísmo: Fílon de Alexandria¹⁹ e Flávio Josefo²⁰; mas deles já se têm notícias em autores clássicos da filosofia grega, como Platão²¹ e Aristóteles²². Em sua obra intitulada Política, escrita por volta de 335 a.C., Aristóteles afirmava: “Cada família é parte do Estado e essas relações são parte da família e a excelência da parte deve ter em conta a do todo”²³.

Na literatura grega, as exortações *peri oikonomias* (“acerca da/sobre a ordem da casa”), que compõem os antecedentes dos Códigos Domésticos, se dirigem a leitores que são homens, adultos e livres (*oikodespotes* ou *paterfamilias*), a quem se diz como devem comportar-se com as mulheres, as crianças e os escravos. A estes, se considera apenas a possibilidade de agir com responsabilidade. O comportamento em geral se fundamenta na ordem cósmica, na qual o homem se insere por seu bem agir²⁴, para ajudar na harmonia das relações entre os humanos e destes com a natureza, cuidando bem da casa comum.

¹⁷ PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2005).

¹⁸ SENECA, Dos Benefícios, II 18,1-2; III, 18,1-4.

¹⁹ FÍLON, Apologia dos judeus, 7,3.5; Sobre o Decálogo, 165-167.

²⁰ JOSEFO, F., Contra Apião, II, 199; 201; 206; 216.

²¹ PLATÃO, A República, IV, 431 B-C; 433 A.C-D; As Leis, IV 720 D – 721 C; VI 771 E – VIII 824 C.

²² ARISTÓTELES, Política, I 1253 B 6-8.

²³ ARISTÓTELES, Política, I 1260B 12.

²⁴ SHWEIZER, E., La Carta a los Colosenses, p. 182.

No judaísmo helenista, essas exortações estão necessariamente relacionadas aos mandamentos. Parece que o mandamento “honrar pai e mãe”, próprio das relações entre pais e filhos, foi estendido às relações entre marido e mulher, senhor e escravo. Na literatura judaica esses três pares, ou tríade basilar das relações sociais, aparecem com maior ênfase que na literatura grega²⁵. A estrutura fundamental dos Códigos Domésticos é composta por estes três pares de relações básicas de uma casa patriarcal²⁶, base, portanto, da sociedade greco-romana e logo, igualmente da sociedade cristã:

- ✓ **relação conjugal:** marido – mulher;
- ✓ **relação procriadora:** pais – filhos;
- ✓ **relação servil:** senhor – escravo.

O fortalecimento da ética familiar na comunidade cristã pode dever-se à sua situação social com relações precárias com o mundo exterior culturalmente estabelecido. A reação negativa dos de fora pode ameaçar a coesão interna da comunidade, sua eleição divina e sua missão evangelizadora. A comunidade cristã nascente necessita demonstrar que a conversão não leva necessariamente à desordem familiar. De fato, a submissão das mulheres aos maridos, dos filhos aos pais e dos escravos aos senhores, pode fazer-se no Senhor. O desejo de salvar a todos está relacionado com o desejo de ser respeitado por todos. O *ethos* do amor familiar, enraizado na ética tradicional greco-romana e expressado nos Códigos Domésticos, representou um papel importante na evangelização missionária da família²⁷. Ao encontrar-se com a casa, o cristianismo primitivo estava adotando decisões de indubitável transcendência política. Ao assumir a ordem da casa na

²⁵ SHWEIZER, E., La Carta a los Colosenses, p. 182.

²⁶ Esses três pares de relações já aparecem em ARISTÓTELES, As Leis, IX 917 A.

²⁷ MACDONALD, M. Y., Las comunidades paulinas, p. 165-166.

moral cristã e na organização da Igreja aparece uma pretensão social e política que manifestará claramente suas virtualidades no séc. III d.C.²⁸.

A expansão que experimenta o movimento de Jesus nessa época implica uma maior visibilidade, que, por sua vez, aumenta a exigência de respeitabilidade social²⁹. O marco cristão donde surgem os Códigos Domésticos é a relação dialética que as comunidades paulinas mantêm com a sociedade greco-romana em seu entorno: ao mesmo tempo, era preciso construir barreiras de proteção identitária que garantissem o diferencial cristão e relações próximas que possibilitassem o diálogo evangelizador, a fim de levar a cabo a proposta salvífica universal de que eram portadoras. Há, portanto, uma acomodação das comunidades ao mundo que brota de uma nova visão escatológica: o retardo da parusia, antes considerada iminente. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja, assim se expressa sobre esse processo:

Deus, em Cristo, não redime somente a pessoa individual, mas também as relações sociais entre os homens. Como ensina o apóstolo Paulo, a vida em Cristo faz vir à tona de modo pleno e novo a identidade e a sociabilidade da pessoa humana, com as suas concretas consequências no plano histórico e social: “Todos sois filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo. Todos vós que fostes batizados em Cristo, vos revestistes de Cristo. Já não há judeu nem grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3,26-28). Nesta perspectiva, as comunidades eclesiais, convocadas pela mensagem de Jesus Cristo e reunidas no Espírito Santo ao redor do Ressuscitado (cf. Mt 18,20; 28,19-20; Lc 24,46-49), se propõem como lugar de comunhão, de testemunho e de missão e como fermento de redenção e de transformação das relações sociais. A pregação do Evangelho de Jesus induz os discípulos a antecipar o futuro renovando as relações recíprocas. A transformação social que responde às exigências do Reino de Deus não está estabelecida nas suas determinações concretas uma vez por todas.

²⁸ AGUIRRE, R., Del movimiento de Jesús, p. 121.

²⁹ MACDONALD, M. Y., Las comunidades paulinas, p. 157.

Trata-se antes de uma tarefa confiada à comunidade cristã, que a deve elaborar e realizar através da reflexão e da praxe inspiradas no Evangelho³⁰.

É aqui que se revela o *ethos* das comunidades paulinas, descrito como “patriarcalismo do amor”³¹: aceita as diferenças sociais como algo dado, porém as vive a partir do amor cristão, pois, se a salvação de todos é a meta central da comunidade paulina, se requererá um *ethos* acomodado a todos. São três os Códigos Domésticos, em sentido estrito, no NT:

- ✓ Cl 3,18–4,1 – sua melhor expressão quanto à forma do gênero literário³², mais simples, regular e primitiva³³;
- ✓ Ef 5,21–6,9 – uma versão maior e mais elaborada – e
- ✓ 1Pd 2,18–3,1 – o mas irregular³⁴.

As Cartas Pastorais (1-2Timóteo e Tito) também apresentam seus códigos, que mais propriamente deveriam chamar-se Códigos Comunitários, pois representam um passo além na aplicação dos Códigos Domésticos às estruturas de liderança das comunidades cristãs. São eles:

- ✓ 1Tm 2,9–3,15; 5,1–6,2 e
- ✓ Tt 2, 1-10; 3,1-2.

O arranjo patriarcal presente nesses códigos das Cartas Pastorais reflete como eles passaram com grande fluidez, via Códigos Domésticos, ao ministério eclesial: gerenciar bem suas famílias, como um bom *paterfamilias* greco-romano, tornou-se critério de avaliação dos candidatos ao exercício do ofício eclesial de

³⁰ PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 52-53.

³¹ Expressão de Ernest Troeltsch popularizada por Gerd Theissen. ARBIOL, C. G., El desarrollo de la tradición paulina, em AGUIRRE, R. (ed.), Así empezó el cristianismo, p. 260.

³² ARBIOL, C. G., El desarrollo de la tradición paulina, p. 263.

³³ AGUIRRE, R., Del movimiento de Jesús, p. 122.

³⁴ AGUIRRE, R., Del movimiento de Jesús, p. 111.

presbítero (1Tm 3,4-5; Tt 1,16), assumindo assim um papel de destaque na comunidade cristã.

Existem, ainda, traços dos Códigos Domésticos nos Padres Apostólicos³⁵, o que demonstra uma ampla difusão do seu uso na literatura cristã primitiva e os constitui um elemento importante na análise da evolução do cristianismo.

A Doutrina Social da Igreja, propriamente dita, nascerá da passagem dos Códigos Comunitários para os Códigos Sociais, em um processo lento, porém significativo. “A Igreja caminha com toda a humanidade ao longo das estradas da história. Ela vive no mundo e, mesmo sem ser do mundo (cf. Jo 17,14-16), é chamada a servi-lo, seguindo sua própria vocação íntima”³⁶.

3. O Código Doméstico de Cl 3,18–4,1 e sua estrutura

Na Carta aos Colossenses, subjaz um esforço por afrontar a desordem social causada pelos desvios na interpretação do Evangelho anunciado por Paulo, conforme anuncia aos Gálatas: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). O tempo passava e as pessoas haviam se esforçado para por em prática as implicações do acontecimento Cristo em suas vidas e na vida do mundo. Mas, o juízo do autor de Colossenses é que alguns se equivocaram e, por isso, agora são exortados a manter o que receberam³⁷. Se o texto cumpre seus objetivos, o senhor obtém a obediência e o escravo a promessa de uma recompensa futura pela obediência; assim, a imagem pública dos cristãos melhora, já que seriam, neste caso, escravos exemplares³⁸, porém, de forma alguma isso significa defender ou justificar a escravidão; o que está em jogo é a vida cristã de ambos: senhor e servo.

³⁵ Did 4,9-11; PsBarn 19,5-7; Pol 4,2 – 6,4; 1Clem 1,3; 21,7-9;

³⁶ CDSI, 18.

³⁷ MACDONALD, M. Y., Las comunidades paulinas, p.143-144.

³⁸ ARBIOL, C. G., El desarrollo de la tradición paulina, p. 264-265.

O Código Doméstico da Carta aos Colossenses apresenta composição compacta e pureza de forma e conteúdo em relação aos outros; com exortações concisas, chama a atenção para a reciprocidade de responsabilidades, algo absolutamente ausente nos Códigos não cristãos. Sua intenção é, claramente, promover a harmonia na vida da comunidade³⁹, como se percebe na leitura do texto, no quadro a seguir.

Quadro 1 – texto grego e tradução para o português

Texto grego de Cl 3,18–4,1 (NA28)	Tradução portuguesa
3, ¹⁸ Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ.	3, ¹⁸ Mulheres, sede submissas aos maridos como convém no Senhor.
3, ¹⁹ Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας καὶ μὴ πικραίνεσθε πρὸς αὐτάς	3, ¹⁹ Maridos, amai as mulheres e não sejais amargos com elas.
3, ²⁰ Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ	3, ²⁰ Filhos, obedecei em tudo aos vossos pais: pois isso é agradável ao Senhor.
3, ²¹ Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα	3, ²¹ Pais, não exaspereis os vossos filhos, a fim de que não desanimem.
3, ²² Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον. ὑμῶν, ἵνα μὴ ἄθυμῶσιν.	3, ²² Escravos, obedecei em tudo aos senhores terrenos, não em aparência de serviço como para agradar a homens, mas em simplicidade de coração, temendo o Senhor.
²³ ὃ ἐὰν ποιῇτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,	²³ Qualquer coisa que façais, de alma trabalhai, como para o Senhor, e não para os homens,
²⁴ εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε·	²⁴ sabendo que da parte do Senhor receberéis a recompensa como herança. É a Cristo Senhor a quem servis.
3, ²⁵ ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἡδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.	3, ²⁵ De fato, quem pratica a injustiça receberá a injustiça que praticou, e não há acepção de pessoas.
4, ¹ Οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.	4, ¹ Senhores, o justo e o equitativo aos escravos dai, sabendo que também vós tendes um Senhor no céu.

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

³⁹ MACDONALD, M. Y., Las comunidades paulinas, p. 168-169.

Apresentamos aqui uma reconstrução, a partir da tradução bíblica da língua original grega para a língua portuguesa, dando um sentido na estrutura de uma leitura adequada ao sentido que o texto nos parece ter:

Quadro 2 - O Código Doméstico de Cl 3,18–4,1

SUJEITO	COMPORTAMENTO	JUSTIFICATIVA
3. ¹⁸ Mulheres,	<i>sede</i> submissas aos vossos maridos	como convém no Senhor.
19Maridos,	<i>amai</i> as vossas mulheres e <i>não sejais</i> ásperos com elas.	
20Filhos,	<i>obedecei</i> em tudo aos vossos pais,	pois isso é agradável ao Senhor.
21Pais,	<i>não exaspereis</i> os vossos filhos,	a fim de que não desanimem.
22Escravos,	<i>obedecei</i> em tudo aos senhores terrenos, não em aparência de serviço, como para agradar a homens, mas em simplicidade de coração,	temendo o Senhor.
	23Qualquer coisa que fazeis, de alma <i>trabalhai</i> , como para o Senhor e não para os homens, 24sabendo que	da parte do Senhor recebereis a recompensa como herança. É a Cristo Senhor a quem servis.
		25De fato, quem pratica a injustiça, receberá a injustiça que praticou, e não há aceção de pessoa.
4. ¹ Senhores,	<i>dai</i> o justo e o equitativo aos escravos, sabendo que	também vós tendes um Senhor no céu.

Fonte: elaborado pelos autores.

Nesta reconstrução, aparecem claramente os três pares de relações, com sua parte frágil (escura) e sua parte forte (clara), que aqui chamados de sujeitos, mas também são os destinatários ou interlocutores do autor da Carta aos Colossenses⁴⁰. É digno de nota o fato de que, em primeiro lugar, aparecem as

⁴⁰ Não entraremos aqui na questão da autoria da carta, dando por óbvio o conhecimento do seu caráter pseudepígrafo.

partes frágeis, o que denota serem elas consideradas destinatárias do texto, uma vez que, como foi dito acima, os Códigos Domésticos na literatura grega eram dirigidos às partes fortes, especialmente a homens, adultos e livres. Desse modo, os catálogos cristãos democratizavam o caráter conservador da tradição helenista, ao apresentá-la agora como instrução dirigida diretamente a todos os membros da família, e não só aos chefes⁴¹. Na tradição grega, a parte frágil (mulher, filhos, escravos) não era considerada sujeito de responsabilidade moral. Exortava-se o homem a manter a submissão dessa parte. O NT sublinha com força e originalidade a reciprocidade de deveres entre todos e a capacidade moral da parte frágil. Contudo, parece que disso existem traços anteriores em Sêneca e Fílon⁴².

Aparecem destacados também os verbos que abrem a exortação/comportamento sempre no imperativo. É interessante notar que para os filhos e escravos se utiliza o verbo obedecer e para as mulheres o verbo submeter, na voz reflexiva, o que parece demonstrar um ato pessoal e voluntário de adesão à vontade do marido, como Cristo ao Pai, em 1Cor 15,28.

Há também uma justificação, no caso das partes frágeis de natureza teológica, recorrendo sempre à expressão “no Senhor”, com a qual o autor revela que é só o Senhor quem define os critérios de assunção, correção ou rejeição dos comportamentos culturalmente assumidos (*ethos*). A presença destas justificações teológicas revela o fundamento dos comportamentos cristãos: ele está na realização da vontade de Deus e não na divinização de qualquer espécie de relação, nem mesmo na ordem cósmica ou legal. Isso está muito presente na Doutrina Social da Igreja, a partir do século XIX. Assume-se a ordem hierárquica da casa patriarcal e da sociedade, mas a fé apresenta-se como força de integração e de geração de uma comunidade dentro da casa.

⁴¹ VIDAL, S., Colosenses y Efesios, p. 56.

⁴² AGUIRRE, R., Del movimiento de Jesús, p. 121.

3.1. A relação conjugal marido-mulher

No caso dos maridos, notamos a falta de justificação e o duplo imperativo na exortação e, no que se refere aos escravos, notamos um amplo desdobramento, quer seja na exortação, quer seja na justificativa, o que leva a crer que a relação escravo-senhor é a mais problemática na comunidade destinatária da carta⁴³.

O realce do motivo do amor e da amabilidade (“não ser ásperos”) nos deveres do marido com respeito a sua mulher (v.19) e da preocupação por não desanimar os filhos por parte dos pais (v.21) suaviza e humaniza a ética familiar cristã em relação à tradição patriarcal helenista⁴⁴.

Sem dúvida, o imperativo mais exigente de todo o Código é “amai”. Além de ser o verbo preferido do NT, este dever dos maridos com relação a suas mulheres encontra na Carta aos Efésios uma larga justificação cristológica:

Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo também amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de santificar pela palavra aquela que ele purifica pelo banho da água. Pois ele quis apresentá-la a si mesmo toda bela, sem mancha nem ruga ou qualquer reparo, mas santa e sem defeito. É assim que os maridos devem amar suas esposas, como amam seu próprio corpo. Aquele que ama sua esposa está amando a si mesmo. Ninguém jamais odiou sua própria carne. Pelo contrário, alimenta-a e a cerca de cuidado, como Cristo faz com a Igreja; e nós somos membros do seu corpo! Por isso, o homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher, e os dois serão uma só carne. Este mistério é grande – eu digo isto com referência a Cristo e à Igreja. Enfim, cada um de vós também ame a sua esposa como a si mesmo; e que a esposa tenha respeito pelo marido (Ef 5,25-33)⁴⁵.

⁴³ Parece ser que ao tempo da redação da carta a cidade de Colossos já teria sido destruída por um terremoto ocorrido em 60/61 d.C. juntamente com Laodicéia, depois reconstruída (VIDAL, S., Colossenses y Efesios, p. 30). Isto reforça a ideia de que Colossenses possa ser uma “encíclica”, ou seja, uma epístola destinada a todas ou várias comunidades cristãs de uma determinada região.

⁴⁴ VIDAL, S., Colossenses y Efesios, p. 57.

⁴⁵ Tradução Oficial da CNBB.

Se o marido é exortado a amar sua mulher, nunca poderá fazer valer os seus direitos contra os direitos dela⁴⁶, por isso, ela pode submeter-se a ele com tranquilidade, em uma relação não caracterizada pela oposição de interesses, mas pelo amor distintivo cristão, pois ele a ama e a respeita como a si mesmo, como Cristo amou a sua Igreja (Ef 5,29.32).

3.2. A relação procriadora pais-filhos

A expressão “não irriteis” é de difícil tradução para o português, pois deixa sempre a impressão de não alcançar sua profundidade, mesmo que a traduzamos por “não exaspereis”, “não oprimais” ou “não deprimais os vossos filhos”. Certo é que o autor quer resguardar os filhos do perigo de uma educação autoritária por parte dos pais – mas especificamente do pai que é o *oikodespotes* ou *paterfamilias* –, que os impeça de crescer como indivíduos rumo a uma maturidade pessoal que os habilite para a vida adulta. Segundo Shweizer, é surpreendente a visão psicológica quase moderna do autor da carta, segundo o qual o filho poderia com tal educação perder o valor, ficando debilitada sua capacidade de chegar a ser ele mesmo⁴⁷. Teriam, hoje, os cristãos e toda a sociedade caído no extremo oposto? O Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Amoris Laetitia* diz:

Diz-se que a nossa sociedade é uma “sociedade sem pais”. Na cultura ocidental, a figura do pai estaria simbolicamente ausente, distorcida, desvanecida. Até a virilidade pareceria posta em questão. (...) O problema nos nossos dias não parece ser tanto a presença invasora do pai, mas sim a sua ausência, o fato de não estar presente. Por vezes o pai está tão concentrado em si mesmo e no próprio trabalho ou então nas próprias realizações individuais que até se esquece da família. E deixa as crianças e os jovens sozinhos”. A presença paterna e, conseqüentemente, a sua autoridade são afetadas também pelo tempo cada vez maior que se dedica aos meios

⁴⁶ SHWEIZER, E., La Carta a los Colosenses, p. 187-188.193.

⁴⁷ SHWEIZER, E., La Carta a los Colosenses, p. 189.

de comunicação e à tecnologia da distração. Além disso, hoje, a autoridade é olhada com suspeita e os adultos são duramente postos em discussão. Eles próprios abandonam as certezas e, por isso, não dão orientações seguras e bem fundamentadas aos seus filhos. Não é saudável que sejam invertidas as funções entre pais e filhos: prejudica o processo adequado de amadurecimento que as crianças precisam de fazer e nega-lhes um amor capaz de as orientar e que as ajude a maturar. Deus coloca o pai na família, para que, com as características preciosas da sua masculinidade, “esteja próximo da esposa, para compartilhar tudo, alegrias e dores, dificuldades e esperanças”⁴⁸.

3.3. A relação servil senhor-escravo

A caracterização dos “senhores” como “terrenos”, ou literalmente “segundo a carne”, o que poderia ser traduzido por “carnais”, “temporais” ou ainda “corporais”, não é despectiva, mas sim restritiva e opõe-se à expressão “no Senhor”. Revela o limite dos poderes daqueles que são “senhores” neste mundo, mas estão submetidos ao ilimitado senhorio daquele que rege o mundo, que é o verdadeiro e único Senhor do mundo: Jesus Cristo. A justificação teológica dos “senhores de escravos” e a exortação para que estes sirvam àqueles “como ao Senhor” não quer em nada equipará-los ao Senhor, muito pelo contrário, continua a ressaltar o seu limite, ao apresentar aos escravos uma motivação mais larga e abrangente, um Senhor mais poderoso a quem se deve realmente servir e agradar, enquanto se serve a esses “senhores” de limitados poderes⁴⁹. Na moderna Doutrina Social da Igreja, a soberania de Deus é custodiada enquanto se parametrizam as relações entre pessoas, organizações sociais e nações⁵⁰.

A promessa da herança aos escravos (Cl 3,24) os caracteriza como autênticos filhos de Deus, logo, membros de pleno direito no povo messiânico. Cl 4,1 marca uma considerável distância quanto à tradição helenista ao colocar

⁴⁸ AL, 176-177.

⁴⁹ ARBIOL, C. G., El desarrollo de la tradición paulina, p. 264.

⁵⁰ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Compêndio da Doutrina Social da Igreja, n. 383.

“senhores” e “escravos” essencialmente no mesmo nível, já que tanto uns quanto outros estão sob o senhorio do único “Senhor no céu”⁵¹. É interessante que a exortação aos senhores não se restrinja a agir com misericórdia com seus escravos, mas a agir “com justiça e equidade”, estabelecendo, assim, como que um direito legal para os escravos, que não dependem apenas da bondade de seus senhores, mas de princípios objetivos como justiça e equidade, termos correntes no direito e na teoria política grega⁵².

Cl 3,25 parece funcionar, a meio do caminho, como uma justificação tanto para o serviço dos escravos como para a paga dos senhores, que, por sua vez, possuem uma justificação teológica, o que só aparece nas partes frágeis. A presença única de justificação teológica nas partes fortes para o “senhor dos escravos” reforça a tese de que esta relação estava desmontada por razões igualmente teológicas, como dito acima, por uma radical interpretação da Carta aos Gálatas: “Já não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28)⁵³.

Esta igualdade fundamental diante de Deus, posteriormente chamada na Doutrina Social da Igreja de “princípio da dignidade de toda pessoa humana”⁵⁴, base de todas as exortações, deve conduzir a um modo de proceder que não permita ao mais forte impor o seu direito pela força, mas proteja o direito do frágil. Assim, todos, os mais fortes e os mais frágeis, em um plano social, devem participar de igual modo, porém cada um em sua posição social, de tudo aquilo que promove a vida, assumindo juntos o peso que se há que suportar⁵⁵ em vista do bem comum e da casa comum.

A Carta a Filêmon, com a história que lhe está por detrás, revela como não se tratava apenas de um preceito, mas de um princípio de ação levado em

⁵¹ VIDAL, S., Colosenses y Efesios, p. 58.

⁵² ARBIOL, C. G., El desarrollo de la tradición paulina, p. 264.

⁵³ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6, p. 149-172; GONZAGA, W.; SILVA, P. F., Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé, p. 145-160;

⁵⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Compêndio da Doutrina Social da Igreja, p. 88.

⁵⁵ SHWEIZER, E., La Carta a los Colosenses, p. 192.

consideração pelo próprio Paulo e pelas comunidades por ele iniciadas na vida em Cristo: Paulo, prisioneiro, provavelmente em Éfeso, por volta de 55 d.C., encontrou e conheceu na prisão Onésimo, possivelmente um escravo fugitivo, de quem se aproxima e a quem anuncia a Boa Nova da vida em Cristo. Onésimo é batizado por Paulo, na prisão. Aproxima-se, no entanto, o tempo da libertação de Onésimo, que se angustia, pois não tem perspectiva de futuro: libertado da prisão, ou ele foge e, como escravo fugitivo, pode ser outra vez capturado e preso, ou ele volta à casa do seu dono, que muito provavelmente o mataria, pois sua fuga e seu tempo na cadeia constituem grande prejuízo econômico para o seu dono que, privado por tanto tempo do seu trabalho, agora o teria que sustentar. Paulo, no entanto, incapaz de proclamar naquele momento a abolição da escravidão, mas convicto de que a vida em Cristo renova as relações entre “senhor e escravo”, mesmo sendo este um fugitivo, escreve um bilhete que Onésimo deverá levar em mãos a Filêmon, seu senhor, a quem ele, Paulo, havia batizado no início de seu ministério e em cuja casa se reúne a comunidade cristã de Colossas, pedindo a Filêmon que receba Onésimo como um irmão, como se estivesse recebendo o próprio Paulo⁵⁶. Este bilhete é a Carta que o cânon do NT nos oferece. Nela, Paulo afirma:

Embora em Cristo eu tenha grande liberdade para te ordenar o que deves fazer, prefiro apelar ao teu amor. Eu, Paulo, na condição de idoso e, agora, também, prisioneiro de Cristo Jesus, faço-te um pedido em favor do meu filho Onésimo, a quem gerei na prisão. Outrora, ele te foi inútil mas, agora, ele é útil a ti e a mim. Eu o estou mandando de volta para ti: ele é o meu próprio coração. Gostaria de retê-lo junto de mim, para que, em teu lugar, ele me servisse, enquanto carrego estas correntes por causa do evangelho. Não quis, porém, fazer nada sem o teu acordo, para que o teu benefício não pareça forçado, e sim, espontâneo. Talvez Onésimo tenha se afastado de ti por algum tempo, precisamente para que o recebas

⁵⁶ STRONA, M.; GONZAGA, W., *Accogliilo come me stesso: Il valore dell’ospitalità nella Lettera a Filemone*, p. 187-2016.

de volta para sempre: agora, não mais como escravo, mas muito mais do que isto, como irmão querido, especialmente por mim, e muito mais por ti, tanto na carne, como no Senhor! Se, pois, me tens como companheiro, recebe-o como se fosse a mim mesmo. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe na minha conta. Eu, Paulo, o escrevo de próprio punho: sou eu que pagarei. Isto, para não te dizer que tu também tens uma dívida para comigo: a tua própria pessoa! Sim, irmão, que eu tire algum proveito de ti no Senhor: reconforta-me em Cristo! (Fm 8-20)⁵⁷

Shweizer⁵⁸ relaciona ao Código Doméstico de Colossenses ainda dois outros textos interessantes:

1) Mc 10,43-45: “Entre vós não deve ser assim: ao contrário, aquele que dentre vós quiser ser grande, seja o vosso servidor, e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja o servo de todos. Pois o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos”. Este dito de Jesus estaria por detrás da lógica cristã que perpassa o Código Doméstico com suas exortações à submissão;

2) Cl 3,16-17: “A Palavra de Cristo habite em vós ricamente: com toda a sabedoria ensinai e admoestai-vos uns aos outros e, em ação de graças a Deus, entoem vossos corações salmos, hinos e cânticos espirituais. E tudo o que fizerdes de palavra ou ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, por ele dando graças a Deus, o Pai”, que funcionaria como uma introdução ao Código Doméstico apresentando uma chamada a que os cristãos exerçam o culto da vida cotidiana. A vida cúllica do cristão se prolonga cotidianamente no matrimônio, na família e no trabalho, ou seja, na vida em sociedade.

⁵⁷ Tradução Oficial da CNBB.

⁵⁸ SHWEIZER, E., *La Carta a los Colosenses*, p. 183-184.186.

4. Por fim, uma questão paradoxal

Ferreira⁵⁹ afirma que os Códigos de Ética Doméstica, já situados na fase no desenvolvimento das comunidades paulinas, contradizem a postura do próprio Paulo na fase de constituição das suas comunidades. Paulo não era misógino, mas um grande lutador e defensor dos estrangeiros, dos escravos e das mulheres, jamais teria se curvado ao machismo patriarcal dos greco-romanos. Ele tinha empatia com as mulheres. Elas eram missionárias de ponta nas igrejas domésticas⁶⁰. Citar mulheres no endereço de suas cartas era algo inovador (Rm 16,1-15: Febe, Priscila, Maria, Júnia, Trifena, Trifosa e Pérside, a mãe de Rufo, Júlia e Olimpas; Fl 4,2-3: Evódia e Síntique; Fm 2: Ápia), mas, sobretudo, sinal libertador para as mulheres cristãs contemporâneas de Paulo, inclusive em meio a conflitos⁶¹.

O núcleo do Evangelho anunciado por Paulo resguarda: “Com efeito, vós todos sois filhos de Deus pela fé no Cristo Jesus. Vós todos que fostes batizados em Cristo vos revestistes de Cristo. Não há mais [já não importa ser] judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, pois todos vós sois um só, em Cristo Jesus” (Gl 3,26-28)⁶². Portanto, a vida da comunidade cristã deveria ser livre de qualquer discriminação étnica, sexual, religiosa, social ou cultural e igualitária, jamais submissa aos estamentos da sociedade grego-romana, que, segundo Paulo, encontraria justamente nessa igualdade fundamental advinda do Batismo a sua remissão.

⁵⁹ Dentre eles, FERREIRA, J. A. Mulheres e Paulo numa mesma evangelização, p. 105-118.

⁶⁰ As cartas autênticas de Paulo ou protopaulinas, 1Tes, 1 e 2Cor, Gl, Fl, Fm e Rm, testemunham isso. As outras, embora tenham o nome de Paulo, foram escritas após sua morte, pro isso são chamadas deuteropaulinas. Elas testemunham a reviravolta das comunidades paulinas contra o empoderamento das mulheres.

⁶¹ GONZAGA, W.; DA SILVA, V. J., O conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2), p. 721-740.

⁶² Aqui, utilizamos a Tradução Oficial da CNBB com [grifo] nosso. Provavelmente, este era um hino batismal ou um fragmento de um credo batismal muito conhecido nas primeiras comunidades (BETZ, H.-D., Galatians, p. 184-186). Era uma fórmula já celebrada por outras comunidades independentes do apóstolo (MARTYN, W. M., Galatians, p. 119). Paulo conheceu este belo e significativo texto e o absorveu como um programa de vida também para ele e suas comunidades. Era uma confissão batismal que foi citada por Paulo (FERREIRA, J. A., Gálatas a Epístola da Abertura de Fronteiras, p. 88-91). Ele está presente em Gl 3,26-28, mas também em 1Cor 12,13; Rm 10,12; Cl 3,11.

O texto disse que “não há homem e mulher” (*ouk eni arsen kai thely*) *arsen* significa “homem” no sentido de macho, masculino. Se usasse *aner* seria homem feito, por vezes, esposo. *Thelys* significa “mulher” no sentido de fêmea, feminina. Se usasse *ghyne* seria mulher feita, por vezes esposa. Vê-se aqui, a audácia da fórmula batismal da Igreja primitiva e que Paulo absorveu. A frase foi contra a segunda narrativa do texto do Gênesis sobre a criação: “homem e mulher Deus os criou” (Gn 1,27c). Ao contrário, Paulo disse: “não há macho (homem) e fêmea (mulher)”. Aqui vemos a que ponto Paulo estava convicto de que em Cristo é vinda à existência uma nova criação (Gl 6,15), verdadeiramente nova, isto é, diversa da primeira, e a que ponto estava convicto de que a fé e o batismo levaram os fiéis a fazerem parte desta nova criação⁶³.

No entanto, mais tarde, houve uma reação interna contra as Igrejas domésticas e contra o entusiasmo do projeto paulino de igualdade. Discípulos (homens) das comunidades paulinas reagiram aos avanços do apóstolo. Foi nesta reação que apareceram os Códigos Domésticos de Colossenses (3,18-4,1) e de Efésios (5,21-6,9), que retomaram os fundamentos filosóficos gregos das assimetrias que deviam caracterizar as relações dentro da casa e desenvolveram o ensino cristão para contraporem-se aos projetos entusiásticos de Gl 3,26-28⁶⁴.

Os autores das cartas às Igrejas de Colossos e Éfeso adaptaram estes códigos morais à comunidade cristã e insistiram em seu cumprimento. É preciso relembrar que os “códigos domésticos” de Efésios e Colossenses, bem como, as duas epístolas a Timóteo e Tito foram frutos de um rumo patriarcal que foi desenvolvido pela “escola paulina”, após sua morte, ou seja, o projeto de Paulo sobre a liberdade, foi modificado, reacionariamente⁶⁵.

⁶³ FERREIRA, J. A., Mulheres e Paulo numa mesma evangelização, p. 107.

⁶⁴ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 125-160; GONZAGA, W.; SILVA, P. F., Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé, p. 145-160.

⁶⁵ FERREIRA, J. A., Mulheres e Paulo numa mesma evangelização, p. 113.

Mas, não foi somente nas cartas deuteropaulinas que essa reviravolta apareceu. Há também acréscimos nas cartas protopaulinas que expressam essa atitude de retrocesso da comunidade. A principal referência se encontra na Primeira Carta aos Coríntios. Em 1Cor 14, Paulo está falando sobre o exercício de um dom para edificar a comunidade, sobre o discernimento comunitário e a maturidade da igreja. De repente, apareceram dois versículos e meio que violam todo o pensamento do Apóstolo:

Como se faz em todas as igrejas dos santos, as mulheres guardem silêncio nas igrejas. Não lhes é permitido tomar a palavra, mas que sejam submissas, como diz também a Lei. Se desejam informar-se sobre algum assunto, perguntem a seus maridos, em casa. Pois não fica bem para a mulher falar na igreja (1Cor 14,33b-35).

Conclusão

Seguramente, os autores dos Códigos Domésticos do NT não pretendiam destruir a estrutura social, mas indicar às primeiras comunidades cristãs o modo adequado das relações entre os membros das comunidades. A primeira intenção era viver o Evangelho e transmiti-lo à sociedade em geral. À primeira vista, os cristãos pareciam adaptar-se à hierarquia patriarcal existente, mas, como indicado antes, a sutil alteração dos códigos à luz da nova identidade em Cristo afirmou o poder que o Evangelho tem de transformar gradativamente a vida quotidiana, causando inversões sociais ou verdadeiras revoluções. Seguindo a ênfase romana na ordem familiar como fundamento da harmonia social e estatal, a transformação na vida familiar certamente repercutiria em toda a estrutura social.

A transformação do mundo se apresenta como uma instância fundamental também do nosso tempo. A esta exigência o Magistério social da Igreja entende oferecer as respostas que os sinais dos tempos invocam, indicando primeiramente no amor

recíproco entre os homens, sob o olhar de Deus, o instrumento mais potente de mudança, no plano pessoal assim como no social. O amor recíproco, com efeito, na participação no amor infinito de Deus é o autêntico fim, histórico e transcendente, da humanidade⁶⁶.

As exortações dos Códigos Domésticos criaram a seu tempo uma nova ordem social e um novo direito, fecundando com o seguimento de Cristo a ordem estabelecida e, como visto neste estudo, assumindo-a de certa forma. Ainda que não tenham resistido ao tempo, muito têm a nos ensinar. Se os Códigos Domésticos formulam normas concretas para sua época, também constituem um convite a permitirmo-nos levar pelos seus mesmos princípios, tirando do Evangelho consequências práticas necessárias para a vida em sociedade nos tempos hodiernos. Não serão, por certo, as mesmas, porém o importante é que estejam motivadas pelos mesmos princípios, a saber, a concretude do culto em uma vida coerente, o anúncio de Cristo ao mundo pelo testemunho, a defesa incondicional dos frágeis, a inculturação dialogal da fé, a submissão ao senhorio universal de Cristo, a justiça e equidade em toda e qualquer relação interpessoal, entre outros.

Não é isto, desde 1891, com a publicação da *Rerum Novarum* pelo Papa Leão XIII, até os nossos dias, o que chamamos Doutrina Social da Igreja? A missão da Igreja nos tempos atuais, por meio da sua Doutrina Social, continua a ser esta: deixar-se inebriar pelos *gestis verbisque* de Jesus e, vivendo como Ele, encarnado há 2025 anos na história dos homens, ressignificar constantemente os princípios, as estruturas e as relações na sociedade humana, fermentando-a com o fermento do Evangelho, de forma confiante e resiliente, que conduz à vida em Cristo.

⁶⁶ CDSI 55.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Oficial da CNBB, 3. ed. Brasília: CNBB, 2019.

DOCAT. Como agir? São Paulo: Paulus, 2016.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965).
São Paulo: Paulus, 1997.

PONTÍFICO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2005.

AGUIRRE, R. **Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.** Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo (Ágora 4). Estella: Verbo Divino, 1998.

ALETTI, J.-N. **Eclesiología de las cartas de Pablo.** Estella: Verbo Divino, 2010.

ARBIOL, C. G. El desarrollo de la tradición paulina. In: AGUIRRE, R. (ed.), **Así empezó el cristianismo** (Ágora 28). Estella: Verbo Divino, 2011, 3ª reimpresión, p. 255-292.

BAUMERT, N. **Mulher e homem em Paulo.** São Paulo: Loyola, 1999.

BETZ, H.-D. **Galatians.** Hermeneia – A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004.

BYRNE, B. **Paulo e a Mulher Cristã.** São Paulo: Paulinas, 1993.

CORALLO, A. **Jesus além dos estereótipos patriarcais.** Petrópolis: Vozes, 2024.

FABRIS, R.; GOZZINI, V. **A Mulher na Igreja Primitiva**. São Paulo: Paulinas, 1986.

FERREIRA, J. A. **Gálatas a Epístola da Abertura de Fronteiras**. São Paulo: Loyola, 2005.

FERREIRA, J. A. Mulheres e Paulo numa mesma evangelização. *Paralellus*, Recife, v. 6, n. 12, p. 105-118, jan./jun. 2015.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L.A. (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W. O *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.; DA SILVA, V. J. O conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2). Um antagonismo à comunidade ideal, *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, Curitiba, v. 13, n. 2, p. 721-740, maio/ago. 2021. Doi: <http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.13.002.DS03>

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 125-160.

GONZAGA, W.; SILVA, P. F. Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 145-160. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-05>

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. O desenvolvimento das *notae unitatis*: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6. **Fronteiras**, Recife, v. 7, n. 1, p. 149-172, jan./jun., 2024. Doi: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2024.v7n1.p149-172>

HAVENER, I. Colossenses. In: BERGANT, D.; KARRIS, R. J. (org.), **Comentário Bíblico**, vol. III, São Paulo: Loyola, 1999, p. 261-267.

MACDONALD, M. Y. **Las comunidades paulinas**. Salamanca: Sigueme, 1994.

MARTYN, W. M. **Galatians**. The Anchor Bible 33A. New York: Doubleday, 1988.

PERICÁS, E. M. El contexto histórico y sociocultural. In: AGUIRRE, R. (ed.), **Así empezó el cristianismo** (Ágora 28). Estella: Verbo Divino, 2011, 3ª reimpresión, p. 49-99.

SHWEIZER, E. **La Carta a los Colosenses**. Salamanca: Sigueme, 1987.

STRONA, M.; GONZAGA, W. *Accogilo come me stesso*: Il valore dell'ospitalità nella Lettera a Filemone. **Yachay**, Cochabamba, Bolivia, Año 36, nº 70, 2019, p. 187-2016. Link: <https://www.bibvirtual.ucb.edu.bo/yachay/index.php/a/article/view/46>

VIDAL, S. **Colosenses y Efesios**. Estella: Verbo Divino, 2013.

VOUGA, F. **Los primeiros passos del cristianismo**. Escritos, protagonistas, debates (Ágora 7). Estella: Verbo Divino, 2001.

Capítulo V¹

Povo escolhido no anúncio missionário entre os povos: Uma abordagem em 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6

Chosen people in missionary proclamation among the peoples: An approach in 1Pt 2,9 and Ex 19,3-6

Pueblo elegido en el anuncio misionero entre los pueblos: Una aproximación en 1Pt 2,9 y Ex 19,3-6

Waldecir Gonzaga²

Genilson Sousa da Silva³

Resumo

O presente estudo analisa e explora a natureza missionária da Igreja Católica em sua universalidade a partir das passagens bíblicas mencionadas, a partir do texto de 1Pd 2,9. Desse modo, essa reflexão investiga a conexão entre a comunidade eleita de 1Pd 2,9, a nova aliança estabelecida em Cristo, e a comunidade de Ex 19,3-6. Desse modo, primeiro segue-se a análise sobre 1Pedro e depois sobre a parte do Êxodo, uma vez que este livro descreve um povo escolhido por Deus para ser um “reino de sacerdotes” e uma “nação santa”, destacando sua função especial entre as nações como propriedade divina, sendo a fonte do AT para o texto de 1Pd 2,9. Essa escolha é refletida na nova aliança, na qual a herança redentora oferecida por Deus é uma graça, expressa em Ef 1,5-6 e em Rm 3,24, e é incorporada no Reino do Filho (Cl 1,12-13). Dessa forma, revela que o povo eleito deve anunciar as maravilhas de Deus a todos os povos. Além disso, o estudo aborda as implicações missionárias atuais, indicando a mudança da missão do Povo da Antiga Aliança para a Nova Aliança no Filho, como anúncio das maravilhas de Deus a todas as nações ainda hoje, segundo o que foi pedido pelo próprio Cristo, Mestre, Senhor e Salvador, realização e plenitude da Nova e eterna Aliança. O estudo utiliza o método de pesquisa bibliográfica para examinar e interpretar o texto de 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6 a partir dos dados bibliográficos integrando notas de tradução no contexto do Antigo Testamento e do Novo Testamento e as abordagens missiológicas atuais.

Palavras-chave: 1Pedro, Anúncio, Nações, Missão, Povo Eleito.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-05>

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 Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral, junto ao PPGTeo da PUC-Rio. Mestre em Teologia pastoral pela Universidade Católica de Pernambuco. Especialista em Hermenêutica Bíblica e em Missiologia. Atualmente é secretário Nacional da Propagação da Fé, nas Pontifícias Obras Missionárias-POM. Email: genilsonsousadasilva@gmail.com Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9464755759436804> Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-0252-7521>

Abstract

This study analyzes and explores the missionary nature of the Catholic Church in its universality based on the biblical passages mentioned. Thus, this reflection investigates the connection between the chosen community of Ex 19,3-6 and the new covenant established in Christ, since the book of Exodus describes a people chosen by God to be a “kingdom of priests” and a “holy nation”, highlighting its special function among nations as divine property. This choice is reflected in the new covenant, in which the redemptive inheritance offered by God is a grace, expressed in Eph 1,5-6 and in Rom 3,24, and is incorporated in the Kingdom of the Son (Col 1,12-13). In this way, it reveals that the chosen people must announce the wonders of God to all people. Furthermore, the study addresses current missionary implications, indicating the change in the mission of the People from the Old Covenant to the New Covenant in the Son, as an announcement of the wonders of God to all nations even today, according to what was requested by Christ himself, Master, Lord and Savior, fulfillment and fullness of the New and eternal Covenant. The study uses the bibliographic research method to examine and interpret the text of 1Pd 2,9 and Ex 19,3-6 from bibliographic data integrating translation notes in the context of the Old Testament and New Testament and current missiological approaches.

Keywords: Announcement, Nations, Mission, Chosen People, 1Peter.

Resumen

Este estudio analiza y explora el carácter misional de la Iglesia Católica en su universalidad a partir de los pasajes bíblicos mencionados. Así, esta reflexión indaga en la conexión entre la comunidad elegida de Ex 19,3-6 y la nueva alianza establecida en Cristo, ya que el libro del Éxodo describe a un pueblo elegido por Dios para ser un “reino de sacerdotes” y una “nación santa” destacando su función especial entre las naciones como propiedad divina. Esta elección se refleja en la nueva alianza, en la que la herencia redentora ofrecida por Dios es una gracia, expresada en Ef 1,5-6 y en Rom 3,24, y se incorpora al Reino del Hijo (Col 1,12-13). De esta manera, revela que el pueblo elegido debe anunciar las maravillas de Dios a todos los pueblos. Además, el estudio aborda las implicaciones misioneras actuales, señalando el cambio en la misión del Pueblo de la Antigua Alianza a la Nueva Alianza en el Hijo, como anuncio de las maravillas de Dios a todas las naciones aún hoy, según lo solicitado por Cristo mismo, Maestro, Señor y Salvador, cumplimiento y plenitud de la Nueva y eterna Alianza. El estudio utiliza el método de investigación bibliográfica para examinar e interpretar el texto de 1Pd 2,9 y Ex 19,3-6 a partir de datos bibliográficos integrando notas de traducción en el contexto del Antiguo y Nuevo Testamento y enfoques misiológicos actuales.

Palabras clave: Anuncio, Naciones, Misión, Pueblo Elegido, 1Pedro.

Introdução

O foco principal deste estudo é o anúncio das maravilhas de Deus a todas as nações, conforme expressão da Primeira Carta de Pedro, em 1Pd 2,9, uma das sete cartas do *corpus* católico⁴. Para que esse anúncio seja compreendido, é

⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409.

essencial conectá-lo aos aspectos anteriores das Escrituras, especialmente, à maturação do AT, acerca da Missão do povo de Deus aos povos e abertura universal. Assim, ao se explorar esse anúncio aos povos, precisa-se considerar a escolha do Povo de Israel e a sua evolução da compreensão ao longo do AT, culminando na abertura para a universalidade missionária nos relatos do NT, que tem foco na carta 1 Pedro.

Atualmente, fala-se muito sobre a Igreja missionária que se coloca em saída, como se essa a natureza missionária estivesse clara desde sempre nas comunidades cristãs. Embora o convite ao Evangelho seja facilmente entendido dentro de uma cultura cristã católica, na qual muitos se sentem participantes ativos ou passivos da fé. A questão que se apresenta é se essas comunidades realmente compreendem o anúncio como uma continuidade da ação de Deus na história. É fundamental lembrar a fé que Deus, o Emanuel, é a fé em um Deus de proximidade, que caminha com seu povo. Dessa forma, é importante ressaltar que a Igreja não é luz em si, ela reflete a luz de Cristo para as nações. Por isso, ela, iluminada pela força do Espírito, caminha junto com todos os povos na comunhão humana e divina.

Na história do cristianismo, embora o AT e o NT sejam aceitos como canônicos e Palavra de Deus, algumas tensões na relação entre eles foram se dando no campo da valorização de cada um, a depender de pessoas e/ou grupos diferentes e divergentes. Enquanto algumas correntes enfatizam, exclusivamente, o NT, outras conferem importância apenas ao AT, ou mais a um que a outro. Essa polarização exige um diálogo que reconheça tanto a descontinuidade quanto a continuidade entre os dois, promovendo uma compreensão mais integrada da revelação divina ao longo da história, principalmente do que diz respeito à universalidade da missão.

Este estudo propõe, portanto, uma análise da Primeira Carta de Pedro dentro de um contexto mais amplo da missão do povo de Israel. No entanto, ao

invés de iniciar diretamente com 1Pd 2,9, começa pela análise da passagem de Ex 19,3-6, como base veterotestamentária. Assim, a estrutura deste estudo é dividido em três blocos: 1) Análise de Ex 19,3-6; 2) Análise de 1Pd 2,9; e 3). Congruências, diferenças e lições para a Igreja contemporânea.

Na análise de Ex 19,4-5, destaca-se a escolha de Israel e as etapas pelas quais o povo escolhido passou em relação às demais nações, refletindo tanto a abertura quanto o fechamento de suas interações. Também aborda como Israel se identificou como povo escolhido, em contraste com as outras nações.

Na análise de 1Pd 2,9, explora-se a visão geral da carta petrina, incluindo sua autoria, destinatários e as questões contextuais, como a atenção voltada aos irmãos distantes que enfrentam sofrimento e perseguição, bem como as características dos membros de origens helênicas ou gentílicas. Essa seção ajuda a entender a missão universal e os desafios do anúncio das maravilhas de Deus aos povos em meio aos desafios contextuais. Ao final desta seção, faz-se uma observação sobre as mudanças paradigmáticas entre as perspectivas de Ex 19,3-6 e 1Pd 2,9.

No último bloco, analisa-se a diferença do povo de Deus nos dois textos, destacando a ausência de saída de Israel e, ao mesmo tempo, as características de atração entre Israel e as comunidades cristãs primitivas. Finaliza-se com algumas considerações sobre o anúncio a partir de Cristo, a Luz dos Povos, a natureza e missão da Igreja no mundo contemporâneo.

E para a realização do presente estudo, utiliza-se o método de pesquisa bibliográfica, a partir dos dados bibliográficos, comentários bíblicos, artigos, obras e notas de tradução do AT e do NT. Nesta parte, também se utiliza as abordagens de alguns teóricos e alguns documentos do Magistério, com a finalidade de se examinar e interpretar os textos de 1Pd 2,9 e de Ex 19,4-5.

1. Análise de Ex 19,3-6. Povo escolhido para a universalidade

Para fazer uma análise do texto Ex 19,3-6, é importante lembrar da Aliança do Sinai e das etapas anteriores que marcaram a história do Povo de Israel, considerando a eleição, a identidade e a continuidade (ou descontinuidade) dessa eleição. De fato, para entender o conceito de um povo escolhido, Israel passou por um processo de amadurecimento em sua experiência com Deus, consigo mesmo e no meio de outros povos. Por isso, é necessário refletir sobre várias etapas significativas, desde os patriarcas até as diversas alianças, incluindo a do Sinai, com fatores internos e externos que desempenharam papéis cruciais na experiência de fé de Israel como “povo eleito”.

Ao mesmo tempo, é importante diagnosticar quais foram os motivos da escolha de Deus por Israel e analisar a visão do universalismo apresentada no AT. Na análise de Ex 19,3-6, destaca-se a escolha de Israel e as etapas pelas quais o povo escolhido passou em relação às demais nações, refletindo tanto a abertura quanto o fechamento de suas interações com elas. Também se discute como Israel se identificou como povo escolhido, em contraste com as outras nações.

Texto grego de Ex 19,3-6 (BHS)

³ וַיַּמְשֵׁה עֲלֶהּ אֱלֹהֵי־אֱלֹהִים וַיִּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר
לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יִעֲקֹב וּתְגִיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל:

⁴ אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל־
כַּנְּפֵי נְשָׁרִים וְאָבִיא אֶתְכֶם אֵלָי:

⁵ וְעַתָּה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי
וְהָיִיתֶם לִי סֹגְלָה מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָל־הָאָרֶץ:

⁶ וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מְמַלְכֵת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֲלֶה הַדְּבָרִים
אֲשֶׁר תִּדְבֹּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

Tradução portuguesa

E Moisés subiu até **Deus**. E da montanha, **IHWH** o chamou, dizendo: Assim dirás à casa de Jacó e declararás aos **filhos de Israel**: Vós vistes o que fiz aos **egípcios**, e como **vos carregarei** sobre asas de águia e **vos trouxe a mim**.

E agora, se obedecer obedecéis a **minha voz** e guardardes a **minha aliança**, sereis para mim uma **particular propriedade entre todos os povos**, porque **toda a terra** é minha.

Vós sereis para mim um **reino de sacerdotes**, uma **nação santa**. Estas são as palavras que dirás aos **filhos de Israel**.

Fonte: Texto hebraico da BHS; tradução e tabela dos autores.

O texto de Ex 19,3-6 está no início da terceira parte do livro de Êxodo, que contém a seção sobre a Aliança no Sinai. Nessa seção, encontra-se o Código da Aliança Ex 20,22–24,18. O texto em análise apresenta o discurso da promessa da Aliança do Sinai, começando pelos detalhes do selo de eleição e pelas promessas de Deus.

Então Moisés subiu a Deus. E da montanha Iahweh o chamou, e lhe disse: Assim dirás à casa de Jacó e declararás aos israelitas: Vós mesmos vistes o que fiz aos egípcios, e como vos carregarei sobre asas de águia e vos trouxe a mim. Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa. Estas são as palavras que dirás aos israelitas.

Na Bíblia de Jerusalém, no Livro do Êxodo, em sua nota, afirma-se que “a aliança mosaica sela a eleição do povo e as promessas que lhe foram feitas 6,6-8”⁵. A passagem fala-se sobre Moisés e a sua subida a Deus (Ex 19,3) e continua que, da montanha, IHHW o chamou. No AT, a montanha é vista como o lugar por excelência do encontro com Deus. Nesse contexto, há um movimento inicial de Moisés, que sobe à montanha de Deus, para indicar que subiu à presença de Deus. Nesta passagem, destaca-se a figura do líder israelita e, ao mesmo tempo, a forma como Israel se insere na história.

Moisés busca ir além da sua realidade e capacidade. Ele se encontra em uma posição elevada, e, ao mesmo tempo, sobe em busca de orientação, não em si mesmo, mas em Deus. Essa subida remete aos processos vividos por Moisés desde o chamado para sua missão na libertação do Egito. Ademais, o chamado na montanha do Sinai é o símbolo da Aliança de Deus com o Povo de Israel. No texto de Ex 19,3-6, são indicadas as orientações dessa aliança.

⁵ BÍBLIA DE JERUSALÉM, Nova edição, revisada e ampliada, p. 128.

Primeiramente fala-se das ações de Deus sobre os egípcios e como carregou o povo e o conduziu até Ele (Ex 19,4). Em seguida, Deus declara: “se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha” (Ex 19,5). O povo de Israel é, assim, apresentado como propriedade de Deus no meio de outros povos: um povo chamado, escolhido, carregado, protegido e conduzido por Ele.

Segundo Alan Cole⁶, a ideia de propriedade particular tem o sentido de algo que pertence ao soberano, associando-se a um valor e a um relacionamento especial. Isso também implica o sentido de escolha e seleção, que ressoa com perspectivas monoteístas, como por exemplo em Gn14,22. Outro ponto presente nas passagens em estudo é a questão da santidade, que também está relacionada à conexão com Deus. Neste contexto, a santidade tem o mesmo sentido da separação da terra para mostrar um povo separado e escolhido. Ou seja, anteriormente, o *status* de santidade poderia ser atribuído a outras nações, mas agora, Israel é o povo escolhido. Nesse sentido, Alan Cole, ao falar sobre a nação santa, destaca essa compreensão de separação e eleição exclusiva que “assumiu fortemente uma conotação moral”⁷.

O chamado na Montanha de Deus deve ser entendido como um passo significativo do povo de Israel em relação aos outros povos. Não deve ser visto como um grupo separatista, mas como uma missão universal, que estava sendo amadurecida. Para isso, é necessário observar os fundamentos dessa eleição, os desafios a serem enfrentados e as posturas de Israel diante dos outros povos, além de desenvolver uma compreensão profunda sobre o conceito da eleição.

⁶ ALAN COLE, R., Êxodo, p.139.

⁷ ALAN COLE, R., Êxodo, p.140.

1.1 Os fundamentos da eleição

Numa compreensão teológica, Deus chama o homem e a mulher enquanto humanidade, conforme a perspectiva de Gn 2,7. Contudo, com a teologia da eleição, surge Israel como um povo escolhido, estabelecido em uma determinada região e área territorial. Esse ideal de escolha já estava presente nos patriarcas, mas numa perspectiva de diferença e separação. “Deus escolheu Abel e depois Set em lugar de Caim (Gn 4,5.25-26), Sem em lugar de outros filhos de Noé e Jafé (Gn 9,25-27), Abraão em lugar de Nacor, Arã e Ló (Gn 11,27)”⁸. Esse já é um pressuposto de escolha presente nos patriarcas.

Enquanto religião, Israel começa a se configurar séculos depois, com o estabelecimento da Aliança no Sinai, após o evento da saída do povo do Egito, por ação de Deus. A figura de Deus é destacada, sendo evidenciada pelo primeiro Mandamento da Lei Mosaica. Essa intuição teológica logo se transformou em uma doutrina, sendo inserida como um documento teológico sobre a eleição no início do texto da Aliança do Sinai. Justamente o texto de Ex 19,4-6, analisado neste estudo, que, segundo Paul-Eugène Dion, é um “documento capital sobre a eleição.”⁹

Como se pode observar, o tema da eleição perpassa fortemente o AT. Consequentemente, também se apresenta a posse da terra como algo característico da Promessa. Contudo, surge a questão: como tratar da terra que já possui seus habitantes, com povos estabelecidos nela? Nas perspectivas de Sandmel não se trata apenas da questão da terra, “mas, junto à doutrina bíblica satisfatória dos escolhidos, existiu uma doutrina tácita, mas implícita, dos não escolhidos”¹⁰. Pode-se desvendar alguns pontos significativos que interligam as características da eleição com a perspectiva da universalidade no NT. Portanto, há semelhanças

⁸ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 131.

⁹ DION, P., Dieu Universel et Peuple Élu, p. 67.

¹⁰ SANDMEL, S., The Several Israels, p. 12.

no fato de ser escolhido e no sentimento de ser escolhido, já que outros povos também reivindicavam essa prerrogativa de serem povo escolhido por seus deuses.

É marcante, tanto em Israel como nas outras nações, o senso de escolha por Deus ou pelos deuses. Além disso, outros aspectos são observados em diferentes povos, como a eleição de predileção e de finalidade. Todavia, nota-se a diferença dos povos em relação a Israel. As nações revelam sua escolha por um caráter histórico, relacionado à “fundação original da cidade, do templo, e ao estabelecimento da dinastia... garantia a sua riqueza e possessões, tanto que riqueza, poder e fertilidade eram considerados prova de verdadeira eleição”¹¹.

Afinal, quais são as diferenças entre a escolha e predileção de Israel e as de outras nações? Primeiramente, não se tratou de status histórico, posses, fertilidade ou riqueza. O chamado de Israel está marcado pela compaixão de Deus diante do sofrimento do povo. Nesse caso, não é o estabelecimento histórico que o distingue em relação às outras nações. Foi em um tempo em que Israel não era nem visto, muito menos reconhecido pelas nações. Eram pequenos grupos de pessoas insignificantes. Segundo Senior e Stuhlmüller, “Israel como tal, não existia, existia apenas um grupo conglomerado de pessoas despojadas, danificadas e confundidas por revoluções, migrações e guerras”¹².

Esse é o contexto que manifesta a escolha de Deus por Israel. Diferente dos povos vizinhos, o convite de Deus não foi para fixar o povo, mas para ser um povo sempre em movimento, em saída. Porém, caminhar pelo deserto sempre vislumbra novas oportunidades e o encantamento da fixação. Diante da secura da terra e dos verdes campos das terras vizinhas, surgiam os grandes desafios da aliança. Mas isso não significava que o povo deveria ficar vagando no deserto, pois a promessa da terra era visível. Contudo, não era a terra e seus privilégios

¹¹ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 131.

¹² SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 134.

históricos enquanto terra que deveria conduzir Israel, mas a capacidade de compartilhar seus bens. Ou seja, os valores do deserto deveriam estar presentes também na nova terra, pois a terra traz seus encantamentos e ilusões, e os valores não deveriam ser abandonados. Dessa forma, Walter Brueggemann ressalta como a terra pode ser um bem, uma tentação ou até mesmo aquilo que traz a ameaça, e ele afirma que,

A terra, fonte de vida, possui em si mesma poder sedutor. Ela convida Israel para entrar para a vida á parte da aliança, a reduzir o lugar da aliança, com todas as suas exigências e possibilidade, a um espaço tranquilo á parte da história, sem contingência, sem exigência, sem mistério.¹³

Assim, a promessa da terra prometida estar conectada com experiência do povo enquanto povo responsável que segundo Brueggemann, o povo não estava preso a terra alguma, pois,

A nova terra que cria contraste e cria em Israel um sentido de temor e de desesperançamento. E a própria terra da promessa, a finalidade de toda jornada da fé, que ocasiona o fracasso da coragem... A terra é justamente para aqueles e somente para aqueles que sentem sua precariedade e agem na sua vulnerabilidade.¹⁴

Entretanto, quando a terra é vista como um privilégio ou sob a perspectiva de latifúndios, ela não se conecta com a promessa de Deus. A promessa divina indicava que todos deveriam compartilhar com os outros. Nesse caso, pode-se perceber que a visão de privilégio que caracteriza Israel não se refere ao prestígio de possuir terras, mas revela a promessa do amor insondável e infinito de Deus por seu povo. O amor de Deus é a marca da escolha. Mesmo que o amor de Deus seja encontrado por outros povos, aqui

¹³ BRUEGGEMANN, W., The Land. Filadélfia, p.53.

¹⁴ BRUEGGEMANN, W., The Land. Filadélfia, pp. 68-69.

esse amor é totalmente diferenciado. O amor está mergulhado em solidariedade total, e não em um amor manifestado pelos prestígios e pelo poder.

Nas intuições colaborativas de Senior e StuhlmueLLer, a eleição se dá por outros critérios, não pelo poder nem pelas forças, mas pela,

Escolha por um Deus pessoal, a favor do povo desamparado, com promessa e dons que devem ser mantidos como emprestados e tomados de empréstimo, nunca com possuídos e como propriedade, como sinais de amor antes do que indicadores de poder, como bens que devem ser partilhados em lugar de riquezas a serem entesouradas e defendidas.¹⁵

A promessa da eleição indicava várias possibilidades, mas também exigia muita responsabilidade. Diante das perdas, Israel era esvaziado e se encontrava em uma situação de desolação. É da desolação, do abandono, que a aliança ganha seu sentido, pois é nesse contexto que se manifesta a adesão de Deus. Não foi o prestígio nem o poder que indicaram a escolha de Deus, mas a escolha de Deus por um povo sofrido que olha e escuta o seu grito. Esse deve ser um dos olhares teológicos quando se trata da teologia da eleição: é uma adesão e uma iniciativa de Deus com Israel.

Mas como falar da eleição à luz da relação com os outros povos que também se entendiam escolhidos? Foi exposto que a forma de pensar sobre a escolha tinha a ver com os prestígios da terra, com as conquistas e o reconhecimento histórico através de posses, riquezas, poder e fertilidade, que eram vistos como sinais de ser um povo escolhido pelas outras nações. Como estabelecer a relação de Israel com os outros povos, se a lógica de sua eleição é totalmente contrária? Qual seria a reação de Israel enquanto povo escolhido diante da perspectiva contrária das outras nações?

¹⁵ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 136.

1.2 A relação de Israel com os demais povos

De início, observa-se a distinção entre o “povo eleito” e os não-eleitos. Entretanto, é necessário perceber que houve uma evolução no conceito de povos ou nações. Havia uma relação de Israel com o estrangeiro que está presente na literatura do AT. Existem outros termos relacionados com a palavra “estrangeiro”, que se referem ao não-israelita, às nações e até aos gentios. Da mesma forma, observa-se que o termo “israelita” também teve variantes significativas e relacionadas:

a) os fugitivos e à rale no deserto do Sinai; b) à mistura de pessoas sob Josué, que atravessaram o Jordão e encontraram em Canaã a partir do deserto, aos servos contratados como colonos dos régulos cananeus, ao mercenário alugado, ou apiru, e a outros em aliança com Josué; ao sistema de doze tribos sob Davi e Salomão.¹⁶

O termo “gentios” é bastante comum nos textos, mas sua interpretação varia de acordo com o contexto. Em alguns casos, pode ser visto como “estranho”, enquanto, em outras situações, pode se referir a povos com alguma ligação com os israelitas ou com a Aliança do Sinai. Essas abordagens devem ser analisadas a partir das diferentes realidades históricas e da forma relacional de Israel com os estrangeiros. É dessa relação entre os povos e Israel, e vice-versa, que se desenvolveu uma teologia da escolha.

Dessa forma, é possível constatar isso no período patriarcal, durante a convivência com os egípcios, na relação com as influências estrangeiras e, posteriormente, no contexto do exílio. Houve sempre tentativas de proximidade e relações amistosas em vários períodos. Todavia, com o passar do tempo, a rejeição aos estrangeiros foi assumindo características de hostilidade e ódio. Essa negação das nações foi se intensificando à medida que Israel mostrava sua força

¹⁶ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 139.

política diante de outros povos, a qual, porém, acabou afastando Israel de sua missão.

Nas perdas políticas diante das nações, foi se criando uma mentalidade de exclusão em relação às outras nações, percebidas como uma presença ameaçadora. Não se tratava apenas de questões religiosas, mas também políticas e econômicas. Isso foi distorcendo cada vez mais as diferenças e as indiferenças. Essa mentalidade se tornaria ainda mais visível após o Exílio Babilônico.

A tentação de fechamento tornou-se uma alternativa de isolamento. Era a visão de indiferença e distância em relação aos estrangeiros. O desejo de expansão estava desligado de qualquer ligação com os gentios. Nesse contexto pós-exílio, Senior e Stuhlmüller destaca que,

O ódio ao estrangeiro ardia com grande agitação na literatura apocalíptica, a qual teve as suas origens em passagens tais como Ez 38-39 e atingiu o cume em 1 Mc e 2 Mc e Dn 7-12. Todavia os seis primeiros capítulos do livro de Daniel previram a possibilidade da conversão de reis gentio, e um livro com a sabedoria, composto no Egito por volta de 50 a.C., esforçou-se por dialogar com a filosofia gentílica.¹⁷

Mas, de fato, como Israel via as nações ou os outros povos? De antemão, pode-se dizer que, no olhar dos patriarcas, havia sempre uma visão de cooperação entre e com os povos. Isso era possível até mesmo através dos laços de casamento, como meio de cooperação. Além disso, outros aspectos ligam a relação de Israel com o mundo dos gentios. Para os patriarcas, não seria necessário o laço de sangue, mas sim os alinhamentos de povos que iam se configurando como um único povo, como é o caso da chegada em Canaã. Aqui, incluiria também o respeito que Israel conquistou diante das vitórias em guerras e sua relação com outros povos.

¹⁷ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 144-145.

Tudo parece mudar de configuração quando surge uma ideia de ódio pelos estrangeiros após o Exílio da Babilônia. Senior e StuhlmueLLer afirmam que “a hostilidade crescente e, depois, ódio violento para com as nações que dominaram o pensamento bíblico após a destruição de Jerusalém, em 587 a.C., como também durante o exílio babilônico”¹⁸. Dessa crise nasce reações separatista, perseguição e violência e dependendo da oportunidade, tirar proveito frente aos estrangeiros.

Além dos pontos mencionados, outros ainda surgem para compreender quando Israel, ou o povo de Deus, parece demonstrar uma abertura aos gentios. Quando se fala em uma abertura às nações, nem sempre isso está claro. Na verdade, há um certo exagero, pois a ligação está mais voltada para os israelitas. Está distante de ser uma verdadeira consciência de relação com os povos, como muitas vezes se pensa. Os israelitas poderiam dar até crédito aos gentios, mas afinal, quem de fato são esses gentios?

Os gentios podiam ser intimados a adorar a Iahweh por via de exagero, como no Sl 117, ou as terras do litoral ou os confins da terra poderiam ser mencionados, fazendo referência realmente aos cripto-israelitas, os quais, no fundo, eram ainda crentes, mas havia adotado extremamente modelos dos gentios (Is 42,1).¹⁹

Assim, tudo indica que a compreensão da eleição se encontra em um sentido mais atenuado no NT. Na verdade, o que é apresentado anteriormente, no AT, é de suma importância; mas, sua culminância evoluiu a partir de Jesus, das luzes inspiradoras do NT e dos dois milênios de cristianismo. Tudo parece ser um caminho de parcialidade no que diz respeito à compreensão da eleição e à sua universalidade nos dias atuais. Assim, é necessário aprofundar-se mais nesse tema, pois não parece ser algo fácil falar sobre eleição e sua missão para todos os povos ou mesmo entre os povos.

¹⁸ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 145.

¹⁹ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 146.

1.3 A eleição de Israel e seu desenvolvimento

Foi visto anteriormente a relação de Israel com outros povos, bem como os conceitos relacionados tanto às outras nações quanto aos israelitas. Agora, é necessário adentrar na evolução do termo “eleição” em relação a Israel. Eleição é um termo marcante nas escrituras bíblicas, uma palavra que carrega um significado único, o qual não pode ser plenamente substituído por outras palavras em sua essência ou natureza. Entretanto, algumas características podem ser destacadas. Primeiramente, a eleição diz respeito à escolha de uma pessoa ou grupo. Nesse olhar da escolha, Seebass destaca que “o horizonte da eleição do povo de Israel são os povos do mundo, em relação aos quais, como um todo, o Israel individual foi escolhido. (A palavra *bāhar*) como termo técnico para a eleição do povo de Israel permanece no símbolo do universalismo.”²⁰

Como se pode observar, a ideia de “eleição” está conectada à universalidade, ou seja, à escolha de um povo para a universalidade. Todavia, a ideia de escolha como missão universal só toma corpo em Is 40–55. Uma primeira abordagem dessa evolução pode ser vista ou observada nos atos seculares, enquanto uma questão não religiosa. Em outra perspectiva, seja política ou econômica, a ideia de “eleição” prepara o caminho para uma etapa religiosa sobre a escolha. Mesmo que nas origens remeta a Deus, ainda não se configurava como uma questão religiosa. Pelo contrário, estava apenas no campo das ações concretas da história, sem uma indicação religiosa, ou seja, numa perspectiva secular, como abordam Senior e Stuhlmüller²¹.

A mudança da ótica secular para a convicção religiosa começa à medida que algumas características seculares vão se tornando sagradas. Nesse caso, a relação religiosa no santuário vai gerando uma conexão sagrada e espiritual,

²⁰ SEEBASS, H. *Bāchar*, II-III, p. 83.

²¹ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., *Os fundamentos Bíblicos da Missão*, p. 149.

configurando o povo como sacerdotal. A promessa e a unção vão moldando o termo “eleição”, que atinge seu auge no contexto da monarquia, especialmente nas escolhas e unções dos reis.

Surge, assim, que tanto o povo, como o lugar ou a pessoa, configuravam a escolha de Deus. O Templo poderia ser esse lugar, e Israel, como povo escolhido por Deus, por exemplo. Dessa forma, a palavra “eleição” foi cada vez mais acolhida no âmbito religioso. Assim, enquanto “povo eleito”, essa ideia foi progressivamente aceita pelas inspirações religiosas antigas e, ao mesmo tempo, pelas necessidades que a comunidade religiosa tinha desse valor religioso. O livro do Deuteronômio apresenta-se como um texto que deu ênfase a essa escolha religiosa, especialmente nos diversos processos das reformas de Israel e no próprio livro. Em Deuteronômio, são mencionados vários relatos da eleição: Dt 7,6-7; 4,37; 10,15; 14,1-2; 26. Todavia, também se destaca a exclusão dos estrangeiros. Nesse contexto religioso, isso representa uma regressão para Israel.

Somente no Segundo Isaías (Is 40–55) é que a eleição começa a ser vista numa perspectiva universal com mais clareza. Todavia, ainda era apenas um processo para uma etapa posterior. Pode-se pensar que ele traria uma nova doutrina, mas, pelo contrário, ele resgatava apenas a missão de Israel em sua universalidade. Nela, está presente não apenas a escolha de Israel, mas também a sua missão universal, pois é previsto um novo êxodo. Um novo movimento em que todos serão afetados. Esse movimento é diferente do exílio no contexto mosaico, o qual, como destacam Senior e StuhlmueLLer, “nos dias de Moisés, o Egito, o seu faraó e o império permaneceram completamente intatos; na visão do Segundo Isaías, Babilônia desmoronará (cap. 46) sob a rápida e hábil campanha de Ciro, o Grande 942,1-5).”²²

Não se trata aqui de uma visão restrita a Israel como povo escolhido apenas por esse novo movimento. A escolha é ampliada, aberta. Ou seja, a humanidade

²² SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 157.

inteira se torna o caminho de escolha de Deus. A partir disso, a eleição não se restringe mais à terra como um sinal da escolha. O que se observa no Segundo Isaías é que outras alianças são resgatadas e mencionadas, como a Aliança de Deus com Noé (Is 54,7-10), com Abraão (Is 51,1-3) e com Davi (Is 55,3-5). Esse resgate das demais alianças é o modo como a eleição é ampliada e também restaurada numa perspectiva universal. A escolha adquire uma nova disposição, não mais limitada ao povo de Israel, porque “se a escolha ou a eleição não é merecida, então ela pode ser concedida a alguém livremente por Deus, incluindo apóstatas e estrangeiro”²³. Dessa forma, pode-se dizer que não só Israel é escolhido, mas também é possível dizer que “Israel, povo escolhido, não se tornará o melhor dos povos, mas sinal do que Deus faz com os que Ele escolhe, torna-se luz do mundo.”²⁴

Seguindo a perspectiva do Segundo Isaías, a eleição é alargada. Entretanto, por um lado, observa-se que, em Is 49-55, após a queda da Babilônia, o texto relata que não houve a conversão de Ciro, e o projeto mostrou-se pequeno e insignificante. Por outro lado, o profeta foi totalmente rejeitado pelos seus, por despertar essa proposta universal, com Ciro sendo apresentado como a imagem do novo Moisés. Assim, os relatos do Servo Sofredor (Is 42; 49; 50; 52-53) indicam outra forma de lidar com a frustração, num caminho de fé mais profundo. Isso não significa que a proposta tenha falhado, mas coloca a centralidade em Deus, na linha da salvação universal. Em Is 49,6 diz: “pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurar as tribos de Jacó e reconduzir os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que minha salvação chegue até as extremidades da terra”.

Is 49,6, traz tanto as intuições iniciais da pregação de Isaías quanto o sofrimento experimentado diante da rejeição de seu próprio povo. Essa imagem

²³ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., *Os fundamentos Bíblicos da Missão*, p. 160.

²⁴ JARDIM, M. S., *A Missionariedade*, p. 15.

do rejeitado, o negado, tem uma conexão com a pedra rejeitada mencionada em 1Pd 2,7, e, ao mesmo tempo, toda a perspectiva da eleição no anúncio universal ganha um novo significado no NT, inclusive em 1Pedro. O rejeitado em Isaías, segundo Senior e StuhlmueLLer “se tornou o catalisador para transformar antigas tradições em visões contemplativas dos quatros principais cântico do Servo. Ele estendeu a eleição de Israel ao mundo, e assim, cumpriu a missão pelo fato de Israel ser escolhido em primeiro lugar.”²⁵

Desse modo, a escolha nunca tende para um fechamento, nem para uma perspectiva de exclusivismo, pelo contrário, aponta para a universalidade, pois “Deus, Nosso Salvador que quer todos os homens sejam salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (1Tm 2,4). Nessa direção, David Bosch, na “Obra Missão transformadora” (2014), ao falar dessa escolha para a universalidade, enfatiza as luzes do profeta Isaías.

As nações esperam pelo Senhor e têm confiança nele (Is 51,5). A sua glória será revelada a toadas as nações (Is 40,5). Todos os confins da terra são chamados a voltarem-se para Deus e serem salvos (Is 45,22). Ele faz de seu Servo Israel, luz para os gentios (Is 42,6; 46,6). É construída uma grande estrada, do Egito e da Assíria até Jerusalém (Is 19,23); as nações se incentivam umas às outras a percorrerem-na até ao monte do Senhor (Is 2,5), levando os seus dons preciosos (Is 18,7). O objetivo de tudo isso é a adoração no Templo de Jerusalém, santuário do mundo inteiro, junto do povo da aliança (Sl 96,9). O Egito será abençoado como povo de Deus, a Assíria como obra de Suas Mãos, Israel como Sua herança (Is19,25). A expressão visível desta reconciliação global será o banquete messiânico sobre o monte de Deus; as nações contemplarão Deus sem véus sobre a face e a morte será vencida para sempre (Is 25,6-8).²⁶

²⁵ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 164.

²⁶ BOSCH, D. J., Missão transformadora, p.36-37.

A imagem do Servo é a de Israel, sempre pisoteado, excluído e rejeitado. Não há nada de novo debaixo do céu nas luzes do que Isaías trouxe; mas, essas luzes ampliaram a salvação de Deus a todos os povos. Todavia, somente no Segundo Isaías essa perspectiva ganhou mais consciência, como uma semente embrionária, que ressurgiu com as perspectivas universais em alguns escritos do NT e nas vivências das primeiras comunidades cristãs, como na comunidade de 1Pedro.

2. Análise de 1Pd 2,9: Missionários entre os povos.

O tema da universalidade da Igreja aparece nos livros do NT, porém, no livro do Apocalipse e nas cartas pastorais, a exemplo da 1Pedro, essa temática é mencionada de forma explícita; ou ainda sobre o alcance da missão da Igreja, como aparece no final dos Evangelhos de Mateus (Mt 28,19-220) e de Marcos (Mc 16,15-16). Em 1Pd 2,9, essa questão é abordada como atenção, cuidado e natureza das comunidades e dos seus membros. Ao tratar do aspecto de uma teologia do batismo e, até mesmo do testemunho cristão na esperança, torna-se relevante a missão em sua universalidade. De antemão, a carta não tem nenhum viés de recrutar fiéis para a Igreja no sentido moderno de missão, como alguns cristãos entendem hoje, pensando apenas no proselitismo. Na carta 1Pedro, revela-se a missão em sua forma paradigmática, ou seja, sua natureza de ser luz no mundo em Cristo.

Quadro 2- Texto grego e tradução de 1Pd 2,9

Texto grego de 1Pd 2,9 (NA28)	Tradução portuguesa
ὁμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.	Mas vós sois uma raça eleita , um sacerdócio real , uma nação santa , povo de sua particular propriedade , a fim de proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a sua luz maravilhosa.

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

2.1 Visão geral da carta 1Pedro

A Primeira Carta de Pedro não é um escrito que desperte grande interesse entre seus leitores, e também não se observa muitas pesquisas voltadas para ela, principalmente com esse viés missionário na universalidade. O se observa é que, quando há interesse por essa carta, ele se concentra, principalmente, na perspectiva do sacerdócio ou em temas relacionados. Também é possível, quando se busca encontrar conexões com os escritos de Paulo, com os Atos dos Apóstolos e alguns pontos nos Evangelhos Sinóticos. Mas o que essa carta traria de novidade sobre o tema da missão em sua universalidade?

Como a missiologia não é uma questão primária entre os temas na teologia, poucas pesquisas são feitas nessa linha de estudo. Dessa forma, o objetivo é explorar a abertura missionária a partir desta carta na perspectiva da universalidade. Sendo uma carta que faz parte do escopo católico, pode-se identificar características locais com um caráter universal. Isso implica entender como uma igreja local compreende sua missão de existir com responsabilidade na universalidade. Para iniciar a abordagem sobre a carta, também é necessário analisar a autoria, os destinatários, a unidade e o gênero literário.

É um dilema quando se busca entender e aprofundar a autoria da carta 1Pedro. Alguns estudiosos levantam vários indícios de que ela não teria sido

escrita por Pedro, o apóstolo; enquanto outros estudiosos apontam para a figura de Pedro²⁷, com base no fato de que a carta está inscrita no início como sendo do “apóstolo de Jesus Cristo” (1Pd 1,1) e a tradição sustenta sua autoria petrina. É importante seguir as pesquisas sobre a autoria da carta, mas existe uma tradição desde os primórdios que a atribui a esse autor, com justificativas se conectam com Marcos evangelista e com o relato dos Atos dos Apóstolos.

A discussão é que muitos estudiosos não asseguram a autenticidade da carta como sendo de Pedro, devido ao forte uso da linguagem grega de uma forma eloquente e outras questões como proximidade com a teologia de Paulo e um sutil desconhecimento da pessoa de Jesus²⁸. Eles apontam desde a qualidade do grego utilizado, que, por um lado, difere do estilo esperado do próprio Pedro, até o fato de que o contexto da carta parece ser distinto do período vivido pelo apóstolo. São questões importantes, mas não devem ser vistas como uma ameaça ao conteúdo do texto ou como algo que desqualifique o apóstolo por não ser o autor. O interessante é que a carta possui características próprias que podem ser aprofundadas na teologia bíblico-pastoral e, ainda mais, na missiologia, tanto na perspectiva local quanto na universalidade. Ademais, a escrita/autoria humana não afeta a canonicidade, a revelação, inspiração e a inerrância do texto bíblico, que tem como fonte o próprio Deus.

A respeito da autoria, seja de Pedro ou de possíveis colaboradores, como é o caso de Silvano, mencionado no processo de redação da carta (1Pd 5,12), e também a figura de Marcos, mencionada no final da carta, ambos podem indicar uma certa ligação com os textos das Escrituras da época e com a cultura local. Mueller fala do valor do texto da *Septuaginta* para a 1Pedro, afirmando que “tanto Silvano como o Próprio Pedro poderiam fazer uso constante dela, especialmente

²⁷ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 447.

²⁸ BÍBLIA SAGRADA, p. 1435.

o primeiro, e mais ainda nas suas atividades missionárias, uma vez que o grego era a língua franca da época”²⁹.

A tradição da Igreja primitiva sempre fez uma referência ao apóstolo. Segundo a introdução da Bíblia TEB, lê-se que: “a atribuição da epístola ao apóstolo Pedro é confirmada pela tradição: a segunda epístola de Pedro, um dos escritos mais tardios do Novo Testamento, já dá testemunho disso (2Pd 3,1); mais tarde, Irineu, Tertuliano e Clemente de Alexandria apontam o Apóstolo Pedro como autor desta epístola”³⁰. Mesmo que haja diversas discussões tanto a favor quanto contra a autoria da carta, há uma postura equilibrada sobre este assunto, que parece sóbria. Elliott, por exemplo traz elementos da comunidade cristã no seu contexto de inserção. Segundo ele,

É concebível se não muito provável, que 1Pedro tenha originado de um grupo petrino em Roma, que incluiria as pessoas chamadas Silvano e Marcos, e mais uma irmã cristã da qual não se diz o nome (5,12-13), e que enviada em nome do martirizado apóstolo Pedro, com o qual este grupo tinha estado associado de forma muito íntima, às comunidades de igrejas domésticas cristãs da Ásia Menor.”³¹

Essa postura equilibrada, direcionando para a pessoa do Apóstolo, tem seu peso e equilíbrio quando vista a partir de uma comunidade que tinha Pedro como uma pessoa que exercia uma certa presença espiritual. Dessa forma, possivelmente, toda a organização do texto seja fruto de uma composição comunitária que teve acesso à figura do líder espiritual, com a qual expressa uma relação singular. A introdução da Bíblia Sagrada da CNBB *Scribere* menciona uma linha petrina, na qual a carta possivelmente foi enviada à comunidade quando Pedro já tinha sido martirizado³².

²⁹ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 22.

³⁰ TEB, Novo Testamento, p. 600.

³¹ ELIOT, J. H., Um lar para quem não tem casa, p. 272.

³² BÍBLIA SAGRADA, *Scribere*, p. 1747.

A respeito dos destinatários, são significativos os dados abordados em alguns escritos, como os mencionados na carta 1Pedro. No início da carta, além de mencionar o possível autor, apresenta os destinatários como migrantes da diáspora “no Ponto, na Galácia, na Capadócia, na província da Ásia Menor e na Bitínia” (1Pd 1,1). A Bíblia *Scribere* posiciona a carta destinada “às comunidades do norte do Norte da Ásia Menor (Turquia, compostas de colonos assentados pelo Império Romano, de gregos e de Bárbaros locais, além de outros povos judeus, sírio...) principalmente das cidades comerciais.”³³

Tudo indica que são comunidades inter-relacionadas em pequenos núcleos de estrangeiros. Entretanto, enfatiza-se que também havia judeus da diáspora da Babilônia. Nessa relação entre estrangeiros, abre-se um aceno para que eles possam conhecer a linguagem bíblica, encontrando assim uma nova identidade. Essa observação é feita por Marshall³⁴, quando fala de uma aproximação com os dados das comunidades primitivas numa perspectiva teológica; quando fala desta nova identidade; ele fala da carta como características próprias ou típicas.

Observa-se que os destinatários estão relacionados à migração do Egito e, ao mesmo tempo, com o contexto da diáspora babilônica, indicando algumas características de sua situação de preconceito e resistência por parte das pessoas locais. Ou seja, são malvistas, tratados como cidadãos inferiores ou mesmo como não cidadãos. São considerados os “sem raízes, sem pátria”³⁵, pois são relacionados com saída do Egito e Babilônia, dos quais,

Os israelitas do Antigo Testamento com migrantes ou estrangeiros e os estrangeiros residentes (com deveres, mas sem direitos) das cidades do Império Romano. Esta pode ter sido a realidade sociológica desses cristãos, e certamente foi sua experiência como fiéis de um mundo estranho no projeto de Jesus.³⁶

³³ BÍBLIA SAGRADA, *Scribere*, p. 1747.

³⁴ MARSHALL H., 1 Peter, p. 18

³⁵ GONÇALVES, A. J., Um lar para quem não tem casa, pp. 87-96.

³⁶ BÍBLIA SAGRADA, *Scribere*, p. 1747.

O conteúdo é robusto e com um foco determinante. Primeiramente, ele traz uma relação com Cristo, numa perspectiva do servo obediente como referência para a conformidade de todo cristão, que dá razão de sua esperança em Cristo (1Pd 3,15). Isso está presente no caráter batismal, no qual todos os batizados são “pedras vivas”, e, na conformidade com Cristo, tornam-se “pedras angulares”. E, como visto antes, há um ambiente hostil, no qual os cristãos, na prática, viviam a rejeição, manifestada nos sofrimentos em cada situação histórica. A Bíblia *Scribere* faz um esquema desses ensinamentos para a comunidade de 1Pedro, desde a parte inicial até a parte final, como orientações frente aos conflitos na sociedade.

1,1-12	1,13-2,10	2,11-4,12	4,13-5,11	5,12-14
Saudação ação graças	O santo estilo de de vida como povo de Deus e casa de Deus	A existência cristã exemplo no mundo	No meio do conflito com a sociedade	Saudação final

Essa divisão marca os pontos fortes frente aos desafios da convivência e a postura que os cristãos devem ter, com a consciência do que são. Para que isso seja uma prática na comunidade, deve sempre remeter a Cristo como modelo, que inspira a comunidade a viver como “pedras vivas”. A vivência está marcada pelo amor fraterno com todos na sociedade, tendo presente o mandamento do amor a Deus e ao próximo³⁷. O objetivo não é simplesmente aumentar o número de pessoas na comunidade. São “pedras vivas” que emanam qualidade a partir do

³⁷ 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, 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; GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320; 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 de Cristo, o que, conseqüentemente, se torna um espaço de atração, como visto em Atos dos Apóstolos, onde, a cada dia, o Senhor acrescentava mais pessoas à comunidade (At 2,42-44). Segundo Senior e Stuhlmüller “a responsabilidade do cristão, seja a comunidade cristã apresentar testemunho vivo de esperança que eventualmente possa levar o mundo a dar glória a Deus”³⁸.

O testemunho cristão prevalece nessas comunidades como sinais de Cristo perseguido, no qual revela sua missão a todos. Segundo Senior e Stuhlmüller “o autor não fala de pregação de missão itinerante, mas sim insiste em que os membros da comunidade transfiram seus interesse e envolvimento para fora da comunidade”³⁹. Assim, toda a comunidade torna-se colaboradora da obra de Cristo na sociedade e no mundo. Portanto, “a finalidade deste testemunho é a participação na atividade redentora do Jesus crucificado, cujos sofrimentos conduzirá os próprios cristãos a Deus (Pd 3,18)”⁴⁰.

É por meio de um processo de aculturação que se fundamenta a apresentação da lógica cristã. Nesse sentido, a comunidade não é um ambiente fechado, mas uma casa. Na visão de Elliott, a comunidade é um “lar para quem não tem casa”, título de sua obra⁴¹. Ela é um espaço aberto a todos, sem proselitismo, e com uma atenção solidária aos que mais sofrem. Isso mostra a atenção das comunidades, inclusive “a preocupação de Roma (Pedro) “com os irmãos oprimidos naquele canto afastado do Império. É, portanto, um documento intereclesial e intercultural muito relevante para nossos dias”⁴².

Isso indica a missão da Igreja tanto no aspecto local quanto na sua universalidade. Trata-se de uma atenção característica às comunidades minoritárias, que necessitam de apoio, orientação, gestos de esperança e solidariedade. Nisso se vê a imagem de uma pequena comunidade como

³⁸ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 454.

³⁹ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 453.

⁴⁰ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 454.

⁴¹ ELIOT, J. H., Um lar para quem não tem casa (1985).

⁴² BÍBLIA SAGRADA, Scribere, p. 1747.

“pequeno rebanho, grande sinal”, título da obra Tepe⁴³, pode ser visto como imagem também indicada na carta 1Pedro. Dessa forma, deste pequeno rebanho, afirmam Senior e StuhlmueLLer que “a condição de minoria da comunidade e a sua consciência de conversão e de eleição não conduz a uma atitude de defesa”⁴⁴. Pelo contrário, de grande abertura e esperança no mundo. Uma luz para as nações jamais vista em outros textos no NT.

A carta 1Pedro, em seu conteúdo, também aborda como ter sabedoria diante das pressões sociais, especialmente quando se trata da vivência da fé na pessoa de Jesus. Nesse contexto, parece haver um ambiente aparentemente hostil, dado que pouco se fala diretamente sobre a pessoa de Cristo. De fato, a linguagem que remete a Jesus é sutil, mas o autor insiste em seu ensinamento: “Sede sóbrios e vigilantes! Eis que o vosso adversário, o diabo, vos rodeia como leão que ruge, procurando a quem devorar” (1Pd 5,8). Isso denota que existe uma forma de desviar os cristãos do caminho do bem e do amor solidário de Cristo.

Essas características são observadas também no livro do Apocalipse, no qual Mueller destaca que “nos capítulos 2 e 3 do Apocalipse, é-nos mostrado como muitos cristãos podiam não resistir a pressões desse tipo”⁴⁵. Nessa mesma perspectiva, 1Pd 5,9 orienta: “Resisti-lhe firmes na fé, sabendo que a mesma espécie de sofrimento atinge os vossos irmãos espalhados pelo mundo”. Isso denota uma realidade abrangente, global, e faz lembrar que a comunidade deve resistir, no sentido de não desistir e nem se deixar influenciar pela violência. Ao mesmo tempo, revela como influentes da prática de um estilo de vida fruto da conversão e do batismo. Todos são “pedras vivas” com as quais é edificada a casa espiritual (1Pd 2,5), a casa de Deus (1Pd 4,17), ou seja, a comunidade cristã.

A experiência de comunidade trouxe uma imagem de acolhida, amparo, segurança, de proteção, o abrigo e refúgio. Desse modo, observa que a

⁴³ TEPE, D.V., Pequeno rebanho, grande sinal,

⁴⁴ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 449.

⁴⁵ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 39.

comunidade da carta 1 Pedro manifesta zelo e cuidado em tom de consolação e ao mesmo tempo, ensinamento instrutivo que indica a forma da atuação dos cristãos no mundo ⁴⁶. Assim, diante de grupos de famílias, migrantes, forasteiros, estrangeiros, viajantes ou mesmo peregrinos são acolhidos. Também pode-se entender que “os não nascidos, por seres desprezáveis, estrangeiros e peregrinos, não podem ser chamados de povo, tornam-se, através do evangelho, povo de Deus (1Pd 2,20)”⁴⁷. Ou seja todos, pela Nova aliança em Cristo adquirem uma nova dignidade. Nas perspectivas de Leighton⁴⁸, essa dignidade dos cristãos está totalmente vinculada à pessoa de Cristo. Sendo assim, é Ele que sustenta e inspira os cristãos a suportar os sofrimentos nas perseguições.

2.2 Gênero, estrutura e organização da carta do cânon bíblico

A carta é do gênero epistolar, embora contenha elementos relacionados ao caráter batismal ou homilia batismal. Segundo a *TEB Novo Testamento*, “a epístola está solidamente enraizada em toda a tradição catequética comum na Igreja primitiva”⁴⁹. Assim, desde os primórdios, foi reconhecida dentro do gênero epistolar. Todavia, ao final da carta, fica clara sua finalidade, que é “exortar e fortalecer na fé os cristãos, cujo zelo corria o risco de esmorecer, e cuja coragem estava sendo posta à prova por diversas tribulações”.⁵⁰

A estrutura da carta, neste estudo, segue o modelo de Mueller⁵¹, que divide o texto em nove grandes divisões e temas centrais. A forma de registrar os capítulos e versículos será modificada.

⁴⁶ LEIGHTON, R., A practical Commentary Up the First Epistle of Peter. p. 203.

⁴⁷ GONÇALVES, A. J., Um lar para quem não tem casa, p. 92.

⁴⁸ LEIGHTON, R., A practical Commentary Up the First Epistle of Peter. p. 203.

⁴⁹ BÍBLIA TEB, p. 602.

⁵⁰ BÍBLIA TEB, p. 62.

⁵¹ MUELLER, E. R., 1 Pedro (1991).

1. Saudação (1Pd 1,1-2)
2. Louvor a Deus pela salvação (1Pd 1,3-12)
3. O novo status dos cristãos e suas consequências (1Pd 1,13-2,10)
4. Exortações para a vida diária (1Pd 2,11-3,12)
5. Relações com os não-cristãos (1Pd 3,13-4,6)
6. Relações entre os cristãos (1Pd 4,7-11)
7. Os sofrimentos do presente e o que eles significam (1Pd 4,12-19)
8. Exortações finais (1Pd 5,1-11)
9. Despedidas (1Pd 5,12-14)

No cânon bíblico, a Primeira Carta de Pedro encontra-se incluída no *corpus* das cartas católicas, tendo boa aceitação deste os primeiros séculos do cristianismo, aparecendo nas várias listas e catálogos dos livros bíblicos do NT, inclusive de Sínodos e Concílios. Gonzaga, na obra *Compêndio do Cânon Bíblico*⁵², ao tratar do arranjo do *corpus catholicum*, indica que a carta 1Pedro é mencionada por vários Padres da Igreja, e ausentes em outros; Marcião, por exemplo, no período patrístico, ao excluir todas as cartas católicas, recusa a carta 1Pedro como sendo um texto canônico⁵³.

Com o advento da Reforma Protestante, começaram a surgir discussões sobre vários textos do NT, especialmente com os seus sete livros deuterocanônicos (Hebreus, Tiago, 2Pedro, 2-3João, Judas e Apocalipse). Porém, é curioso que na lista do cânon de Karlstadt, por exemplo, que menciona as duas cartas petrinas, mas ele reconhece a proximidade com os tempos apostólicos apenas na Segunda Carta de Pedro⁵⁴. Em Lutero, a 1Pedro foi particularmente valorizada, sendo colocada no primeiro grupo de escritos considerados autênticos. Ou seja, ela teve um valor singular, superior ao da Segunda Carta de Pedro e de outros livros do NT⁵⁵. Porém, com o passar do tempo, “os luteranos voltaram ao

⁵² GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 408-409.

⁵³ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 283.

⁵⁴ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 337-340.

⁵⁵ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 341-345.

cânon tradicional do NT no século XVII, em conformidade com as outras Igrejas Reformadas, que haviam optado pelo cânon completo do Novo Testamento e pela ordem tradicional”⁵⁶.

2.3 Povo eleito para a universalidade

No início deste estudo, foram apresentados alguns pontos sobre a aliança no que diz respeito à escolha de Deus por Israel. Segundo o *Vocabulário de Teologia Bíblica* destaca que “a finalidade da eleição é constituir um povo santo, consagrado a Javé, ‘elevado acima de todas as nações em honra, em renome e glória’ (Dt 26,19), que faça bilhar entre os povos a grandeza e a generosidade do Senhor”⁵⁷. Essa ideia de “povo eleito” na Primeira Carta de Pedro já aparece desde saudação, aos destinatários vistos como eleitos (1Pd 1,1) e marca presença em todo o seu corpo.

Uma outra referência na carta 1Pedro sobre o “povo eleito” está parte do estudo do texto de 1Pd 2,9-10, que traz a imagem da eleição: “vós sois uma raça eleita, um sacerdócio real, uma nação santa, povo de sua particular propriedade, a fim de que proclameis as excelências daquele que vos chamou das trevas para a luz maravilhosa. Vós que outrora não éreis povo, mas agora sóis Povo de Deus”. Segundo Schreiner⁵⁸, ao analisar 1Pd 2,8 sobre o conceito povo de Deus destaca os crentes como as pessoas que são escolhidas (*eklekton genos*) nas quais, essas pessoas pertencem ao povo de Deus porque foi eleito, escolhido por ele. O mesmo sentido indicado no início de 1Pedro como eleito e peregrino. Pode-se dizer que esse uso indica a sua atenção na referência ao AT.

O texto coloca-se nas intenções do Sinai, de Ex 19,3-6, referência à Aliança que é entendida como uma iniciativa de Deus com Seus gestos sempre novos. O

⁵⁶ FABRIS.R., Introduzione generale alla Bibbia, p. 390.

⁵⁷ LEON-DUFOUR, X., Vocabulário de Teologia Bíblica, p. 263

⁵⁸ SCHREINER, T.R., The new American Commentary: 1,2 Peter, Jude, p. 119.

termo “eleito” está em sintonia com a pessoa de Jesus e é imbuído de um caráter solene, ocorre no batismo, na transfiguração e também na crucificação. Manifesta-se na visão de Isaías. O “eleito” é o servo de Deus; porém, aqui, faz referência ao Povo de Deus ou ao povo cristão, que opinião de Leighton⁵⁹, fazendo essa ponte com a passagem do Êxodo, indica que mesmo não sendo clara referência do texto do Pentateuco em 1Pd 2,9, ao usar termo sacerdócio e os demais, ela remete à característica do povo eleito de Deus.

De fato, há uma relação entre Cristo e o cristão. Alguns aspectos são relevantes nesta carta, precisamente no que diz respeito ao “povo eleito e consagrado”, de 1Pd 1,1-2; vocação salvadora pelo poder da morte e ressurreição de Cristo (1Pd 1,2) compreendido no anúncio missionário e nas fontes batismais (1Pd 3,21).

Todavia, o ponto central nesta análise é que a eleição é fruto da salvação de Deus, como caminho identitário e responsabilidade de toda comunidade. Nesse sentido, perpassa por toda a carta a identidade de povo de Deus, “povo eleito e chamado”. Segundo Senior e Stuhlmüller, “em 1Pd 2,4-10, o que poderia ser considerado o eixo doutrinal da carta, o autor faz uma colagem de imagens bíblicas que retratam a comunidade cristã como povo de Deus”⁶⁰. Numa linguagem simbólica remete à Aliança do Sinai. Entretanto, traz uma nova configuração enquanto Nova Aliança dada pelo eleito por excelência, Jesus Cristo.

A partir de Cristo, este “povo eleito” é reconfigurado enquanto comunidade, pois “só Cristo é o eleito de Deus, e não há eleitos senão nele. Ele é pedra escolhida, a única que é capaz de suportar o edifício que Deus constrói (1Pd 2,4)⁶¹. Nesse sentido, o “povo eleito” em Cristo “é novo templo espiritual, onde um sacerdócio santo exerce o seu ministério, oferecendo sacrifícios espirituais

⁵⁹ LEIGHTON, R., *A practical Commentary Up the First Epistle of Peter*. p. 203.

⁶⁰ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., *Os fundamentos Bíblicos da Missão*, p. 449.

⁶¹ LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, p. 266.

aceitáveis a Deus. Os crentes são o povo santo e régio de Deus, o objeto da sua misericórdia e seus sócios da aliança”⁶². Ou seja, a comunidade do “povo eleito” é colaboradora na obra redentora de Deus. Nesse caso, cada singular comunidade cristã tem um papel fundamental em mencionar a responsabilidade com as demais comunidades cristãs no mundo, em todos os ambientes e realidades. Assim, todos os crentes e batizados vivem interligados como aspectos das funções sacerdotais, ou seja, têm o aspecto corporativo de cooperação⁶³.

Esse sentido de eleição remonta às escolhas de Deus, visto que a comunidade é fruto de Sua escolha. Desde os Doze apóstolos, escolhidos por Cristo, passando por Matias e Paulo, a eleição de Deus se destaca como forma de escolha de seus filhos e filhas. Essa continuidade da eleição perpassa as primeiras comunidades cristãs, desde as atividades missionárias, carismas e dons como frutos da ação de Deus no Espírito Santo. Essa força da eleição continuada a partir de Cristo e ressoa em vários textos do NT. Nesse sentido, compreende-se que “o dom da fé, a aceitação da palavra não se explica nem pela sabedoria humana, nem pelo poder, nem pelo nascimento, mas só pela escolha de Deus (1Cor 1,26ss; At 15,7; 1Tl 1,4s)”⁶⁴.

O chamado de Deus e Sua ação geram naturalmente o envolvimento dos cristãos, ou seja, uma resposta à escolha de Deus. Cada cristão, naturalmente, vai tomando consciência da sua nova visão de vida a partir da escolha de Deus, visto que para o autor da carta petrina, os cristãos são “chamados das trevas para constituírem uma raça eleita... um povo santo” (1Pd 2,9), sendo eleitos (Rm 16,13; 2Tm 2,10; 1Pd 1,1).

Olhando ainda para o texto de 1Pd 2,9, percebe-se um certo uso do AT, o que dá a entender que o autor tem familiaridade com certos temas. A eleição, como visto antes, é um deles, assim como o ministério dos profetas ao tratar sobre

⁶² SENIOR, D.; STUHLMEYER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 449.

⁶³ SCHREINER, T.R., The new American Commentary: 1,2 Peter, Jude, p. 120.

⁶⁴ LÉON-DUFOUR, X., Vocabulário de teologia bíblica, p. 266.

a Igreja Povo de Deus, em 1Pd 2,10-12; em 1Pd 1,16, sobre a santidade, fazendo alusão ao Lv 11; sobre a incorruptibilidade da Palavra de Deus, em 1Pd 1,24-25, tendo afinidade com Is 40,6-7; quando trata sobre o sofrimento, em 1Pd 1,22-25, que pode ser relacionado a Is 53, no que diz respeito ao Servo Sofredor. Nas perspectivas de Schreiner⁶⁵, a alusão de “povo eleito”, do livro do Êxodo, também apresenta esse conceito povo, de Isaías, como pertencente a Deus.

São várias as expressões do AT que mostram as fontes que o autor tenta revelar. Dessa forma, a partir das observações de Mueller, mostra-se que “o Antigo Testamento compõe uma corrente que continuamente informa e molda o fluxo discursivo em 1Pedro, constituindo-se, sem dúvida, na fonte principal de onde ele bebe a essência do seu pensamento.”⁶⁶ Ênio atesta, justamente, o AT como a referência base da primeira carta de Pedro. Na mesma linha, Leighton⁶⁷ menciona o Sl 24⁶⁸ em relação a Ex 19,5, e também Dt 10,10-14, destacando a eleição em conexão com a terra, mas faz questão de lembrar do resto das nações, do resto escolhido por Deus. Tudo isso para falar sobre a escolha divina, que agora se manifesta em 1Pedro na vida dos cristãos.

A carta em si traz uma visão positiva a respeito da relação com a cultura dos gentios. As comunidades dos cristãos têm uma clara certeza da sua responsabilidade neste mundo, na cultura na qual está inserida. A relação com outros povos ou culturas não é sinal de ameaça, mas de cooperação. Assim, o cristão em 1Pedro está imbuído dessa convicção de participação na história de forma positiva, mesmo diante de sofrimento e perseguição. Aqui, pode-se destacar o caráter do testemunho como aspecto singular do anúncio das maravilhas de Deus a todos os povos, em sua universalidade. Assim, a responsabilidade dos cristãos “não é retirar-se do mundo, nem de condená-lo”⁶⁹

⁶⁵ SCHREINER, T.R., The new American Comentary: 1,2 Peter, Jude, p. 120.

⁶⁶ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 53.

⁶⁷ LEIGHTON, R., A practical Commentary Up the First Epistle of Peter, p. 204.

⁶⁸ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 386-409.

⁶⁹ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 449.

É de salutar importância observar que não perpassa a ideia de atividades missionárias itinerantes, como se observa em outros relatos do NT. O envolvimento com a comunidade e a cultura é a sua grande missão. Comunidades inseridas sem proselitismo, que vivem seu estilo de vida junto às demais pessoas. Contudo, em 1Pedro, indica-se a sua abertura missionária a todos as pessoas. A missão não é existir para si, mas sair ao encontro dos diferentes pelo testemunho de vida. A comunidade não deve simplesmente estar preocupada em pensar no número de pessoas que participam do lugar do culto, mas com a missionariedade de seus membros. O testemunho é que cada pessoa se torne um templo vivo, “pedras vivas” na mística do cotidiano, conscientes do seu batismo e, em especial, atenta aos sofrimentos dos irmãos e irmãs mais necessitados.

Nas análises de Senior e Stuhlmueuller, “o autor espera que eventualmente, vendo as boas obras da comunidade, o mundo gentio pudesse ser incitado a glorificar a Deus, no dia da Visitação”⁷⁰. Essa imagem de abertura aos povos, das pequenas comunidades, é um testemunho universal aos povos, proclamando as maravilhas de Deus, mesmo em meio à dor e aos sofrimentos. É um modo de vida de inserção, de acolhimento, como foi o caso do povo de Deus no encontro com outros povos. A comunidade entende que sua missão não é somente aos seus membros, muito menos para uma raça, mas o Dom salvífico é graça para todos. Cada um, sendo “pedra viva”, colabora no amor solidário com todos os povos. É uma comunidade consciente do seu papel transformador na sociedade, inspirada em Jesus Cristo, o escolhido por excelência, a torná-lo amado e conhecido por todos. Cada um é “pedra viva” a partir de Jesus Cristo; nele nele, a comunidade é luz para o mundo.

⁷⁰ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 453.

3. Luzes para a Igreja hoje

O texto de 1Pd 2,9 indica alguns pontos para a Igreja nos últimos anos através dos seus documentos e de sua caminhada nos últimos tempos. Uma primeira constatação é a inspiração do Concílio Vaticano II (1962-1965) em voltar às fontes cristãs, não como retrocesso, mas como fundamentos das primeiras comunidades cristãs no seguimento à pessoa de Jesus. Assim, nesse ponto, adentra-se na atração de Israel e na atração das primeiras comunidades cristãs. Nessas, a vitalidade de pequenas comunidades, conduzidas pelo Espírito Santo, na vivência da Palavra. Também a perspectiva missionária, a partir da *Lumen Gentium*, *Decreto ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Evangelii Gaudium*, as intuições da *Sinodalidade* da Igreja e, por último, o anúncio aos povos, através do diálogo e da profecia na contemporaneidade.

3.1 Luz dos povos numa perspectiva missionária em saída

Dois documentos conciliares fundamentais para a temática estudada são a Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* e o Decreto *ad Gentes*. No primeiro, enfatiza-se a expressão “povo de Deus” como nova aliança e novo povo. Nessa constituição, há uma conexão com a escolha de Israel, numa preparação para uma aliança nova na encarnação do Filho de Deus, que se fez carne e veio habitar entre nós (Jo 1,1-18). Contudo, essa configuração de povo escolhido está presente em todos os povos: “não da carne, mas da água e Espírito Santo (Jo 3,5-6), Vem a constituir a estirpe eleita, o sacerdócio real, a nação santa, o povo conquistado [...] que, em tempos, não o era, mas agora é o povo de Deus (1Pd 2,9-10)”⁷¹.

⁷¹ LG 9.

A constituição *Lumen Gentium* apresenta como o povo de Deus, mesmo sendo pequeno, “é para toda a humanidade um germe fecundíssimo de unidade, de esperança e de salvação”⁷². Ou seja, a Igreja, enviada por Cristo e em Cristo, é luz dos povos como sacramento salvífico da unidade. Nesse sentido, o documento afirma que a Igreja deve ser extensiva a todos os lugares e ambientes, incluindo o próprio tempo e até os confins dos povos. Olhando pela perspectiva de 1Pd 2,4-10, traz-se o conceito de sacerdócio comum de todo povo, no qual “os batizados consagram-se para serem edifício espiritual e sacerdócio santo, a fim de, por meio de toda a sua atividade cristã, oferecem sacrifícios espirituais e proclamarem as grandezas daquele que das trevas os chamou para a luz maravilhosa”⁷³.

Pode-se observar que a *Lumen Gentium* utiliza bem a primeira carta 1Pedro, tomando dela o sentido de “povo eleito” e sacerdócio comum, mas também quando fala da universalidade e a catolicidade como único povo. A universalidade significa que, enquanto “povo eleito” de Deus, “fomenta e assume as possibilidades, os recursos e o estilo de vida dos povos, naquilo que tem de bom, e, ao assumi-los, purifica-os, consolida-os e eleva-os”⁷⁴. Ou seja, não ignora nada do que é humano. Por isso, é uma comunidade inserida no meio dos povos, como parte de um único povo que se congrega em Cristo pelo Espírito e, assim, tem uma missão com toda a humanidade, direcionada a ela e manifesta de forma boa, positiva.

Para que essa universalidade aconteça de fato, é preciso a cooperação das partes de um todo e o todo com as partes, como meio da unidade universal. Assim, todos, com os diversos carismas, dons, serviços, estilo de vida contribuem para que a universalidade ou a catolicidade seja sinal de comunhão e unidade. Isso

⁷² LG 9.

⁷³ LG 11.

⁷⁴ LG 13.

inclui tantos os dons espirituais quanto materiais. Dessa forma, a *Lumen Gentium* cita 1Pd 4,10, afirmando que:

O povo de Deus é realmente chamado a porem em comum os seus bens, e a cada uma das Igrejas se aplicam as palavras do apóstolo: Servir aos outros, cada qual na medida do dom que recebeu, comunicando-o uns aos outros como bons administradores da multiforme graça de Deus⁷⁵.

Além da universalidade e catolicidade, dirige uma atenção aos fiéis católicos, a relação com os cristãos não católicos, com os não cristãos e, por fim, destaca o caráter missionário da Igreja. Sobre este aspecto fundamental indica como meta de que todos os povos sejam um só povo. Dessa forma, “a Igreja conjuga operações e esforços para que o mundo inteiro se transforme em povo de Deus, corpo do Senhor e templo do Espírito Santo, e para que em Cristo, cabeça de todos, seja dada ao Pai e Criador do universo a honra e toda a glória”⁷⁶.

No aspecto missionário o Decreto *Ad Gentes* (1965) também menciona a carta de 1Pedro. Em primeiro lugar, o decreto diz respeito à atividade missionária da Igreja. Ele retoma o conceito da missão na natureza trinitária e, conseqüentemente, conceitualiza que “a Igreja peregrina é, por sua natureza, missionária, visto que tem a sua origem, segundo o desígnio de Deus Pai, na missão do Filho e do Espírito Santo.”⁷⁷ O documento dá ênfase ao fato de que a Igreja está totalmente mergulhada na missão trinitária e é dela que a Igreja recebe o mandato a todos os povos. Dessa forma, afirma que “os apóstolos foram assim a semente do novo Israel e ao mesmo tempo a origem Hierárquica”⁷⁸, sendo a Igreja fundada como sacramento salvífico para todos os povos.

⁷⁵ LG 30

⁷⁶ LG 17.

⁷⁷ AG 2.

⁷⁸ AG 5.

No Decreto *ad Gentes*, menciona 1Pedro quando fala do anúncio na atividade missionária, corresponde à pregação a partir de Cristo. Assim, “para anunciar, enviou o Senhor pelo Mundo inteiro os seus discípulos, a fim de que os homens, uma vez renascidos pela palavra de Deus (1Pd 1,23), fossem renascidos pelo batismo à Igreja”⁷⁹. Ainda no artigo 3, sobre a formação da comunidade cristã, retoma-se novamente o tema do batismo na vinculação a Cristo como uma vida nova dos crentes, que “reúne-os num só Povo de Deus que é raça escolhida, sacerdote real, nação santa, povo adquirido (1Pd 2,9)”⁸⁰.

Como “povo eleito”, “sacerdócio real”, “nação santa”, a Igreja indica os missionários como colaboradores de Deus no mundo. Todavia, eles “devem fazer nascer assembleias de fiéis que, levando uma vida digna da vocação que receberam (Ef 4,1), sejam tais que possam exercer as funções a elas confiadas por Deus: sacerdotal, profética, real”⁸¹. A comunidade eleita, como comunidade de fiéis está inserida e enraizada nas culturas locais enquanto povo. E, nesse ambiente,

Ela se torna sinal da presença de Deus no mundo: pelo sacrifício eucarístico, com efeito, passa incessantemente ao Pai por Cristo, alimentada cuidadosamente pela palavra de Deus, dá testemunho de Cristo, caminha, enfim, na caridade e arde em espírito apostólico⁸².

Na perspectiva do Decreto *ad Gentes*, a Igreja é vista como a reunião de todos os povos, citando a carta de Diácono, na qual é dito que, na Igreja, os povos reunidos “não se desliguem dos outros povos nem pelo país, nem pela língua, nem pela organização política”⁸³. Assim, a comunidade dos fiéis é vista do mundo. Todavia, o decreto apresenta algumas orientações para a presença da Igreja do

⁷⁹ AG 6.

⁸⁰ AG 15.

⁸¹ AG 15.

⁸² AG 36.

⁸³ AG 38.

mundo: “cultivem verdadeira e eficazmente, como bons cidadãos, o amor da pátria, mas evitem absolutamente o desprezo pelas raças estrangeiras, o nacionalismo exacerbado, e promovem o amor universal dos homens”⁸⁴.

Outro documento da Igreja que merece ser visitado nesta perspectiva do anúncio e, em especial, sua conexão com 1Pedro, é a Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), do Papa Paulo VI. Uma das indicações iniciais deste documento é quando fala da comunidade evangelizada e evangelizadora, destacando a responsabilidade de todos os cristãos como “povo trazido à salvação para tornar conhecidas as maravilhas de Deus”⁸⁵, em referência a 1Pd 2,9. Nessa reflexão, indica que o “povo eleito”, escolhido, é enviado ao mundo todo, pois o Reino está já presente. Todavia, “aqueles que a receberam, aqueles que ela congrega na comunidade de salvação, podem e devem comunicá-la e difundi-la ulteriormente.”⁸⁶

Quando traz os indicativos dos laços recíprocos entre a Igreja e a evangelização, que, na evangelização, a Igreja precisa-se, antes, ser evangelizada, pois “a comunidade de crente, comunidade de esperança vivida e comunicada, comunidade de amor fraterno, ela tem necessidade de ouvir sem cessar aquilo que ela deve acreditar, as razões da sua esperança e o mandamento novo do amor.”⁸⁷ É nesse sentido que Senior e Stuhlmueller definem a 1Pedro como “o testemunho da esperança,”⁸⁸ indicando a comunidade como comunidade da esperança.

Uma questão que merece destaque na Exortação Apostólica é quando fala sobre o anúncio explícito. Nesse ponto, novamente fala de dar razão da própria esperança, citando a carta de 1Pd 3,15. Para a *Evangelii Nuntiandi*, dar razão da própria esperança é “um anúncio claro e inelutável do Senhor Jesus. Por

⁸⁴ AG 38.

⁸⁵ EN 13.

⁸⁶ EN 13.

⁸⁷ EN 13.

⁸⁸ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 443.

consequinte, a Boa Nova proclamada pelo testemunho da vida deverá, mais tarde ou mais cedo, ser proclamada pela palavra de vida.”⁸⁹

Sobre o testemunho de vida, tem a celebre frase do Papa Paulo VI: “o homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas que os mestres...se escuta os mestres, é por que eles são testemunhas”⁹⁰. Na sua base de referência sobre o testemunho, é justamente 1Pd 3,1, sobre a conquista sem palavras, como um dos meios do anúncio que Bevans e Schroeder também abordam na obra *Diálogo Profético* (2016). Nesse caminho, Paulo VI afirma que “a Igreja há de, antes de mais nada, evangelizar este mundo; ou seja, pelo seu testemunho vivido com fidelidade ao Senhor Jesus, testemunho de pobreza, de desapego e de liberdade frente aos poderes deste mundo, numa Palavra, testemunho de santidade”⁹¹.

Na *Evangelii Gaudium* (2014), o Papa Francisco apresenta o terceiro capítulo sobre o anúncio do Evangelho. Ele não menciona 1Pedro, porém fala sobre o povo de Deus no anúncio Evangelho. Aqui, ele menciona sobre a escolha de um povo que subentende todos os povos ou mesmo a humanidade.

Escolheu convocá-los como povo, e não sozinho, isto é, nem como indivíduo isolados, nem por suas próprias foças. Deus atrai-nos, no respeito da complexa trama de relações interpessoais que a vida numa comunidade humana supõe. Este povo, que Deus escolheu para Si e convocou, é a Igreja.⁹²

Interessante como o Papa faz um apelo àqueles que eram povo, mas não sentem mais essa missão. Ele afirma que o Senhor chama os afastados para reintegrarem o povo escolhido. Reforça esse apelo, afirmando que:

⁸⁹ EN 22.

⁹⁰ EN 41.

⁹¹ EN 41.

⁹² EG 113.

ser Igreja significa ser povo de Deus, de acordo com o grande projeto de amor do Pai. Isto implica ser fermento de Deus no meio da humanidade; quer dizer anunciar e levar a salvação de Deus a este nosso mundo, que muitas vezes se sente perdido, necessitado de ter respostas que encorajem, deem esperança e novo vigor para o caminho.⁹³

3.2 Anúncio aos povos hoje (diálogo e profetismo)

Duas chaves de leituras hoje devem ser feitas quando se fala do anúncio aos povos: o caminho do diálogo e da profecia. Essas duas abordagens podem ser entendidas de diversas formas, mas aqui elas devem ser compreendidas no contexto da Igreja presentes entre os povos, juntos às culturas, em que a comunidade cristã se vê como minoria. Muitas vezes, essa minoria se encontra em uma posição insignificante, sem apoio significativo. O diálogo, nesse sentido, pode ser um caminho de encontro transformador e renovador. Ele pode ocorrer em várias esferas: religiosa, social, político e cultural.

O Evangelho necessita de um caminho dialogal para que o anúncio seja, de fato, fermento na massa, enriquecendo a todos que entram em contato com ele, permitindo que as pessoas cresçam juntas em humanidade recíproca. Esse caminho de diálogo é uma forma de gentileza os demais. Como destacam Bevans e Schroeder: “fomos gentis entre vocês”⁹⁴. Nesse contexto, o Papa Francisco, em sua mensagem para o Dia Mundial das Missões de 2024, reflete sobre essa forma de viver a missão na sua universalidade ao tratar do banquete escatológico. Ele enfatiza que “aqueles servos-mensageiros transmitiam o convite do soberano assinalando a sua urgência, mas faziam-no também com grande respeito e gentileza”⁹⁵. Para isso, é necessário sabedoria no caminho do diálogo, que seja

⁹³ EG 114.

⁹⁴ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., *Diálogo profético*, p. 39.

⁹⁵ FRANCISCO, P., *Mensagem do dia mundial das Missões* (2024).

“sem imposição, coerção nem proselitismo; mas sempre com proximidade, compaixão e ternura, que refletem o modo de ser e agir de Deus”⁹⁶.

À percepção dos missiólogos Bevans e Schroeder, ao refletir sobre a missão sob a ótica do diálogo, visa compreender-se que Deus já está presente na vida do povo, e sua missão é um dom oferecido a todos. Eles citam Donal Dorr, o qual afirma que: “Existe uma troca mútua de presentes entre os missionários e as pessoas com que trabalham... Missão não é apenas um fazer coisas para as pessoas. É, em primeiro lugar, uma questão de ser com as pessoas, e também de ouvi-las e compartilhar com elas”⁹⁷.

Assim, o diálogo vem como um caminho espiritual, ou até mesmo como a mística do encontro, configurando-se como espaço sagrado. Nesse sentido, o diálogo se apresenta como uma nova forma de ser Igreja no mundo contemporâneo. A missão, entendida como diálogo, expressa a presença de Deus junto aos povos, suas culturas e contextos. De acordo com Tan, citado por Bevans e Schroeder: “Estar com o povo, respondendo às suas necessidades com sensibilidade à presença de Deus nas culturas e outras tradições religiosas, e testemunhado os valores do reino de Deus através de presença, solidariedade, partilha e palavra”⁹⁸. Essa abordagem enfatiza o encontro respeitoso e solidário, onde a Igreja, ao estar presente nas realidades dos outros, é chamada a ouvir, aprender e partilhar, de modo que a missão seja vivida no cotidiano de cada pessoa e cultura.

Bevans e Schroeder destacam essa perspectiva missionária, especialmente no contexto das comunidades cristãs na Ásia, uma região geográfica *sui generis*, com suma diversidades culturais e religiosa marcante, mas também um grande sinal do Reino entre os povos. As comunidades cristãs asiáticas apresentam uma sabedoria expressa no diálogo e na proximidade. Esse testemunho é reflexo de

⁹⁶ FRANCISCO, P., Mensagem do dia mundial das Missões (2024).

⁹⁷ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., Diálogo profético, p. 41.

⁹⁸ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., Diálogo profético, p. 52.

como “a Igreja em todas as partes do mundo deveria estar engajada em um diálogo com os pobres, com os contextos particulares e com as outras religiões, ideologias ou sistemas seculares de valores em meio aos quais ela vive”⁹⁹.

Esse olhar destaca a importância de a Igreja estar atenta às realidades socioculturais, religiosas e econômicas locais em que se encontra, buscando um engajamento genuíno e transformador como testemunha 1 Pedro. Nessa atenção à inserção da Igreja nas realidades sociais, geográfica e ambientais, em 2022, o Papa Francisco afirmou que,

Igreja de Cristo sempre esteve, está e estará “em saída” rumo aos novos horizontes geográficos, sociais, existenciais, rumo a lugares e situações humanas “fronteiriços”, para dar testemunho de Cristo e do seu amor a todos os homens e mulheres de cada povo, cultura, estado social. Nesse sentido, a missão sempre será também *missio ad gentes*, como nos ensinou o Concílio Vaticano II (cfr. Decreto Ad Gentes, sobre a atividade missionária da Igreja, 07/12/1965), porque a Igreja terá sempre de ir mais longe, para além das suas próprias fronteiras, para testemunhar a todos o amor de Cristo.¹⁰⁰

Assim, viver em meios a outras culturas e povos, em outros ambientes, nem sempre é algo fácil. As pequenas comunidades sofrem o desafio da inserção, mas nem por isso pode ser ou levar a uma ocasião de desânimo e desesperança. Pelo contrário, é um caminho aberto de esperança para a Igreja em sua presença entre os povos, que para isto necessita de um caminho de diálogo definido em sua missão. É nesse sentido de diálogo que Senior e Stuhlmüller refletem sobre a 1 Pedro, destacando que comunidade a escolhida sofre pressões e perseguições em meio a outras culturas. Eles afirmam que a “ameaça formulada pela cultura da maioria, é necessário que o cristão se envolva ativamente na sociedade e lhe

⁹⁹ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., *Diálogo profético*, p. 52.

¹⁰⁰ FRANCISCO, P., *Mensagem do dia mundial das Missões 2022*.

apresentem o seu testemunho”¹⁰¹. Esse envolvimento ativo não se limita apenas às ações externas, mas inclui um testemunho profundo e genuíno, refletindo os valores do Reino no contexto atual.

Todavia, é importante destacar que a inserção na sociedade nem sempre é pacífica. Em várias situações históricas, como na colonização das américas e o encontro com os povos asiáticos, o processo de inserção muitas vezes resultou em indiferença ou até mesmo em conflitos culturais. Para isso, a necessidade, nessa inserção, da capacidade de pedir perdão pelos equívocos cometidos pela Igreja ao longo da história, como injustiças e abusos contra outros povos, tornou-se uma característica importante. Reconhecer esses erros é uma forma de construir pontes e de promover a verdadeira reconciliação, permitindo que o diálogo e a missão cristã aconteçam de maneira respeitosa e frutífera.

Bevans e Schroeder, citando Edmundo Chia, indicam uma outra característica importante, ou seja, a perspectiva de sobre um olhar asiático quando fala do anúncio aos povos, pois:

Deve ser realizada passo a passo. Os primeiros passos são os mais tendenciosos, mas também os mais fáceis e importantes. Os testemunhos dos cristãos se dão através do amor, trabalho e ações no diálogo da vida. É através de atos simples como cuidar, compartilhar e atender que os outros veem Cristo e aceitam a Igreja e o Cristianismo...eis porque Madre Teresa de Calcutá foi tão bem aceita na Ásia. É dela a missão de tocar, amar e fazer o serviço.¹⁰²

Ainda sobre este aspecto, o diálogo está na capacidade de ser generoso aos ouvintes. Para isso, evita-se o espírito de arrogância e de orgulho, para uma postura de gentileza e paciência diante das contradições. Neste sentido, em 1Pd 5,8-9, a comunidade convida a ser sóbria e vigilante diante dos desafios diários.

¹⁰¹ SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 450.

¹⁰² BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., Diálogo profético, p. 56-57.

Ainda, uma outra característica do anúncio aos povos é capacidade de gerar confiança na vida das pessoas, um princípio significativo nos tempos atuais, em que a Igreja, em meio à sociedade, deve promover em sua missão no mundo. Assim, como em 1Pedro, a atuação e testemunho da Igreja frequentemente se deparam com uma terra ou sociedade estrangeira. Por isso, há a necessidades tanto do testemunho individual quanto do coletivo dos cristãos. Por fim, o discernimento é crucial, pois ajuda na capacidade de escutar cada pessoa, expressando e manifestando seus corações. Isso gera respeito e confiança entre os cristãos e os não cristãos inseridos nas diversas comunidades humanas. Assim, Bevans e Schroeder enfatizam que a missão “diz respeito ao amor de Deus por todas as pessoas e por toda a criação, e ao fato que este amor é expresso, primeiramente e principalmente, em uma presença gentil e na oferta do eu”¹⁰³.

A profecia abre espaço para uma Igreja também inserida em sua realidade concreta. Se, por um lado, a missão como caminho de diálogo revela o rosto das pequenas comunidades no Oriente, que inspiram toda a Igreja; por outro lado, a profecia, que tem característica marcantes nas Américas, também inspira a Igreja em suas diversas realidades. Ao mesmo tempo, ambos os aspectos ajudam para a vitalidade da missão da Igreja, tanto no diálogo quanto na profecia. Ou seja, essas duas dimensões não estão separadas; estão conectadas, pois há a necessidade de escutar e aprender com o outro, e ao mesmo tempo, também tem algo a dizer sobre Aquele (Deus) que enviou Jesus, e conseqüentemente, sobre Jesus, que enviou seus discípulos missionários aos confins do mundo (Jo 20,21; At 1,8).

A profecia na missão da Igreja vem como outro aspecto fundamental para os tempos atuais. De fato, a profecia está vinculada à própria missão interna de Deus. Deus fala, Deus anuncia a seu Povo. Ele envia seu Espírito aos homens e mulheres, assim como em Jesus cada cristão entende sua missão no mundo, da mesma forma, cada cristão é continuação da Obra redentora mesmo sem

¹⁰³ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., Diálogo profético, p. 58.

proclamar uma palavra, apenas testemunhando a vida em Cristo. O testemunho é um grande ato profético, como afirma Paulo VI na *Evangelii Nuntiandi*,

Tome um cristão ou um punhado de cristãos que, em suas próprias comunidades, mostrem capacidade de entender e aceitar, compartilhar a vida e o destino com outras pessoas, solidarizando-se com os esforços coletivos para tudo aquilo que é nobre e bom. Suponhamos que, além disso, eles irradiem, de maneira simples e todos juntos, sem afetação, sua fé em valores que vão além de valores atuais, e suas esperanças em algo que não foi visto e que ninguém ousaria imaginar. Através desse testemunho sem palavras, esses cristãos levantam questões irresistíveis nos corações daqueles que veem como eles vivem. Por que são assim? Por que vivem dessa maneira? O que ou quem os inspira? Por que eles estão em nosso meio? Esse testemunho já é uma proclamação da Boa-Nova e, ao mesmo tempo, é uma poderosíssima e efetiva proclamação.¹⁰⁴

O Papa Paulo VI enfatiza o testemunho como caminho profético. Esse caminho pode ser, muitas vezes, isento de palavras, manifestando-se através da simples presença e atuação de muitos cristãos no mundo, em diversas realidades e contextos. Na 1Pedro, destaca-se essa qualidade missionária, na qual os cristãos são exortados “a estar prontos para dar razão da esperança a todo aquele que vo-la pedir; fazendo, porém, com mansidão e respeito” (1Pd 3,15). Esse reforça a importância do testemunho como um dom profético, conforme visto na comunidade da carta de 1Pedro, onde o testemunho de vida se tornou uma inspiração para os cristãos de então, ajudando-os a adotar essa atitude, característica positiva no mundo dos gentios. Esse caminho profético, por meio do testemunho, inspira a Igreja no tempo atual, que, em vez de apenas indicar propostas, planos de como as pessoas devem viver, deve antes ser o modo de vida a evangelizar, de maneira que os cristãos despertem novas relações positivas e criativas numa sociedade globalizada e polarizada.

¹⁰⁴ EN 21.

Por outra ótica, pode ser como uma comunidade em meio a contraste, ainda seguindo a perspectiva de agir sem uso excessivo das palavras. Como comunidade cristã, ela está inserida em uma cultura e realidade, logo, não nega esse contexto cultural. De fato, a comunidade cristã, inspirada na encarnação, não nega o mundo criado, pelo contrário, tem uma grande atenção às pessoas, reconhece a importância cultural de cada realidade. Ela, porém, segue outros valores, não os da cultura, mas os do Reino de Deus. De certa forma, isso a coloca em oposição a certos pontos da cultura humana, ou seja, ela tem um caráter contracultural. Como diz Paulo, “não vos conformeis com o mundo” (Rm 12,2). Isso manifesta o melhor serviço que a Igreja oferecer como comunidade de contraste; não significa ser uma comunidade contra a cultura, mas que potencializa novas propostas mais significativas, ajudando a própria cultura a sair de uma ação inconsciente, quase em massa, para uma postura saudável e mais séria.

Isso é expresso de modo mais efetivo em 1Pd 2,9-10, quando apresenta cada pessoa de uma maneira radical como sagrada e escolhida. Nesse contexto, “a Igreja é o sal da sociedade, precisamente quando ela está vivendo simbolicamente a ordem social e o relacionamento social de Deus”¹⁰⁵.

Ainda utilizando outros símbolos e imagens para representar a Igreja em sua condição profética pelo testemunho, essas representações revelam características dos seus membros. Esse modelo de Igreja que Gerhard Lohfink observa em Fl 3,20 e 1Pd 1, com as características próximas a Carta de Diágneto, que descreve as comunidades cristãs como estrangeiros residentes no mundo.¹⁰⁶ Essa imagem é fundamental para que toda a Igreja não feche os olhos às suas pequenas comunidades espalhadas em todo mundo. Mesmo formada em Igrejas locais num aspecto organizacional, todas as Igrejas locais devem sempre ter

¹⁰⁵ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R.P., *Diálogo profético*, p. 80.

¹⁰⁶ LOHFINK, G., *Jesus and Community*, p. 168.

presente que fazem parte da mesma Igreja. Todas as formas um só corpo na sua universalidade. As dores locais, os desafios e sofrimentos são desafios e sofrimentos de todas as Igrejas, inclusive as que são perseguidas e pisoteadas nos contextos de indiferença religiosa e de guerras.

A Primeira Carta de Pedro, ao ser escrita, faz referência aos seus destinatários como estrangeiros em várias partes de uma grande região (1Pd 1,1). Isso indica um cuidado e zelo especiais, tanto para com as pequenas comunidades quanto para com suas diversidades, refletindo uma Igreja que é constantemente chamada a estar presente, sem se conformar com as culturas que a cercam, mas ao mesmo tempo respeitando suas especificidades.

Essa atenção às pequenas comunidades tem encontrado força no pontificado do Papa Francisco. Nos últimos anos, ele tem dado um forte apoio por meio de suas visitas internacionais, especialmente em locais onde a presença cristã Católica é mínima. Essa postura do Papa transmite mais do que qualquer discurso missionário. Ele reconhece a importância das comunidades como uma presença significativa de diálogo e profecia.

Um exemplo de apoio e valorização do Papa Francisco às pequenas comunidades cristãs no mundo foi sua visita a Mongólia, em 02 de setembro de 2023. Não só ele valoriza, mas realmente acredita na presença cristã católica na colaboração de um caminhar juntos com a sociedade. Neste sentido, Francisco afirmou que:

O lema escolhido para esta Viagem – *esperar juntos* – expressa precisamente as potencialidades contidas no ato de caminhar com o outro, no respeito mútuo e sinergia em prol do bem comum. A Igreja Católica, instituição antiga e presente em quase todos os países, é testemunha duma nobre e fecunda tradição espiritual que contribuiu para o desenvolvimento de nações inteiras em muitos campos da convivência humana, desde a ciência à literatura, desde a arte à política. Estou certo de que os próprios católicos mongóis estão e continuarão a estar prontos a dar a própria contribuição para a construção duma sociedade próspera e segura, em

diálogo e colaboração com todos os componentes que habitam esta grande terra beijada pelo céu.¹⁰⁷

Esse olhar se traduz no esforço, zelo e cuidado do Dicastério para a Evangelização dos Povos, que, por meio dos serviços das Pontifícias Obras Missionárias no mundo, consegue olhar, acompanhar e ajudar diversas comunidades e Igrejas locais em diferentes partes do mundo. Não é por acaso que, na nova reforma, o Dicastério ocupa uma posição de destaque, sendo considerado o primeiro e mais importante nesse serviço de universalidade e apoio às pequenas comunidades inseridas nas diversas culturas. Este documento numa perspectiva do anúncio do Evangelho inclui o Dicastério para a Evangelização como serviço, tendo o Papa como aquele que o preside. Assim, “o Dicastério está a serviço da obra da evangelização para Cristo, luz dos povos, seja conhecido e testemunhado com palavras e obras e para que seu Corpo místico, que é a Igreja, seja edificado”¹⁰⁸

O teólogo Gelder propõe uma imagem interessante da Igreja profética num contexto de contraste, ao utilizar o termo “enredo demonstrativo”.¹⁰⁹ Ele descreve essa imagem com base em um aspecto rural ou da agrícola, comparando a Igreja a uma técnica de semeadura ou ao processo de fertilização. Quando um fazendeiro adota uma nova técnica, inicialmente, muitos vizinhos a veem ceticismo. Contudo, à medida que o processo de colheita avança, todos ficam curiosos com os resultados. Nos anos seguintes, os vizinhos começam a adotar a técnica como se fosse uma prática consolidada. Gelder faz uma analogia com a Igreja, sugerindo que “Sua existência demonstra que seu reino redentor já começou. Sua própria presença convida o mundo a observar, ouvir, examinar e considerar, aceitando o reino de Deus como uma maneira superior de viver.”¹¹⁰

¹⁰⁷ Francisco, P., Viagem Apostólica á Mongólia, 2023.

¹⁰⁸ PEv 53.

¹⁰⁹ GELDER, C. van, The essence of the Church, p. 99-100.

¹¹⁰ BEVANS, S. B.; SCHROEDER, R. P., Diálogo profético, p. 81.

Esse modelo demonstrativo pode ser uma reflexão para várias iniciativas eclesiais no contexto atual. De uma esfera mais ampla, podem ser mencionados três aspectos que servem de luz para toda a Igreja: a encíclica *Laudato si'*¹¹¹, a *Fratelli Tutti*¹¹² e o Sínodo sobre a Sinodalidade, Documento final¹¹³. Os temas relacionados ao meio ambiente receberam um respaldo positivo em nível mundial com a Igreja, dando atenção a essa temática. Embora, para muitos, o cuidado com o meio ambiente possa parecer um tema secundário ou de menor importância, na realidade, ele possui grande relevância tanto para a Igreja quanto para a sociedade. Do mesmo modo, pode-se observar, a ponte que se abre com a *Fratelli Tutti* sobre a fraternidade e amizade social no mundo, e até mesmo a própria *Praedicate Evangelium*¹¹⁴ sobre a reforma da cúria Romana enquanto luz para o proclamar o evangelho no mundo de hoje e sua relevância no seio da Igreja e na sociedade.

Por último, a sinodalidade. Embora tenha causado alguma insatisfação interna, o caminho sinodal não busca ser apenas uma luz dentro da Igreja, mas também, uma abertura e diálogo com a sociedade. Como enfatiza o relatório síntese do Sínodo sobre a Igreja, o que se propõe é ser lugar de “tecer laços, construir comunidade: Uma comunidade que escuta”¹¹⁵.

Uma escuta que envolve todo o Povo de Deus como sujeito do anúncio do Evangelho a todos os povos¹¹⁶. Esse pressuposto inclui a todos, especialmente, os pobres, marginalizados, os invisibilizados na Igreja e na sociedade. Nesse sentido, a profecia não foi esquecida e muito menos nem abandonada. Ela toma vários caminhos. Um deles é o testemunho na sociedade hodierna, na qual “o cerne da profecia é a insistência na inseparabilidade entre fé em Deus e a observância e

¹¹¹ GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da *Laudato Si'* e Rm 2,28, p. 99-12.

¹¹² GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*, p. 227-249.

¹¹³ XIV ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS, p. 26.

¹¹⁴ PEv 12-17.

¹¹⁵ XVI ASSEMBLEIA GERAL, Uma Igreja sinodal em Missão, p. 93.

¹¹⁶ DOCUMENTO FINAL DO SÍNODO, 2024).

defesa do direito dos pobres e marginalizados. Eles são/serão, n'Ele, juízes e senhoras de nossas vidas e de nossa Igreja”¹¹⁷.

Conclusão

O anúncio das maravilhas de Deus a todas as nações, fundamentado em 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6, revela a continuidade e a plenitude do plano divino de salvação. Em Êxodo, Deus chama Israel para ser seu “povo eleito”, uma “nação santa” e “reino de sacerdotes”, sinalizando sua presença no meio da humanidade e destacando o papel mediador de Israel na história da salvação. Na carta 1Pedro, essa identidade é ampliada e reinterpretada em Cristo, estendendo a eleição a todos os que, pela fé, unem-se ao novo povo de Deus.

Essa identidade não é apenas um privilégio, mas um chamado à missão: “proclamar as maravilhas daquele que nos chamou das trevas para a sua luz admirável” 1Pd 2,10. Trata-se de um testemunho que vai além das palavras, envolvendo uma vida marcada pela santidade, pelo amor e pela justiça, elementos que refletem a presença e o caráter de Deus no mundo.

Nesse sentido, é imprescindível a reflexão missionária de continuidade sobre o conceito e a missão desse povo nas perspectivas dos documentos da Igreja e dos teólogos contemporâneos. Uma questão que se abre é a visão mais ampliada da missão do povo e quem faz parte desse povo. Ademais, é importante considerar como os cristãos ainda precisam avançar na sua compreensão sobre o que é ser o Povo de Deus.

A temática sobre o diálogo e a profecia atualiza o anúncio deste povo na contemporaneidade, que exige respeito, gentileza, ousadia, profecia e, sobretudo, uma profecia testemunho, precisamente na vida dos povos. Para amadurecer o anúncio das maravilhas de Deus, é necessário discernimento e capacidade de

¹¹⁷ JUNIOR, F. A., A Igreja de Jesus, p.108.

captar os sinais dos tempos na caminhada da Igreja, especialmente no apoio, valorização e reconhecimento da presença de muitos missionários que, com ousadia e testemunho de vida, vivenciam a fé na mística do caminho e em diversas realidades, sem radicalismo nem proselitismo, apenas sendo testemunhas em meio aos povos e culturas. A Igreja, depois de muito tempo, tem dado sinais de escuta e atenção aos gestos e ações transformadoras, ajudando-a a ser o que ela é: discípula missionária por natureza.

Ademais, tanto em Êxodo quanto em 1Pedro, percebe-se a centralidade da vocação de um povo que não apenas experimenta a graça divina, mas a comunica às nações. Essa perspectiva missionária aponta para a universalidade da salvação e para o compromisso de cada cristão com a Missão de Deus no mundo. A mensagem de 1Pd 2,9 ecoa a aliança de Ex 19,3-6, reafirmando que o povo de Deus, ontem e hoje, é chamado a viver como sinal vivo do Reino, proclamando com palavras e ações as maravilhas de Deus a todas as nações.

Referência Bibliográfica

AD GENTES: **Sobre a atividade missionária da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2015.

ALAN COLE, R. **Êxodo**: Introdução e Comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1981.

BEVANS, S. B.; SCHROEDER R. P. **Diálogo Profético**: Reflexões sobre a missão cristã hoje. São Paulo: Paulinas, 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2020.

BÍBLIA SAGRADA. Brasília: CNBB, 2023.

BÍBLIA SAGRADA. Petrópolis: Vozes, 1982.

BÍBLIA SAGRADA. *Scribere*. Brasília: CNBB, 2023.

BÍBLIA TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia). **Novo Testamento.** São Paulo: Loyola, 1987.

BOSCH, D. **Missão transformadora:** Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BRUEGGEMANN, W. **The Land.** Filadélfia: Fortress Press, 1977.

CNBB - (org.). **Desafio Missionário. Documentos da Igreja na Amazônia.** Coletânea. Brasília: Ed. CNBB, 2014.

DION, P.-E. **Dieu Universel et Peuple Élu.** Paris: Les Editions, 1975.

ELIOT, J. H. **Um lar para quem não tem casa:** interpretação sociológica da primeira carta de Pedro. São Paulo: Paulinas, 1985.

FRANCISCO, PP. **Exortação Evangelii Gaudium:** Sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2014.

FRANCISCO, PP. ***Praedicate Evangelium*:** Sobre a Cúria romana e seu serviço à Igreja no mundo. Brasília: CNBB, 2022.

FRANCISCO, PP. **Viagem apostólica do Papa Francisco à Mongólia:** Encontro com as autoridades, com a sociedade civil e com o corpo diplomático. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2023/september/documents/2030902-mongolia-autorita.html>. Acesso em: 12 dez. 2024.

GELDER, C. van, **The essence of the Church:** A Community Created by the Spirit. Mich: Willian B. Erdemans, 2000.

GONÇALVES, A. J. **Um lar para quem não tem casa:** considerações sobre a primeira carta de Pedro no contexto da mobilidade humana. Travessia. Revista do Migrante - Ano XXXIII, Nº 88 – Jan./jun. 2020. Disponível em:

<https://travessia.emnuvens.com.br/travessia/article/view/956/881>. Acesso em: 11 nov. 2024.

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. **Perspectiva Teológica**, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>

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, 2022, p. 99-12. Doi: <https://doi.org/10.34632/ephata.2022.10885>

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: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegetica através da Análise Retórica Bíblica Semítica. **Interações**, Belo Horizonte, Brasil, v. 15, n. 02, p. 386-409, jul./dez. 2020 - Doi: <https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n2p386-409>

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: 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: Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica.** Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica.** Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

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: Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

GRENZER, M. **Imigrante em Madiã (Ex2, 15c-22).** (Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v.49, p. 75-89, jan./abr.2015. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/24952/24952.PDF>. Acesso em 01 de nov de 2024.

JARDIM, M. da S. **A missionariedade:** alguns de seus fundamentos. Coleção itinerário de Formação Missionária. São Paulo: Ed. Loyola, 2019.

JUNIOR, F. A. **A Igreja de Jesus.** São Paulo: Paulinas, 2021.

LEIGHTON, R., **A practical Commentary Up the First Epistle of Peter.** Lincoln, United Kingdom, Anybook.com, 1849.

LÉON-DUFOUR, X. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1984.

LOHFENK, G. **Jesus and Community**. Philadelphia: Fortress, 1984. p. 168.

LUMEN GENTIUM. Constituição Dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 2016.

MARSHALL H., 1 Peter. Downers Grove: Imprensa InterVarsity, 1991.

MUELLER, E. R. **1 Pedro**: Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1991.

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

PAULO VI. ***Evangelii Nuntiandi***: Sobre a Evangelização no mundo contemporâneo. São Paulo: Paulinas, 2016.

RASCHIETTI, E. **A missão em questão**: A emergência de um paradigma missionário em perspectiva decolonial. Petrópolis: Vozes, 2022.

SANDMEL, S. **The Several Israels**. Nova Iorque: Ktav, 1972.

SCHREINER, T. R. **The new American Commentary**: 1,2 Peter, Jude. Nashville: Tennessee, 2003.

SEEBASS, H. **Bāchar, II-III: In Theological Dictionary of the Old Testament**. Mich. Wm. B. Eerdeman, 1974.

SENIOR, R.; STUHLMUELLER, C. **Os fundamentos Bíblico da Missão**. São Paulo: Paulus 2010.

TEPE, D. V. **Pequeno rebanho, grande sinal**: Igreja hoje. São Paulo: Paulus 2000.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNO DOS BISPOS.
Documento final. Brasília: CNBB, 2025.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNO DOS BISPOS.
Documento final. Brasília: CNBB, 2025.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Uma Igreja sinodal em Missão:** Relatório síntese. Brasília: CNBB, 2023.

Capítulo VI¹

O modo de viver a aliança conjugal em 1Pd 3,1-7

The way to live the marital covenant in 1 Pet 3:1-7

El modo de vivir la alianza matrimonial en 1 Pe 3,1-7

Waldecir Gonzaga²

Jorge Luiz Soares da Silva³

Resumo

O presente estudo traz uma análise de 1Pd 3,1-7, destacando os elementos do modo como viver a aliança conjugal, presentes neste texto. Esta passagem oferece orientações de conduta dentro do casamento, com foco particular nas responsabilidades e comportamentos dos esposos. Embora seja um ensinamento dentro do contexto cultural da época – respeito mútuo, amor sacrificial e santidade – são aplicáveis a todas as épocas e culturas. A submissão parece ser apresentada com propósito evangelizador, em que o comportamento das esposas poderia influenciar positivamente seus maridos, que não obedecem à Palavra (1Pd 3,1). Sara, esposa de Abraão, é dada como exemplo de fé e confiança em Deus para as mulheres a seguirem. Os maridos são instruídos a tratarem as esposas “com dignidade” (1Pd 3,7) e, dada sua vulnerabilidade, elas devem ser protegidas e honradas. Assim, enfatiza-se a ideia de que ambos são igualmente preciosos aos olhos de Deus. O modo de viver a aliança conjugal em 1Pd 3,1-7 é uma expressão concreta da vida cristã, em que o amor e a graça de Deus se manifestam na vida cotidiana do casal. Os passos dados neste estudo são a tradução de 1Pd 3,1-7, notas de tradução e de crítica textual, bem como a análise do texto em seu contexto histórico. Além disso, recorre-se a elementos bíblicos-culturais da aliança conjugal no Antigo Testamento e da análise bíblica da obediência de Sara para melhor compreender o código de conduta doméstico apontado em 1Pd 3,1-7, sem deixar de considerar a similaridade das exigências desse código em alguns textos da literatura paulina.

Palavras-chaves: 1Pedro, Esposos, Submissão, Aliança, Santidade, Conduta.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-06>

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 pelo Minter, entre a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e a UCDB (Mato Grosso do Sul/MS). Atualmente exerce a função de Assessor de Relações Institucionais e Governamentais da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. Email: <silva.jorgefr@gmail.com>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5412560802521272> e Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-6166-5780>

Abstract

Summary This study presents an analysis of 1Pet 3,1-7, highlighting elements of how to live the marital covenant as expressed in this text. This passage offers guidelines for conduct within marriage, focusing particularly on the responsibilities and behaviors of spouses. Although it is a teaching within the cultural context of its time – emphasizing mutual respect, sacrificial love, and holiness – these principles are applicable across all ages and cultures. Submission appears to be presented with an evangelistic purpose, where the behavior of wives could positively influence their husbands who do not obey the Word (1Pet 3,1). Sarah, the wife of Abraham, is given as an example of faith and trust in God for women to follow. Husbands are instructed to treat their wives “with dignity” (1Pet 3,7), and, given their vulnerability, they should be protected and honored. Thus, the idea is emphasized that both are equally precious in the eyes of God. The way of living the marital covenant in 1Pet 3,1-7 is a concrete expression of Christian life, where the love and grace of God manifest in the daily life of the couple. The steps taken in this study are the translation of 1Pet 3,1-7, translation notes and textual criticism, as well as the analysis of the text in its historical context. In addition, biblical-cultural elements of the marital covenant in the Old Testament and the biblical analysis of Sarah's obedience are used to better understand the domestic code of conduct pointed out in 1Pet 3,1-7, without forgetting to consider the similarity of the demands of this code in some texts of Pauline literature.

Keywords: 1Peter, Spouses, Submission, Covenant, Holiness, Conduct.

Resumen

El presente estudio ofrece un análisis de la cita bíblica de 1Pe 3,1-7, destacando los elementos de cómo vivir la alianza conyugal presentes en este texto. Este pasaje proporciona orientaciones sobre la conducta dentro del matrimonio, con un enfoque particular en las responsabilidades y comportamientos de los esposos. Aunque es una enseñanza dentro del contexto cultural de la época – énfasis en el respeto mutuo, amor sacrificial y santidad – estos principios son aplicables a todas las épocas y culturas. La sumisión parece presentarse con un propósito evangelizador, donde el comportamiento de las esposas podría influir positivamente a sus maridos que no obedecen la Palabra (1Pe 3,1). Sara, la esposa de Abraham, es presentada como un ejemplo de fe y confianza en Dios para que las mujeres la sigan. Los maridos son instruidos a tratar a sus esposas “con dignidad” (1Pe 3,7) y, dada su vulnerabilidad, ellas deben ser protegidas y honradas. Así, se enfatiza la idea de que ambos son igualmente preciosos a los ojos de Dios. La forma de vivir la alianza conyugal en 1Pe 3,1-7 es una expresión concreta de la vida cristiana, donde el amor y la gracia de Dios se manifiestan en la vida cotidiana de la pareja. Los pasos dados en este estudio son la traducción de 1 Pe 3,1-7, notas de traducción y crítica textual, así como un análisis del texto en su contexto histórico. Además, se utilizan elementos bíblico-culturales de la alianza matrimonial en el Antiguo Testamento y el análisis bíblico de la obediencia de Sara para comprender mejor el código de conducta doméstica señalado en 1 Pe 3,1-7, sin dejar de considerar la similitud de las exigencias de este código en algunos textos de la literatura paulina.

Palabras clave: 1Pedro, Esposos, Sumisión, Alianza, Santidad, Conducta.

Introdução

A Primeira Carta de Pedro, um dos sete textos do *corpus* das cartas católicas⁴, foi escrita para os cristãos que viviam na diáspora com objetivo de os encorajar na vivência da fé, sem desanimar, mesmo em meio às dificuldades encontradas. Tendo em vista esta

⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 409-409.

finalidade, o autor da carta pede que os cristãos tenham seus olhos fixos em Jesus Cristo ressuscitado e mantenham em seus corações a esperança da herança eterna por Ele prometida. Conscientes de que foram regenerados pela ressurreição de Cristo para a incorruptibilidade, os cristãos devem se abster de tudo que possa macular em sua vida a dignidade de ser filho de Deus. Ademais, eles são sabedores de que Deus julga a cada um de acordo com a sua conduta (1Pd 1,17), não podendo se permitir outra norma de vida a não ser o bom comportamento, mesmo entre os gentios, para que Deus seja glorificado em suas boas obras (1Pd 2,12).

Como regra geral, Pedro orienta que a liberdade humana não deve ser usada para o mal, mas para amar a todos e fazer o bem, como servos de Deus. Ao que parece, a chave de leitura para compreender a Primeira Carta de Pedro parece estar neste princípio: ser servo de Deus e procurar amar e fazer o bem a todos (1Pd 2,16). Como desdobramento desse pensamento, o autor pede aos cristãos para adotarem uma postura de submissão a toda criatura humana, se opondo a qualquer ideia de soberania ou superioridade.

Com a intenção de aplicação destes princípios na vida cotidiana, Pedro descreve um elenco de exortações, enquadrando a conduta dos cristãos a um modelo de vida que fosse agradável ao Senhor. Algumas dessas exortações são dadas diretamente para os que constituíram família por meio da aliança conjugal (1Pd 3,1-7). Naturalmente, as normas de conduta familiar não poderiam fugir dos padrões do código de ética doméstica enraizados nos costumes e na cultura de seu tempo. Por isso, era inevitável que, ao se dirigir às mulheres, fosse pedido que elas fossem submissas aos seus maridos. E isso, não somente na Primeira Carta de Pedro (1Pd 3,1-7), como também nos escritos paulinos (Ef 5,21-33 e Cl 3,18-19).

Aqui cabe a indagação se os ensinamentos de Cristo, que iluminam a vida daqueles que vivem pela Palavra, trazem algo novo, provocando mudanças nesses padrões de código de ética doméstica, ou se simplesmente se procura pela adaptação a eles, divinizando e promovendo a continuidade de comportamentos que tendem diminuir a dignidade da mulher e consolidar o autoritarismo do homem. Ou seja, é uma simples repetição,

manutenção e reforçamento do *status quo* ou é indicação de um caminho diferente e mais libertador, igualitário da dignidade entre os filhos e filhas de Deus?

O objetivo desse estudo é demonstrar as mudanças nesses padrões culturais da família patriarcal nas indicações de Pedro, apoiados pelos escritos paulinos de Ef 5,21-33 e Cl 3,18-19. Se essas mudanças não são percebidas de maneira clara, devido ao uso de termos com características de negatividade, a interpretação desses mesmos termos, feita à luz dos ensinamentos de Cristo, torna evidente a presença tácita dessas mudanças.

Para alcançar o objetivo, a pesquisa perpassa por alguns textos do AT e do NT, pelo qual seja possível encontrar argumentos que sustentem a hipótese de que o texto de 1Pd 3,17 não procura diminuir a dignidade da mulher, subjugando-a à superioridade do homem, mas sim promover uma compreensão da aliança conjugal como uma relação de igualdade entre marido e mulher, visando promover a dignidade e o respeito mútuo diante de Deus e da humanidade.

1. Texto grego e tradução de 1Pd 3,1-7

O texto da perícopa 1Pd 3,1-7 conta com uma beleza singular em sua construção. Conta com um vocabulário especial a indicar o calor da Palavra de Deus na vida da família, bem como dos deveres dos esposos, assim como do tratamento respeitoso entre esposo e esposa na edificação da vida matrimonial e familiar. Assim como os homens, as mulheres são co-herdeiras da graça divina (v.7).

Texto grego de 1Pd 3,1-7 (NA28)	Tradução portuguesa
¹ Ὅμοίως αἱ γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται	Semelhantemente, as esposas , sujeitando-se aos próprios esposos , para que também, se alguns desobedecem à Palavra , por meio da conduta das esposas, sem Palavra sejam ganhos.
² ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν.	Observando eles vossa conduta, em puro temor
³ ὧν ἔστω οὐχ ὁ ἑξῶθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος,	Das quais não seja o adorno exterior de penteado (<i>exagerado</i>) de cabelos e de uso de enfeites de ouro ou de vestir-se de roupas (<i>luxuosas</i>)
⁴ ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής.	Mas a pessoa (<i>ser humano</i>) oculta do coração, no incorruptível do espírito manso e tranquilo, o qual, perante Deus, é de grande valor
⁵ οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσai εἰς θεὸν ἐκόσμουσαν ἑαυτάς ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν,	Assim, pois, outrora também as santas mulheres , as que esperavam em Deus, adornavam a si mesmas, sujeitando-se aos próprios esposos .
⁶ ὥς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραάμ κύριον αὐτὸν καλοῦσα ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιούσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.	Como Sara obedeceu a Abraão , chamando-o o Senhor, da qual vos tornastes filhas, fazendo (vós) o bem e não temendo nenhuma intimidação.
⁷ Οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὥς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικεῖῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὥς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.	Os esposos, semelhantemente , convivendo segundo o conhecimento, como com o vaso mais fraco, o feminino , atribuindo honra como também a co-herdeiras da graça da vida para não serem obstruídas as vossas orações

2. Elementos bíblico-culturais da aliança conjugal no Antigo Testamento

A palavra aliança, normalmente é utilizada para a tradução em português da palavra hebraica *berît*, que aparece 285 vezes no AT⁵. Embora o termo seja frequentemente utilizado para descrever uma convenção imposta por uma parte

⁵ GUSSO, A. R., Aliança no Antigo Testamento, p. 55.

mais forte, cabendo à parte mais fraca somente aceitar as condições, todavia, também há situações em que a palavra hebraica *berît* é empregada para descrever uma relação de igualdade entre as partes, em que ambas são portadoras de iguais direitos e obrigações. Neste sentido, entre os estudiosos das Sagradas Escrituras, existe o consenso de que não há uma noção quanto à utilização universal da palavra hebraica *berît*, favorecendo o emprego de diversas interpretações. Contudo, existe uma concordância de que a palavra hebraica *berît* tem um sentido dinâmico, porque descreve uma ação que gera comprometimento, de modo oficialmente solene, em forma de juramento.

Buscando compreender o significado de aliança conjugal no AT percebe-se que culturalmente se vive num contexto de uma grande família que busca garantir a continuidade da “casa paterna”. Por essa razão, geralmente, a mulher é trazida para fazer parte da família de seu marido.

Juridicamente o homem é considerado como o “proprietário” da mulher (*bāal ishsha* Ex 21,3,22; Dt 24,4; 2 Sam 11,26) e a mulher como “posse” do homem (*bewat bá'al* Gên 20,3; Dt 22,22). Como se chegou a este estado de direito? Por via de regra, o homem que quer obter para si uma mulher, deve pagar uma taxa de casamento (monar) ao pai da noiva (Gên 34,12; Ex 22,16; 1 Sam 18,25). Segundo Ex 22,16, a sua importância estava regulada e conhecida universalmente; as determinações práticas de Dt 22,29 fixam a soma em 50 siclos de prata. Trata-se aí de um caso de castigo por ocasião de um casamento obrigatório depois da violação de uma moça que não era noiva. Em tal caso, o homem também pode permitir à respectiva família que determine a importância do dinheiro do casamento (Gên 34,115). Em Lev 27,4, o valor geral de uma pessoa feminina é 30 siclos, se ela tem mais de 20 anos, 10 siclos em caso de idade inferior. Prestações de serviço na casa do sogro podem substituir o pagamento em prata (Gên 29,15-30)⁶.

⁶ WOLFF, H. W., Antropologia do Antigo Testamento, p. 220.

Por esse comentário de Wolff, pode ser compreendido que, pelo matrimônio, a mulher se torna propriedade de seu marido, ou seja, ela passa a fazer parte das posses reais do esposo. Segundo De Vaux, “Seu marido pode repudiá-la, mas ela não pode pedir o divórcio; permanece sempre como menor de idade. A mulher não herda de seu marido, nem as filhas de seu pai, exceto na ausência de um herdeiro masculino”⁷. Contudo, ele não pode tratá-la como mercadoria e negociá-la a seu bel prazer. Existiam regras bem claras de como se deveria proceder nessa espécie de “comércio matrimonial”. De acordo com Wolff,

Segundo Ex 21,7-11, um homem pode vender a sua filha para as relações matrimoniais. Mas o comprador não a pode vender a outro como escrava. Assim está protegida contra o perigo de ser tratada como mercadoria. Se o proprietário a consigna a seu filho, ele a deve tratar como filha. Se ele mesmo, além da primeira escrava, toma ainda outra, não lhe pode cortar uma parte da “alimentação, roupa e relações matrimoniais”. Se ele não pode prestar isto, ela pode sair em liberdade.⁸

Mas o mesmo autor reconhece que há também uma mentalidade de realização de relação de parceria em substituição àquela de propriedade, conforme relata o profeta Oséias: “Acontecerá naquele dia, – oráculo de YHWH – que me chamarás ‘Meu marido’, e não me chamarás ‘Meu Baal’” (Os 2,18). Neste sentido, Wolff afirma que:

Ocasionalmente, a união de homem e mulher é chamada um *berit*: em Mal 2,14 a “esposa da juventude”, à qual o homem foi infiel, é designada como “companheira” (*chabêret*) e mulher da sua (promessa da) aliança (*’êshet beritêka*). Javé é tomado como testemunha da aliança matrimonial. Acerca disto deve-se ter em mente que com *berit* também pode ser designada toda obrigação firme de amizade (1 Sam 18,3). Ez 16,8 descreve como alegoria a história matrimonial e de amor de Javé com Israel: “E eis que tinha chegado o teu tempo, o tempo do gozo do amor.

⁷ De VAUX, R., Instituições de Israel, p. 62

⁸ WOLFF, H. W., Antropologia do Antigo Testamento, p. 222-223.

Estendi, pois, a ponta da minha veste sobre ti, cobrindo a tua nudez. Liguei-me a ti por um juramento e concluí uma obrigação de aliança contigo, diz Javé, e te tornaste minha”.⁹

Desse modo, observa-se que a aliança conjugal é um conceito cuja descrição aborda o desenvolvimento da concepção do matrimônio no AT, tendo por fundamento a compreensão de que é uma relação sagrada e compromissada entre um homem e uma mulher, estabelecida por Deus. Tal fundamento tem sua origem no livro de Gênesis, no qual a união do homem com a mulher é apresentada como parte do plano de Deus, que concluiu que “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18) e decidiu dar ao homem uma companheira criando Eva para Adão. Após a constatação de que lhe fora dado alguém semelhante a si mesmo por companheira, Adão exclama: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne!” (Gn 2,23). Vendo, portando, que o homem encontrou na mulher alguém com que pudesse estabelecer uma relação entre iguais – osso de meus ossos e carne de minha carne – Deus estabelece a unidade entre eles por meio da aliança conjugal dizendo: “Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, se une à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (Gn 2, 24).

Vista dessa forma, a aliança conjugal implica em uma unidade profunda, espiritual e física, que aponta para a compreensão da aliança conjugal não é apenas como um contrato legal ou social, mas como um pacto espiritual que envolve três partes: o homem, a mulher e Deus. Assim, é possível constatar que a aliança conjugal no AT é uma instituição sagrada, caracterizada por compromisso mútuo entre um homem e uma mulher, assumido diante de Deus e que reflete a relação entre Deus e seu povo. Segundo Lacoste,

Como em outras culturas, a Bíblia enquadra com cuidado a realidade do casal e elabora sua identidade e alcance simbólico de uma maneira que, ao mesmo tempo

⁹ WOLFF, H. W., *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 221.

em que o subtrai do domínio do sagrado, faz dele uma referência central da revelação e da história da salvação. Com o advento da palavra aliança, ou seja, Javé que faz aliança com o seu povo, a mesma comporta, desde o século VIII, na literatura profética, uma nota conjugal. Entre os diversos nomes que servem para designar Javé em sua relação para com Israel, o de Esposo ocupa um lugar eminente.¹⁰

Como características da aliança conjugal no AT, pode-se recorrer à passagem de Ml 2,14: “E perguntais: Por quê? Porque IHWH é testemunha entre ti e a mulher da tua juventude, que traístes, embora ela seja a tua companheira e a mulher da tua aliança”. Essas palavras de Malaquias estão no contexto de questionamento do povo de Israel sobre a razão pela qual Deus não estava aceitando suas oferendas. O profeta responde afirmando ser a infidelidade no relacionamento matrimonial o motivo, mostrando que o problema não afetava somente a relação entre o casal, mas também afetava a relação deles com Deus. Como já foi referido, a palavra hebraica *berît*, em Ml 2,14, refere-se a um pacto sagrado e inviolável, uma aliança entre Deus e seu povo, e vive e versa. O casamento na Bíblia é visto como uma aliança feita diante de Deus, com o próprio Deus sendo testemunha desse compromisso. Qualquer violação desse pacto não é apenas uma traição à outra parte, mas uma ofensa a Deus.

Deste modo, Malaquias destaca a infidelidade do homem para com a “mulher da sua juventude”, indicando que havia homens se divorciando de suas esposas mais velhas para se casarem com mulheres mais jovens ou estrangeiras, violando diretamente os princípios divinos de fidelidade e compromisso (Ml 2,10-11). E tal infidelidade não se referia apenas ao adultério físico, mas também à quebra de confiança e ao abandono emocional e espiritual da esposa.

Ao se referir à esposa como “companheira” e “mulher de tua aliança”, o profeta Malaquias quer destacar que a aliança conjugal não é apenas uma

¹⁰ LACOSTE, J., Dicionário crítico de Teologia, p. 355

conveniência ou um acordo momentâneo, mas uma parceria profunda e duradoura (Ml 2,14-15). Com a expressão “companheira”, ele indica que o marido e a esposa devem caminhar juntos na vida, compartilhando responsabilidades, alegrias e desafios. E com a expressão “mulher de tua aliança” aponta que o compromisso assumido entre eles não deve ser tratado com leviandade, mas como algo sagrado e ordenado por Deus.

E, ao dizer que Deus é “testemunha” da aliança firmada entre o homem e a mulher, Malaquias chama a atenção da responsabilidade espiritual de ambos serem fiéis e honrarem seu compromisso. Desse modo, o profeta faz entender que a aliança conjugal não deve ser tratada frivolamente, mas como uma responsabilidade espiritual diante de Deus e da outra parte, primando, sobretudo, pela fidelidade, respeito e honra dentro do relacionamento conjugal. Nocent afirma que:

No tempo dos profetas, o matrimônio encontra o seu arquétipo na Aliança. Esta confere ao matrimônio aspecto jurídico, mas a Aliança vai além do juridicismo. De ambas as partes, exige-se amor e fidelidade: da parte de Deus (Ex 34,6-7; Dt 7,7-8) e da parte de Israel (Dn 6,4; Os 4,2; 6,0). A Aliança entre Deus e seu povo é como um matrimônio e esta união não é apenas jurídica, mas é união de amor¹¹

Nessa mesma perspectiva se encontra uma referência no livro do Provérbios. Em Pr 2, a Bíblia de Jerusalém traz como tema “A sabedoria contra as más companhias” e destaca que YHWH dá sabedoria ao seu povo para que possam entender a justiça e o direito, a retidão e todos os caminhos da felicidade (Pr 2,9). Neste sentido, nos v.16-17 se afirma que YHWH dá sabedoria “para livrar-te da mulher estrangeira¹², da estranha que enleia com suas palavras:

¹¹ NOCENT, A., Os Sacramentos, teologia e história da celebração, p 365.

¹² A Bíblia de Jerusalém traz uma nota sobre a expressão “estrangeira” referindo-se a mulher do próximo e ressaltando que essa primeira parte dos Provérbios sempre adverte contra o adultério, que é igualado a uma ruptura da aliança com Deus.

abandonou o companheiro de sua juventude, esqueceu-se da aliança do seu Deus”.

Para o autor do livro dos Provérbios a “mulher estrangeira” representa a tentação da infidelidade da aliança conjugal e destaca o poder de suas palavras para enganar e seduzir. A mulher descrita no livro dos Provérbios é alguém que “abandonou o companheiro de sua juventude”. Há uma semelhança com o texto do profeta Malaquias, no qual a ênfase é dada ao homem que abandona “a mulher de sua juventude”. Em ambos os casos se mostra o desprezo por um relacionamento sagrado e o rompimento de um compromisso profundo, não somente na relação entre as partes da aliança conjugal, feita diante Deus, mas também na relação com o próprio Deus. Isso demonstra que, no AT, a aliança conjugal era considerada compromisso solene e inviolável, sobretudo por ter sido assumido na presença de Deus. Deste modo, desprezar a aliança conjugal implicava não apenas no desrespeito pela outra parte da aliança, mas para com o próprio Deus.

A aliança matrimonial no AT está intrinsecamente ligada à fé e espiritualidade de Israel. A relação entre marido e mulher é frequentemente comparada à interação entre Deus e seu povo. A fidelidade, o compromisso e o amor mútuo presentes no casamento refletem os mesmos valores fundamentais da aliança divina com Israel. Os profetas usavam frequentemente a metáfora do matrimônio para descrever a relação de Deus com seu povo, salientando a importância da lealdade em ambos os vínculos. As práticas nupciais e rituais matrimoniais no AT não apenas sublinham a relevância da aliança conjugal, como também estabelecem um paralelo entre a vida matrimonial e a vida espiritual dos israelitas.

Os profetas recorrem ao matrimônio como imagem para descrever a história de Deus com Israel, todavia, na maioria das vezes, em função de acusação: à magnanimidade e fidelidade, sim, à misericórdia do marido (Javé) se opõem a

ingratidão, a infidelidade e o descaramento da esposa (Israel) (esp. Ez 16; 23; Tb Jr 2,2; 3,1s; Is 62,45; Os 2,4-22; 9,1)¹³

Os papéis e responsabilidades dos cônjuges na aliança conjugal no AT eram delineados de maneira bastante clara. O marido atuava como provedor e líder espiritual da família, incumbido de assegurar o sustento e a proteção da esposa e dos filhos. A esposa, por sua vez, tinha a função primordial de cuidar da casa, educar os filhos e apoiar o marido em suas funções. Ambos partilhavam a importante responsabilidade de manter a fidelidade mútua, conforme os preceitos da aliança matrimonial estabelecida perante Deus. Ademais, existiam expectativas bem definidas quanto ao comportamento e conduta de cada cônjuge, fundamentadas nas leis e tradições sociais da época.

3. Análise bíblica das manifestações da obediência de Sara a Abraão

No livro do Gênesis, no qual é relatada a história da aliança de Deus com Abrão, encontra-se também, de modo paralelo e entrelaçada, a história de Sara, esposa de Abraão, ressaltada como uma das santas mulheres, ao longo do AT. Em 1Pd 3,6, Sara é apresentada como exemplo de submissão das mulheres aos seus maridos porque ela foi obediente a Abraão e o chamou de senhor. Esse pensamento realmente está presente nos textos bíblicos que propagam a obediência de Sara a Abraão como um dos exemplos de submissão e fé. Constata-se de fato, que no decorrer de sua vida, Sara procurou ser obediente a Abrão, seu marido, mas isso pode ter interpretações diversas se for considerado o contexto cultural, social e espiritual da época.

¹³ SCHNEDER, T. (org.), Manual de Dogmática, p. 327.

Ao recorrer às Sagradas Escrituras para identificar momentos pontuais em que se evidenciaram a obediência de Sara, pode-se tomar como primeiro caso o momento do chamado de Abraão e sua partida para Ur. Em Gn 12,1-5, lê-se que:

YHWH disse a Abrão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome: sê uma bênção! Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra”. Abrão partiu, como lhe disse YHWH, e Ló partiu com ele. Abraão tinha setenta e cinco anos quando deixou Harã. Abraão tomou sua mulher Sara, seu sobrinho Ló, todos os bens que tinham reunido e o pessoal que tinham adquirido em Harã; partiram para a terra de Canaã, e aí chegaram.

Neste texto, não há nenhuma manifestação de resistência ou objeção de Sara. Ao contrário, há uma disposição em seguir seu marido, mesmo diante da incerteza provocada por se lançar ao desconhecido. É fato que a cultura patriarcal da época reforça a submissão ao marido. Mas o texto bíblico aponta que a disposição de Sara em seguir Abraão não era apenas expressão de sua submissão e obediência ao seu marido, mas um ato de fé, pois ela aceitou abandonar tudo com ele, sem garantia do que encontraria na nova terra. Desta forma, ela manifesta sua disposição em seguir seu marido sem garantias claras sobre o futuro, confiando na liderança de Abraão e na promessa divina.

Outra perícopes em que se destaca a obediência de Sara é a de Gn 12,10-20, em que é relatada a entrada de Abraão e Sara no Egito, por causa de uma grande fome que assolava sua região. Naquela ocasião, Abraão disse a Sara:

Vê, eu sei que és uma mulher muito bela. Quando os egípcios te virem, dirão: “É sua mulher”, e me matarão, deixando-te com vida. Dize, eu te peço, que és minha irmã, para que me tratem bem por causa de ti, por tua causa, me conservem a vida. (Gn 12,11-13)

Vemos aqui uma manifestação de fraqueza de Abraão que induz Sara à mentira, embora tentasse recorrer a uma justificativa assegurando: “ela é realmente minha irmã, filha de meu pai, mas não filha de minha mãe, e tornou-se minha mulher” (Gn 20,12). Mas o fato é que as coisas aconteceram como suspeitara Abraão. O texto demonstra que logo que chegaram ao Egito, os “egípcios viram que a mulher era muito bela” e sobre ela foram feitos muitos elogios ao Faraó. E Sara, movida pelo medo de que seu marido fosse morto, agiu conforme a orientação dada por ele, manifestando cumplicidade. não apenas uma relação de obediência, mas também de cumplicidade. O Faraó a leva para seu palácio e, por causa dela, Abraão recebe bons tratamentos.

Chama a atenção o escrúpulo de J ao cobrir com o véu do silêncio os detalhes do que ocorreu quando Sara foi levada ao palácio e, ao mesmo tempo, sua falta de delicadeza ao nos oferecer um retrato absolutamente franco, quase desapiedado, da conduta de Abraão. Apresenta-nos o patriarca como portador de um egoísmo atroz: contanto que salve a vida e prospere, pouco lhe importa que sua mulher passe a ser de outro homem. “E me matarão, deixando-te com vida”: é como se quisesse que, caso venha a morrer, morra também sua mulher. Ele parece estar feliz quando prospera em razão de sua “irmã”. Tampouco se recorda de que está colocando um sério obstáculo à promessa de descendência.¹⁴

Nesta circunstância, Sara manifesta uma obediência pautada pelo medo de Abraão que, por cumplicidade, é também seu próprio medo. É uma obediência complexa porque, embora estivesse seguindo a orientação de seu marido, a atitude Sara expõe a vida dos dois a uma vulnerabilidade ainda maior. Trata-se, portanto, de uma situação de tensão entre a lealdade para com seu marido e os perigos que poderiam decorrer desta lealdade. Porém, a nota “b”, adicionada ao título dado a esta narrativa na Bíblia de Jerusalém, justifica que essa

¹⁴ ARANA, A. I., Para compreender o livro do Gênesis, p.188.

Esta história [...] celebra a beleza do antepassado da raça, a habilidade do Patriarca e a proteção que Deus concede aos dois. Ela traz a marca de uma idade moral em que a consciência não reprovava sempre a mentira e na qual a vida do marido valia mais que a honra da mulher. A humanidade, guiada por Deus, tomou consciência progressivamente da lei moral.

Se no texto anterior foi Abraão que se precipitou em tomar decisões que comprometiam a segurança física dele e, especialmente de Sara, no relato apresentado em Gn 16,1-6 é a própria Sara que toma iniciativa para uma decisão que pode comprometer sua estrutura emocional. Convencendo-se de sua esterilidade, Sara se volta à Abrão e diz-lhe:

“Vê, eu te peço: YHWH não permitiu que eu desse à luz. Toma, pois, a minha serva. Talvez, por ela, eu venha a ter filhos”. E Abrão ouviu a voz de Sara. Assim, depois de dez anos que Abraão residia na terra de Canaã, sua mulher Sara tomou Agar, a egípcia, sua serva, e deu-a como mulher a seu marido, Abrão. (Gn 16, 2-3)

O texto sugere que tanto a fecundidade como a esterilidade dependem exclusivamente de Deus. Para Sara, é Deus que não lhe permite a geração do filho tão esperado por Abraão, por meio do que se realizaria a promessa divina. Não obstante a significativa problemática da realização da promessa divina, há também a questão pessoal acerca da esterilidade. Para uma mulher casada, ter filhos era uma necessidade imposta forçosamente naquele tempo e cultura. Arana afirma que:

Sara recorre a um meio que, se não resolvia o problema, ao menos servia de paliativo. “Mas tinha uma serva egípcia”. Parece que o termo usado por J para “serva”, *shifhah*, não é equivalente exato de *amah*, que E costuma usar. Não era uma escrava simplesmente, mas uma serva da esposa, da qual ela tinha direito de dispor e com a qual tinha uma relação de confiança pessoal (veja 24,59.61). Essa relação da serva com sua ama continuava depois que o marido a tomava como

concubina (insiste-se várias vezes em que não era escrava de Abraão, mas de sua mulher). Agar era uma serva “egípcia”. Em 12,16, se diz que o Faraó deu a Abraão servos e servas. Pode querer significar uma origem mestiça dos ismaelitas.¹⁵

O texto sugere também que Sara entrega Agar a Abrão como mulher e não como serva. Isso indica que não se trata de uma relação passageira, mas que ela está disposta a compartilhar seu marido com outra mulher, haja vista na época era normal que uma mulher estéril pudesse dar uma escrava sua ao seu marido como mulher. No entendimento de Arana essa iniciativa de Sara é o recurso utilizado para recuperar sua dignidade de esposa.

“Talvez, por ela, eu venha a ter filhos”: a intenção de Sara não é diretamente a de dar filhos a Abraão, mas a de tê-los ela, embora através dessa ficção jurídica. Tampouco pensa que por esse caminho se cumpram as promessas; nisso pensava seu marido: ela obedecia à lei de seu próprio coração. O verbo utilizado pode derivar-se de *ben*, “filho”, mas também de *banah*, “edificar”: “Talvez eu seja edificada por ela”, no sentido de que uma mulher, naquela sociedade, só se integrava plenamente ao edifício familiar de seu marido quando tinha filhos.¹⁶

Mesmo que seja dito que a iniciativa de Sara seja um recurso à recuperação de sua dignidade, é perceptível que sua decisão reflete o desejo de ver a promessa de Deus ser cumprida, tendo ela agido de maneira precipitada, porém, com a intenção de sanar o problema de não conseguir dar um filho a Abraão. Mesmo que o “o código de Hamurabi prevê que uma patroa estéril possa dar uma serva a seu esposo, e que a criança nascida dessa união seja da própria patroa”¹⁷, sua decisão acarretou consequências negativas, como o surgimento de rivalidade entre Sara e Agar, sua serva. No entanto, revelou sua disposição em agir de acordo com o que ela acreditava ser o melhor para ela e para o cumprimento da promessa

¹⁵ ARANA, A. I., Para compreender o livro do Gênesis, p. 219.

¹⁶ ARANA, A. I., Para compreender o livro do Gênesis, p. 220.

¹⁷ EISENBERG, J., A mulher no tempo da Bíblia, p. 18.

divina. Para o tema em estudo, vale ressaltar que aqui se manifesta a obediência de Sara e seu desejo de ajudar Abraão, mesmo comprometendo seus próprios sentimentos.

Por fim, é possível ainda recorrer ao texto de Gn 21,9-21. Neste texto há o relato da expulsão de Agar e seu filho Ismael do núcleo familiar de Abraão e Sara. A iniciativa da expulsão é de Sara, que se dirige a Abraão dizendo: “Expulsa essa serva e seu filho, para que o filho dessa serva não seja herdeiro com meu filho Isaac” (Gn 21,10). O autor bíblico afirma que essa palavra de Sara “desagradou muito a Abraão” (Gn 21,11), mas Deus o orientou a conceder o que fora pedido por sua esposa.

Provavelmente existia outra forma de lidar com essa situação sem necessariamente se apelar para a expulsão de Agar e Ismael. Sara, porém, prefere agir implacavelmente e de forma dura e decidida. A ela não importava se os dois eram filhos de Abrão. O que importava é que o filho da serva não podia ser coerdeiro com o filho dela. E por isso, ela impõe à Abrão a difícil situação de ter que escolher entre ela e o filho Ismael, com a serva Agar.

“Abraão levantou-se cedo”. Abraão se porta o melhor que pode com Agar e seu filho: não os manda embora prontamente nem os deixa ao arbítrio de Sara. De toda forma, é pouco o que pode colocar nos ombros de Agar, que tinha de levar também o menino. Um autor moderno interpreta piedosamente o dado de que “a despediu”: em Israel - diz ele — e na pré-história de Israel não se concebia uma despedida sem uma palavra de benção: nela, Abraão encomendava a mãe e o filho àquele que havia unido a ordem de mandar Agar embora com a promessa insinuada: “Não te lastimes por causa da criança e de tua serva”.¹⁸

Nesta perícopes de Gn 21,9-21, nota-se o movimento feito por Sara na defesa da herança de seu filho. Contudo é evidente também que a obediência de

¹⁸ ARANA, A. I., Para compreender o livro do Gênesis, p. 273.

Sara ao seu marido é equilibrada com sua capacidade de discernir e influenciar nas decisões de Abraão. Isso mostra que, mesmo em sua obediência, ela desempenha um papel ativo, participando de decisões importantes. Se forem consideradas as demais narrativas bíblicas, percebe-se que Sara, embora submissa à liderança de Abraão, também teve momentos de dúvida, ação e até de confronto com seu marido, porém, é firme e resoluta em seu propósito, levando o esposo a fazer o que ela deseja. Essas manifestações de obediência refletem um relacionamento complexo e profundo, em que tanto Sara quanto Abraão são protagonistas em cumprir os propósitos divinos, mesmo em meio às dificuldades. Sua obediência deve ser vista à luz do contexto cultural patriarcal de então, como também uma expressão de sua própria caminhada espiritual.

4. O conceito de “κεφαλὴ/cabeça” em 1Cor 11,3

Em 1Cor 11,3¹⁹, Paulo trata do “esquema” que deve ser obedecido nas assembleias cultuais e aponta como deve ser a conduta dos homens e das mulheres. Mas logo no início do capítulo (1Cor 11), após uma manifestação de louvor, pois os cristãos daquela comunidade conservavam as tradições que receberam dele, Paulo faz a seguinte afirmação: “Quero, porém, que saibais: a origem de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus” (1Cor 11,3).

Na Bíblia de Jerusalém, uma nota explicativa, indica que o termo “origem”, literalmente pode ser traduzido por “cabeça” (*kephalé*). Fazendo o ajuste, é possível dividir o texto em três partes: 1. “A cabeça de todo homem é Cristo”; 2. “A cabeça da mulher é o homem”; e 3. “A cabeça de Cristo é Deus”. Desse modo, fica evidente a manifestação de uma estrutura hierárquica, na relação

¹⁹ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas, p. 253-276.

Cristo/homem, homem/mulher, Cristo/Deus. Segundo Barbaglio: “No universo teológico de Paulo, Deus ocupa o primeiro lugar e Cristo lhe é subordinado”²⁰. Visto desta forma, esse texto de Paulo é considerado uma base de legitimação da pretensa inferioridade da mulher em relação ao homem,

(...) inferioridade essa estabelecida pela própria criação, portanto “natural”, já que não pode ser “o corpo” – a mulher – a comandar “a cabeça” – o homem. O que está em causa é a hierarquização, inspirada na 1ª Carta de S. Paulo aos Coríntios (11,3), onde se diz que “a cabeça de todo o homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus”.²¹

Para alguns estudiosos da Sagrada Escritura textos como esse apresentado por Paulo contribuem para uma teologia que favorece a reflexão teológica que, centrada no tema da imagem de Deus e do pecado original, possibilita a criação de uma visão da mulher como ser inferior, o que não corresponde à intenção do texto paulino. Embora popularmente a compreensão da mulher como “tentadora” tenha sido a mais explorada, a pergunta sobre a imagem e semelhança de Deus na mulher tem também um alto nível de importância na compreensão da relação da mulher com o homem e mesmo com Deus. Toldy afirma que Agostinho e Tomás de Aquino, dois grandes expoentes da teologia ocidental, contribuíram para a construção de uma antropologia teológica em que:

O ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é definido através de conceitos provenientes do dualismo platônico entre corpo (princípio passivo) e alma (princípio activo). A semelhança com Deus é tida como uma qualidade da alma espiritual que, uma vez não corpórea, assexuada, é igual, tanto no homem, como na mulher. Nesta perspectiva, ambos os sexos foram feitos para a união com Deus e para a salvação em Cristo.²²

²⁰ BARBAGLIO, G., *As Cartas de Paulo I*, p. 304.

²¹ TOLDY, T. M., *A violência e o poder da(s) palavra(s)*, p. 173

²² TOLDY, T. M., *A violência e o poder da(s) palavra(s)*, p. 175

O acento dessa igualdade entre o homem e a mulher, baseada na teologia da criação, tem sido utilizado como meio de superação definitiva da mentalidade que busca atentar à desigualdade entre eles. Apesar disso, não se pode perder de vista que mesmo com esse esforço, resta ainda alguma diferença apontando para a formulação de um discurso contraditório, surgindo uma compreensão genérica de igualdade e uma específica de desigualdade.

Apesar de S. Tomás insistir na ideia de que a mulher é imagem e semelhança de Deus, distinguindo-se do homem apenas no seu corpo (cf. *ibidem* I, 93, 6 ad 2), uma combinação entre Gênesis (1, 27) e 1ª Carta de S. Paulo aos Coríntios (11, 7) leva-o a confirmar a exegese tradicional: a “imagem e semelhança com Deus” encontra-se de uma forma diferente no homem e na mulher. O homem é origem e fim da mulher, como Deus é origem e fim de toda a criação (cf. S. Tomás de Aquino, *ibidem* I, 93, 4 ad 1).²³

Resta, assim, a abertura para interpretação do texto paulino como fonte de fortalecimento da ideia de superioridade do homem na relação com a mulher, uma vez que ele afirma : “homem é a cabeça da mulher”. Como fruto dessa interpretação, vem a compreensão de que o termo “cabeça” é utilizado para designar autoridade e, com isso, legitima uma relação de subordinação. Contrapondo-se a esta interpretação, há afirmativas de que o termo “cabeça” jamais foi utilizado por Paulo com o significado de autoridade ou superioridade do homem sobre a mulher, no relacionamento homem-mulher, preferindo trazer como interpretação o sentido de origem, de fonte, de prioridade temporal.

Afirmção radica no fato de que deter-se somente na imagem da *autoridade* “mata” a metáfora, e que é conveniente deixá-la em um sentido sempre amplo. Certamente, assim entendida, muitos olhares são possíveis e inclusive o de origem ou prioridade temporal. Pois bem, se Grudem “demonstrou convincentemente que *kefalê* não

²³ TOLDY, T. M., A violência e o poder da(s) palavra(s), p. 177

pode significar “fonte”, como é o caso do inglês *head* e como alguns acreditaram poder demonstrar em Paulo, por outro lado, não pôde demonstrar que, para o Apóstolo, deve ser traduzido por “chefe”, com toda a plenitude do sentido que damos a esse termo²⁴

Tais interpretações não precisam necessariamente ser excludentes. É possível uma aplicação de ambos significados se considerados os contextos cultural, linguístico e teológico. A palavra “κεφαλὴ/*cabeça*” pode significar autoridade, liderança no sentido de responsabilidade traduzida em serviço. Neste caso, “cabeça” é entendido como um papel de liderança no relacionamento, refletindo uma ordem funcional, não de superioridade. Quando Paulo diz que “Deus é a cabeça de Cristo”, tal afirmação não implica na inferioridade de Cristo, mas numa relação funcional de submissão e unidade. De modo similar, a relação entre o homem e a mulher não pode entrar na dinâmica de superioridade e inferioridade, mas do respeito mútuo e unidade.

Por outro lado, a palavra “κεφαλὴ/*cabeça*” pode também ser entendida como origem ou fonte, considerando a ordem da criação e não uma hierarquia de superioridade. Paulo manifesta que a mulher foi criada a partir do homem e para o homem, não havendo existência dos dois de maneira separada. Deste modo, evidencia-se uma relação de interdependência que visa a harmonização na relação entre o homem e a mulher, à semelhança da harmonização entre Deus e Cristo, entre Cristo e a criação (homem).

5. Conduta do homem e da mulher em Ef 5,21-33 e em Cl 3,18-19

Na literatura paulina, podem ser encontradas ainda duas perícopes que merecem uma atenção pelo fato de apresentarem conteúdos semelhantes àquele contido no texto de 1Pd 3,1-7. Esses textos são Ef 5,21-33 e Cl 3,18-19. Neles é

²⁴ SERNA, E., O lugar da Mulher nos escritos de Paulo, p. 15.

apresentado um código de deveres familiares, cujos textos destacam exortações a serem obedecidas nas relações familiares entre marido (homem) e mulher (esposa), bem como entre esses e seus filhos. Nos textos paulinos, o binômio submissão/amor é utilizado para descrever a relação entre marido e mulher.

Esses textos foram escritos no contexto judeu-palestinense e judeu-helenista, nos quais a mulher era considerada inferior ao homem, no aspecto social, religioso e moral. Consequência disso são as manifestações de respectivos deveres no sentido de subordinação da mulher ao homem. Naturalmente, a concepção cristã do papel da mulher neste período tem por fundamento esse modelo, que reflete a estrutura patriarcal. Contudo, os códigos de conduta apresentados em 1Pd 3,1-7, Ef 5,21-33 e Cl 3,18-19, revelam como elemento novo para esta relação, a reciprocidade e o respeito mútuos entre os esposos cristãos.

5.1 Ef 5,21-33: submissão da esposa ao marido *versus* o amor do marido à esposa como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela

A perícope de Ef 5,21-33 está inserida no contexto da vida nova em Cristo, em que o autor discorre que aqueles incorporados a Cristo não podem mais andar como andam os gentios, “alienados da vida em Deus pela ignorância e pela dureza de seus corações” (Ef 4,17). Inspirados nos códigos de preceitos práticos que organizavam a vida na sociedade, os escritores apostólicos buscaram apresentar um programa de vida que regulasse a conduta dos batizados no âmbito social e familiar. Nesse programa de vida, o ponto de partida é o apelo para que todos sigam o modelo de Cristo: sejam “imitadores de Deus, como filhos, e andai em amor, assim como Cristo também vos amou e se entregou por nós a Deus, como oferta e sacrifício de odor suave” (Ef 5,1-2).

Deste modo, ao iniciar o código de conduta doméstico, a primeira exortação apresentada já é um indicativo do elemento novo, trazido pela experiência cristã para as relações presentes na sociedade. A primeira grande exortação é dirigida a todos: “Sede submissos uns aos outros nos termos de Cristo” (Ef 5,21). Fabris indica que,

De fato, o código de Efésios abre-se com um princípio que vale para todos os cristãos: pelo temor reverencial que vocês têm por Cristo, sejam submissos (*hypotassomenoi*) uns aos outros (Ef 5,21). Esse princípio da subordinação, que está na linha do acolhimento e do serviço re-cíproco, aplica-se às várias categorias de pessoas, respeitados seus papéis específicos.²⁵

O temor reverencial a Cristo é a causa imposta para uma subordinação de respeito aos papéis que permitem o bom ordenamento na vida social, sendo, por isso, exigida de todos os cristãos na relação com as autoridades, favorecendo também a organização das relações no seio da família, por meio da elaboração de um catálogo de deveres familiares. A elaboração desse catálogo tem como fundamento a estrutura formal da família patriarcal, dentro de uma organização piramidal. Segundo Fabris,

Nesse sentido, exige-se da mulher a “subordinação” ao marido, dos filhos e dos escravos a obediência aos pais e patrões. Mas essa subordinação tem dois limites precisos contra o abuso despótico do marido. Em primeiro lugar, a motivação cristã é sempre lembrada: “Como convém no Senhor” (Cl 3,18); “como ao Senhor” (Ef 5,22).²⁶

O destaque não deve ser dado à questão de que, pela subordinação a mulher se torna submissa ao seu marido e ele comanda, mas que “ela realiza de maneira

²⁵ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 104.

²⁶ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 104.

cristã o papel social da submissão que lhe foi estabelecido anteriormente”.²⁷ No v.23, é apresentada a razão para essa submissão da mulher, porque o homem é sua “κεφαλὴ/cabeça”, assim como Cristo é a “κεφαλὴ/cabeça” da Igreja. Compreendendo a “κεφαλὴ/cabeça” como origem e princípio organizador dos demais membros do corpo, a afirmação de que a mulher é o corpo do homem na fórmula “eles formam um só corpo”, apresenta algo além da pura obediência do corpo à sua “κεφαλὴ/cabeça”, porque estão organicamente ligados. Isso significa que é na comunhão e na unidade dessas duas realidades – cabeça e corpo – que se chega à plenitude do ser, à plenitude da vida.

Verdade é que não se fala da subordinação do homem à mulher, embora o autor já tenha exortado a uma subordinação genérica. Sua conduta deve ser guiada pela exortação: “E vós, maridos, amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela” (Ef 5,25). A tônica na forma do relacionamento do homem com a mulher é dada no amor. Não no amor *storge* (στοργή), que é o afeto que se tem à família; não no amor *philia* (φιλία), que é uma forte ligação entre pessoas que compartilham uma grande amizade; não no amor *éros* (έρως), que tem um sentido de “amor romântico” e que muitas vezes é associado à sexualidade; mas o amor que deve nortear a relação do homem com sua esposa é o amor *ágape* (ἀγαπή), que é um amor desinteressado, pois não busca recompensa ou benefício pessoal; é um amor altruísta, pois prioriza o bem-estar do outro; é um amor incondicional pois não depende de condições ou merecimento; e é um amor sacrificial, pois está sempre disposto a fazer sacrifícios pelo bem do outro. Assim é o amor com que Cristo amou a Igreja.

Pode-se argumentar que o mandamento do amor (ἀγαπή) não é uma exigência somente do marido na relação com sua esposa, mas um mandamento que dirigido genericamente a todos os cristãos e que, por essa razão, não apresenta novidade à estrutura relacional homem/mulher na sua época; aliás, o amor é um

²⁷ BAUMERT, N., Mulher e homem em Paulo, p. 201.

mandamento recebido da tradição veterotestamentária, de amar o próximo, seja de conacional (Lv 19,18) seja estrangeiro (Lv 19,34)²⁸, igualmente assumido por João²⁹ e por Tiago³⁰, em relação aos mais necessitados. Mas a subordinação exortada à mulher também é feita de modo genérico a todos os cristãos. A palavra subordinação traz em si uma conotação muito negativa e nem poderia ser diferente, pois ela indica o estado de uma pessoa que não tem liberdade, não tem autonomia, não tem poder e é inferior às demais. Mas a palavra amor, sobretudo o amor de Cristo pela Igreja, também leva as pessoas a se colocarem numa condição de “sujeição e humilhação, mas noutra direção, que é a da *kénesis*. Na Carta aos Filipenses em amor de Cristo é traduzido em sua *kénosis* pois foi seu amor pela Igreja que: “Ele estando na forma de Deus, não usou o seu direito de ser tratado como deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo [...] abaixou-se, tornando-se obediente até a morte” (Fl 5,6-8).

A proposta do texto de Ef 5,21-33 não é apresentar o homem como superior à mulher, mas é criar no homem e na mulher a predisposição em Cristo para viverem numa relação de respeito mútuo, de colaboração e de doação recíproca, fazendo do ambiente familiar um lugar de crescimento na fé e na santificação. Se à mulher é proposta a submissão ao marido, a este é proposto o amor (*αγαπη*), com todas as suas exigências, para com sua esposa. Deste modo, a proposta aqui apresentada é de uma aliança conjugal fundada num amor desinteressado e no respeito originado pela mútua estima e respeito. Por essa razão, o autor conclui sua reflexão sobre a conduta do homem e da mulher na vida familiar dizendo: “Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido” (Ef 5,33).

²⁸ 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, p. 159-197.

²⁹ GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320.

³⁰ 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.

5.2 Cl 3,18-19: submissão mulher ao marido x o amor do marido à mulher e não a tratar com mau humor

O texto de Cl 3,18-19 se encontra em paralelo com o texto de Ef 5,21-33. Inserido no contexto da reflexão de Paulo sobre o modo de viver a fé em Cristo, não se permitindo escravizar pelas “vãs e enganosas especulações da filosofia” (Cl 2,8). O cristão deve ter ciência de que é na união com o Cristo Ressuscitado que se encontra o princípio da vida nova. Por isso, o autor paulino faz um elenco de exortações, com orientações práticas, para uma vida digna, capaz de produzir frutos de crescimento espiritual. De acordo com Fabris,

Para robustecer essa proposta de itinerário cristão, o autor recorre às listas convencionais de virtudes e deveres para as várias categorias de pessoas. Mas o centro unificador que dá valor e força a essas formulações historicamente condicionadas da práxis cristã é a “caridade” (*agapê*) (3,14). Uma caridade prática que se torna a verdadeira alternativa às propostas extravagantes dos mestres que ainda se apoiam nos velhos tabus e observâncias, ditados pelo medo e pela falsa imagem de um mundo dividido e não reconciliado com Deus.³¹

No contexto destas exortações, o autor paulino volta seu olhar para a realidade conjugal e apresenta orientações particulares de uma moral doméstica, que sirva para edificação do marido e da mulher. Semelhantemente ao texto de Ef 5,22.25, em Cl 3,18-19 se diz: “Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor. Maridos, amai as vossas mulheres e não as tratei com mau humor”.

Novamente, aqui é preciso trazer presente que a fé no Cristo Ressuscitado não impõe prioritariamente um modelo novo de vida social, nem uma forma nova de viver as relações familiares. Os cristãos vivem cotidianamente a forma de vida

³¹ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 46.

da sociedade de sua época, com seus esquemas culturais e com seus valores éticos reavaliados pelo princípio da vida nova. Fabris chama a atenção para o fato de que

A primeira exortação, dirigida às esposas, relaciona-se com a norma ética do ambiente antigo, que apreciava muito a ordem estabelecida pela tradição, pelo costume e pelas conveniências. A boa ordem é que as mulheres estejam “submissas” aos maridos. Isso é “conveniente” e sábio, ou seja, é um valor segundo o critério derivado da conservação da ordem familiar. A releitura cristã pode percorrer dois caminhos: dar um sentido novo à norma recebida, ou fundá-la sobre uma motivação diferente. A submissão, expressa pelo verbo grego *hypotassesthai*, pode receber um significado novo, porque na tradição paulina esse vocabulário se refere também à submissão voluntária e fiel, que não implica inferioridade (cf. 1Cor 15,28).³²

O apelo para a referida submissão voluntária, que é vinculada à fé, vem manifestado no texto de Cl 3,18 na expressão “como convém ao senhor”. Desse modo, o autor paulino enfatiza que a submissão da mulher não é apenas uma questão de obediência humana, mas está relacionada com o exercício da vida nova em Cristo.

No que diz respeito aos deveres do marido para com a esposa, além da exortação para a amar, também presente no texto de Ef 5,25, vem ainda a exortação para “não as tratar com mau humor”. Num primeiro momento isso pode parecer uma exigência pequena e muito óbvia para uma relação conjugal. Mas como mencionado antes, a forma do verbo amar (*αγαπαν*) é a mesma utilizada para descrever a manifestação do amor de Deus, revelado em Cristo Jesus. E esse amor, como dito anteriormente, mostra-se na doação de si de modo total e incondicional ao outro, especialmente aos mais pobres³³.

³² FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 82.

³³ 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.

6. Análise do texto 1Pd 3,1-7

A Primeira Carta de Pedro tem por destinatários os cristãos que viviam dispersos em várias regiões da Ásia Menor, onde enfrentavam dificuldades e perseguições por causa da fé. O objetivo principal da carta é fortalecê-los e encorajá-los a permanecerem firmes na fé, apoiando-se na esperança de Jesus Cristo e na herança eterna que lhes fora reservada. Se por alguma razão passam por sofrimento, este deve ser visto como uma prova de fé e um meio de seguir mais de perto a Cristo, que injustamente passou pelo sofrimento. E assim, confiando em Deus, os cristãos, mesmo em contexto de hostilidade, devem viver de maneira exemplar, respeitando as autoridades, sendo bondosos com as pessoas e mantendo o vínculo de unidade e amor com os membros da comunidade.

Neste contexto é apresentado um elenco de deveres para os cristãos que vivem entre os gentios, aos quais, inicialmente, recorda-se que eles vivem neste mundo como estrangeiros e viajantes. Por isso, devem se abster do que promove a guerra no espírito e se empenhar em ter um bom comportamento entre os gentios. Para Pedro, o empenho dos cristãos na prática das boas obras era a linguagem que poderia levar os gentios a glorificarem a Deus.

Provavelmente essa é a razão pela qual 1Pedro inicia o código de ética cristã exortando todos os cristãos a uma livre sujeição às autoridades, como forma de cumprir a vontade de Deus, mas também como meio de fazer o bem e não dar margem aos falatórios dos críticos (1Pd 2,13-17). Chama a atenção que a tônica reflita uma sujeição voluntária. Não esperaram que viesse a imposição da autoridade para que fossem sujeitos. Eles são exortados a se colocarem neste estado como meio de manifestarem que, pela fé em Cristo, que sendo Deus e criador se fez servo de toda humana criatura, são capazes de voluntariamente servir e colaborar com aqueles em posição de liderança. Neste mesmo propósito,

os cristãos, que vivem como, servos são exortados à sujeição aos seus senhores (1Pd 2,18-25).

O terceiro grupo a receber a exortação é o das pessoas casadas. O conteúdo dirigido à mulher e ao marido está descrito em 1Pd 3,1-7. É curioso que dentro desta perícopa haja um espaço maior dedicado às mulheres (1Pd 3,1-6) e um pequeno espaço – apenas um versículo – dedicado aos maridos (1Pd 3,7). Também é digno de nota que, diferentemente das seções anteriores, esta contém exortações para os que exercem a função de liderança no grupo.

Pedro inicia a exortação aos casados se dirigindo primeiro às mulheres: “Semelhantemente, as esposas, sujeitando-se aos próprios esposos, para que também, se alguns desobedecem à Palavra, por meio da conduta das esposas, sem Palavra sejam ganhos” (1Pd 3,1). Com o termo “semelhantemente”, o autor quer indicar a continuidade do fluxo de seu pensamento dos trechos anteriores nos quais faz uma conexão da submissão com a devoção ao Senhor (1Pd 2,13). O conceito de submissão das mulheres aos seus maridos estava incutido no senso comum das pessoas daquela época. Para os judeus, a razão da sujeição das mulheres aos maridos está ligada à criação porque ela foi criada para ser “auxiliar” do homem (Gn 2,20), e à queda, porque entre os castigos de Deus por causa do pecado, à mulher foi dito que ela seria dominada pelo homem (Gn 3,16).

Os cristãos são conscientes de que o mistério da paixão, morte e ressurreição de Cristo deu início a uma nova criação e implementou um novo modo estabelecer as relações pois já “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28)³⁴. Com a nova criação, são desfeitos os efeitos da queda e, portanto, é expressa a igualdade entre o marido e a mulher. A partir desse ponto de vista, cabe

³⁴ GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 125-160; GONZAGA, W.; SILVA, P. F., Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé, p. 145-160.

aqui a pergunta sobre o porquê da insistência da submissão das mulheres aos seus maridos nos escritos de Pedro e memo de Paulo.

Provavelmente há quem afirme que seja uma tentativa de Pedro, e mesmo de Paulo, procurar fazer com que o Evangelho seja inserido no contexto social de sua época, procurando manter as regras domésticas culturalmente já bem estabelecidas na cultura de então; como se o próprio Evangelho tivesse que se sujeitar às normas e à cultura de uma época. Mas o movimento parece ser exatamente o inverso. Pedro traz as leis e os costumes de sua época para serem discernidos e transformados em propósito de vida a partir do mistério de Cristo e de seu Evangelho. Como bem observa Mueller,

Quando em 1Pedro se conclama os cristãos a uma posição de “se colocar abaixo” (sentido etimológico de “submissão”), isso é feito como uma decisão e um posicionamento voluntário dos cristãos, a partir do exemplo do próprio Cristo. Em um mundo onde todos querem estar por cima (como o próprio Jesus indicou muitas vezes), a verdadeira revolução só se consegue quebrando esse padrão, e sendo assim a atitude de submissão de Cristo e dos cristãos chega a ser um fermento revolucionário, uma atitude que revela maturidade e verdadeira superação de condicionamentos que prendem toda a humanidade.³⁵

Já foi recordado que o princípio fundamental apresentado por Pedro aquele cujos cristãos devem se submeter as todas as instituições humanas (1Pd 2,13). De modo especial, para que a vida no lar possa ser organizada, as mulheres são exortadas a se submeterem aos seus próprios maridos, mas isso, não pode ser mal interpretado porque, como afirma Harink,

Pedro não está legitimando um regime familiar patriarcal, seja ele opressivo ou não (2:18-21). Não podemos argumentar com base nesse texto (como alguns como alguns fizeram) que a esposa deve permanecer com seu marido mesmo quando ele

³⁵ MUELLER, E. R., I Pedro, p 174

a maltrata. Tampouco é o propósito desse texto prescrever uma ordem doméstica normativa e designar esposas e maridos para papéis ou posições dentro dela. Pedro simplesmente trata do regime doméstico que existe em sua época.³⁶

Neste sentido, no proposto em 1Pd 1,3-7 não há nenhuma novidade se for levado em consideração o padrão social para a vida conjugal naquele momento histórico. O que há de novidade é a conexão estabelecida entre a fé e a submissão, com a alegação de que o ato de se submeter é agradável ao Senhor. Ao que parece, a mensagem que 1Pedro quer transmitir às mulheres de sua época é que, aquilo que elas devem fazer na condição de esposas, façam de modo a agradar ao Senhor. Neste sentido, o pedido para que as mulheres sejam submissas aos seus maridos, traduz-se em que sejam boas esposas.

Levando em consideração que possivelmente muitas mulheres eram casadas com homens não crentes ou com homens que, mesmo tendo escutado a Palavra, ainda não a tinham aceito tampouco viviam por ela, pode-se imaginar o cenário de um ambiente não harmonizado. O fato de as mulheres serem crentes poderia ser fonte de geração de conflitos domésticos. Se for considerado que naquela época o costume era ver as mulheres seguindo a prática religiosa de seus maridos, a questão se torna ainda mais relevante. Por isso, a exortação para que as mulheres sejam voluntariamente submissas a seus maridos pode ser vista como um meio de eliminar a tensão provocada pela prática de religiões diferentes, ou como meio de consolidar fé dos que já tiveram contato com a Palavra, por meio do testemunho de uma boa esposa.

Esse parece ser o sentido de (1Pd 3,1-2) “por meio da conduta das esposas, sem Palavra sejam ganhos” (1Pd 3,1), mesmo porque se trata de um modo específico de aplicação da norma geral em que é pedido ao cristão: “Seja bom o vosso comportamento entre os gentios, para que, mesmo que falem mal de vós, como se fossem malfeitores, vendo as vossas boas obras glorifiquem a Deus, no

³⁶ HARINK, D., 1 & 2 Peter. p 112.

dia de sua Visita” (1Pd 2,12). Assim como os gentios veem as boas obras dos cristãos, os maridos devem ver a boa conduta de suas esposas: “Observando, eles, vossa conduta, em puro temor” (1Pd 3,2).

O temor aqui referido, que caracteriza a boa conduta das mulheres, não é o temor aos homens ou o temor a retalhações pelo descumprimento dos padrões de comportamentos das mulheres naquela época. A característica de boa conduta das mulheres é a que Pedro apresenta como fonte inspiradora para empenho dos cristãos na realização das boas ações: “E se chamais Pai aquele que com imparcialidade julga a cada um de acordo com suas obras, comportai-vos com temor durante o tempo do vosso exílio” (1Pd 1,17).

O apelo à boa conduta manifesta a preocupação de Pedro em fazer com que as esposas cristãs se destaquem diante de seus maridos na sociedade em geral, com a beleza de seu caráter. Por isso, na sequência de sua exortação às mulheres, orientando-as para que sua beleza “não seja o adorno exterior de penteado (*exagerado*) de cabelos e de uso de enfeites de ouro ou de vestir-se de roupas (*luxuosas*)” (1Pd 3,3). Para Marshall, “Embora o desejo de ser bonita e atraente seja manifestamente louvável, a beleza exterior, por mais desejável que seja, é secundária em relação à beleza do caráter”.³⁷ Com isso, não quer dizer que as mulheres não devam usar adereços, enfeites ou ornamentos, mas as encoraja a não fazer da aparência externa o ponto principal ou o foco de atenção em superficialidades e ostentações. Preocupar-se demasiadamente com esses elementos externos é colocar o foco no lugar errado. E o ser humano tem a tendência de dar mais valor ao exterior, comportamento advertido igualmente no livro dos Provérbios: “Enganosa é a graça, fugaz a formosura! A mulher que teme a YHWH merece louvor!” (Pr 31,30).

Para Pedro, o destaque da mulher deve estar no interior dela. Naquilo que ela realmente é como pessoa e que tem valor incorruptível. Por isso, o esforço

³⁷ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 86.

delas deve ser para fazer emergir “a pessoa (*ser humano*) oculta do coração, no incorruptível do espírito manso e tranquilo, o qual, perante Deus, é de grande valor” (1Pd 3,4). Nessa mensagem de 1Pedro, a mulher é sábia se pensar mais na beleza interior e se esforçar em ressaltar o espírito de serenidade, mansidão e tranquilidade, ornamentos de grande valor diante de Deus.

Para fortalecer seu argumento, o autor petrino apela para a tradição do AT, evocando, no passado, mulheres que serviam de exemplo para as mulheres cristãs, no presente. Inicialmente ele faz isso de modo geral, dizendo que “Assim, pois, outrora também as santas mulheres, as que esperavam em Deus, adornavam a si mesmas, sujeitando-se aos próprios esposos.” (1Pd 3,5). Certamente 1Pedro faz aqui referência àquelas mulheres que, fazendo parte do povo de Deus, piedosamente viviam depositando sua confiança em Deus, eram submissas a seus maridos e sobriamente cuidavam de sua aparência, dando ênfase ao cuidado com beleza interior.

Depois de uma evocação geral às santas mulheres, 1Pedro aponta diretamente Sara como modelo para as mulheres cristãs. “Como Sara obedeceu a Abraão, chamando-o o Senhor, da qual vos tornastes filhas, fazendo (vós) o bem e não temendo nenhuma intimidação” (1Pd 3,6). Como Abraão é o pai na fé para os cristãos, por analogia, Sara é a mãe. Sendo ela elogiada pela obediência a Abraão, então é apresentada para as mulheres cristãs, da época de Pedro, como um modelo da reverência que elas devem nutrir com seus maridos.

Em 1Pd 3,6, ainda tem a indicação de duas atitudes que são oferecidas às mulheres nesta mesma perspectiva de exortação. A primeira é a dedicação em fazer o bem. Essa indicação já foi feita para todos os cristãos (1Pd 2,14-15). Mas ao apresentar às mulheres a indicação para a prática do bem, é provável que Pedro tivesse em mente a descrição da mulher virtuosa em Pr 31,10-31. Depois é indicado que as mulheres não devem temer nenhuma intimidação. Certamente Pedro quer encorajar as mulheres a não terem medo de algum problema que possa

lhe ocorrer. Elas devem temer a Deus, que é uma atitude positiva porque expressa uma esperança n'Ele. Mas não devem temer aos homens nem serem intimidadas por eles. Ao final das exortações às pessoas casadas, Pedro se dirige aos homens com uma única exortação, em poucas palavras, mas não menos exigente. Segundo Grudem,

Agora Pedro fala brevemente, mas com a mesma força, aos maridos. A palavra “semelhantemente” aqui tem o sentido de “também” ou “continuando na mesma área de discussão” (BAGD, p. 568; cf. 1Pe 5:5), pois a ideia de similaridade na submissão é excluída pelo fato de que aqui (diferentemente de 2:18 e 3:1) Pedro não ordena a submissão à autoridade, mas sim o uso atencioso da mesma.³⁸

Pedro tem consciência do papel que deve ser exercido pelo homem dentro de uma estrutura familiar patriarcal. Sabe que ele deve exercer uma liderança e do quanto essa liderança pode ser danosa quando mal exercida, inclusive na vida familiar. Sabe também que a condição social na estrutura familiar patriarcal que a posiciona a mulher numa condição de submissão a expõe num contexto de vulnerabilidade e sujeita à exploração e dominação. Desse modo, dirige-se aos maridos dizendo: “Do mesmo modo vós, maridos, sede compreensivos em vossa vida conjugal, tributando às vossas esposas a honra devida a companheiras de constituição mais delicada, co-herdeira da graça da Vida, para evitar que vossas orações fiquem sem resposta” (1Pd 3,7).

O emprego da expressão “do mesmo modo”, igual a “semelhantemente”, tem o mesmo sentido que foi empregado no termo “semelhantemente” no início das exortações aos casais cristãos, no primeiro versículo do capítulo três. Se ali o autor queria indicar a continuidade do fluxo de seu pensamento dos trechos anteriores, nos quais faz uma conexão da submissão com a devoção ao Senhor

³⁸ GRUDEM, W. A., 1 Peter, p. 154.

(1Pd 2,13), neste mesmo sentido de reverência ao Senhor também deve ser norteador o modo de proceder dos maridos, com relação às suas esposas.

Na exortação dirigida aos maridos há dois pedidos. Primeiro, que eles sejam compreensivos com as mulheres na vida conjugal. Certamente esse pedido é para que eles olhem com atenção a condição na qual as mulheres se encontram e, levando em consideração o aspecto religioso, não abusassem dessa condição diminuindo-as em sua dignidade. Pela própria natureza, elas são mais frágeis, são como “o vaso mais fraco” e, por isso, precisam de maior cuidado e atenção. Sendo portadores desse conhecimento, os homens devem manifestar maior compreensão com suas mulheres na vida conjugal.

O segundo pedido é para que os homens tributem às suas esposas a honra devida. O verbo “tributar” aqui significa “dar” ou “conceder”, enquanto “honra devida” remete ao respeito e à consideração que são justos ou adequados para alguém em uma relação de parceria. Isso sugere que os maridos devem tratar suas esposas de forma respeitosa e com dignidade porque elas são suas companheiras. Nesse contexto, 1Pedro enfatiza o papel de igualdade e respeito mútuo no relacionamento conjugal, no qual a esposa não é apenas alguém subordinada ao marido, mas uma verdadeira companheira, alguém com quem ele compartilha a vida, responsabilidades e desafios. Essa igualdade, respeito e dignidade devido às mulheres, tem fundamento divino porque as mulheres também são “co-herdeiras da graça da vida” (1Pd 3,7).

Deste modo, não pode haver uma relação conjugal fundamentada na compreensão de domínio do homem sobre a mulher, enaltecida pelo reconhecimento da superioridade do homem e da inferioridade da mulher. Ambos são herdeiros da mesma graça divina, em Cristo Jesus. E isso impele uma relação de igualdade entre o homem e a mulher na relação conjugal, mesmo diante da diferença funcional que há entre eles. Essa relação de igualdade, respeito e dignidade que deve nortear a relação conjugal se torna mais evidente se agrupada

às exortações apresentadas por Pedro, aquelas apresentadas por Paulo na Carta aos Colossenses: “Maridos, amai as vossas mulheres e não as trateis com mau humor” (Cl 3,19), e na Carta aos Efésios: “Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido” (Ef 5,33).

Conclusão

Com o presente estudo, cujo processo de pesquisa perpassou por textos do AT e do NT, é possível chegar à conclusão de que o texto de 1Pd 3,1-17 parece não corroborar com o pensamento hierarquizante na relação entre o homem e a mulher. De fato, os escritos seguem os padrões culturais da época, indicando a necessidade da submissão da mulher ao seu marido. Mas tal submissão não é obrigação imposta pela força humana ou pela força da cultura. A submissão sugerida é de caráter voluntário, cuja finalidade é a de manter o bom ordenamento da vida familiar e social, almejada como modo de agradar ao Senhor.

Se o exemplo apontado no texto é o de obediência de Sara, o estudo mostrou que essa obediência não era uma sujeição com características que desfigurassem a dignidade de Sara enquanto mulher, esposa e mãe de família. Como foi visto, há relatos evidenciando que Sara participava efetiva e autonomamente nas decisões importantes tomadas por Abraão. Há inclusive fatos de iniciativas dela, acatadas por Abraão quando adotada postura de imposição. Se Sara é apontada por Pedro como exemplo de obediência para as mulheres cristãs de sua época viverem a submissão a seus maridos, essa postura não pode ser entendida como ato de servidão, humilhação e diminuição. Identifica-se em Sara uma obediência de participação na realização de um projeto comum, em que há o senso de colaboração.

Certamente essa é a ideia contida no pensamento de 1Pedro. Visando manter um padrão de família cristã, indica a submissão voluntária da mulher, não

no intuito da humilhação, desqualificação ou diminuição, mas visando a colaboração com seu marido na realização de um projeto comum, em que, por vezes, ela também precisará tomar iniciativas ou mesmo se impor diante de determinadas situações, para o bom ordenamento da vida familiar.

Se das mulheres é exigida a submissão a seus maridos, a eles a exortação não é menos exigente. Foi visto que nos textos paulinos a exigência aos homens amarem suas mulheres da mesma forma como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela (Ef 5,25). O amor e a entrega de Cristo à Igreja se expressam em sua anulação, para promoção daquela que é o objeto de seu amor. Tal amor e entrega são esperados dos homens na relação com as suas mulheres, na vivência da aliança conjugal. Por essa razão, em 1Pd 3,7 é pedido compreensão com as mulheres na vida conjugal, devida honra e cuidado, pois ela é a parte mais fraca da relação, mesmo sendo também co-herdeira da graça.

O estudo realizado permite a compreensão da existência de elementos novos apresentados e inseridos pelos escritos paulinos e petrinus nos padrões éticos da vida doméstica de seu tempo. Esses elementos novos vão desde uma nova compreensão do termo submissão empregado às mulheres, até a exigência de um amor responsável e cuidadoso dos homens para com suas esposas. Tudo para favorecer uma relação harmoniosa, respeitosa, igualitária e de mútua colaboração entre o homem e a mulher, para que a aliança conjugal seja, para ambos, o caminho de santificação, bem como para toda a prole, filhos e netos.

Referências

ARANA, A. I. **Para compreender o livro do Gênesis**. São Paulo: Paulinas, 2003.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo I**. São Paulo: Loyola, 1989.

BAUMERT, N. **Mulher e homem em Paulo**: Superação de um mal-entendido. São Paulo: Loyola, 1999.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 8. impr. São Paulo: Paulus, 2012.

De VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

EISENBERG, J. **A mulher no tempo da Bíblia**: enfoque histórico-sociológico. São Paulo: Paulinas, 1997.

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

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, EdPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R. Abraão: Pai na fé, na obediência e portador da promessa em Gálatas 3,1-29, à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 125-160.

GONZAGA, W.; SILVA, P. F. Gálatas 3,23-29: Da pedagogia da lei ao advento da fé. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 145-160. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600828-05>

GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D. *Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas*. **Revista Estudos de Religião**, 38(1), 2024, p. 253-276. Doi: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276>

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: Espaço Acadêmico, 2018, 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.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: 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: Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

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: Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

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.

GRUDEM, W. A. **1Peter**, **Tyndale New Testament Commentaries**, vol. 17. Westmont: IVP Acadêmico, 2009.

GUSSO, A. R. **Aliança no Antigo Testamento**. Via Teológica, V1, n. 3, 2001.

HARINK, D. **1 & 2 Peter**. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids: Brazos Press, 2009. (E-book edition created 2012).

LACOSTE, J. **Dicionário crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas/ Loyola, 2004.

MARSHALL, I. H. **1Peter**. The IVP New Testament Commentary Series. Westmont: IVP Acadêmico, 1991.

MUELLER, E. R., **I Pedro**: Introdução e comentário. São Paulo: Edições Vida Nova; Editora Mundo Cristão, 1991.

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

NOCENT, A. **Os Sacramentos, teologia e história da celebração**. São Paulo: Paulinas, 1989.

WOLFF, H. W. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyol, 1975.

SCHNEDER, T. (org.). **Manual de Dogmática**, vol. II, Petrópolis: Vozes, 2000.

SERNA, E. O lugar da Mulher nos escritos de Paulo. **Cadernos Teologia Pública**. São Leopoldo – RS. Ano XI – Nº 82 – 2014.

TOLDY, T. M. A violência e o poder da(s) palavra(s): A religião cristã e as mulheres, *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 89, 2010, <https://doi.org/10.4000/rccs.3761>

Capítulo VII¹

Proposições em relação ao matrimônio cristão em 1Pedro 3,1-7

Propositions regarding christian marriage to 1Peter 3,1-7

Proposiciones sobre el matrimonio Cristiano in 1Pedro 3,1-7

Waldecir Gonzaga²

Rodolfo Chagas Pinho³

Resumo

A 1ª Carta de Pedro orienta para que os cristãos saibam viver a graça do testemunho de uma vida configurada com Cristo, orientada sobre a maneira de se viver a fé e conviver com os não crentes. Uma convivência que passa pelo matrimônio, a primeira comunidade humana, a escola dos valores e virtudes da convivência humano-cristã. Este estudo se propõe a mostrar a dinâmica das relações conjugais no contexto cristão, dando ênfase ao comportamento e à conduta das esposas e dos maridos como celeiros de virtudes para os filhos e para toda a família. As virtudes interiores de cada ser humano emanam de um coração esvaziado de si mesmo e que se deixa moldar pelos valores do Evangelho de Cristo. Assim, em 1Pd 3,1-7, constata-se um valor eterno e verdadeiro que se sobrepõe às preocupações efêmeras da vida cotidiana. A referência a Sara usada pelo autor, sublinha o tema da confiança em Deus e o papel fundamental da mulher para a estabilidade e o apoio na fé. Busca-se mostrar e enfatizar a dignidade igualitária das esposas e a responsabilidade dos maridos de cuidar e proteger, com uma volta ao plano original (Mc 10,6-9), refletindo uma parceria no matrimônio que se baseia no amor e no respeito mútuo. Para tanto, as virtudes são lidas à luz do legado deixado por Cristo: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 13,34), um amor de doação e generosidade, sacrificial e de serviço que Cristo tem por sua Igreja (Ef 5,21-33).

Palavras-chave: 1Pedro, Família, Matrimônio, Amor, Virtudes, Casa, Cristão.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-07>

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 Mestrando em Teologia Sistemático Pastoral, PUC-Rio (Rio de Janeiro). Especialista em Pastoral pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte. Atualmente Assessor da Comissão Episcopal para a Vida e a Família da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e Secretário Executivo Nacional da Pastoral Familiar. E-mail: rodolfodiocesano@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2047614826947514> Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-5427-2829>

Abstract

1Pedro proposes guidelines so that Christians know how to live the grace of the testimony of a life configured with Christ, oriented on the way to live faith and live together between believers and non-believers. A coexistence that goes through marriage, the first human community, the school of values and virtues of human-Christian coexistence. This study aims to show the dynamics of marital relationships in the Christian context, emphasizing the behavior and conduct of wives and husbands as barns of virtues for children and for the whole family. The inner virtues of each human being emanate from a heart emptied of itself and that allows itself to be shaped by the values of the Gospel of Christ. Thus, in the pericope 1Pd 3,1-7, there is an eternal and true value that overlaps the ephemeral concerns of everyday life. The reference of Sara used by Pedro underlines the theme of trust in God and the role of women as a figure of stability and support in faith. It seeks to show and emphasize the egalitarian dignity of wives and the responsibility of husbands to care and protect, with a return to the original plan (Mc 10,6-9), reflecting a partnership in marriage that is based on love and mutual respect. To this end, the virtues are read in the light of the legacy left by Christ: "Love one another as I loved you" (John 13,34), a love of gift and generosity, sacrificial and service that Christ has with his Church (Eph 5,21-33).

Keywords: 1Pedro, Family, Marriage, Love, Virtues, Home, Christian.

Resumen

1Pedro propone orientaciones para que los cristianos sepan vivir la gracia del testimonio de una vida configurada con Cristo, orientada sobre la forma de vivir la fe y convivir entre creyentes y no creyentes. Una convivencia que pasa por el matrimonio, la primera comunidad humana, la escuela de los valores y virtudes de la convivencia humano-cristiana. Este estudio se propone mostrar la dinámica de las relaciones matrimoniales en el contexto cristiano, haciendo hincapié en el comportamiento y la conducta de las esposas y maridos como graneros de virtudes para los hijos y para toda la familia. Las virtudes interiores de cada ser humano emanan de un corazón vaciado de sí mismo y que se deja moldear por los valores del Evangelio de Cristo. Así, en la perícopa 1Pd 3,1-7, se constata un valor eterno y verdadero que se superpone a las preocupaciones efímeras de la vida cotidiana. La referencia de Sara utilizada por Pedro subraya el tema de la confianza en Dios y el papel de la mujer como figura de estabilidad y apoyo en la fe. Se busca mostrar y enfatizar la dignidad igualitaria de las esposas y la responsabilidad de los maridos de cuidar y proteger, con un retorno al plan original (Mc 10,6-9), reflejando una asociación en el matrimonio que se basa en el amor y el respeto mutuo. Para ello, las virtudes se leen a la luz del legado dejado por Cristo: "Amaos unos a otros como yo os he amado" (Jn 13,34), un amor de donación y generosidad, sacrificial y de servicio que Cristo tiene con su Iglesia (Ef 5,21-33).

Palabras claves: 1Pedro, Familia, Matrimonio, Amar, Virtudes, Hogar, Cristiano.

Introdução

O matrimônio cristão, enquanto expressão viva da comunhão entre homem e mulher, reflete a ordem criacional de Deus e o plano de salvação revelado em Cristo. A Primeira Carta de Pedro, escrita em um contexto de perseguição e desafios para as comunidades cristãs dispersas em diversas regiões da Ásia Menor

no final do século I d.C., oferece orientações preciosas para a vivência da fé em ambientes hostis. Particularmente, em 1Pd 3,1-7 o autor sagrado propõe uma reflexão sobre o matrimônio como espaço privilegiado para a manifestação das virtudes cristãs, destacando o papel transformador do testemunho conjugal na formação da família e da sociedade.

Nesse trecho, Pedro apresenta uma dinâmica relacional baseada no respeito mútuo, no cuidado amoroso e na confiança em Deus, valores que transcendem as realidades efêmeras e apontam para o ideal divino do matrimônio. A figura de Sara, evocada como modelo de fé esposo e confiança, ressalta a importância de uma vivência matrimonial ancorada na estabilidade espiritual. Da mesma forma, a exortação aos maridos para cuidarem de suas esposas "como coerdeiras da graça da vida" (1Pd 3,7) sublinha a igual dignidade entre os cônjuges, em uma perspectiva que remonta ao projeto original de Deus para o homem e a mulher (cf. Mc 10,6-9).

Este estudo pretende explorar as proposições essenciais do matrimônio cristão delineadas em 1Pd 3,1-7, mostrando como essas orientações refletem o legado de Cristo, que chamou seus discípulos a amarem-se mutuamente como Ele os amou (Jo 13,34). Nesse contexto, as virtudes conjugais – tais como a paciência, a humildade, o respeito e o amor sacrificial – são compreendidas como frutos de uma vida moldada pelo Evangelho. Inspirados pela entrega de Cristo à Igreja (Ef 5,21-33), marido e mulher são chamados a viver em uma parceria que não apenas constrói a comunhão familiar, mas também testemunha ao mundo o poder transformador do amor de Deus.

Assim, ao iluminar o matrimônio cristão como uma “escola de virtudes”, a perícope de 1Pd 3,1-7 convida aqueles que creem a redescobrirem o matrimônio como um caminho de santificação e testemunho, em sintonia com a missão de configurar a própria vida a Cristo, fundamento e plenitude de toda a vida cristã.

1. Texto grego e tradução de 1Pd 3,1-7

A perícopre de 1Pd 3,1-7, seja a partir de seu texto grego, seja a partir de sua tradução portuguesa, revela um especial beleza linguístico-temática que encanta os olhos do leitor e/ou ouvido do ouvinte. Conta com uma riqueza temática voltada para o cuidado da família como um todo, dando destaque ao tema da confiança em Deus e ao papel dos esposos na estabilidade da família e no seguimento da vida cristã. Para tanto, toma como exemplo, as grandes figuras de Abraão e Sara, do período patriarcal de Israel.

Texto grego de 1Pd 3,1-7 (NA28)	Tradução portuguesa
¹ Ὅμοίως αἱ γυναῖκες, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται	Semelhantemente, as esposas , sujeitando-se aos próprios esposos , para que também, se alguns desobedecem à Palavra , por meio da conduta das esposas, sem Palavra sejam ganhos.
² ἐποπεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἀγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν.	Observando eles vossa conduta, em puro temor
³ ὥν ἔστω οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν καὶ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος,	Das quais não seja o adorno exterior de penteado (exagerado) de cabelos e de uso de enfeites de ouro ou de vestir-se de roupas (luxuosas)
⁴ ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος ὃ ἐστὶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελής.	Mas a pessoa (ser humano) oculta do coração, no incorruptível do espírito manso e tranquilo, o qual, perante Deus, é de grande valor
⁵ οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμουσαν ἑαυτάς ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν,	Assim, pois, outrora também as santas mulheres , as que esperavam em Deus, adornavam a si mesmas, sujeitando-se aos próprios esposos .
⁶ ὥς Σάρρα ὑπήκουσεν τῷ Ἀβραὰμ κύριον αὐτὸν καλοῦσα ἣς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.	Como Sara obedeceu a Abraão , chamando-o o Senhor , da qual vos tornastes filhas, fazendo (vós) o bem e não temendo nenhuma intimidação.
⁷ Οἱ ἄνδρες ὁμοίως, συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἁσθενεστέρω σκεύει τῷ γυναικεῖῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συγκληρονόμοις χάριτος ζωῆς εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.	Os esposos, semelhantemente , convivendo segundo o conhecimento, como com o vaso mais fraco, o feminino , atribuindo honra como também a co-herdeiras da graça da vida para não serem obstruídas as vossas orações

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

2. Uma carta do coração da Igreja

Em sua primeira Carta, o apóstolo Pedro escreve para um contexto intercultural e intereclesial múltiplos; trata-se de um dos sete textos do *corpus* católico⁴ e uma das duas cartas atribuídas ao apóstolo Pedro. Uma mistura de culturas e crenças. Fez-se necessário um auxílio pastoral, uma palavra de encorajamento, haja vista que muitas famílias eram formadas por matrimônios mistos⁵. Pode-se afirmar que é uma carta escrita com o coração inflamado de caridade para com as comunidades que se formavam ao longo dos trajetos percorridos pelos Apóstolos⁶.

Logo de início no cristianismo, havia muitos matrimônios mistos, sobretudo de mulheres com maridos pagãos⁷. Isso gerava um tumulto interior nas esposas cristãs que se se perguntavam sobre o que fazer diante desse fato. Como lidar com essa situação dentro da família: um crê e outro não⁸.

Tal situação não era fácil de se resolver, ainda mais sociedade patriarcal de então, em que a mulher era obrigada a seguir o marido em tudo e ao mesmo tempo como cristã havia uma obrigação de obedecer à própria consciência, aquilo que acreditava. Elas ficavam divididas entre a relação matrimonial e a fé⁹.

A 1ª carta de Pedro é expressão da proximidade do primeiro entre os apóstolos de Cristo com os irmãos mais frágeis, inseguros na vida nova do batismo e na vivência comunitária, bem como nos enlaces matrimoniais, que necessitavam de uma confirmação na fé por parte daquele que tem autoridade dada pelo próprio Senhor¹⁰. Ressalta-se a orientação de Pedro em falar

⁴ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409.

⁵ MARSHALL, I. H., 1 Pedro, p. 83.

⁶ Introdução Primeira Carta de Pedro, Bíblia CNBB, p. 1659.

⁷ NOGUEIRA, P. A. de S., Como ler as cartas de Pedro, p. 37.

⁸ KONINGS, J.; KRULL, W.; MAREANO, M., Tiago, Pedro, João e Judas. Cartas às comunidades, p. 43.

⁹ STAMBAUGH J. E.; BALCH D. L., O novo testamento em seu ambiente social, p. 101.

¹⁰ Introdução Primeira Carta de Pedro, Bíblia CNBB, p.1659.

diretamente às mulheres. Pode-se dizer que seria um sinal de ruptura da cultura machista.

Utilizando a ótica do Papa Francisco, quando, na exortação apostólica *Evangelii gaudium*, sobre o anúncio do evangelho no mundo atual¹¹, ele traça uma metodologia pastoral, pode-se dizer que 1ª Pedro foi escrita para as periferias existenciais. Uma preocupação com os que estavam afastados do centro do império não apenas geograficamente, mas no sentido de vulnerabilidade e fragilidade.

A concordância de que Pedro é o autor da 1ª carta de Pedro não é consenso em todas as linhas de estudos da Sagrada Escritura. Explica-se a 1ª carta de Pedro como uma obra de alguém que ajudou o apóstolo Pedro, o acompanhou em sua caminhada. O estilo do grego do autor e as citações da LXX não poderiam vir de um humilde pescador.

Pode-se dizer que a palavra de Pedro dirigida diretamente às mulheres (1Pd 3,1-6), tira-as do anonimato e da simples participação coadjuvante na relação matrimonial e as coloca em igual dignidade entre os homens. Isso é possível perceber até mesmo pelos seis versículos dedicado às mulheres (1Pd 3,1-6) e apenas um versículo dedicado aos homens (1Pd 3,8). Ou seja, a mulher é encorajada por um homem a não desistir da fé e se manter firme. Os homens são instigados a respeitar essa posição das mulheres (1Pd 3,7). Isso é pensar diferente, é acolher as mulheres também como co-herdeiras, reconhecer que Deus fala a partir dos dois e não só do homem.

Outro dado é que as Igrejas às quais a 1ª Pedro foi enviada não teriam existido na época de Pedro. Como se o autor desconhecesse completamente o universo para o qual escreveu. Esses e outros argumentos são usados para colocar em xeque a autoria do apóstolo Pedro¹².

¹¹ EG 20; 30; 63.

¹² MURPHY, R. E., Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, p. 655.

A iniciativa de enviar uma carta de cunho pastoral, tratando-se de uma exortação batismal, o importante nome que Pedro tem na vida eclesial, torna perceptível que a Igreja não se reduz a uma pessoa, visto que ela é um corpo. Essa consciência de pertencer a este corpo místico fica evidente na descrição que o autor faz logo nos primeiros versículos – 1Pd 1,3-4: “ele nos fez nascer de novo para uma esperança viva, para uma herança que não se desfaz, não se estraga nem se altera, e que é reservada para vós nos céus”.

Havia uma atmosfera de rejeição em torno da comunidade destinatária de 1Pedro por parte da sociedade da época. Os cristãos sentiam-se excluídos e menosprezados. Ao usar o termo “estrangeiros”, o autor indica que os cristãos estão sendo tratados como uma classe social inferior, sem direito de cidadania, porém, também era um termo técnico para se referir aos judeus que viviam fora da Terra Santa em tempos helenísticos¹³.

Os que estavam aderindo ao discipulado, ou seja, os gentios que se tornavam cristãos, encontravam nas palavras do Apóstolo a definição da sua nova identidade. Uma configuração com Cristo Servo. Percebe-se na 1ª carta de Pedro, um anúncio da inclusão dos gentios no povo escatológico de Deus. Um povo em continuidade com Israel por meio de seus membros judeu-cristãos, ao mesmo tempo uma abertura para acolher aqueles que antes não eram membros do povo de Deus¹⁴.

Logo no início da carta, em 1Pd 1,1-2, o autor saúda os destinatários e fala da obediência a Jesus Cristo, ou seja, o discipulado experimentado na vida daquele que recebeu a graça do Batismo e se tornou membro de uma nação santa, pedra viva escolhida e valiosa aos olhos de Deus.

O autor da 1Pedro escreve para deixar claro que após o batismo, com a adesão a Jesus Cristo e todo seu projeto, a pessoa possui uma força do alto para

¹³ MURPHY, R. E., Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, p. 656.

¹⁴ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 25.

que possa dar testemunho daquilo que crê. Não se trata de uma mera obediência cega simplesmente por lei, mas uma prática de imitação de Cristo Jesus¹⁵. A sua obediência livre ao Pai e entrega total à humanidade é inspiração para todos os batizados, principalmente àqueles que deram uma resposta positiva à vocação matrimonial. Segundo Muller,

Cristo é o modelo para os cristãos, fracos e marginalizados, nas suas relações sociais; Ele é o modelo também para as mulheres, cuja vida ao lado dos maridos nem sempre é muito fácil (especialmente quando estes não compartilham da sua fé); Ele serve também de modelo para os homens, no que diz respeito ao tratamento que eles dispensam a suas mulheres.¹⁶

A pastoralidade de 1Pd 3,1-7 transcorre em torno da conscientização da pertença a Cristo, testemunhada na convivência fraterna e superação de desafios. Uma convivência que passa pela família, a primeira comunidade do ser humano, a escola dos valores e virtudes da convivência humano-cristã.

3. A família: uma instituição fecunda

Obra prima do Criador foi o ser humano, homem e mulher: “e Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou, homem e mulher os criou” (Gn 1,27-28). No primeiro livro do cânon bíblico, o Livro do Gênesis, o relato da origem e criação do gênero humano revela o desejo de Deus em constituir o ser humano um ser relacional, cuja a relação conjugal sobressai diante das outras. Essa relação que, posteriormente, em Cristo, é chamada de matrimônio; torna-se sacramento, mas já era um santuário da vida, desde quando Deus havia pedido: crescei e multiplicai-vos (Gn 1,28).

¹⁵ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 172-173.

¹⁶ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 172-173.

Fundada no sacramento do matrimônio, a família torna-se um lugar de acolhida da vida humana como dom de Deus. Cuidada no amor fraterno, a vida humana desenvolve-se no seio familiar segundo as exigências de um crescimento humano legítimo.

Determinante e insubstituível é e deve ser considerado o seu papel para promover e construir a cultura da vida contra a difusão de uma anticivilização destruidora, como se confirma hoje por tantas tendências e situações de fato¹⁷.

Em Gn 2,18-24, encontra-se o relato do momento em que o homem olha para a mulher e contempla o Criador da criatura, a magnificência do Absoluto (Gn 2,23): “Desta vez é osso dos meus ossos e carne da minha carne!” E no final da perícopes (Gn 2,24): “diz o Senhor: por isso, o homem deixará seu pai e sua mãe e se unirá à sua mulher, e eles se tornarão uma só carne”.

Desde o princípio, Deus sonhou e realizou, instituir a união do homem e da mulher como algo divino, transcendente¹⁸. Uma família, que acolhe a vida, que chega através da fecundidade e ensina essa vida a viver a vocação para a qual foi chamada: à santidade, como exposto em 1Pd 1,14-15.

Desse modo, cada um ensine sua descendência a ser o que ela é. Mesmo que o matrimônio não dê filhos naturais por conta da esterilidade, este não deixa de ser fecundo, pelo amor que existe na união do homem e da mulher, pela própria abertura à vida que existe intrínseca em cada ser humano.

Em um matrimônio que por ventura existe a “esterilidade” de uma das partes, em que não nasçam filhos naturais, o casal não deve se fechar e perder a aventura da vida de deixar-se fecundar pelo amor de Deus que é derramado em abundância e, portanto, pode, inclusive, através da grandeza de coração, adotar

¹⁷ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Doutrina Social da Igreja, n. 231.

¹⁸ FC 14.

seus filhos ou viver o serviço à família humana, vivendo outras formas de “amor ao próximo”.

O matrimônio não foi instituído apenas em ordem à procriação. Por isso conserva-se o valor de comunhão de vida, indissolubilidade para sempre. Além do mais, maternidade e paternidade não é expressão simplesmente biológica, mas em diversas maneiras o homem e a mulher podem e devem expressar esse dom intrínseco através da generosidade e na largueza do seu amor conjugal para poder receber quem está privado de um ambiente familiar. Segundo a *Amoris laetitia*,

Adotar é o ato de amor que oferece uma família a quem não a tem. É importante insistir para que a legislação possa facilitar o processo de adoção, sobretudo nos casos de filhos não desejados, evitando assim o aborto ou o abandono. Os que assumem o desafio de adotar e acolhem uma pessoa de maneira incondicional e gratuita, tornam-se mediação do amor de Deus.¹⁹

Do mesmo modo, por exemplo, pode-se, inclusive, colocar a serviço do Evangelho ao cuidar com zelo e afeto de crianças que os pais não possuem tempo por conta do trabalho excessivo. Em todas as circunstâncias, o amor é fio de ouro desta esplêndida união. No n.14 da Exortação Apostólica sobre a missão da família no mundo de hoje, o Papa João Paulo II diz que a esterilidade física pode ser ocasião de serviços importantes à vida humana, por exemplo, a adoção²⁰.

Quando se trata da adoção, nota-se que é um tema pouco explorado, pois percebem-se algumas atitudes de preconceitos no seio familiar de alguns lares. Há de se valorizar também a entrega voluntária de bebês recém-nascidos para adoção que é garantida legalmente e regulamentada. A medida possibilita que uma gestante possa entregar seu filho para adoção, em um procedimento legal assistido pela Justiça da Infância e Juventude.

¹⁹ AL 178; 179.

²⁰ FC 14.

O amor produz amor, mas o amor se produz cuidando e gerando mais amor. Quando o indivíduo cuida de si mesmo, cuida do outro e do mundo, o amor cresce sempre mais e se abre ao próximo. Esse cuidado com o outro, prova que o amor existe, uma vez que, o amor não é uma palavra vazia, mas se trata de uma palavra em exercício permanente. Na medida que cuida do outro no amor, cresce a fecundidade do amor de Deus em cada pessoa e isso aumenta a capacidade de amar todos os dias.

Essa disposição de amar, somada à dimensão unitiva do Sacramento do Matrimônio, com o outro que troca olhares e se dispõe a caminhar na mesma direção, que escolhe livremente, planeja e deseja seguir o mesmo caminho, torna-se muito mais fecundo.

A constituição pastoral *Gaudium et Spes*, no n. 47, diz que “a salvação da pessoa e da sociedade humana está estreitamente ligada ao bem estar da comunidade conjugal e familiar”²¹. Esta afirmação é sinal de que a família é uma instituição sagrada e que por muitas vezes passa por momentos desafiantes grandes desafios.

O individualismo, por exemplo, fere a convivência fraterna e a doação mútua entre os esposos. As satisfações pessoais que podem adiar as núpcias, até mesmo por problemas econômicos. A mentalidade antinatalista atinge alguns lares atualmente, e muitas outras situações que são desafiadoras para a vivência da vocação matrimonial²².

Por isso, os Padres Conciliares, no Concílio Vaticano II²³, encorajam os cristãos para que realizem e pratiquem esforços no sentido de salvaguardar e promover a dignidade original e o singular valor sagrado do estado matrimonial. Isso assegura que o casal constitui a primeira forma de comunhão de pessoas,

²¹ GS 47.

²² AL Cap II.

²³ GS 47.

indo ao encontro da Doutrina Social da Igreja quando diz: a família, primeira sociedade natural.²⁴

À medida que o casal negligencia sua humanidade, sua sociabilidade, o lar vai perdendo sua natureza própria de ser o celeiro das virtudes cristãs. Por exemplo, é preciso que os filhos aprendem as primeiras e mais decisivas lições da sabedoria prática com que são conexas as virtudes no lar²⁵. A originalidade cristã do casamento está em viver sua riqueza natural em todas as dimensões.

A família é importante e central em relação à pessoa. Neste berço da vida e do amor, o homem nasce e cresce: quando nasce uma criança, à sociedade é oferecido o dom de uma nova pessoa, que é chamada desde o seu íntimo, à comunhão com os outros e à doação aos outros²⁶.

Pagola²⁷ aponta algumas dimensões na vivência matrimonial: convivência sexual, comunidade de amor, realidade social e comunidade aberta à fertilidade. Em todas essas dimensões assinaladas há uma linha transversal que as une: doação mútua. Doar-se é uma virtude central nas relações humanas, especialmente no contexto do matrimônio e da vida familiar cristã. Ela se refere ao ato de cada pessoa dar de si mesma, não apenas em termos materiais, mas também em aspectos emocionais, espirituais e físicos.

O sentido da doação cristã se encontra no Deus Uno e Trino – Pai, Filho e Espírito Santo –, no qual as três pessoas divinas vivem em perfeita doação, diálogo, comunhão. Essa comunhão divina serve como modelo para o relacionamento conjugal, em que marido e esposa são chamados a refletir essa unidade através da entrega total de si mesmos²⁸.

²⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Doutrina Social da Igreja, p. 129.

²⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Doutrina Social da Igreja, p. 129.

²⁶ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Doutrina Social da Igreja, p. 130.

²⁷ PAGOLA, J. A., Acolher Jesus, p. 46.

²⁸ VELOSO, E. S., Deus Uno e Trino.

Essa entrega é um chamado ao amor sacrificial, em que cada cônjuge coloca o bem-estar do outro acima do próprio. No matrimônio, essa doação mútua é a expressão mais profunda do amor conjugal, no qual marido e esposa se entregam completamente um ao outro, buscando o bem comum e a santidade: “Maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo também amou a Igreja e se entregou por ela” (Ef 5,25). Eis a pergunta: como Cristo amou a Igreja? Eis a resposta: Na doação de si mesmo, na entrega absoluta e incondicional. É um amor muito único, não é dividido, não é possessivo, mas um amor libertador. Cristo era muito livre, sofria por não ver as coisas acontecer como sonhava, mas deixava a liberdade, não usava de violência. Pensar o amor de Jesus pela Igreja, pelo Reino de Deus, é pensar um amor intensamente comprometido com a vida, um amor libertador, que respeita os tempos e os processos, que sabe esperar.

A prática da doação mútua exige maturidade e crescimento constante. Os desafios da vida moderna, como o individualismo, o hedonismo e o materialismo, podem dificultar essa vivência. No entanto, a perseverança e o esforço para cultivar essa virtude levam a um amor mais profundo e a um matrimônio mais sólido. Hoje o que vemos são muitos homens dizendo que amam suas esposas, porém, que matam por amor, oprimem por amor, sufocam por amor. Quando se olha para o amor de Jesus pela Igreja é razão para se repensar as formas de amar entre os seres humanos, pois o amor de Cristo leva ao compromisso, ao cuidado e ao respeito.

Para crescer na doação mútua, é importante cultivar o diálogo, a paciência, o perdão e o compromisso de colocar o outro em primeiro lugar, vencendo as dificuldades cotidianas em Deus, com fé, perseverança e de forma resiliente. A prática satisfatória das virtudes cristãs fortalece a união conjugal e reflete os princípios do amor de Cristo pela Igreja e é amplamente apoiado pela Doutrina Social da Igreja e especialmente na *Humanae Vitae* e *Familiaris Consortio*, que

ênfaticamente a importância do amor conjugal e da doação mútua como caminho para a santidade no matrimônio e a edificação da vida de todos os membros da família.

4. As virtudes emanam de um coração esvaziado de si mesmo

Na perícopa de 1Pd 3,3-4, percebe-se que Pedro quer auxiliar às mulheres cristãs que estavam unindo-se a homens de culturas diversas, até mesmo não crentes, como aqueles que não obedecem à Palavra e não vivem por ela. Um relacionamento assim pode ser muito delicado e trazer muito sofrimento para ambas as partes.

O costume era que as esposas seguissem a religião do marido. Pela exortação de Pedro, na perícopa, observa-se uma ruptura, pois ele não pede para que as esposas sigam seus maridos, ao contrário, ele encoraja a dar testemunho e permanecer firmes na mesma fé. Pelo conhecimento da fé, acredita-se que poderiam sofrer, pois não conseguiam criar consciência cristã em seus maridos. A orientação é que elas os tragam para o caminho do Evangelho pelo testemunho da verdadeira beleza das mulheres cristãs²⁹.

O autor destaca que a verdadeira beleza é aquela que vem de um espírito manso e tranquilo, algo que é de grande valor diante de Deus. Essa instrução reflete uma chamada para que o valor e a dignidade das pessoas sejam encontrados não em aparências externas, mas em seu caráter, conduta e coração. Marshall salienta que:

O eu interior, é claro, não é a natureza invisível da pessoa, mas a pessoa inteira determinada pela natureza interior. Pedro contrasta o que uma mulher faz com sua aparência exterior por seu próprio esforço e o que é feito por meio do dom divino que opera externamente a partir da personalidade interior. É imperecível no sentido

²⁹ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 174.

de que não pode desaparecer, como o físico beleza ou adorno exterior, mas é duradouro e, portanto, ainda mais valioso.³⁰

Pedro reforça o que está dizendo recorrendo ao exemplo das mulheres santas do Antigo Testamento (1Pd 3,5-6). Como elas depositaram sua confiança em Deus, elas foram libertadas da necessidade de depender de recursos humanos de beleza. Em vez disso, elas se embelezavam ao mostrar um espírito gentil e tranquilo.

Em que Deus essas santas mulheres esperavam? Que imagem de Deus elas tinham? Pode-se dizer que essas mulheres tinham uma experiência de Deus que não as deixava passivas, mas as tornava protagonistas da caminhada. Um Deus que não as prende, mas as liberta. A experiência de Deus que essas mulheres tinham é tão forte que se torna um jeito de viver, de se colocar na vida, que não as torna inferiores aos homens, mas as potencializa a resistir e a construir um novo jeito de ser família.

Clowney³¹ enfatiza as virtudes essenciais para o casamento cristão baseadas em 1Pd 3,1-7, destacando particularmente a humildade, o respeito e o amor como fundamentos para ambos os cônjuges. Como Pedro instrui as esposas a modelar sua beleza interior por meio de um espírito gentil e tranquilo, algo precioso aos olhos de Deus, em vez de focar em adornos externos.

Admite-se que os escritos paulinos tenham fundamentado os escritos petrinus, sem rejeitar a autenticidade da carta por parte de Pedro. Não se deve esquecer que o secretário de Pedro, Silvano era também discípulo de Paulo. Neste sentido, é possível assinalar uma semelhança nos escritos de ambos apóstolos³². Algumas exortações são semelhantes às que se encontram nas cartas paulinas:

³⁰ MARSHALL, I. H., *Série de Comentários do Novo Testamento do IVP*, p. 85.

³¹ CLOWNEY'S, E. P., *The Message of 1 Peter*, p. 178.

³² MUELLER, E. R., *I Pedro*, p. 52.

1Pedro	Cartas paulinas
2,13-17: deveres civis	Rm 13,1-7; 1Tm 2,1-3; Tt 3,1-2
2,18-20: deveres domésticos	Cl 3,22-25; 4,1; Ef 6,6-8,9; 1Tm 6,1-2; Tt 2,9-10
3,1-6: esposas	Cl 3,18; Ef 5,22-24; 1Tm 2,9-15; Tt 2,3-5
3,7: maridos	Cl 3,19; Ef 5,25-33
5,1-4: deveres comunitários – anciãos	Cl 3,21; Ef 6,5; 1Tm 5,17-19
5,5: deveres comunitários – jovens	Cl 3,20; Ef 6,1-3

Fonte: Tiago, Pedro, João e Judas: Cartas às comunidades³³

Da mesma forma, Mueller também apresenta uma semelhança sobre autoria de 1Pedro, com o *corpus* paulino:

Kuemmel especifica essa semelhança de 1 Pedro com Paulo identificando-a num “senso geral de que os leitores judaico-cristãos, o “povo de Deus” (2.10), não mais estão preocupados com a questão do cumprimento da Lei”, como também num sentido especial de que, “como em Paulo, a morte de Jesus serviu de expiação pelos pecados dos cristãos, operando a justificação (1.18s; 2.24). Os cristãos devem sofrer com Cristo (4.13; 5.1), é exigida a obediência às autoridades civis (2.14s), e podemos encontrar a fórmula paulina *en christō* (em Cristo; 3.16, 5.10,14)”.³⁴

Particularmente, neste estudo, busca-se um olhar sobre a carta de Paulo aos Efésios que é uma homilia, como forma de diálogo com a cultura grega, já que Éfeso era a principal cidade de cultura grega na Ásia Menor³⁵. Em sua segunda parte, o autor exorta sobre a prática cristã.

Paulo enfatiza que na nova situação trazida pela morte e ressurreição de Jesus “não há judeu nem grego, escravo nem livre, homem nem mulher, pois todos vocês são um em Cristo Jesus” (Gl 3,28)³⁶. Ainda expressa a igualdade de

³³ KONINGS, J.; KRULL, W.; MAREANO, M., Tiago, Pedro, João e Judas, p. 39.

³⁴ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 20.

³⁵ Introdução à Carta aos Efésios, Bíblia CNBB, p. 1598.

³⁶ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6, p. 149-172; SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W., Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29) (2024).

marido e mulher em uma questão tão fundamental quanto seus relacionamentos sexuais físicos (1Cor 7,3-5).

A instrução paulina é que os maridos amem suas esposas “como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela” (Ef 5,25). Isso implica um amor sacrificial, que busca o bem-estar e a felicidade da esposa em todas as circunstâncias. Esse amor é mais que um sentimento, é um compromisso de cuidar, proteger e servir à esposa. Da mesma forma, Paulo orienta as esposas a respeitarem seus maridos (Ef 5,33). O respeito aqui não significa inferioridade ou sujeitar-se cegamente, mas sim um reconhecimento e valorização do papel do marido no relacionamento, promovendo cooperação e unidade.

Na ótica de 1Pd 3,1-2, o sujeitai-vos é iluminada por Cristo como doação de si mesmo e não inferioridade de gênero. Mueller afirma que:

Quando em 1 Pedro se conclama os cristãos a uma posição de ‘se colocar abaixo’ (sentido etimológico de submissão), isso é feito como uma decisão e um posicionamento voluntário dos cristãos, a partir do exemplo do próprio Cristo. Em um mundo onde todos querem estar por cima (como próprio Jesus indicou muitas vezes), a verdadeira revolução só se consegue quebrando esse padrão, e sendo assim a atitude de submissão de Cristo e dos cristãos chega a ser um fermento revolucionário³⁷.

Esse ensinamento se aplica a todos os cristãos, homens e mulheres. No sentido de evitar qualquer tipo de violência e buscar a prática do ouvir a ambos. Lembrando que o desenvolvimento de virtudes interiores, como a humildade, a paciência e o amor, é o que mais importa aos olhos de Deus. Portanto, na perícopia de 1Pd 3,1-7, constata-se um valor eterno e verdadeiro que se sobrepõe às preocupações efêmeras da vida cotidiana.

³⁷ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 174.

4.1 Propostas às mulheres

O caráter da esposa cristã, baseado nas propostas do autor sobre a mansidão e tranquilidade e na confiança em Deus, citadas na perícopes de 1Pd 3,1-6 refletem o seu papel dentro do matrimônio cristão conforme entendido na tradição bíblica, mas sempre com o foco no caráter espiritual e no respeito mútuo dentro do relacionamento homem e mulher, bem como em Ef 5,21-25 e Cl 3,18-19.

A mansidão é uma virtude que envolve humildade, paciência e autocontrole. Uma pessoa mansa é gentil em suas palavras e ações, mesmo diante de desafios ou conflitos. Quando a esposa possui a virtude da mansidão, ela é capaz de responder com graça e paciência nas dificuldades, mantendo uma atitude calma e pacífica. A mansidão não é fraqueza, mas uma escolha consciente de agir com amor e suavidade, mesmo em situações difíceis³⁸.

Pedro destaca o valor de um “espírito dócil e tranquilo” diante de Deus, o que reflete essa mansidão. Essa virtude é atraente e pode influenciar profundamente o ambiente familiar, promovendo harmonia e paz no lar³⁹ bem como um jeito de ser e viver na sociedade.

Por outro lado, a virtude da confiança em Deus envolve uma entrega plena à vontade divina, acreditando que Deus conduz cada situação, mesmo que a liberdade humana possa escolher suas vias. A esposa cristã demonstra confiança em Deus ao viver sua fé de maneira ativa. Ela sabe que, mesmo diante das fragilidades que um relacionamento dispõe, a confiança é integral à Deus pela fé⁴⁰.

Essas proposições do autor trabalham juntas para criar uma conduta baseada no amor e no respeito. Não obstante, em 1Pd 1,6-7 o autor diga que a alegria do tempo presente pode se tornar provação, mas com objetivo de

³⁸ VEIGA, B., Fé, Esperança e Caridade segundo Tomás de Aquino, p. 42.

³⁹ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 177.

⁴⁰ CC 2.

comprovar a fé para a glória de Cristo, observa-se que ao lado da natureza expiatória do sofrimento, morte e ressurreição de Cristo, o cristão é chamado a glorificar a Deus por sua vida e testemunho⁴¹. A cristologia petrina de 1Pedro, deve ser lida em comparação com a 2Pedro para ajudar na compreensão do arcabouço teológico do autor e na interpretação devida da mensagem que deseja comunicar.

Quando essas propostas são vividas de maneira sincera, a esposa cristã torna-se um testemunho vivo de fé para o marido, especialmente se ele for um não crente. Como mencionado em 1Pd 3,1-2, sua conduta virtuosa pode “ganhar” o marido para a fé “sem palavras”, simplesmente pelo seu comportamento, sua mansidão e confiança. Essa transformação interior é poderosa e reflete a ação de Deus na vida dela e no casamento. Ainda que 1Pd 3,1-7 encoraje essas virtudes na vida da esposa, também é importante lembrar que o casamento cristão é construído sobre a base do respeito mútuo.

4.2 Propostas aos homens

O marido é chamado a amar sua esposa sacrificialmente, da mesma forma que Cristo amou a Igreja e pro ela se entregar (Ef 5,25-28). O amor sacrificial é um conceito central no cristianismo, especialmente quando se fala sobre o amor dentro do matrimônio. Ele é baseado no exemplo de Cristo, que se entregou voluntariamente para o bem da humanidade, oferecendo sua vida pela salvação do mundo⁴².

No contexto do casamento cristão, o amor sacrificial refere-se ao tipo de amor que coloca as necessidades e o bem-estar do outro acima dos próprios

⁴¹ MURPHY, R., E. Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, p. 664.

⁴² SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus p. 335.

interesses, sendo caracterizado por um compromisso profundo de cuidar, proteger e servir ao cônjuge, mesmo quando isso exige sacrifícios pessoais⁴³.

Nos escritos joaninos e paulinos (Jo 15,13; Fl 2,5-8; 1Jo 3,16; Cl 3,19; Gl 2,20 e 1Cor 13,4-7), o amor sacrificial envolve renúncia de desejos ou vontades pessoais em prol do bem-estar do cônjuge; serviço ao outro como Cristo serviu à humanidade, o cônjuge sacrifica seu tempo, energia e recursos para cuidar e servir ao outro, sem esperar algo em troca.

Como em 1Cor 13,4-7, o amor sacrificial é compassivo e pronto para perdoar. Ele entende que o casamento é formado por dois seres humanos imperfeitos, que inevitavelmente cometem erros. Esse tipo de amor oferece perdão generoso, buscando sempre a reconciliação em vez do ressentimento⁴⁴.

No cristianismo, Cristo é o modelo perfeito de amor sacrificial. Ele não apenas amou a Igreja, mas se sacrificou total e gratuitamente por ela, até o ponto de dar sua vida. No casamento, o marido e a esposa são chamados a imitar esse amor, demonstrando o mesmo nível de entrega, cuidado e sacrifício um pelo outro⁴⁵.

Portanto, o amor sacrificial é a essência do matrimônio cristão. Ele é um amor que se doa, que coloca o bem e que se inspira no exemplo de Cristo⁴⁶. Quando marido e esposa se amam de maneira sacrificial, eles constroem um relacionamento baseado na dedicação, fidelidade e perseverança, transformando o casamento em um reflexo do amor de Deus. Esse tipo de amor não é fácil, mas é profundamente recompensador, pois fortalece o vínculo conjugal e promove um lar cheio de paz, respeito e carinho.

A responsabilidade do marido, segundo a visão cristã, envolve cuidar da esposa, protegê-la e promover sua dignidade e igualdade⁴⁷. Ele é chamado a ser

⁴³ MARTIN, A; BROCCARDO, C.; GIROLAMI M., Cartas deuteropaulinas e cartas católicas, p. 321.

⁴⁴ MURPHY, R. E., Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, p. 478.

⁴⁵ MARTIN, A; BROCCARDO, C.; GIROLAMI, M., Cartas deuteropaulinas e cartas católicas, p. 321.

⁴⁶ MARTIN, A; BROCCARDO, C.; GIROLAMI, M., Cartas deuteropaulinas e cartas católicas, p. 321.

⁴⁷ SESBOUÉ, B., O homem, maravilha de Deus, p. 341.

uma presença servidora, inspirada no amor doação de Cristo pela Igreja, e a ser um exemplo de virtude em todas as suas ações.

A basilar virtude do marido cristão é o amor, conforme ensinado em Ef 5,25: “Maridos, amem suas esposas, assim como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela”. Bento XVI ensina que:

Ao amor entre homem e mulher, que não nasce da inteligência e da vontade, mas de certa forma impõe-se ao ser humano, a Grécia antiga deu o nome de *eros*. Diga-se, desde já, que o Antigo Testamento grego usa só duas vezes a palavra *eros*, enquanto o Novo Testamento nunca a usa: das três palavras gregas relacionadas com o amor — *eros*, *philia* (amor de amizade) e *agape* — os escritos neo-testamentários privilegiam a última, que, na linguagem grega, era quase posta de lado. Quanto ao amor de amizade (*philia*), este é retomado com um significado mais profundo no Evangelho de João para exprimir a relação entre Jesus e os seus discípulos⁴⁸.

Embora o marido possa desenvolver a função de guiar a família na espiritualidade, isso não significa superioridade ou poder absoluto. A igualdade no casamento cristão é um princípio fundamental. Ambos os cônjuges são iguais diante de Deus, e o marido deve tratar sua esposa com dignidade e respeito.

Uma outra proposta que pode ser um auxílio para o marido cristão é a paciência. O homem deve ser paciente, entendendo que sua esposa, assim como ele, tem momentos de fraqueza e dificuldades.⁴⁹ Ele é chamado a ter empatia e tolerância, ajudando sua esposa a enfrentar as provações da vida, que traz consigo a virtude da compreensão. Em tudo isso urge uma escuta ativa, sensibilidade e um coração aberto para conhecer profundamente a pessoa com quem compartilha a vida. Excluindo de sua vida toda forma de violência contra a mulher ou qualquer humano.

⁴⁸ DS 3.

⁴⁹ VEIGA, B., Fé, Esperança e Caridade segundo Tomás de Aquino, p. 114.

Destarte, as propostas de relacionamento aos homens e mulheres se confluem para a fidelidade. A fidelidade envolve um compromisso não apenas físico, mas também emocional e espiritual. Mantendo as promessas do casamento e evitando qualquer forma de infidelidade, seja espiritual, emocional ou física.

5. Sara, modelo de virtude e confiança em Deus

Sara, esposa de Abraão, é apresentada em 1Pd 3,1-7 como um modelo de virtude feminina e confiança em Deus, destacando-se por sua obediência, paciência e fé. Observam-se citações do Antigo Testamento em 1Pedro, com destaque para a segurança com que o autor escreve, que pode ser entendida como uma pessoa de cultura e conhecedor das tradições do Antigo Testamento⁵⁰.

Pedro pode ter tido em mente várias mulheres do AT, como suas ilustrações: Rebeca, Raquel, Ana ou Rute; mas era comum, entre os rabinos judeus⁵¹, usar de elogios elaborados acerca de Sara, para propósitos ilustrativos.

Sara era usada como um exemplo, primeiramente, por ser ela a esposa favorita de Abraão, e juntamente com Moisés, a mais elevada posição de respeito, no conceito de Israel; em segundo lugar, porque, na qualidade de esposa de Abraão e mãe de Isaque, ela era a grande matriarca da raça judaica⁵².

O maior exemplo de confiança de Sara em Deus é visto na promessa que recebeu de que teria um filho, mesmo em idade avançada. Quando Deus prometeu a Abraão que ele seria pai de uma grande nação, Sara inicialmente riu, achando impossível devido à sua idade avançada e infertilidade (Gn 18,12). Apesar de suas dúvidas iniciais, a Escritura revela que Sara, com o tempo, acreditou na promessa de Deus.

⁵⁰ TUÑI, J. O.; ALEGRE X., Escritos joaninos e cartas católicas, p. 172.

⁵¹ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 172.

⁵² MUELLER, E. R., I Pedro, p. 179.

O autor da Carta aos Hebreus, em Hb 11,11, reconhece a fé de Sara, afirmando: “Foi pela fé que também Sara, apesar da idade avançada, se tornou capaz de ter descendência, porque considerou fiel o autor da promessa”. Ela esperou pelo cumprimento da promessa e, aos 90 anos, deu à luz a Isaac, o filho da promessa, que se tornaria o patriarca do povo de Deus.

No *corpus* paulino, Sara é mencionada em Rm 4,19 e Rm 9,9 como aquela que a fé foi reputada como justiça e apresenta-a como mãe dos filhos da promessa. Mueller afirma que:

Como Abraão era o pai do povo judaico (Mt 3,9) e depois pai da fé para os cristãos (Rm 4,11-17), assim também aqui Sara é considerada a mãe das mulheres do povo de Deus. Assim Pedro, pode dizer às mulheres das congregações cristãs às quais se dirige: dela vos tornastes filhas. Continuamos a notar a dignidade com que as mulheres são aqui tratadas, o que podia não ser muito comum naquela época.⁵³

Sara pode ser vista como um modelo de virtude feminina, por sua coragem e fé. A citação de 1Pd 3,5-6 exorta as esposas cristãs a seguir seu exemplo de modéstia, respeito e confiança em Deus, sugerindo que a verdadeira beleza de uma mulher está em seu caráter interior e em sua confiança no Senhor, em vez de adornos externos.

Pedro elogia Sara por sua disposição de respeitar Abraão, chamando-o de “senhor”, não em um sentido de subjugação, mas como um sinal de respeito e honra dentro do relacionamento. A sua conduta demonstra uma parceria harmoniosa no casamento, onde o respeito e o amor mútuo são fundamentais. Segundo Mueller,

Isto se encontra em Gn 18,12, mas é difícil ver a relação com a obediência. Parece que a tradição judaica posterior ressaltou bastante esta atitude de Sara, e não

⁵³ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 179.

devemos esquecer que o autor se situa dentro dessa tradição (e é por isso que essa história tem tanto significado para ele). De qualquer forma, era costume entre os orientais que a mulher considerasse o marido como seu senhor, dirigindo-se a ele como tal. O que deve estar em vista é a atitude de reverência que Sara demonstra, e que o autor está tentando incutir nas mulheres cristãs do seu tempo⁵⁴.

Embora Sara não seja uma mulher perfeita, pode-se dizer que Pedro a coloca como exemplo de virtude feminina baseada na obediência, na fé e na confiança em Deus. Ao lado de Abraão, ela desempenhou um papel vital no cumprimento das promessas de Deus e é lembrada como uma mãe na fé para todos os que creem.

A “beleza interior” faz com que a conduta externa da pessoa seja um testemunho para convencer o outro à mudança. Aquilo que existe de precioso no coração humano brilhará como uma luz no exterior. A expressão “beleza interior”, citada por Pedro, equivale àquela de Paulo sobre o “homem interior”, de Ef 3,16. Um espírito tranquilo e manso, junto a muitos outros adjetivos são evidências do desenvolvimento e da maturidade espiritual da pessoa⁵⁵.

Percebe-se que o autor quer estabelecer o contraste entre pessoa externa, que pode ser decorada, e a alma que não aparece aos sentidos, mas é real⁵⁶. Por isso, em 1Pd 2,9-10, os destinatários da carta são chamados de raça eleita, sacerdócio real e nação santa, povo de Deus. De tal modo o autor apresenta aos destinatários da carta um caminho de conversão pela conduta moral e espiritual, mais do que pelas palavras⁵⁷. Pode-se dizer que seria uma estratégia pastoral na época de Pedro.

⁵⁴ MUELLER, E. R., I Pedro, p. 179 e 180.

⁵⁵ TUÑI, J. O.; ALEGRE X., Escritos joaninos e cartas católicas, p. 170.

⁵⁶ TUÑI, J. O.; ALEGRE X., Escritos joaninos e cartas católicas, p. 170.

⁵⁷ Introdução à Primeira Carta de Pedro, Bíblia CNBB, p. 1659.

6. Família, comunidade de valores

Senão a maioria, alguns documentos do Magistério da Igreja consideram a família como a primeira comunidade, lugar de comunhão, aprendizado humano afetivo. De maneira especial, a Doutrina Social da Igreja a considera uma comunidade celular da sociedade. Nesta perspectiva, os pais possuem uma responsabilidade com a paternidade e a maternidade, como parte integrante do relacionamento conjugal a obra educativa para formar o ser humano na plenitude da sua dignidade pessoal.

Exercendo a sua missão educativa, a família contribui para o bem comum e constitui a primeira escola das virtudes sociais, de que todas as sociedades necessitam. Com a educação, ademais, são comunicados, para serem assimilados e tornados próprios por cada um, alguns valores fundamentais, necessários para serem cidadãos livres, honestos e responsáveis.⁵⁸

Urge criar consciência em nossas famílias sobre tamanha responsabilidade dos pais em criar um ambiente de aprendizado para seus filhos. E com uma rede de apoio entre sociedade civil e família, a educação fica mais leve e ajuda a superar a mentalidade antinatalista de muitos casais que não desejam ter nenhum filho por considerar um fardo a educação dos mesmos. Desde o ventre materno o ser humano está numa escola.

Nesse múnus de responsável pela prole, aparece em grande destaque aquele estado de vida que é santificado por um sacramento especial, isto é, a vida matrimonial e familiar, diz a constituição dogmática *Lumen Gentium*.⁵⁹ O exercício do pastoreio dos leigos existe de fato na família, chamada instituição de vida e esse exercício a transforma. Na vida matrimonial os cônjuges encontram a

⁵⁸ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, Doutrina Social da Igreja, p. 145.

⁵⁹ LG 35.

vocação que lhes é própria: ser mutuamente e para os filhos testemunhas da fé e do amor de Cristo⁶⁰.

O sentido de comunidade conjugal, como afirma o Concílio Vaticano II é inerente na 1Pd 2,4-5 quando ele chama os destinatários de pedras vivas, que formam a construção de um edifício espiritual. Não obstante, em 1Pd 1,22 é exortado aos destinatários da carta praticar um amor fraternal. Comunidade que vai muito além de pais e filhos, uma visão alargada da fraternidade social que abrange todos os que convivem mutuamente. Percebe-se palavras-chave que levam o leitor para vivência da configuração à Cristo, uma nova forma de viver. A comunidade é a solução para livrar o mundo do individualismo exagerado.

A terminologia comunidade, no sentido cristão, sempre se refere a um determinado grupo, dos batizados. Nem por isso se dá a vantagem de se sentirem superiores a qualquer outra comunidade dentro da Igreja ou fora dela. A Igreja é continuadora da missão salvífica de Cristo, sacramento universal de salvação que, através dos batizados, oferece-se continuamente no serviço do Reino⁶¹.

Como concretude da responsabilidade comunitária, os pais podem propor aos filhos, um itinerário com a Palavra. A família é o lugar por excelência em que a Palavra de Deus deve ser escutada, acolhida, vivida e transmitida. Como caminho de Iniciação à Vida Cristã como consequência deste caminho a família torna-se uma igreja doméstica.⁶²

E propor não é apenas acolher. Esse gesto deve ser ativo e dinâmico, alguém que toma iniciativa, uma ousadia de anunciar publicamente a fé, mesmo que seja numa sociedade que por muitas vezes segue a tendência de relegar o infinito para o domínio privado.⁶³

O cuidado pastoral de propor, perpassa pela dedicação amorosa na educação dos filhos. O Papa Francisco, na exortação apostólica pós sinodal

⁶⁰ AA 11.

⁶¹ LG 6,7,8.

⁶² CNBB, Doc 111, 107.

⁶³ BACQ, P.; THEOBALD, C., Uma nova oportunidade para o Evangelho, p. 13.

Amoris laetitia, diz sobre a educação dos filhos: “ser marcada por um percurso de transmissão da fé que se vê cada vez mais dificultado pelos horários de trabalho, pela complexidade do mundo atual, onde muitos tem ritmo frenético para sobreviver”⁶⁴; o Papa Bento XVI, na exortação apostólica pós sinodal *Verbum Domini* afirma que:

De fato, pertence à autêntica paternidade e maternidade a comunicação e o testemunho do sentido da vida em Cristo: através da fidelidade e unidade da vida familiar, os esposos são, para os seus filhos, os primeiros anunciadores da Palavra de Deus. A comunidade eclesial deve sustentá-los e ajudá-los a desenvolverem a oração em família, a escuta da Palavra, o conhecimento da Bíblia.⁶⁵

Na tentativa de fazer florescer a vivência da Palavra na vida cristã, é sugerida a *Leitura Orante* da Palavra como uma forma de elevar-se e constituir-se de fato aquilo ao qual 1Pedro propõe: pela configuração da vida com o Cristo servo na dignidade cristã recebida no batismo, os pais devem fazer com que sua prole siga essa mesma caminhada que fizeram para perpetuar e aplicar isso às diversas situações da vida⁶⁶.

É sabido que Orígenes, um dos mestres nesta leitura da Bíblia, defende que a inteligência das Escrituras exige, ainda mais do que o estudo, a intimidade com Cristo e a oração⁶⁷. Para a prática da *Leitura Orante* é necessária uma atitude de fé; uma leitura cristológica e animada pelo Espírito, sem se desvincular da comunidade eclesial, pois esse método é pela e na Igreja, que busca uma atitude de conversão ao mesmo tempo que dinamiza a vida na sua integralidade. O método da *Leitura Orante*, de acordo com Papa Bento XVI na exortação apostólica pós sinodal *Verbum Domini*, consiste no seguinte:

⁶⁴ AL 287.

⁶⁵ VD 85.

⁶⁶ AL 29.

⁶⁷ VD 86.

Começa com a leitura do texto, que suscita a interrogação sobre um autêntico conhecimento do seu conteúdo: o que diz o texto bíblico em si? Segue-se depois a meditação, durante a qual nos perguntamos: que nos diz o texto bíblico? Sucessivamente chega-se ao momento da oração, que supõe a pergunta: que dizemos ao Senhor, em resposta à sua Palavra? A oração enquanto pedido, intercessão, ação de graças e louvor é o primeiro modo como a Palavra nos transforma. Conclui-se com a contemplação, 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?⁶⁸

Sendo assim, para alcançar o estado de compromisso do método citado acima, busca-se a *Leitura Orante* como recurso para iniciar novos cristãos e manter a todos no caminho da escuta obediente da Palavra de Deus, permitindo confrontar o seguimento de Jesus com a experiência do cotidiano e o estímulo à mudança de vida, com uma frequente formação⁶⁹.

Diante do exposto tem-se a segurança de que, a escuta cotidiana da Palavra de Deus torna a família uma autêntica Igreja Doméstica, chamada a anunciar a boa nova não somente para os de dentro, mas com discernimento, iluminar os vários desafios enfrentados pelos cônjuges e as mais variadas constituições familiares.

Conclusão

Após a leitura pastoral de 1Pd 3,1-7, conclui-se que o texto oferece uma visão profunda sobre a relação conjugal cristã. Pedro lembra que, como cônjuges, os homens e mulheres são chamados a viver em harmonia, respeito e amor, refletindo a imagem de Cristo na vida cotidiana, em prol da vida matrimonial e de toda a família.

⁶⁸ VD 87.

⁶⁹ CNBB, Doc 107, 199.

A submissão e o respeito mútuo não são sinais de fraqueza, mas de força e maturidade espiritual. A beleza interior, a pureza do coração e a suavidade do espírito são qualidades que tornam uma mulher ou um homem verdadeiramente atraente aos olhos do cristianismo e do mundo.

Uma vez que o matrimônio é um chamado vocacional, aquele que responder a este chamado deverá cumprir com as responsabilidades que lhe são inerentes. A liberdade e a vontade em primeiro lugar, depois a doação que se transforma em amor fecundo e sua responsabilidade de perpetuar a raça humana na fraternidade.

Como auxílio para tamanha responsabilidade vocacional, o método da *Leitura Orante* apresenta-se como o mais adequado para a prática pastoral nas famílias, naquilo que compete aos pais em educar seus filhos desde o ventre materno, a partir do estudo, meditação e vivência da Palavra de Deus.

Neste mundo onde os valores são frequentemente distorcidos e sucateados, a Palavra de Deus orienta a buscar a transformação interior, a humildade, a oração e a intimidade com Deus, com tudo o que tem a oferecer o rico e bimilenar patrimônio de espiritualidade do cristianismo. Por isso, a 1Pd 3,1-7 faz parte do coração da Igreja, que como mãe, se preocupa em sustentar os que nasceram para um edifício vivo e querem viver a fé cristã, dentro e fora da Igreja.

A carta 1Pedro não faz distinção de gênero masculino ou feminino, pelo contrário, pauta-se por demonstrar sua real dignidade e compreensão do homem e da mulher, em ajudar-se mutuamente a crescer no amor conjugal e familiar. Todo homem e toda mulher nasceu para amar, eis a vocação inicial e primordial de cada um.

A presente pesquisa deseja despertar novas reflexões, visto que é vasto e profundo o tema em reflexão, pois lida com algo precioso aos olhos de Deus e do mundo: a família. E é necessário surgirem indagações da leitura, tais: como

aplicar os princípios de 1Pd 3,1-7 no relacionamento conjugal? Ou em que áreas é preciso crescer em respeito e amor dentro do relacionamento familiar?

Finalmente, as virtudes matrimoniais são conquistadas mediante um exercício disciplinar que se chama amor e dedicação cotidiana. Um homem virtuoso e uma mulher virtuosa são uma videira fecunda para a Igreja e para o mundo, em vista do bem comum e da casa comum.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, F. C.; GODOY M. J. (orgs). **A pastoral numa Igreja em saída**. São Paulo: Loyola, 2018.

BALTHASAR, H. U. V. **Se não vos tornardes como esta criança**. Portugal: Paulinas, 1998.

BACQ, P.; THEOBALD, C. **Uma nova oportunidade para o Evangelho**, Portugal: Paulinas, 2004.

BENTO XVI, PP. **Exortação Apostólica Pós Sinodal Verbum Domini** sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. Brasília: CNBB, 2010.

BENTO XVI, PP. **Deus caritas est**: sobre o amor cristão. Brasília: CNBB, 2005.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 1993.

CAMPBELL, K. M. (Org.). **Marriage and family in the biblical world**. EUA: IVP Academic, 2003.

CAFFAREL, H. **O Sentido Teológico do Matrimônio Cristão**. São Paulo: Quadrante, 1998.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo.** Tiago, 1Pedro, 2Pedro, 1João, 2João, 3João, Judas, Apocalipse. Vol. 6. São Paulo: Hagnos, 2014.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium** sobre a Igreja. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição pastoral Gaudium et spes** sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1998.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto Apostolicam Actuositatem** sobre o apostolado dos leigos. São Paulo: Paulinas, 1998.

COTHENET, E. **As epístolas de Pedro.** São Paulo: Paulinas, 1986.

CLOWNEY'S, E. P. **The Message of 1 Peter: The Way of the Cross.** EUA: IVP Academic, 1989.

CNBB. **Iniciação à vida cristã:** itinerário para formar discípulos missionários. Brasília: CNBB, 2020. (Doc 107)

CNBB. **E a Palavra habitou entre nós (Jo 1,14).** Animação Bíblica da Pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias. Brasília: CNBB, 2022. (Doc 111)

DALTON, W. J. Primeira Epístola de Pedro. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos.** Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 655-665.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium.** Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós Sinodal Amoris Laetitia.** Sobre o amor na família. Brasília: CNBB, 2016.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica C'est la confiance**. Sobre a confiança no amor misericordioso de Deus. São Paulo: Paulus, 2023.

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.; BELEM, D. F. O desenvolvimento das *notae unitatis*: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6. *Fronteiras*, Recife, v. 7, n. 1, p. 149-172, jan./jun., 2024. Doi: <https://doi.org/10.25247/2595-3788.2024.v7n1.p149-172>

GRUDEM, W. A. **1 Pedro**: Uma introdução e comentários. Vol. 17. EUA: IVP Academic, 2009.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação Apostólica Familiaris Consortio**. Sobre a função da família cristã no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1990.

JOÃO PAULO II, PP. **Teologia do Corpo**: O Amor Humano no Plano Divino. São Paulo: Paulinas, 2005.

KONINGS, J.; KRULL, W.; MAREANO, M. **Tiago, Pedro, João e Judas**: cartas às comunidades. São Paulo: Loyola, 2019.

MARSHALL, I. H. **1 Pedro**. Série de Comentários do Novo Testamento. EUA: IVP Academic, 1991.

MARTIMORT, A. G. **Os Sacramentos na Vida da Igreja**. São Paulo: Paulus, 2003.

MARTIN, A.; BROCCARDO, C.; GIROLAMI, M. Cartas deuteropaulinas e cartas católicas. Petrópolis: Vozes, 2020

MATTEO M. A.; AMHERDT F. X. **Abrir-se à fecundidade do Espírito.** Fundamentos de uma pastoral de gestação. Portugal: Paulinas, 2009.

MIRAS, J.; BAÑARES J. I. **Matrimônio e família.** Portugal: Diel, 2013.

MUELLER, E. R. **I Pedro:** Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1991.

NOGUEIRA, P. A. de S. Como ler as cartas de Pedro: o Evangelho dos sem-teto. São Paulo: Paulus, 2002.

OLSEN, G. W. **Christian marriage:** a historical study. EUA: Herder, 2001.

OS JOVENS, A FÉ, E O DISCERNIMENTO VOCACIONAL. Documento final da XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos bispos. São Paulo: Paulus, 2019.

PAGOLA, J. A. **Acolher Jesus:** como viver a fé em família. Petrópolis: Vozes, 2022.

PAGOLA, J. A. **Originalidade do Matrimônio cristão.** São Paulo: Paulinas, 2012.

PAULO VI, PP. **Humanae vitae,** sobre a regulação da natalidade. São Paulo: Paulinas, 1968.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 2011.

SESBOUÉ, B. **O homem, maravilha de Deus.** Ensaio de antropologia cristológica. São Paulo: Paulinas, 2021.

SCOLA, A. **Questioni di antropologia teologia.** Seconda edizione ampliata. Pontificia Università Lateranense, 1997.

STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. **O novo testamento em seu ambiente social.** São Paulo: Paulus, 2008.

SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W. **Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29)**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

STRAUSS, M. **Como ler a Bíblia, as epístolas gerais**. Tiago, 1 e 2 Pedro, 1, 2 e 3 João e Judas. EUA: IVP Academic, 2021.

TUÑI, J. O.; ALEGRE X. **Escritos joaninos e cartas católicas**. São Paulo: Ave Maria, 2007.

VEIGA, B. **Fé, Esperança e Caridade segundo Tomás de Aquino**. Campinas: Ecclesiae, 2022.

VELOSO, E. S. **Deus Uno e Trino**. Jun. 2022. Disponível em: <<https://www.cnbb.org.br/deus-uno-e-trino-2/>>. Acesso em: 27 nov.2024.

VOCAÇÃO: GRAÇA E MISSÃO. Corações ardentes, pés a caminho. 3º Ano vocacional do Brasil. Texto base. CNBB: 2023.

WILLIAMS, R. **A vida em Cristo: ética cristã**. Petrópolis: Vozes, 2001.

WEIGEL, G. **Cristianismo e cultura familiar**. São Paulo: Loyola, 2002.

Capítulo VIII¹

A esperança escatológica petrina em 1Pd 4,7-11

The petrine eschatological hope in 1Pet 4,7-11

La esperanza escatológica petrina em 1Pe 4,7-11

Waldecir Gonzaga²

André Pereira Lima³

Resumo

A escatologia cristã remete, à primeira vista, às questões sobre o término do tempo ou das últimas realidades, como tem sido desenvolvido na teologia, impactando a compreensão bíblica. Contudo, o seu significado é resultado de um processo de construção da escatologia judaica a partir do séc. II a.C., que tem gerado, desde o cristianismo primitivo, uma marca distintiva em Jesus Cristo, que transforma a antiga concepção escatológica em uma realidade nova do presente e do futuro (já e ainda não). A escatologia da 1Pedro envolve-se diretamente com elementos indicadores do viver cristão: a esperança, o sofrimento e a ética, formatando um caminho de discipulado expresso na configuração ao Senhor Jesus. Nessa visão, 1Pd 4,7 encontra-se na seção principal da carta (1Pd 1,3–4,11), a qual contém distintas alusões ao batismo, o que mostra a possibilidade de os cristãos serem pessoas que, ao terem iniciado no cristianismo, mesmo enfrentando dificuldades, são convocados a viver o presente com uma fé no futuro, baseados naquilo que celebram (ressurreição de Jesus) como fundamento de suas vidas novas. Ao ter presente a esperança escatológica em 1Pedro, o presente estudo, dentre tantas expressões de escatologia no NT, procura investigar seus efeitos e relações que impactam a conduta cristã no presente pelo viés da esperança. Para tanto, oferece-se uma visão geral da escatologia nos dois Testamentos (AT e NT), mas sobretudo em 1Pd 4,7, da segmentação e tradução da perícopes 1Pd 4,7-11, sua estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica; e um comentário exegetico-teológico.

Palavras-chave: Escatologia; 1Pedro, Sofrimento, Ética, Esperança, Análise Retórica.

Abstract

At first glance, christian eschatology refers to questions about the end of time or the last realities as it has been developed in theology, impacting biblical understanding. However, its meaning is the result of a process of construction of Jewish eschatology since the 2nd century BC, which

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-08>

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). 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 Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). E-mail: <padreandrelima@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0551626089436234>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7787-6834>.

generates, since early christianity, a distinctive mark in Jesus Christ that transforms the old eschatological conception into a new reality of the present and the future (already-not-yet). The eschatology of 1Peter is directly involved with elements that indicate christian living: hope, suffering and ethics, formatting a path of discipleship expressed in the configuration to the Lord Jesus. In this view, 1Pet 4,7 is found in the main section of the letter (1Pet 1,3–4,11), which contains distinct allusions to baptism, showing the possibility of christians being people who, having begun their christian life, even when facing difficulties, are called to live the present with faith in the future, based on what they celebrate (the resurrection of Jesus) as the foundation of their new lives. Considering the eschatological hope in 1Peter, this study, among so many expressions of eschatology in the NT, seeks to investigate its effects and relationships that impact Christian conduct in the present from the perspective of hope. To this end, it offers an overview of eschatology in the two Testaments (OT and NT), but above all in 1Pe 4,7, of the segmentation and translation of the pericope 1Pet 4,7–11, its structure in light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis; and an exegetical-theological commentary.

Keywords: Eschatology, 1Peter, Suffering, Ethics, Hope, Rhetorical Analysis.

Resumen

La escatología cristiana se refiere, a primera vista, a preguntas sobre el fin de los tiempos o las últimas realidades tal como se ha desarrollado en la teología, impactando la comprensión bíblica. Sin embargo, su significado es resultado de un proceso de construcción de la escatología judía desde el siglo II a.C., lo que genera, desde el cristianismo primitivo, una marca distintiva sobre Jesucristo que transforma la antigua concepción escatológica en una nueva realidad del presente y del futuro (ya-todavía no). La escatología de la 1Pedro interviene directamente con elementos indicativos de la vida cristiana: esperanza, sufrimiento y ética, configurando un camino de discipulado expresado en configuración con el Señor Jesús. En esta visión, 1Pe 4,7 se encuentra en el apartado principal de la carta (1Pe 1,3–4,11) que contiene diferentes alusiones al bautismo, mostrando la posibilidad de que los cristianos sean personas que, al iniciarse en el cristianismo, incluso enfrentando dificultades, están llamados a vivir el presente con fe en el futuro, a partir de lo que celebran (la resurrección de Jesús) como fundamento de su nueva vida. Teniendo presente la esperanza escatológica en 1Pedro, este estudio, entre tantas expresiones de escatología en el Nuevo Testamento, busca investigar sus efectos y relaciones que impactan la conducta cristiana en el presente desde la perspectiva de la esperanza. Para ello se ofrece una visión general de la escatología en los dos Testamentos (AT y NT), mas sobre todo en 1Pe 4,7, la segmentación y traducción de la perícopa 1Pe 4,7-11, su estructura a la luz del lenguaje bíblico semítico. Análisis Retórico; y un comentario exegético-teológico.

Palabras clave: Escatología, 1Pedro, Sufrimiento, Ética, Esperanza, Análisis Retórico.

Introdução

O verbete “escatologia”, proveniente do vocábulo grego ἔσχατος, ganha destaque por remeter, em um primeiro momento, ao fim do mundo ou ao término das coisas. O termo ἔσχατον recebe vários significados quando adotado no ambiente clássico, no AT e no NT. É dentro dessa perspectiva que o presente

estudo vislumbra a escatologia associada à esperança e que modifica o pensar e o agir no presente, bem como o próprio destino daquele que crê. Apesar da abrangência, uma vez que as duas categorias, esperança e escatologia, permeiam toda a Escritura Sagrada, a pesquisa detém-se em 1Pd 4,7.

É sabido que o NT dispõe de 27 livros, dos quais 21 são epístolas, sendo 13 paulinas e 7 católicas, ao terem sido denominadas, após o séc. IV, pela Igreja, e colocadas sob a autoridade de figuras apostólicas, a saber: Tiago (1), Pedro (2), João (3), Judas (1). Tais escritos são textos relativamente pequenos, como segue: Tg (5 caps.); 1Pd (5 caps.), 2Pd (3 caps.), 1Jo (5 caps.), 2Jo (1 cap.: 13v.), 3Jo (1 cap.: 15v.), Jd (1 cap.: 25v.)⁴. É interessante perceber que 1Pedro situa-se, vinda após Tiago, no seguinte arranjo canônico⁵: Cirilo de Jerusalém, Concílio de Laodiceia, Concílio de Antioquia, Atanásio, Gregório de Nazianzo, Epifânio, Jerônimo, *Synopsis Scripturae Sacrae*, Patriarca Nicéforo, Leôncio, Sessenta Livros, João Damasceno, Hugo de São Vitor, Anônimo *in notis*, Códice Sinaítico, Códice Alexandrino, Códice Vaticano, Versões Vulgata, Armena e Gregoriana: Tiago, 1-2 Pedro, 1, 2, 3 João e Judas.

A palavra escatologia tem seu significado como fruto de um processo de construção da escatologia judaica do séc. II a.C., causando, no cristianismo primitivo, uma forte marca. Há, também, a pessoa de Jesus que transforma a antiga concepção escatológica em uma outra dinâmica: no presente e no futuro (já-ainda não), que proporciona, já no presente, uma vida nova, tendo uma perspectiva universal, em face da desnacionalização da escatologia judaica. Tal vida nova precisa estar em consonância com a vida de Cristo, por ser Ele o Messias que abre, na dimensão do “Reino de Deus”, uma conduta nova, no amor, à espera da consumação futura.

⁴ GONZAGA, W., As cartas católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 422-423.

⁵ GONZAGA, W., Compêndio do cânon bíblico, p. 408.

A escatologia da 1Pedro está envolvida diretamente com alguns elementos que guiam o viver cristão: a esperança, o sofrimento e a ética, formatando um caminho de discipulado que é expresso na configuração ao Senhor Jesus. A perspectiva contribui para a compreensão do habitar em meio às adversidades, sem perder a esperança, porque os cristãos precisam acreditar em Deus por ser Ele o único capaz de aliviar tal sofrimento, quando do seu acontecimento, bem como de propiciar a salvação. Nessa visão, 1Pd 4,7 encontra-se na seção principal da carta (1Pd 1,3–4,11), a qual contém diversas alusões ao batismo, e mostra a viabilidade de os cristãos serem pessoas que, ao terem iniciado no cristianismo, mesmo enfrentando dificuldades, são convocados a viver o presente com uma fé no futuro, baseados naquilo que celebram, ou seja, na ressurreição de Jesus como fundamento de suas vidas novas.

Ao ter presente a esperança escatológica em 1Pedro, este estudo, dentre tantas expressões de escatologia no NT, procura verificar seus efeitos e relações que impactam a conduta cristã no presente pelo viés da esperança. Para tanto, oferece-se uma visão geral da escatologia no AT e no NT, mas sobretudo em 1Pd 4,7, a segmentação e a tradução da perícope 1Pd 4,7-11, sua estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica e um comentário exegético-teológico.

1. Elementos característicos da Escatologia

O termo escatologia, proveniente do vocábulo ἔσχατος, chama a atenção por remeter, em um primeiro momento, ao término das coisas, do mundo, ao fim de uma era. De maneira geral, no grego, ἔσχατος pode ter o sentido de último, diante de uma série de elementos, ou, também, em um *ranking* de valores, exercendo a última situação⁶. Ao dirigir-se a essa acepção, o vocábulo ἔσχατος

⁶ BAUER, W.; DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Christian Literature, p. 350.

recebe determinados significados quando adotado no ambiente clássico, no AT e no NT. Tal palavra⁷ pode ser um adjetivo, com o sentido de extremo, último; um substantivo neutro, tratando-se do fim; e um advérbio “ἔσχατος/ *finalmente*”, refletindo a definição de fim. O verbete, ainda, pode referir-se à “doutrina das últimas coisas”⁸. Menciona-se, também, a um tempo no futuro quando o curso da história é modificado, de tal forma, que realiza uma transformação inteiramente nova da realidade⁹.

No grego clássico, por sua vez, o vocábulo ἔσχατος possui as seguintes definições: primeiro, do ponto de vista espacial; segundo, do ponto de vista temporal; e, por último, material. Quanto ao primeiro sentido, situa-se na extremidade, ou refere-se àquilo que ocupa o lugar mais distante; no segundo, define-se por ser o último evento em uma série; e, por fim, materialmente, por ser o lugar mais inferior em uma hierarquia. Como realça Verbrugge¹⁰, em Aristóteles o termo ganha um significado de conclusão de um caminho lógico de pensamento. Para os clássicos, ainda, “ἔσχατος/*último*” denota o oposto a “πρωτος/*primeiro*”. Similarmente, Bailly¹¹ informa que o termo envolve aquilo que está na extremidade ou no último lugar. A palavra escatologia, igualmente, de acordo com Lima¹², apesar de denotar o último, o fim ou aquilo que está na extremidade, tem a sua utilização, pela primeira vez, no conteúdo da Dogmática Cristã, dentro do campo teológico dos *Novíssimos*, com G. Bretschneider, dispondo, assim em diante, em um discurso lógico e estruturado ou ensino das últimas coisas do termo da fé, ao tratar do final, sendo aplicado nos estudos do AT e NT.

⁷ VERBRUGGE, V. D., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 230.

⁸ MARSCHALL, I. H., Escatologia, p. 535.

⁹ PETERSON, D. L., Eschatology, p. 2.581.

¹⁰ VERBRUGGE, V. D., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 230.

¹¹ BAILLY, A., Dictionnaire grec-français, Paris, p. 827-828, *apud* LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 21.

¹² LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 21.

1.1. A escatologia no Antigo Testamento (visão geral)

Como é postulado, o ensinamento sistemático ou a ideia de *eschaton*/escatologia não se relaciona diretamente com o sentido aplicado no cristianismo¹³, em um primeiro momento. A partir disto, é possível afirmar ao menos três situações sobre a escatologia no AT¹⁴: 1) o vocábulo, como adotado na literatura veterotestamentária, é datado somente no séc. XIX; 2) a palavra ganha diferentes sentidos; e 3) o termo repercute vagamente como arcaico na atualidade, restando de tratamentos sistemáticos exagerados do pensamento israelita antigo. Isto decorre porque não há um consenso quanto a referenciar um fim dos tempos ou do mundo nos escritos proféticos ou nos escritos em geral do AT.

1.1.1. Os termos adotados ao tempo e suas relações com a escatologia no AT

Pois, os termos parecem indicar mais uma esperança geral no futuro até próximo do que um fim determinado. De acordo com o interesse dos pesquisadores, o tema da escatologia difere bastante. Na visão da Teologia Bíblica, apesar de que muitos estudiosos projetam ideias sobre o fim de uma maneira geral (fim do mundo) ou o destino individual, o vocábulo escatologia “é compreendido como a doutrina da Escritura sobre os fins últimos”¹⁵. Conforme Peterson¹⁶, para os que se interessam por questões histórico-religiosas (Gressmann, Gunkel), a religião israelita cresce à parte do ambiente do Antigo Oriente Próximo (AOP). Enquanto Gressman relaciona a escatologia como uma concepção derivada da ideologia da linguagem geral comum ao AOP; Gunkel, por sua vez, trata do *Unzeit* (o tempo primordial) e o *Endzeit* (fim do tempo); por

¹³ LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 21.

¹⁴ PETERSON, D. L., Eschatology, p. 2582.

¹⁵ NELIS, J. T.; LACOQUE, A., Escatologia, p. 447.

¹⁶ PETERSON, D. L., Eschatology, p. 2582.

outro lado, Wellhausen, ainda segundo Peterson, associa o tema às pregações proféticas de Israel.

A despeito de falar de tempo final ou fim da era, no AT, Israel apresenta uma outra noção do que significa o próprio tempo. Vale dizer que, para a compreensão judaica, o tempo não consiste em um percurso temporal linear de extensão infinita com um término. Como indicado por Von Rad¹⁷, Israel desconhece uma compreensão de tempo absoluto, com uma extensão linear em um formato temporal abstrato distante ou independente dos acontecimentos da vida quotidiana do povo. Além do mais, como ele, igualmente, salienta, não existe uma palavra específica capaz de expressar o tempo como o Ocidente assim conhece e apreende. Face a esta compreensão distinta, é comum encontrar no AT (Nm 23,10; Jó 8,7; Sl 49,14), um termo ou vocábulos para caracterizar a dimensão escatológica, admitindo palavras que representam o destino da pessoa (morada dos mortos, infernos, *xeol*, céu, tártaro, julgamento, entre outros)¹⁸.

Na perspectiva de precisar o “tempo”, Von Rad¹⁹ afirma que um termo que o designa em um sentido de “momento” ou “período” é o emprego da palavra *עַתָּה*. É verificada somente no hebraico, como indica Jenni²⁰, com uma etimologia incerta, sendo usada também como um advérbio, para referir-se a uma pergunta (quando?), a fim de indicar um acontecimento no tempo. O substantivo *עַתָּה*, também expõe um significado abrangente de momento, instante, período, lapso de tempo e genericamente traduzido como tempo ou período de tempo, estando abundantemente presente no AT. Ao todo, são 296 atestações²¹, sendo em Eclesiastes (40x), Jeremias (36x), Salmos (22x), Deuteronômio (18x), Ezequiel (18x), Daniel (16x), 2Crônicas (16x), 2Reis (11x), Isaías (11x), Gênesis (10x), Juízes (10x), Jó (10x), 1Crônicas (9x). Na maioria das vezes, o substantivo *עַתָּה*

¹⁷ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 535-536.

¹⁸ NELIS, J. T.; LACOQUE, A., Escatologia, p. 448.

¹⁹ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 535.

²⁰ JENNI, E., *עַתָּה*, p. 333-338.

²¹ KRONHOLM, T., *עַתָּה*, p. 2-5.

aparece associado ao substantivo “יום/*dia*”, do qual não se perde seu significado fundamental.

Uma outra palavra que carrega a concepção temporal é עולם, que não surge recorrendo exclusivamente ao uso de uma preposição. Dispõe de 440 ocorrências no AT, segundo Preuss²², ao afirmar que a palavra oferta uma ideia, às vezes, de um tempo muito distante. Além do mais, עולם é traduzido na LXX, geralmente, por 236 vezes, por αἰών, por αἰώνας (95x) e por χρόνος (4x), entre outros termos. Possui um significado de tempo determinado, no conceito de um tempo concebido como definido, reconhecível e possível de indicar, similarmente, um momento específico no tempo. Assim, o vocábulo עולם, também pode designar o passado ou o futuro longínquo. A especificação do termo²³ é de um tempo bastante distante, sendo aquele distinto em todas as ramificações linguísticas (fenícia, moabita, aramaica), com uma etimologia duvidosa, e traduzi-lo por “eternidade”, como muitas vezes acontece, não se torna muito adequado, devido à concepção hebraica e como encontra-se no Ocidente. Isso porque um tempo longínquo pode aludir ao passado ou ao futuro, inclusive cronologicamente (Dt 32,7; Is 51,9; Am 9,11; Mq 5,1; Ml 3,4; Sl 77,6).

Vale recordar, similarmente, que, no pensamento judaico, não ocorre uma distinção do evento da observância determinada no tempo. Todo acontecimento relaciona-se com o tempo. Por outro lado, Kittel²⁴ declara que a determinação de uma esperança vinculada no tempo está relacionada ao vocábulo “קץ/*fim*”. Esse verbete, segundo Wagner²⁵, detém uma ocorrência dispersa de 67 vezes no AT. Em uma visão geral²⁶, no Pentateuco (10x), em Josué-2Reis (6x), Profetas (20x) e Livros Históricos (31x). Desses, destacam-se uma frequência em Ezequiel (9x) e Daniel (15x). Para tal pesquisador, há um sentido temporal de fim (Jr 51,13; Jó

²² PREUSS, H. D., עולם, p. 526-529.

²³ JENNI, E., עולם, p. 206-210.

²⁴ KITTEL, G., ἔσχατος, vol. III, p. 999.

²⁵ WAGNER, M., קץ, p. 593-596.

²⁶ TALMON, Sh., קץ, p. 1043.

16,3; Sl 119, 96). E, de forma específica, Sl 39,5 e Jó 6,11 tratam diretamente do fim dos homens, podendo o verbete apresentar, ainda, um significado de tempo final (Am 8,2; Ab 2,3; Ez 21,30.34). Cabe destacar, também, que Am 8,2 consiste na primeira ocorrência veterotestamentária com um conceito de fim na acepção de tempo final. Esse, igualmente, remete a um tempo de angústia anterior ao tempo que inicia a salvação, muito aplicado aos profetas.

Na Septuaginta, com casos isolados e com uma ocorrência de 150 vezes²⁷, destacam-se Dt 28,49; Is 48,20 e Jr 6,2 que trazem o vocábulo ἔσχατον em um sentido temporal, tendo o sentido de “último, resultado e fim”. Além disso, é possível ver קץ, traduzido na LXX, segundo Talmon²⁸, por meio dos vocábulos πέρας (17x), συντέλεια (17x), χαιρός (8x), τέλος (7x) e ἔσχατος (1x). Ademais, segundo o mesmo autor, na Vulgata é habitualmente traduzido por *finis*. Contudo, no conjunto dos Livros Históricos, a palavra não ganha tanto destaque quanto a expressão cunhada em um senso estereotipado de “desde os primeiros até os últimos” (2Cr 16,11; 20,34; 25,26). No conjunto geral dos textos proféticos, há a adoção de uma fórmula, na apropriação do termo ἔσχατον, denominada “nos últimos dias” (Is 2,2; Os 3,5; Mq 4,1; Jr 23,20). Evidencia-se que o vocábulo na fórmula²⁹ remete-se ao pensamento profético de uma esperança de um futuro, o qual os eventos passados e os que acontecem no presente sofrem mudanças e têm uma nova direção, alcançando um outro destino.

O termo “יום/dia” também assinala tempo, porém de um evento no dia (Gn 39,11; Jr 36,2). É interessante lembrar que os verbos no hebraico manifestam a qualidade da ação, em primeiro lugar, e não a sua dimensão temporal, apesar dessa não se fazer ausente³⁰. Em contrapartida, na Bíblia Hebraica, o sentido da palavra ἔσχατον aparece na expressão באהרת הימים, que reclama o sentido

²⁷ VERBRUGGE, V. D., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 231.

²⁸ TALMON, Sh., קץ, p. 1044.

²⁹ VERBRUGGE, V. D., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 231.

³⁰ LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 56.

profético do “dia de YHWH”, como informa Kittel³¹. Tal expressão, segundo ele, é traduzida na LXX como “ἐσχατα τον ‘εμερον/*último dia*”, de forma específica, como em “ἐπ’ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν/*do fim dos dias*” (Gn 49,1) ou “ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις/*os últimos dias*” (Is 2,2). Von Rad³² ainda destaca que, no livro do Gênesis, o verbete דוֹי não tem um caráter escatológico, por não esperar nada especial do futuro, apenas visto como uma continuação do agora. Há uma sequência de tempos com eventos diversos e tal sequência possui um ritmo que está submetido a uma ordem, apesar de, em Gn 1, haver, mesmo que implicitamente, o estabelecimento do começo da história no relato da criação.

A partir dessas informações sobre o conceito de tempo, na escatologia, destaca-se, também, a concepção de esperança. Ela é pontuada, dentro do contexto do judaísmo, pela mediação do Deus de Israel. Brueggmann³³ observa em quatro pontos essa esperança escatológica que permeia o AT, quais sejam: 1) a possibilidade de existir um agente humano fiel a YHWH e à sua promessa, o que gera condições da constituição de uma expectativa de um messias que cumpre a promessa de Deus; 2) o messias que faz a mediação em nome de Deus, no tempo e na história, sendo a base da esperança escatológica; 3) esse messias exercerá poder político publicamente, a fim de reformar e restabelecer a comunidade com a justiça que vem de Deus; e 4) tal pessoa (ou messias) precisa ser um herdeiro do rei Davi.

Ao dirigir-se ao aprofundamento da esperança da salvação que permeia o tema da escatologia no AT, Eichrodt discute, igualmente, o seguinte³⁴: 1) os elementos míticos de imagens escatológicas veterotestamentárias são adotadas e articuladas em um período posterior na história nacional israelita (período helenista); 2) tem um caráter essencialmente religioso (vivência); e 3) trata-se de um acontecer por parte de Deus na história que alcança a sua consumação. Nesse

³¹ KITTEL, G., ἔσχατος, vol. III, p. 997-998.

³² VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 537-538.542.

³³ BRUEGGEMANN, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 800.

³⁴ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 443-447.

aspecto da esperança que se projeta ao futuro, pode-se contar com dois tipos³⁵: esperança com uma restauração temporal, intra-história e nacionalista, e outra relacionada com as últimas coisas que prevê o fim e a renovação do mundo.

Ao situar melhor a esperança escatológica, cabe encontrar as fontes veterotestamentárias. Segundo Peterson³⁶, são: 1) as tradições de promessas patriarcais; 2) as tradições de Davi-Sião; e 3) as tradições da Aliança no Sinai. Quanto à primeira, debate-se em termos gerais sobre a promessa da terra (Gn 15,18-20) e o conceito de progenitura (ser, no futuro, uma nação); na segunda, o foco é dado à linhagem davídica e sua cidade (Sião-Jerusalém) e à monarquia (2Sm 7); e, na terceira, a Aliança no Sinai não se relaciona com os patriarcas ou com a complexa tradição monárquica. Isso porque a ideia de uma Aliança ou um tratado engloba a noção de conformidade ou não com o futuro que, de certa maneira, abrange a existência da bênção ou da maldição na relação de Deus com seu povo (Dt 28,1-14). A partir dessas fontes, Gowan³⁷, dentro do contexto das esperanças escatológicas, percebe quatro importantes elementos que elucidam o tema da escatologia, a saber: 1) o mundo atual está corrompido; 2) ele precisa de uma mudança futura significativa; 3) tem uma espera que está em modificação, que vai acontecer naquele dia, sendo determinada por YHWH; e 4) a mudança deve suceder pelo agir de Deus e não do homem.

1.1.2. A escatologia no Antigo Testamento na visão profética

Com o advento do fenômeno profético e a consciência da realidade temporal, os profetas fazem uma crítica às atitudes do povo mediante a dimensão da Aliança, ao chegar a ter uma oposição entre Deus e o povo, passando a expressar o binômio “pecado e juízo”, o qual Deus, no tempo oportuno, age

³⁵ MOWINCKEL, S., He that cometh, p. 125-261, *apud* LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 26.

³⁶ PETERSON, D. L., Eschatology, p. 2583-2588.

³⁷ GOWAN, D. E., Eschatology in the Old Testament, p. 2, *apud* LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 51-52.

segundo sua soberania no tempo e no espaço, e projeta no futuro uma esperança de um tempo novo, que é a retribuição aos que são responsáveis e fiéis à Aliança e a condenação aos que não³⁸. Segundo Lima³⁹, no entanto, há uma grande discussão sobre o surgimento da escatologia no profetismo em Israel. Segundo ela, tem autor que localiza esse fenômeno somente no período pré-exílico (G. Fohrer); ou só no período exílico (R. Killian); ou, ainda, nos períodos exílico e pós-exílico (J. Wellhausen). Mas existe também vários estudiosos (H. Gressman, G. Pidoux, J. Lindblom, S. Mowinckel, J. van der Ploeg, G. Habets, T. C. Vriezen, entre outros) que enxergam a escatologia permeando todo o conjunto de textos veterotestamentários.

Quanto aos profetas pré-exílicos, os três componentes fundamentais da tradição (promessa patriarcal, monarquia e Aliança no Sinai) possuem expectativas futuras. Peterson⁴⁰ afirma que os profetas desse período fazem articulações sobre as violações de Israel diante da Aliança e expõem as maldições, caracterizando-as em torno do “Dia de YHWH” como uma expectativa negativa que envolve punições catastróficas e aniquilação nacional (Amós, Sofonias, Ezequiel). No entanto, o estudioso observa, similarmente, um olhar mais apurado sobre o herdeiro do trono de Davi, de um líder futuro. Quanto aos profetas pós-exílicos, as tradições escatológicas de Israel englobam a prosperidade ou o infortúnio, por meio do termo “ai”, carregando um tom de denúncia por parte dos profetas, que tem um papel decisivo em realizações futuras, em um período de restauração (Is 54,11; Ag 2,6), de um futuro glorioso (Zc 9–11) e das visões escatológicas (Dn) com um linguajar mais complexo de um novo futuro.

Pela ótica do tempo e seus eventos, a mensagem dos profetas que passa, em um desenvolvimento, pela escatologia, como aponta Von Rad⁴¹, conecta-se estritamente com os acontecimentos da história em um sentido que ele denomina

³⁸ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 340.

³⁹ LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 23-28.

⁴⁰ PETERSON, D. L., Eschatology, p. 2588-2589.

⁴¹ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 546-547.

de causa e efeito: Amós e Isaías têm a presença ameaçadora do império assírio; Jeremias tem uma expectativa negativa com a aproximação do império babilônico; Deutero-Isaías está permeado pelo surgimento de um grande personagem, Ciro, o persa; Ageu e Zacarias registram os abalos que desestabilizam o império persa. Diante desses fatos e seus relacionamentos históricos do povo de Israel, a escatologia entra na esteira de uma expectativa vindoura de um futuro em que aquele que é o Deus de Israel atua, resgata e estabiliza seu povo. O olhar ao passado, a busca de uma harmonia histórica do povo e o seu projetar geram uma nova significação do presente. Segundo Eichrodt⁴², Deus intervém ou vai intervir para implantar seu reino. É YHWH com seu poder e grandeza que consegue alcançar seu objetivo, o seu reinado perfeito, derrotando todos os seus inimigos ou ameaças. O anúncio escatológico, com a sua esperança, reúne três aspectos⁴³: 1) dualismo histórico (fim de uma ordem presente e começo de uma nova); 2) universalismo (implicações cosmológicas); e 3) atuação decisiva para além do homem, ou seja, de Deus que pode ser atestado em Ez 38–39, Zacarias (dividido em I e II), Daniel e III Isaías.

É nesse contexto que a escatologia compreende essas relações que são manifestas mediante os escritos proféticos com o uso de elementos cósmicos e mitológicos. A origem do seu uso, apesar do exposto, é questionável, como destaca Von Rad⁴⁴. Isso porque, segundo ele, a expectativa é iminente, o que se espera está próximo e não em um futuro distante, sendo a grande característica da mensagem profética em geral. Diante dessa iminência, surge o juízo na escatologia. Eichrodt⁴⁵ defende que YHWH faz uso de tudo, até dos poderes dos inimigos contra o seu povo desobediente e não somente com forças. Deus é o grande construtor de Sião que é visto como uma “pedra angular” (Is 28,16; 1Pd

⁴² EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 341-342.

⁴³ MOWINCKEL, S., He that cometh, p. 261, *apud* LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 27.

⁴⁴ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 547-548.

⁴⁵ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 342-343.

2,4), a fim de levar à consumação do seu Reino, mesmo que Israel, no fim do processo, venha a encontrar-se estraçalhado.

O juízo, no formato da pregação profética, de certa maneira, desconstrói as falsas seguranças presentes e gera uma esperança de futuro, como afirma Von Rad⁴⁶. A partir disso, a escatologia caracteriza-se por esse futuro, no qual YHWH, no fim da história, traz a salvação. Tal tempo novo e salvífico vem logo após o tempo do juízo⁴⁷. E o fim que traz o novo para Israel, conforme o autor, dá-se por conta da eleição feita pelo próprio YHWH, que chama e funda seu povo. Nesse ínterim, apesar da escolha, as contradições fazem-se reais no seio do povo escolhido, que se torna alvo dos profetas diante do anúncio oferecido perante as exigências divinas, como diz Eichrodt⁴⁸.

Nesse contexto, o “dia de YHWH” torna-se um item central das escatologias proféticas⁴⁹. Contudo, antes desse dia chegar, na perspectiva do conceito de escatologia, tem-se um período presente e outro futuro, sendo como um fim próximo e um novo começo⁵⁰. A expressão escatológica tem a sua primeira aparição no AT, em Am 5,18-20, que provoca a ideia, por meio do anúncio do profeta, da vinda pessoal de Deus. Todavia, em si mesmo, a locução acima não é escatológica. A noção de que no futuro ocorre uma batalha, uma intervenção guerreira de YHWH, gera a possibilidade de afetar todos os povos e até o cosmos. Somente com o desenvolvimento da compreensão do que é iminente é que se pode tornar uma expectativa de futuro cheia de esperança de uma nova Jerusalém (Tb 13,9) ou mesmo da vinda de um messias (Sl 18(17))⁵¹.

As imagens escatológicas associadas que são expressas por elementos apocalípticos alcançam um ápice no período dos profetas. Diante do imperialismo que cerca Israel, diante da esperança de um futuro diferente para o povo de Deus,

⁴⁶ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 550.

⁴⁷ LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 34.

⁴⁸ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 343.

⁴⁹ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 553.

⁵⁰ LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 35.

⁵¹ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 723.

restitui-se, a partir de uma compreensão do passado de um Deus criador, a esperança da antiga herança do povo, que como Deus contrapôs o caos e criou o mundo e o tempo, no futuro, na consumação, Deus pode criar um novo tempo e um novo mundo. Uma nova realidade surge e passa a ser denominada “Reino de Deus”, agora, com uma característica supratemporal. Eichrodt⁵² destaca que tal reino futuro de Deus consiste na consumação do seu reinado sobre Israel.

A esperança escatológica na mensagem profética é inclusão que permeia uma piedade legalista e conservadora para Von Rad⁵³. Isso porque, em uma visão geral veterotestamentária, tal esperança é estranha de se imaginar como sendo uma expectativa para tempos futuros. Em vista disso, o autor destaca que é pela apocalíptica que a expectativa religiosa escatológica se desvenda com seus elementos determinantes. A expectativa escatológica é muito dependente da noção do reinado divino de YHWH e de suas regras, visto que há uma esperança de que Deus venha de novo e aja decisivamente no futuro mediante o seu reino até com um imaginário militar.

A relação parece clara, “a escatologia para a história o que o cumprimento é para a profecia: sua justificação e ao mesmo tempo o seu sentido”⁵⁴. O fim é percebido como uma nova criação que, antes de se suceder, passa por uma radical crise que os profetas com seu conhecimento pregam e que em Deus abre-se um novo momento da vida no futuro. A chegada do Reino é precedida, ainda, por meio de eventos como fome, aridez e epidemia etc., e afeta também o cosmos (Jl 3,15; Is 34,4). O que se deve destacar nesse fim e começo é “uma mudança radical nas condições e na ordem da história ou do mundo”⁵⁵. Com isso, Eichrodt⁵⁶ aponta para a provisoriedade da existência terrena e que a conduta pessoal precisa manter o valor da mesma, não se perdendo no pecado e no distanciamento do

⁵² EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 345.

⁵³ VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 723.

⁵⁴ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 345.

⁵⁵ LINDBLOM, J., Gibt es eine Eschatologie bei den Alttestamentlichen Propheten?, p. 81, *apud* LIMA, M. L. C., Escatologia profética, p. 35.

⁵⁶ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 346.

desígnio divino. Quanto ao futuro, similarmente, é descrito com uma linguagem de Aliança (Is 34,16) e o futuro escatológico é quando a Aliança é vivida em um momento posterior, no novo começo (Jr 31)⁵⁷. Porém, torna-se como escatológico todo o conjunto de “afirmações que apontam para um futuro em que as condições da história ou do mundo serão alteradas de tal forma que se fala realmente de um novo estado de coisas, completamente diferente”⁵⁸.

A concepção escatológica nessa dimensão do futuro tem as seguintes ideias⁵⁹: 1) de um fim, dentro da história da salvação (Ez 38–39), que pode ocorrer na história de Israel (fim histórico e definitivo); e 2) de ruptura entre o atual e o novo (juízo e salvação). Nessa perspectiva, Preuss⁶⁰ defende que a escatologia precisa ser entendida e julgada por uma orientação geral para o futuro que a fé de Israel exprime em todos os textos veterotestamentários. A diferente concepção temporal israelita, como em o “dia em que o Senhor Deus fez a terra e o céu” (Gn 2,4b), permite perceber que a visão judaica do tempo remete à realidade física (íntima relação entre tempo e evento)⁶¹. Nessa visão, cada tempo tem o seu acontecimento e vice-versa (Gn 1,5; 29,7; Mq 5,2; Lm 5,21; Sl 31,16; 104,27; Ecl 3,1-8), tendo um conteúdo próprio. Diante dessa realidade temporal, alcança-se o núcleo do conceito⁶² de escatologia no AT: 1) a referência a um futuro que se apresenta como a entrada para uma situação definitiva permanente; 2) o pressuposto de uma mudança significativa que gera uma descontinuidade histórica grande, diferente da experiência realizada; e 3) a centralidade de Israel nesse processo de transformação.

⁵⁷ PETERSON, D. L., *Eschatology*, p. 2.589-2590.

⁵⁸ LINDBLOM, J., *Gibt es eine Eschatologie bei den Alttestamentlichen Propheten?*, p. 81, *apud* LIMA, M. L. C., *Escatologia profética*, p. 36.

⁵⁹ MÜLLER, H.-P., *Ursprünge und Strukturen Alttestamentlichen Eschatologie*, p. 7, *apud* LIMA, M. L. C., *Escatologia profética*, p. 41.

⁶⁰ PREUSS, H. D., *Jahwerglaube und Zukunftserwartung*, p. 207, *apud* LIMA, M. L. C., *Escatologia profética*, p. 50.

⁶¹ REHFELD, W. I., *Tempo e Religião*, p. 63, *apud* LIMA, M. L. C., *Escatologia profética*, p. 54.

⁶² LIMA, M. L. C., *Escatologia profética*, p. 61-62.

Por outro lado, a apocalíptica torna-se um desdobramento de grande relevância no judaísmo intertestamentário, bem como para o entendimento da escatologia, que necessita de uma compreensão do seu contexto histórico⁶³. Sua literatura estende-se por meio de escritos judaicos compreendidos em um período de 250 a.C. a 100 d.C, uma literatura denominada apocalíptica que se reveste de uma significação única em face da situação histórica de Israel da época⁶⁴. Talvez, essa literatura ganhe esse escopo, como informa Eichrodt⁶⁵, porque o próprio desenvolvimento histórico não é o prenúncio de um fim distante em si, mas de algo que vai suceder-se à frente, alcançando uma estrutura literária que utiliza a ordem cósmica dentro da decisão divina.

Segundo Verbrugge⁶⁶, a literatura apocalíptica, igualmente, mostra um caráter provisório da realidade, contendo vários elementos alusivos ao “fim dos dias” (Dn 2,28.45; 2Esd 6,34). Em virtude disso, essa literatura distancia-se da expectativa original dos profetas por ter um caráter mais acessível ao futuro. Todavia, na perspectiva apocalíptica (Dn 2,3-45), o fim do mundo é o início do tempo vindouro. Além do mais, é possível subdividir essa literatura em duas etapas⁶⁷: uma primitiva (Is 24–27; Zc 9–14; Jl 3–4) e uma desenvolvida (Dn 7–12). Ambas envolvem uma noção de um tempo momentâneo durante a ação decisiva de Deus de criar o futuro tempo de prosperidade de Israel. Ademais, tais noções escatológicas na literatura apocalíptica podem ocorrer no formato de prosa ou de poesia.

Ademais, há uma distinção entre apocalipse, escatologia apocalíptica e apocalipsismo. Segundo Hanson⁶⁸, a diferenciação baseia-se na existência do gênero (apocalipse), de uma cosmovisão (escatologia apocalíptica) e de um

⁶³ SOARES, D. O., A literatura apocalíptica, p. 101.

⁶⁴ PAUL, A., O que é o Intertestamento, p. 63.

⁶⁵ EICHRODT, W., Teologia do Antigo Testamento, p. 379.

⁶⁶ VERBRUGGE, V. D., Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 231.

⁶⁷ PETERSON, D. L., Eschatology, p. 2582.

⁶⁸ HANSON, P. D., Apocalypse, genre, Apocalypticism, p. 27-34, *apud* SOARES, D. O., A literatura apocalíptica, p. 103.

movimento social (apocalipsismo). Para ele, também, a cosmovisão parte de uma perspectiva religiosa que enxerga os planos divinos em relação às realidades mundanas. Para Collins⁶⁹, o formato do apocalipse também envolve uma estrutura narrativa que retrata o modo da revelação (visões, jornadas sobrenaturais, discurso, diálogo). Ainda, segundo ele, os apocalipses trazem uma escatologia transcendente, e projetam a retribuição futura, meta-histórica, após julgamentos finais. Quanto ao apocalipsismo, identicamente, possui uma urgente expectativa do fim, que é iminente, além de trazer a perspectiva de catástrofe cósmica, personalizações, determinismos, atividades angelicais e demoníacas, características paradisíacas futuras, manifestações do “Reino de Deus”, ressaltando o termo glória que parece consistir na palavra-chave. Soares⁷⁰, por sua vez, aponta que a apocalíptica transforma outros gêneros em formas híbridas, aglomera vários escritos e reflete uma mentalidade muito própria e definida.

1.2. A escatologia no Novo Testamento (visão geral)

A escatologia está formatada pela teologia sistemática⁷¹ do séc. XIX, sendo exposta como uma disciplina dos eventos cosmológicos últimos, de caráter informativo e de previsões das consequências após a morte em vista dos acontecimentos futuros (céu, inferno, purgatório)⁷², e isso parece ter gerado uma grande influência na abordagem teológica dos textos neotestamentários. O termo tem seu significado como fruto de um processo de construção da escatologia judaica do séc. II a.C., causando uma forte marca no cristianismo primitivo⁷³. A ênfase está nos inúmeros paralelos com a escatologia judaica encontrados nos

⁶⁹ COLLINS, J. J., A imaginação apocalíptica, p. 23-33.

⁷⁰ SOARES, D. O., A literatura apocalíptica, p. 102.

⁷¹ AUNE, D. E., Early Christian Eschatology, p. 2608.

⁷² OLIVEIRA, R. A., Escatologia cristã e práxis, p. 264.

⁷³ AUNE, D. E., Early Christian Eschatology, p. 2613.

escritos cristãos, os quais Jesus de Nazaré parece transformar a antiga concepção escatológica em uma outra dinâmica: presêntica-futúrica (já-ainda não).

Convém aproximar-se do vocábulo ἔσχατος, ao ser, também, a origem da palavra escatologia no NT. Como adjetivo, possui 52 ocorrências⁷⁴, assim dispostas: em Mt (10x); em Mc (5x); em Lc (6x); em Jo (7x); em At (3x), em 1Cor (5x); em 2Tm 3,1 (2x); Hb 1,2 (2x); Tg 5,3 (2x); 1Pd 5,20 (2x); 2Pd 2,20; 3,3 (2x); 1Jo (2x), em Jd 18 (1x) e Ap (6x). Porém, como advérbio há somente um episódio (Mc 45,20). Kittel⁷⁵, similarmente, afirma que o termo é frequentemente utilizado na designação de último para algo ou em posição última em sentido espacial (At 1,8; 13,47), mas, também, em perspectiva temporal (Mt 12,15; Mc 12,6.22; Lc 11,26; Jo 7,37; 2Pd 2,20; Ap 2,19). Além do mais, a realidade temporal tem o ἔσχατον, significando o fim, o último evento ou, ainda, a última coisa.

Há um sentido geral para ἔσχατος⁷⁶ como o último. Apesar dessa generalização, o verbete é associado espacialmente, como em “ἔσχατος τόπος/lugar distante” (Lc 14,9) ou “o fim da terra” (At 1,8). Igualmente, é possível ser encontrado disposto em uma série, no final em relação a algo (Mt 20,12.14; Mc 12,6), ou mesmo em oposição: “πρωτος/primeiro” (Mt 20,8; 1Cor 15,45). Nessa ocorrência, o texto tem um sentido teológico indireto que indica o “último posto”⁷⁷, em face do número de aparições de Jesus ressuscitado, mostrando a pequenez do apóstolo em ser o último nessa experiência com Jesus Cristo.

Da mesma forma, o termo pode vir associado a outro vocábulo: como “τά εσχατα/últimas coisas” (Ap 2,19); ou, ainda, o último estado (Ap 1,17; 2,18; 22,13); nestes últimos dias (Hb 1,2) ou “εσχατος χαίρος/último tempo”. Por fim,

⁷⁴ BAUMGARTEN, J., ἔσχατος, p. 1607.

⁷⁵ KITTEL, G., ἔσχατος, p. 995-997.

⁷⁶ DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature, p. 350-355.

⁷⁷ KITTEL, G., ἔσχατος, p. 996.

na acepção de último valor, situação ou até posição (Mt 19,30; Mc 9,35; Lc 13,30). Na literatura cristã primitiva⁷⁸, o presente é percebido como o último tempo, sendo provado pela vinda do Espírito Santo (Mt 2,17) ou o tempo da aparição do anticristo (2Tm 3,1; Tg 5,3; 2Pd 3,3; Jd 18; 1Jo 2,18). Desse modo, o último dia que vem é a vitória final (1Cor 15,26).

1.2.1. A escatologia no anúncio de Jesus e nos Evangelhos Sinóticos

Com o anúncio de Jesus sobre o Reino e de sua proximidade, surgem alguns pontos⁷⁹ que se destacam: 1) a existência da esperança messiânico-política como origem do conceito do “Reino de Deus” e de suas implicações libertadoras; 2) devido ao pecado de Israel, a esperança rabínica atribui a existência de um distanciamento do Reino ou o fato dele estar oculto; e 3) a esperança apocalíptica, no entanto, por meio dos Evangelhos Sinóticos, a irrupção do Reino depende da presença de Jesus, que diz que o Reino é uma dádiva e não um comportamento ético e, ainda mais, o Reino surge no presente (Lc 17,20) e não quando passar a última era. Sem dúvida, isso sucede pela diferença que acontece com a missão, a morte e a ressurreição de Jesus. As afirmações importantes na teologia neotestamentária, ao levarem em conta os fatos anteriores, apresentam que esses e mais a efusão do Espírito Santo possuem um caráter escatológico⁸⁰.

A escatologia cristã possui algumas características⁸¹ que são, na verdade, enraizadas em elementos judaicos, quais sejam: a existência da pessoa do Messias, uma figura escatológica, vista como agente de Deus⁸²; um combate mítico, como se vê em Ap 12,9, com os aliados de satã por meio da figura do grande dragão, da antiga serpente, que é o grande enganador do mundo, de um

⁷⁸ KITTEL, G., ἔσχατος, p. 998.

⁷⁹ NOCKE, F. -J., Escatologia, p. 345.

⁸⁰ DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 123.

⁸¹ AUNE, D. E., Early Christian Eschatology, p. 2613-2614.

⁸² STUCKENBRUCK, L. T., Messianic ideas in the Apocalyptic and related literature of early Judaism, p. 92.

lado, e os anjos que combatem o mal pelo poder de YHWH, de outro; a existência do paraíso, o qual é considerado uma região celeste (2Cor 12,2); a árvore da vida de Gn 2,9, que vem a ser o símbolo recorrente do acesso à vida nova (Ap 2,7; 22,2); por fim, a desnacionalização da escatologia judaica, que é a possibilidade de diversos grupos (gregos e judeus) serem membros de uma Igreja (1Cor 10,32).

Ao observar o tema da escatologia, percebe-se que a locução “Reino de Deus” é utilizada 14 vezes em Marcos⁸³. E, ao ser mencionada, é relacionada a algo imediato (Mc 1,15), ou seja, que já chegou. No entanto, alguns pesquisadores colocam uma dificuldade sobre o verbo *εγγιζειν*, muitas vezes utilizado, em fazer referência a um futuro⁸⁴. Fuller⁸⁵, no entanto, ao deslocar-se no texto marcano, percebe que há a inserção de elementos apocalípticos (aparição do falso messias, terremotos, guerras, fome, grande tribulação) em Mc 13,5-8. Em Mateus, a expressão mais adotada é “Reino dos Céus” (32x), seguida de “Reino de Deus” (4x), conforme atesta Aune⁸⁶. Ele diz que, sob o aspecto da iminência do fim, o Reino é presente porque Jesus está entre os discípulos. Uma característica distinta mateana é a ênfase no julgamento escatológico que será feito, inclusive envolvendo os discípulos e membros da sua comunidade. Os apocalipses sinóticos (Mc 13,1-37; Mt 24,1 – 25,46) realçam um tempo de maldição, enfim, de crise, que dispõem, com sinais prévios, da vinda definitiva do “Filho do Homem”⁸⁷.

Quanto à obra lucana (Lucas-Atos), a escatologia é um dos temas centrais no qual trabalha-se com um futuro ao mesmo tempo próximo e distante, uma iminência da *parusia* e o seu retardo. Existem vários momentos em que sobressaem a expectativa do *eschaton* como o julgamento escatológico iminente (Lc 3,7-9.16-17), a chegada do “Reino de Deus” (Lc 10,9.11; 21,23) e a vinda do

⁸³ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2621.

⁸⁴ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2621.

⁸⁵ FULLER, R. H., *The mission and achievement of Jesus*, p. 21-25, *apud* AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2621.

⁸⁶ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2623.

⁸⁷ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 196.

“Filho do Homem” (Lc 17,22-37). Talvez, o aspecto do atraso da parusia dá-se pela transformação da escatologia do cosmos exterior (fim do mundo) e do cosmos interior (fim individual) como nos episódios (Lc 12,20; 16,19-31; 23,43-46; At 16,19-31)⁸⁸. Dunn⁸⁹ salienta que isso é um recurso dos evangelistas para suavizar a tensão entre as perspectivas escatológicas realizadas em Jesus e as que ainda acontecerão.

É possível falar de uma escatologia de Jesus? Apesar de todo o debate em torno do Jesus histórico e de seus ensinamentos, surgem duas linhas de pesquisa⁹⁰ sobre o tema: a visão de Jesus do futuro (perspectiva escatológica) e a compreensão de Jesus do seu papel em uma escatologia geral. Entretanto, é importante destacar que a dimensão escatológica⁹¹ é parte central do ministério de Jesus, isso porque Ele demonstra, por seus atos, compartilhar a crença de que Deus intervém na história e emite seu julgamento no futuro. O “Reino de Deus”, dentro da estrutura do ensinamento e da pregação de Jesus é, ao mesmo tempo, uma realidade futura e iminente (Mt 4,17; 10,7; Mc 1,15; Lc 10, 9.11), que já consiste na atuação (Lc 11,20; Mt 12,28) e no seu próprio pensar.

Dentre vários estudos existentes, percebem-se alguns elementos⁹² que auxiliam na compreensão da mensagem de Jesus. Tem-se a tendência dos estudiosos liberais de criar Jesus segundo suas imagens, tornando-o um mestre puramente da moral. Cabe dizer que a escatologia e a ética nos ensinamentos de Jesus estão relacionadas e possuem uma profundidade importante para a relação da vida presente. Em virtude disso, para esses pesquisadores, a ênfase é ver Jesus simplesmente como um profeta escatológico. Outros modelos que surgem, baseiam-se na escatologia realizada. Nessa, Jesus ensina o essencial da presença

⁸⁸ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2623.

⁸⁹ DUNN, J. D. G., *Teologia do Novo Testamento*, p. 136.

⁹⁰ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2615.

⁹¹ OLIVEIRA, R. A., *Escatologia cristã e práxis*, p. 265.

⁹² AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2615-2617.

do “Reino de Deus”, indo além de ser um profeta. Salienta-se a importância da verdade e dos ensinamentos de Jesus que põem relevo no “Reino de Deus”.

O modelo de escatologia proléptico⁹³ traz uma escatologia antecipada que aponta para uma justaposição paradoxal do “Reino de Deus” como uma presença real e uma expectativa futura ao mesmo tempo. É a tensão do presente e do futuro no entendimento de Jesus, no qual o presente encontra-se em um nível crítico na plenitude da realização futura do Reino, ou uma escatologia que supõe um entendimento escatológico da missão e da mensagem de Jesus voltados para o fim do mundo já na sua geração. Isso se deve a diversos pesquisadores que questionam o discurso da vinda do “Filho do Homem” ser autêntico sob o aspecto escatológico, e sobre a própria concepção de um “Reino de Deus” escatológico (ensinamentos de Jesus nos Evangelhos Sinóticos), tornando-se uma noção não tão evidente pela sua ausência na literatura apocalíptica judaica.

A partir desses modelos, pode-se questionar a relação entre o Reino e Jesus, sob o ponto de vista escatológico. Ao ter o foco em ensinamentos e pregações de Jesus, o “Reino de Deus”, nos Evangelhos Sinóticos, é proclamado por meio de parábolas, chamando os discípulos para ajudá-lo na pregação, sendo envolvido em disputas contra os judeus, devido à importância do tema. É possível afirmar que as “parábolas sobre o “Reino de Deus” estão perpassadas por uma dimensão escatológica”⁹⁴. Dentro da mensagem das parábolas de Jesus, há exposição do sofrimento como revelação da glória do “Filho do Homem”, bem como o uso de imagens para tratar da consumação em que Deus vai ser adorado no novo templo (Mc 14,62), de que o mal será vencido (Mc 13,2), a culpa será perdoada (Mt 6,14), Deus dará a retribuição (Lc 14,14) e a comunidade será glorificada (Lc 17,27.29)⁹⁵. Algo que reafirma a presença nas parábolas sobre o Reino é a ação

⁹³ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2616.

⁹⁴ OLIVEIRA, R. A., *Escatologia cristã e práxis*, p. 265.

⁹⁵ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 218-221.

salvífica de Deus, o juízo e, claro, toda o apelo à conversão daqueles que ouvem Jesus.

É ao mesmo tempo uma ação gratuita de Deus, porém um chamado claro à penitência, como se observa: “cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho” (Mc 1,15). Vale dizer que a manifestação escatológica do Reino se dá por sinais (curas, milagres, exorcismos) exercidos por Jesus que, sem dúvida, com sua presença e sua atividade (*exousia*), apresenta-se como um “salvador escatológico enviado pelo Pai”⁹⁶. Jesus é também “um profeta apocalíptico, empenhado em situar os homens ante o grande mistério do “Reino de Deus” que supera os caminhos de morte da história”⁹⁷. Aune⁹⁸, além disso, informa que, apesar de estar no centro do anúncio de Jesus, não há um dito que explique o seu significado. Segundo o autor, a palavra reino no judaísmo trata da soberania de Deus e não de um território específico. A expressão que aparece constantemente “*βασιλεία του Θεου/Reino de Deus*”, ao refletir a locução hebraica *מלכות שמים*, pode ter conexão com o reinado de Deus, em uma perspectiva escatológica em face da presença de Cristo ser já a realização futura deste reinado.

Ao aprofundar tal perspectiva, Nocke⁹⁹ mostra como Jesus vê o “Reino de Deus”: 1) a proximidade de Deus que acolhe, reconcilia e reergue a pessoa; 2) a cura e a libertação do ser humano de tudo o que o aflige; 3) a possibilidade de gerar um novo relacionamento com e entre as pessoas; 4) a oferta de plenitude para a vida; e 5) a libertação do domínio da morte. É importante frisar que o Reino conjuga o presente (já) e o futuro (ainda não) mesclando as antigas promessas e esperanças de um povo eleito, em Cristo. Devido a isto, a definição da escatologia cristã não aborda somente os eventos futuros, mas trata das experiências que as pessoas fazem com Cristo no presente. Por outro lado, o futuro escatológico não

⁹⁶ OLIVEIRA, R. A., Escatologia cristã e práxis, p. 266.

⁹⁷ PIKAZA, X., A figura de Jesus, p. 41, *apud* OLIVEIRA, R. A., Escatologia cristã e práxis, p. 266.

⁹⁸ AUNE, D. E., Early Christian Eschatology, p. 2617.

⁹⁹ NOCKE, F. -J., Escatologia, p. 346.

pode ser visto como uma consequência ou um prolongamento do presente. Nesse caso, o futuro tem a mesma substância do presente. É um processo de continuidade e descontinuidade, ao mesmo tempo, pois “no futuro escatológico, as realidades (a história, a criação, a Igreja, o ser humano) serão as mesmas do presente histórico, porém ontologicamente (...) [em] uma relação de identidade e transformação entre presente histórico e o futuro absoluto”¹⁰⁰.

Dentro da compreensão tradicional, a mensagem de Jesus nos Evangelhos costuma-se realizar em um elo entre a sua pregação da iminente, todavia, futura, chegada do “Reino de Deus” mediante o arrependimento que é provocado por uma mudança comportamental no presente (Mc 1,15; Mt 4,17), segundo Aune¹⁰¹. Porém, ele informa que muitos dos ensinamentos éticos de Jesus parecem não possuir um relacionamento lógico no contexto do anúncio do Reino. Além disso, a reconciliação dentro da escatologia de Jesus serve como uma proposta a todos que devem, no presente, tomar uma decisão a qual afeta o seu futuro daqueles diante de Deus.

1.2.2. A escatologia na literatura joanina e nas cartas paulinas

Na literatura joanina, a resposta individual ao convite feito por Jesus é já, no presente, um aproximar-se e um regozijo dos dons escatológicos da vida eterna, segundo Aune¹⁰². Por Jesus ser identificado como o Messias, indo ao encontro da expectativa judaica (Jo 20,31), no IV Evangelho usa-se duas vezes (Jo 1,17; 17,3) uma fórmula confessional, o que remete diretamente aos aspectos tradicionais: um futuro escatológico (Jo 6,39.40.44.54), uma descrição da parusia (Jo 14,23), a ressurreição futura (Jo 5,28-29), a segunda vinda (Jo 14,3; 21,21-23) e o julgamento (Jo 12,48). Segundo o exegeta, é possível ver os benefícios da

¹⁰⁰ OLIVEIRA, R. A., Escatologia cristã e práxis, p. 268.

¹⁰¹ AUNE, D. E., Early Christian Eschatology, p. 2619.

¹⁰² AUNE, D. E., Early Christian Eschatology, p. 2625.

salvação escatológica futura como algo experimentado na realidade presente na comunidade joanina, a partir dos seguintes pontos: 1) o Espírito de Deus ao ser compreendido como um dom escatológico no presente; 2) a vida eterna, entendida como benção futura de salvação escatológica, dando-se realce à vivência presente do cristão; 3) a crença do julgamento acontecer no presente; e 4) a parusia ou a vinda de Jesus como o “Filho do Homem” para salvar e julgar, sendo um dos elementos centrais da consumação escatológica.

No *corpus paulinum*, o vocábulo ἔσχατος surge em atestações que remetem ao conceito escatológico¹⁰³, ao apresentar-se como uma referência da sua compreensão do apostolado (1Cor 4,9) e, também, como um itinerário escatológico (1Cor 15,20-22). Nessa perspectiva, na expressão “ο ἔσχατος Ἀδὰμ/o último Adão” (1Cor 15,45), Jesus não é o segundo, mas sim, o último e definitivo Adão. Paulo parece indicar que, após a ressurreição, os cristãos são impulsionados ao momento da transformação escatológica, a parusia. A expectativa dessa encontra-se desde o princípio na pregação sobre o “Reino de Deus” dito já por Jesus, conforme Nocke¹⁰⁴. Ele, também, mostra que a parusia, ao poder ser presente com a vinda, na escatologia, refere-se à segunda vinda de Cristo (Mc 13,30; 1Ts 4,15).

É bom ressaltar que Paulo é o único escritor neotestamentário que trata da visão de juízo final de Deus, levando em conta “a inevitável mescla de características positivas e negativas da atuação do homem”¹⁰⁵. Em vista disso, a vinculação dos cristãos com o mundo e sua conduta no mundo é determinada a partir da nova existência “ἐν Χριστῷ/em Cristo” (Gl 5,22)¹⁰⁶. A fim de situar a escatologia paulina, como ressalta Kreitzer¹⁰⁷, convém perceber que no ensinamento de Paulo há os seguintes elementos: 1) o contexto escatológico em

¹⁰³ BAUMGARTEN, J., ἔσχατος, p. 1611-1612.

¹⁰⁴ NOCKE, F. -J., Escatologia, p. 347.

¹⁰⁵ LUIS SEGUNDO, J., A história Perdida e recuperada de Jesus de Nazaré, p. 587-588.

¹⁰⁶ SCHNELLE, U., Paulo, p. 749.

¹⁰⁷ KREITZER, L. J., Escatologia, p. 459.

meio à literatura apocalíptica judaica; 2) a contingência de cartas sobre o assunto; 3) o seu conteúdo; a relação com a sua cristologia; 4) o vínculo com a conduta cristã; 5) a influência do misticismo judaico; e 6) a dinâmica social no contexto de Paulo.

A escatologia paulina¹⁰⁸ abastece-se do mundo apocalíptico que ganha uma estrutura de pensamento expresso nas cartas. Essa disposição é perceptível em 1Ts 1,9, na qual alguns temas (parusia, ressurreição, julgamento) são entrelaçados. Tal orientação apocalíptica tem algumas características: 1) o dualismo escatológico (tempo atual e nova era); 2) a escatologia cósmica; e 3) a crença do fim iminente. No que diz respeito ao dualismo¹⁰⁹, pensa-se em termos futuros, da vinda de Cristo e do seu Reino, como enunciado; e, também, reflete-se no presente aquilo que o cristão precisa para encontrar-se com Cristo no desafio da vida concreta, mediante a vida sacramental. Tal dualismo¹¹⁰ pode ser uma continuidade do pensamento apocalíptico judaico que Paulo mantém, contrastando o presente e o futuro (Gl 1,4; Rm 8,18; 1Cor 7,26; Ef 5,16). Contudo, ao dizer este tempo, século, esta era ou o presente, destaca-se o poder sobrenatural do mal que ainda exerce um certo domínio (1Cor 2,6; 2Cor 4,4), frisando-se que o dualismo temporal vai coincidir com o dualismo espacial (uma era que vem como realidade celeste).

É importante salientar que Paulo crê como uma convicção que Jesus é o Senhor que morreu e ressuscitou e que não pode estar recluso na concepção judaica apocalíptica. Isso posto, para ele a ressurreição é já o novo começo (1Cor 15,20-23). Além do mais, a ressurreição de Jesus é um acontecimento do passado, porém, determinante e decisivo no presente, definindo um futuro¹¹¹. Ele percebe que há um tempo intermediário entre a ressurreição e a parusia e que os poderes da realidade celeste se encontram já presentes, todavia, de maneira escondida, na

¹⁰⁸ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2620.

¹⁰⁹ NOCKE, F. -J., *Escatologia*, p. 348.

¹¹⁰ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2620-2621.

¹¹¹ SCHNELLE, U., *Paulo*, p. 744.

comunidade dos fiéis. A libertação dos poderes malignos já ocorreu na morte de Cristo (Gl 1,4) visto como o sacrifício de salvação e, por isso, os cristãos são chamados novas criaturas porque a existência cristã já é uma nova criação (2Cor 5,17; Gl 6,15).

Na medida em que há a aproximação do Reino para Paulo, acontece também o acercamento do juízo¹¹². Ao recordar que só há um juiz, que é o item distintivo da teologia neotestamentária como um todo, mostra-se o seguinte: o futuro pertence ao Reino implantado. A vida terrena de Jesus e sua pregação tornam-se o critério do julgamento final. Ainda no tocante ao julgamento, Paulo resgata e adapta uma expressão¹¹³ conhecida nos profetas “Dia de YHWH” (Am 5,18-20; Sf 1,14-16; Jl 2,2) e a torna como “Dia de Jesus Cristo” (1Cor 1,8; Fl 1,6). O apóstolo se refere a um trono do julgamento por Cristo (2Cor 5,10) e também por Deus em outro trono (Rm 14,10). Na verdade, a expectativa da parusia é o importante item de entendimento do “Dia de YHWH” (1Cor 15,23; 1Ts 2,19 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,18).

Há um questionamento¹¹⁴ sobre a expectativa real de Paulo sobre a vinda do Reino messiânico, algo já encontrado na literatura judaica apocalíptica (1Enoc 91,1-10; 93,12-17; 4Esd 7,26-44; 12,31-34; 2Bar 29,3-30,1; 40,1-4; 72,2-74,3), mas que no apóstolo dos gentios sucede diferentemente: a ressurreição de Jesus antecipa a vinda do Reino, e a sua consumação ocorre na vinda definitiva. Aune enumera¹¹⁵ sete pontos sobre tal fato: 1) a iminente e inesperada parusia (1Ts 5,1-4); 2) a ressurreição dos fiéis falecidos e a transformação dos crentes que estão ainda vivos (1Ts 4,16); 3) o julgamento messiânico presidido por Cristo (2Cor 5,6) ou por Deus (Rm 14,10); 4) o amanhecer do reino messiânico; 5) a transformação da natureza (Rm 8,19) e o conflito com os poderes angélicos (Rm 16,20) até a morte do mal e sua conquista; 6) o fim do reino messiânico; e 7) a

¹¹² NOCKE, F. -J., *Escatologia*, p. 349.

¹¹³ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2620.

¹¹⁴ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2621.

¹¹⁵ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2621.

ressurreição geral (1Cor 6,3), seguida do julgamento sobre todos e sobre os anjos decaídos. Por fim, nos escritos paulinos há, similarmente, uma relação entre a escatologia e a ética¹¹⁶. Há um tratamento da experiência do sofrimento e da tribulação como condições para participar da futura glória divina (Rm 5,3-5; 6,5-11; 8,18-25). Paulo discorre sobre os danos do pecado na vida do fiel que o afasta do “Reino de Deus” (Gl 5,21). Além do mais, a escatologia, em relação à vida moral, remete os fiéis a uma vida presente engajada na fraternidade e na solidariedade.

Na visão geral do NT, o valor dos dons do Espírito Santo é, igualmente, um elemento importante dentro da escatologia neotestamentária. Hörster¹¹⁷ salienta sete passagens que ilustram isso: Rm 12,3-8; 1Cor 1,6; 12; 14; 1Pd 4,10; 1Tm 4,14 e 2Tm 1,6. Ressalta-se o dom que vem pela imposição das mãos e a expressão do tempo novo na vivência dos carismas na comunidade. Por outro lado, de forma mais específica, a adição do termo *eschatos* (Hb 1,2; 1Pd 1,20 1Jo 1,18) mostra ser um marco na concepção de um futuro escatológico que mescla o senso cristológico e uma escatologia presente¹¹⁸. E dentro do NT só há um livro do Apocalipse, o qual sua parte principal (Ap 4,1–22,5), como explica Aune¹¹⁹, traz uma visão complexa de um relacionamento entre tradições escatológicas cristãs e judaicas. Ele informa que a obra mostra uma narrativa sobre uma sequência de eventos futuros com cenários escatológicos que possui um sentido de urgência (Ap 1,1.3; 22,10) em que Cristo está para retornar (Ap 2,16; 3,3; 16,15; 22,7.12.20). Há, igualmente, no texto do livro do Apocalipse um conjunto de exortações morais (Ap 2–3) que remete a sanções e punições futuras no julgamento final (Ap 21,5-8). Sucede uma distinção importante, percebida por Prigent¹²⁰, que enquanto o Evangelho de João insiste na realização da escatologia,

¹¹⁶ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2621.

¹¹⁷ HÖRSTER, G., *Teologia do Novo Testamento*, p. 198-200.

¹¹⁸ BAUMGARTEN, J., *ἐσχάτος*, p. 1614.

¹¹⁹ AUNE, D. E., *Early Christian Eschatology*, p. 2625.

¹²⁰ PRIGENT, P., *O Apocalipse de São João*, p. 44-45.

o objetivo do livro do Apocalipse é apresentar os elementos comuns apocalípticos em torno da páscoa, por meio de um antes, mediante a preexistência do cordeiro, e outro, após a páscoa, com o cordeiro imolado. Segundo ele, a diferença radical é a cruz como o grande momento histórico do *eschaton*. Essa relação ou dependência acontece pela visão de salvação herdada da literatura judaica que oferece estes elementos¹²¹: Deus como salvador; a iniciativa de Deus; a fidelidade de Deus; os meios de expiação e a esperança para a era vindoura.

Por fim, a partir da coexistência do livro do Apocalipse com visões apocalípticas judaicas, com uma linguagem cultural que remete para além do espaço e do tempo experimentados pelo homem, a transcendência divina, não obstante o gênero literário, Prigent¹²² faz uma aposta de que o IV Evangelho e o Apocalipse, mesmo com suas diferenças, possuem os mesmos pressupostos teológicos no que tange à escatologia. Como destaca Vanni¹²³, a escatologia ocupa lugar de destaque no Apocalipse. Ele salienta uma escatologia qualitativa em que todas as menções ao fim, ao juízo e à chegada de Cristo são interpretações de fato acontecidas na vida da Igreja que servem como um recapitular de eventos primordiais na mesma Igreja.

1.3. A escatologia petrina em 1Pd 4,7

A escatologia da 1Pedro envolve alguns elementos que norteiam o viver cristão, a saber: a esperança, o sofrimento e a ética, em um caminho de discipulado que se expressa na configuração ao Senhor Jesus, reconhecido como Messias. Segundo Schnelle¹²⁴, o tema escatológico da carta é a esperança em meio ao sofrimento. Uma esperança que é baseada na ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos (1Pd 1,3.13.21). Além do mais, a própria escatologia em 1Pedro

¹²¹ DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 109.

¹²² PRIGENT, P., O Apocalipse de São João, p. 48.

¹²³ VANNI, U., Apocalipse, p. 200.

¹²⁴ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 800.

não é um assunto autônomo e desconexo dentro da estrutura epistolar, mas é uma temática que se articula com outros argumentos no escrito, comportando-se como uma premissa¹²⁵. Talvez, isso faça sentido devido tal escatologia marcada pela apocalíptica não ser simplesmente um gênero literário, um movimento ou um pensamento, porém uma “perspectiva religiosa”¹²⁶ que pontua a expressão petrina.

Essa perspectiva contribui com a compreensão do viver em meio às dificuldades e até de expressões de sofrimento fruto daquelas, sem perder a esperança na fé de que os discípulos precisam acreditar em Deus por ser Ele o único capaz de aliviar tal sofrimento quando do seu acontecimento¹²⁷. Ao corroborar essa visão, 1Pd 4,7 encontra-se na seção principal da carta (1Pd 1,3–4,11), a qual contém diversas alusões ao batismo¹²⁸, o que indica uma possibilidade de serem pessoas que, ao adentrarem para a comunidade, ao cristianismo, passam por dificuldades que atrapalham o viver presente e a fé no futuro como base naquilo que celebram, ou seja, na ressurreição de Jesus como fundamento de suas vidas novas.

A fim de compreender melhor a mensagem escatológica de 1Pd 4,7, é importante situar, por meio do endereçamento da carta, a quem ela pretende chegar. Como consta no princípio da epístola, ela parece ser destinada a fiéis que estão espalhados na Ásia Menor, pessoas advindas do paganismo, recém-convertidos¹²⁹. Essas pessoas estão padecendo em tribulações, talvez por formarem um grupo minoritário e de vida modesta, pessoas humildes¹³⁰ que exercem funções de criadagem e que, por serem cristãs, estão com dificuldades. Além do mais, diante da realidade impositiva, os fiéis não podem perder sua

¹²⁵ HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 290.

¹²⁶ HANSON, P. D., Apocalypse, genre; Apocalypticism, p. 20, *apud* SOARES, D. O., A literatura apocalíptica, p. 104.

¹²⁷ SKAGGS, R., The problem of suffering, p. 1.

¹²⁸ THEVISSEN, G., 1 Pd, p. 18.

¹²⁹ VADILLO ROMERO, E., Breve síntesis académica de teología, p. 96.

¹³⁰ TRIMAILLE, M., As epístolas católicas, p. 272.

esperança e, por isso, ocorre o realce na vocação cristã de terem recebido o “οἶκος/lar” de Deus e o “valor positivo de partilhar da paixão de Cristo através da perseguição”¹³¹.

Segundo Schnelle¹³², a ressurreição de Jesus é o marco no entendimento escatológico porque Jesus com sua paixão, morte e ressurreição extraiu os fiéis da futilidade e transitoriedade da existência humana. Ele, também, diz que a esperança se justifica como o princípio vital da pessoa renovada, projetando-a para uma herança incorruptível. No entanto, para alcançar tal prêmio, é preciso passar pelas atribulações, aceitando-as de bom grado e com paciência. Em virtude disso, emerge a expressão petrina “πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν/o fim de todas as coisas, porém, está próximo”. Para Pedro, a ética cristã tem um novo olhar a partir dessa expressão de 1Pd 4,7: a espera da restauração/salvação, que é iminente, soando como uma forma nova de viver, apoiada na perseverança de uma esperança que não falha por estar regida pela fé na ressurreição, pois a esperança torna-se um conceito-chave para Pedro¹³³.

Em vista disso, a escatologia petrina parece articular dois elementos, basicamente colocados: o sofrimento e a esperança. Segundo é argumentado, o verbo “πάσχω/sofrer” conta com 21 ocorrências e, por conta desse número, 1Pedro pode ser chamada de “epístola do sofrimento”¹³⁴ ou que melhor expressa a Teologia do Sofrimento. Isso porque há uma relação entre o verbo e o substantivo correspondente, “πάθημα/sofrimento”, que assinalam a paixão e morte de Cristo, que justapõe e interliga Cristo aos cristãos¹³⁵. Todavia, a carta carrega, pela iminência do fim, na esperança da nova realidade que há de vir, a possibilidade de o fiel configurar-se ao Cristo ressuscitado em seus sofrimentos

¹³¹ DALTON, W. J., Primeira epístola de Pedro, p. 656.

¹³² SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 801.

¹³³ HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 290.

¹³⁴ SKAGGS, R., The problem of suffering, p. 30.

¹³⁵ SCHLOSSER, J., A primeira epístola de Pedro, p. 544.

no presente, porque são bem-aventurados os que sofrem injúrias por causa do nome de Cristo (1Pd 4,14), dado que Ele é capaz de salvar aquele que n'Ele crê.

O termo “τέλος/*fim*” aparece em 1Pd 4,7, como iminente e que já é fruto de julgamento. A ética do cristão no seu viver no presente tem que inserir o amor, o apoio mútuo ao serviço (1Pd 4,8-11), mesmo que, ao seu redor, reinem a hostilidade e as tribulações¹³⁶. A iminência do fim parece englobar “todas as coisas”, ao fim da própria era¹³⁷. O verbete τέλος carrega em seu significado as seguintes possibilidades: a última parte do processo, um resultado, a conclusão, o fim de uma duração, ou o seu término ou a cessação (Lc 1,33; Hb 7,3; 2Cor 3,13; Rm 10, 4; 1Pd 4,7)¹³⁸. Além do mais, ele possui um sentido de êxito (Mt 26,58; Tg 5,11), de relacionar-se com a expressão των αιωνων, sendo o objetivo do resultado final (1Pd 1,9; Hb 5,9) e relacionando-se com o destino final¹³⁹. Outrossim, é perceptível que o termo “fim” carrega toda uma associação de um tempo final que é visto, algumas vezes, como os “últimos dias” ou o “Dia de YHWH”. Essa associação é possível pela assimilação no cristianismo primitivo de que Deus age na história e que Jesus é o agente messiânico por excelência, que impõe uma regra de vida aos que o seguem e que, similarmente, os remete ao fim da história com sua consumação ao ser, sobretudo, guiada e formatada em uma perspectiva escatológica¹⁴⁰.

A perspectiva escatológica não permite que o fiel experimente uma ocasião de desespero, pois ele vive sob a égide da esperança, à expectativa de um destino que trará a salvação, o que impacta sua conduta cristã. Em face disso, o fiel precisa suportar a alienação social, o abuso verbal (1Pd 1,6; 2,13-17; 3,14; 4,14) e os encargos da lei (1Pd 4,14), porque são o resultado da vida cristã (1Pd 2,18;

¹³⁶ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 927.

¹³⁷ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 744.

¹³⁸ DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early christian literature, p. 887-888.

¹³⁹ KITTEL, G., τέλος, p. 966-968.

¹⁴⁰ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 745.

4,11)¹⁴¹. A motivação escatológica da vida cristã, devido à iminência do fim de “todas as coisas”, faz, inclusive, o cristão suportar as perseguições acompanhadas de suas formas: injúrias, calúnias, injustiças, ataques violentos, incêndios e ultrajes. Porém, o verdadeiro juízo sobre tudo isso e a razão da esperança é o próprio Deus¹⁴², visto que o testemunho está sendo dado por alguém que é “testemunha dos sofrimentos de Cristo” (1Pd 5,1).

É possível, igualmente, que tal esperança alegre determine o modelo de viver dos crentes, dado que eles estão temporalmente entre a páscoa e a parusia, em meio às tribulações desse tempo, sendo capacitados a passar por elas (1Pd 4,11) e que essa conduta de viver a fé seja fruto dessa escatologia que “interpreta o presente a partir do futuro de Deus que já começou com a alegria no sofrimento”¹⁴³. Em vista disso, há um sentido do tema principal de abrir a carta por meio da esperança, pois essa é apreendida como uma consequência da libertação operada por Cristo em sua paixão e morte¹⁴⁴. Em virtude disso, Bultmann¹⁴⁵ salienta a presença do imperativo de se viver com uma nova conduta de vida, perante o problema, devido à autocompreensão cristã, diante do que são chamados a ser no futuro (ainda não) e aquilo que enfrentam na vida presente (já). Segundo Bultmann¹⁴⁶, em João e Paulo, tal questão é resolvida quando compreende-se a liberdade cristã em relação ao presente da graça e ao futuro da salvação plenificada.

Em função disso, o cristão precisa viver a fé convertida em esperança, com liberdade interior e dando razões para essa esperança, mediante a busca de santidade no presente em vista do futuro¹⁴⁷. Na perspectiva escatológica de Pedro, o imperativo da vida nova parte da vivência como batizado, a imersão que afasta

¹⁴¹ SKAGGS, R., *The problem of suffering*, p. 4.

¹⁴² TRIMAILLE, M., *As epístolas católicas*, p. 273.

¹⁴³ SCHNELLE, U., *Teologia do Novo Testamento*, p. 801.

¹⁴⁴ CERVANTES GABARRÓN, J., *Uma mensagem de esperança em 1Pd*, p. 39.

¹⁴⁵ BULTAMNN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 654.

¹⁴⁶ BULTAMNN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 654.

¹⁴⁷ CERVANTES GABARRÓN, J., *Uma mensagem de esperança em 1Pd*, p. 40-41.

esse da vida do pecado, é beber o “leite não adulterado da palavra” (1Pd 2,2), é ter a expectativa de poder provar, em vida, da bondade do Senhor (1Pd 2,3). De acordo com Trimaille¹⁴⁸, a esperança de salvação que permeia a vida cristã dentro das tribulações, o fim das coisas iminente, enfim, tudo isso provoca no fiel, por meio da catequese da carta, uma vida na esperança de cumprimento que acontece pela obediência (1Pd 1,14.22), pelo resgate ocorrido em Jesus Cristo (1Pd 1,9) e pela exigência (imperativo) da vida exemplar na santidade (1Pd 1,15-16).

Na dinâmica escatológica da carta petrina que interfere diretamente na ética da comunidade, o sofrimento, pelo aspecto comunitário e pelo ponto de vista individual, o qual o fiel experimenta, ganha alguns significados ¹⁴⁹: 1) o sofrimento está dentro do limite do plano de Deus (1Pd 1,1-3; 4,19); e 2) tem seus propósitos, a saber: produzir uma fé genuína (1Pd 1,7), indicar a presença real de Deus, habilitar o cristão ao Espírito de Deus e da glória, gerar alegria (1Pd 4,13) e possibilitar a participação no sofrimento de Cristo (1Pd 1,10-12; 4,13). Segundo segundo Trimaille¹⁵⁰, é perceptível uma relação entre a vida nova no presente destinada aos que vivem a fé no ressuscitado e que são chamados a fazer a vontade de Deus (1Pd 4,2), lembrando que “o fim está próximo” (1Pd 4,7) e que é necessária a boa utilização dos bens espirituais oriundos do Espírito Santo (1Pd 4,10-11). A vida, de acordo com essas características, faz do fiel aquele que identifica e exercita o dom que recebeu do Espírito para sua santificação, mas para o crescimento da comunidade, dons esses que articulam com a vida cristã: a pregação e o serviço¹⁵¹.

Isso vai ao encontro do que Achtemeier¹⁵² evoca, de que a carta 1Pedro possivelmente ancora vários elementos teologais, dentre eles, a escatologia, naquilo que é comum na tradição cristã. O apelo por uma vida de fé no

¹⁴⁸ TRIMAILLE, M., As epístolas católicas, p. 281-282.

¹⁴⁹ SKAGG S, R., The problem of suffering, p. 4.

¹⁵⁰ TRIMAILLE, M., As epístolas católicas, p. 286.

¹⁵¹ BLOMBERG, C. L., Introdução aos Atos e Apocalipse, p. 596.

¹⁵² ACHEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 21.

ressuscitado toca o ensinamento de Paulo quanto a buscar as coisas do alto para aqueles resgatados em Cristo pelo batismo (Cl 3,1) e isso é o que o fiel é chamado a viver devido à renovação efetuada no Espírito Santo¹⁵³ e na concessão dos dons. É diante da consumação definitiva do tempo iminente (1Pd 4,7) que há a exortação aos fiéis para a prudência, o amor ao próximo e a disponibilidade ao serviço, renovando toda a ação e a vida daquele que acredita no Cristo ressuscitado. O cristão é, igualmente, chamado a desenvolver uma consciência de que a vocação é para estar em união com Deus¹⁵⁴ na vida quotidiana. O convite impõe-se pela iminência do fim, no sentido de que a vida cristã deve ser uma busca por santidade e resgate feito pelo sangue de Cristo. São necessárias, ainda, a obediência e a presteza do fiel nas obrigações e na vida particular (oração, hospitalidade), mas, quando reverterem-se as condições, deve suportar as injúrias¹⁵⁵.

Sob a perspectiva da esperança escatológica e a vida cristã, o discípulo não está abandonado por Deus ou esquecido por seu agente da salvação, Jesus Cristo. O cristão vive a dimensão do “já” e “ainda não”, entre a ressurreição de Cristo e a futura ressurreição geral com a segunda vinda do Senhor¹⁵⁶. E é isso que se observa em 1Pd 1,5 e 4,7, em que se percebe um testemunho na proximidade da parusia e, como em outros escritos neotestamentários (1Ts 5,1; Rm 13,11), a espera do fim serve para motivar uma vida ética segundo a fé cristã¹⁵⁷. Além do mais, é isso, similarmente, que expõe a forma de viver da existência cristã, que é baseada na obra realizada de Cristo no passado histórico, porém vivida na esperança futura da sua vinda e do término da história¹⁵⁸.

¹⁵³ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 656.

¹⁵⁴ THEVISSEN, G., 1 Pd, p. 73.

¹⁵⁵ VADILLO ROMERO, E., Breve síntesis académica de teología, p. 97.

¹⁵⁶ MARSCHALL, I. H., Escatologia, p. 537.

¹⁵⁷ SCHRAGE, W.; La Prima Lettera di Pietro, p. 197.

¹⁵⁸ MARSCHALL, I. H., Escatologia, p. 537.

Em 1Pd 4,7, também aparece o verbo *εγγιζω*, que, como explica Elliot¹⁵⁹, tem o sentido de estar próximo ou de aproximar-se, tanto temporalmente quanto espacialmente, está no tempo verbal do perfeito na sentença, e realça, assim, a iminência do evento, em uma sensação de estar às mãos. Apesar de ter outras ocorrências no NT (Mc 1,15; Mt 3,2; Lc 10,9.11), tal verbo, em uma referência direta ao Reino, 1Pd 4,7, demonstra uma congruência escatológica única, por combinar os dois termos, *εγγιζω* e *τελος*, o que ocorre somente nesta locução na carta petrina e em todo o NT, e que traz o desejo do autor da epístola de mostrar o tempo intermediário que vive o cristão. Esse tempo intermediário, entretanto, é desfrutado a partir de um evento salvífico (morte e ressurreição de Jesus) já como um acontecimento escatológico que compreende o paradoxo coerente à vida cristã, nas palavras de Bultmann¹⁶⁰, o qual estende sua libertação do poder do pecado, porém ainda na transitoriedade do sofrer e do morrer da vida presente.

É compreensível o exercício da escatologia de impactar de forma relevante a ética. Como um evento catastrófico, o “Reino de Deus” entra na história por iniciativa divina com seu julgamento, conforme aponta Finger¹⁶¹. O esforço humano não o constrói, pois está fundamentado na vida e nos ensinamentos de Jesus, bem como a sua morte e ressurreição inauguram um novo tempo. Como se observa, o imperativo ético que a carta como um todo traz é que os membros da comunidade constituam-se como santos em meio às tribulações porque quem os resgatou do pecado é santo e é o modelo de existência da vida cristã. O cristão, assim, é impelido, devido ao fim iminente, a viver o plano divino com ações concretas (vivência do dom da pregação e do serviço), manifestando a presença divina na sociedade, segundo Achtemeier¹⁶² realça.

A salvação torna-se um item constitutivo para a existência da comunidade que adota o futuro no presente. Isso ocorre no enfrentamento da hostilidade, sem

¹⁵⁹ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 746-747.

¹⁶⁰ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 657.

¹⁶¹ FINGER, T., Eschatology and ethics, p. 278.

¹⁶² ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 38.

realizar uma revolução social, pela via do testemunho comportamental que precisa refletir a bondade de Deus na vida do fiel. Como afirmam Schrage e Balz¹⁶³, na verdade, é uma convocação à sobriedade, ao assumir as fraquezas em atitude de confortar-se e conformar-se a Cristo, sem descartar o futuro ou exibir uma passividade no presente, contudo, é a vivência capacitada nas obras do Espírito e no amor. Como aparece em várias passagens neotestamentárias, a própria presença dos dons do Espírito Santo na vida da comunidade faz com que os fiéis vivam o tempo futuro, caracterizando-se como o povo escatológico de Deus, como observa Marschall¹⁶⁴, que também informa sobre os cristãos codividirem o sofrimento do tempo presente para alcançarem a glória (At 14,22; Rm 8,17; 2Cor 4,17; 2Tes 1,4-5; Hb 12,2; 1Pd 4,13; 5,10; Ap 2,10). É essa glória, objetivo da vida cristã presente em suas exigências, o agora não, que implica um caminho de provações.

A escatologia baseia-se na memória viva de Jesus que também, no passado, teve rejeições, sofrimento e sofreu injustiças. Mas, sem esquecer da ressurreição, a vida do discípulo tem uma percepção individual, apesar da distância histórica, que também envolve-se com a vida do Senhor. Isso porque, segundo declara Achtemeier¹⁶⁵, de uma semente perecível (1Pd 1,23), de uma vida ignorante e fútil (1Pd 1,4.18), da escuridão (1Pd 2,9) e até da separação de Deus (1Pd 2,10.23), o presente é marcado por julgamento (1Pd 1,5-6), falsas acusações (1Pd 2,12) e sofrimento injusto (1Pd 3,9.14) em virtude do batismo. Porém, com esse novo nascimento, a conduta na bondade e no amor (1Pd 2,12) é marcada pela alegria da antecipação do futuro (1Pd 4,7.13).

A escatologia petrina envolve o fim das coisas e do mundo, a volta gloriosa de Cristo de uma maneira iminente. Devido a essa brevidade, como se percebe no texto¹⁶⁶, trata-se da atitude cristã que se pauta na sobriedade e na prudência de

¹⁶³ SCHRAGE, W., *La Prima Lettera di Pietro*, p. 198.

¹⁶⁴ MARSCHALL, I. H., *Escatologia*, p. 537.

¹⁶⁵ ACHTEMEIER, P. J., *1 Peter*, p. 537.

¹⁶⁶ THEVISSSEN, G., *1 Pd*, p. 74.

uma vida de conformação a Jesus, que já passou pelo sofrimento, morreu e ressuscitou. E a vida presente está voltada a um futuro em que, ao consumir-se na plenitude da alegria, da glória e da salvação, como expressa o verbo *εγγιζω*, próximo às mãos, mesmo que agora as situações e circunstâncias estejam no nível crítico. Tal escatologia expressa uma esperança sólida a todos aqueles que participam da vida comunitária eclesial por terem sido salvos, já, no Senhor.

Por fim, na visão escatológica da carta 1Pedro, não se configura um poder hostil a Deus o conjunto de ameaças ao ser humano e a corrupção da ética da própria vida humana o projeto divino. Bultmann¹⁶⁷ salienta que o vínculo com Jesus na órbita do batismo faz com que o fiel já pertença ao novo tempo. No entanto, a condição de conquistar plenamente a salvação atravessa a vivência do imperativo ético que a própria escatologia petrina mostra exigir, mesmo com liberdade perante o pecado, manter-se na busca de não desistir no presente, mas de opor-se ao desvio moral, ao esmorecimento diante da implacável perseguição e das constantes hostilidades. Desse modo, o viver a graça concedida e acessível nos dons do Espírito Santo revelam o plano de Deus no nível individual e comunitário de salvação próxima.

2. Segmentação, tradução e notas de crítica textual de 1Pd 4,7-11

A fim de aprofundar a compreensão do texto, passa-se à segmentação e à tradução da perícopes, objeto formal do presente estudo, buscando realizar uma tradução literal¹⁶⁸, respeitando a forma de veiculação da mensagem original, a ordem das palavras e as expressões idiomáticas.

¹⁶⁷ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 660-662.

¹⁶⁸ BARNWELL, K., Tradução bíblica, p. 15.

2.1 Segmentação e tradução de 1Pd 4,7-11

Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν.	v.7a	O fim de todas as coisas, porém, está próximo ¹⁶⁹
σωφρονήσατε οὖν	v.7b	então, sede sensatos
καὶ νήψατε εἰς ἡ προσευχὰς	v.7c	e sede sóbrios nas ¹⁷⁰ orações.
πρὸ πάντων ἡ τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες	v.8a	Antes de todas as coisas, entre vós mesmos, tendo o amor zeloso ¹⁷¹
ὅτι ἀγάπη ἡ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν,	v.8b	Porque o amor cobre (uma) multidão de pecados
φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ ἡ γογγυσμοῦ,	v.9	Sede hospitaleiros uns para com os outros, sem reclamação ¹⁷²
ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα	v.10a	Cada um como recebeu (um) dom
εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.	v.10b	Em vós mesmos, ao servir o mesmo (dom) ¹⁷³ , como bons administradores ¹⁷⁴ da multiforme graça de Deus.
εἴ τις λαλεῖ ὡς λόγια θεοῦ	v.11a	Se alguém prega (fala) ¹⁷⁵ , (pregue) como palavra (oráculos) ¹⁷⁶ de Deus
εἴ τις διακονεῖ,	v.11b	Se alguém serve
ὡς ἐξ ἰσχύος ἡ ὅς χορηγεῖ ὁ θεός	v.11c	(sirva) como da força que Deus provê ¹⁷⁷
ἵνα ἐν πᾶσιν ἡ δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ ἡ Ἰησοῦ Χριστοῦ	v.11d	A fim de que em todas as coisas seja glorificado Deus por meio de Jesus Cristo
ὃ ἔστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἡ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.	v.11e	O qual é a glória e o poder nos séculos dos séculos, amém.

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

¹⁶⁹ O verbo ἤγγικεν encontra-se no indicativo perfeito ativo, podendo ser traduzido por “aproximou”. Contudo, traz um sentido de continuidade, resultado presente de uma ação anterior, de brevidade, de “aproximar-se”, de “estar próximo”, de “estar às mãos”. SWETNAM, J., Gramática do grego do Novo Testamento, p. 138; ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 713. CORSANI, B., Guida allo studio del greco de Nuovo Testamento, p. 90.

¹⁷⁰ Apesar de προσευχὰς encontrar-se regido pela preposição εἰς no acusativo, na tradução, ao ficar mais próximo da língua de chegada, opta-se pelo uso da preposição na função de adjunto adverbial de lugar.

¹⁷¹ ἐκτενῆ pode ter a conotação também de fervoroso, sincero, diligente.

¹⁷² γογγυσμοῦ tem também um sentido de resmungar, murmurar.

¹⁷³ αὐτὸ na sentença refere-se ao termo χάρισμα, ou seja, significando na tradução, ao mesmo dom.

¹⁷⁴ οἰκονόμοι pode ser traduzido como mordomo, camareiro.

¹⁷⁵ Apesar de λαλεῖ tratar-se do verbo “falar”, em seu contexto da Carta, o termo diz respeito do ato de pregar ou carrega a conotação do ministério da palavra. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 713.

¹⁷⁶ Pode ser traduzido como dito, oráculo ou enunciado; especialmente oráculos de Deus ou palavras inspiradas por Ele; embora esteja no plural no grego, na tradução portuguesa decide-se traduzir no singular. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 713.

¹⁷⁷ O verbo tem sentido de suprir, prover algo. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 713.

2.2. Notas de críticas textual de 1Pd 4,7-11

No v.7, há o acréscimo de um artigo no acusativo plural *τας*, antes do vocábulo “προσευχὰς/orações” nos manuscritos P 442. 1735. 2492 Byz. Os manuscritos citados são constantes e consistentes¹⁷⁸ nas epístolas católicas, principalmente para 1Pedro. Porém, não têm ocorrência em outras testemunhas com maior destaque, de primeira grandeza ou de categoria I¹⁷⁹. Além do mais, pelo critério interno da *lectio brevior potior* (leitura curta é preferível)¹⁸⁰, um raciocínio mais conciso¹⁸¹ permite que o texto se apresente mais direto e próximo do original, sem possuir tais acréscimos. Em face disso, seguindo o critério de crítica externa¹⁸², como proposto pela NA²⁸, prefere-se não adicionar tal artigo; o que, aliás, não interfere na tradução e nem na teologia do texto.

No v.8, na expressão “πρὸ πάντων/antes de todas as coisas”, tem um acréscimo da conjunção *δε* verificado em P 5. 81. 307. 436. 442. 642.1175. 1243. 1448. 1611. 1735. 1739. 1852. 2492. Byz t vg^{cl} sy^h sa^{mss} bo Spec. Ao observar onde acontece o acréscimo, percebe-se que tal situação é apoiada em manuscritos minúsculos, de categoria III¹⁸³, apesar do Códice Bizantino, constando também na t (séc. VII-XI), na vg^{cl} (*Editio Clementina* no séc. XVI) e na sy^h (Heracleana – séc. VI), em dois ou mais manuscritos saídico e boaírica, na Spec (*Speculum* de Agostinho). Todavia, a ausência do acréscimo recebe o apoio de importantes testemunhas de categoria I, tais como: $\mathfrak{P}^{72}$ (séc. III/IV)¹⁸⁴, $\aleph$ (*Sinaiticus*), B (*Vaticanus*) e Ψ (*Athous Lavrensis*), com exceção de A^{vid} (*Alexandrinus* com a

¹⁷⁸ ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 244

¹⁷⁹ ALAND, K.; ALAND, B., O Texto do Novo Testamento, p.169.

¹⁸⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁸¹ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

¹⁸² SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 43; EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

¹⁸³ ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 171.

¹⁸⁴ Do grupo dos papiros de Bodmer considerados preciosos e importantes. SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 37.

indicação de que a leitura atestada pela testemunha não pode ser determinada com absoluta certeza), além do 33. 2344 lat sa^{mss}.

Da mesma forma, ao apoiar-se no critério interno da *lectio brevior potior*¹⁸⁵, tem-se um raciocínio de que o texto se apresenta mais direto, sem tais acréscimos. Desde a $\mathfrak{B}^{72}$, como uma importante e consistente testemunha para a carta em questão, além dos Códices maiúsculos, escolhe-se a posição da NA²⁸, apesar de haver um número considerável de testemunhas que atestam o acréscimo. Ainda no v.8, aparece uma substituição de $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ por $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ nos manuscritos $\mathfrak{B}^{72}$ e 5. Independentemente de haver a $\mathfrak{B}^{72}$, não se localiza tal variação com substituição nos demais manuscritos, tratando-se de um testemunho isolado frente a todos os demais de maior grandeza e peso. Desse modo, a proposta da NA²⁸ é a mais aconselhável. Por fim, igualmente no v.8, sucede uma transposição do termo “καλύπτει/cobre”, que está disposto no presente, ativo, indicativo, por “καλυψει/cobrirá”, que está no futuro do indicativo, nas testemunhas $\mathfrak{B}^{72}$ & P 436. 642. 1448. 2492. Byz^{pt}. Mesmo com a presença de $\mathfrak{B}^{72}$ e $\aleph$, alguns minúsculos e em uma parte do Códice Bizantino, porém, não se observa tal alteração em outros manuscritos de categoria I, como A e B. Embora haja um peso de ambos os lados, todavia, por estes últimos terem juntos mais importância que os outros, decide-se pela NA²⁸.

No v.9, nas testemunhas minúsculas P 307. 2492 Byz, há uma substituição do vocábulo “γογγυσμοῦ/reclamação”, no singular, por “γογγυσμων/reclamações”, no plural; trata-se apenas da alteração do singular para o plural, o que não se justifica. O mais provável é a leitura no singular, visto que o plural pode ser uma tentativa de correção ou harmonização com outras leituras. Diante disso, segue-se a variante assumida pela NA²⁸, que se apoia em manuscritos de maior grandeza, os quais não apresentam tal alteração.

No v.11, a expressão “ἥς χορηγεῖ ὁ θεός/que Deus provê” possui as seguintes modificações: em 1611, o enunciado é “ἡς χορηγεῖ θεός/que Deus provê”, com a

¹⁸⁵ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

ausência do artigo “ὁ/ο” como na primeira locução; em P 642. 1448. 2492 Byz, tem-se a sentença “ὡς χορηγεῖ ο θεος/*como Deus provê*”, com a permuta do pronome relativo “ὃς/*que*” pela conjunção “ὡς/*como*”; no códice Ψ e em 1735, aparece a locução “ἡς επιχορηγεῖ ο θεος/*que Deus fornece*”, estando no mesmo campo semântico de χορηγεῖ, que pode ter o sentido de fornecer e prover; e, em 1852, encontra-se a frase “χορηγείται ὑπο τοῦ θεοῦ/*proverá por Deus*”, achando-se o verbo no futuro indicativo médio. Como se percebe, tais substituições não ocorrem em nenhum manuscrito de primeira grandeza (categoria I). Em vista disso, segue-se a NA²⁸.

Ainda no v.11, na expressão “δοξάζεται ὁ θεός/*seja glorificado Deus*”, ocorrem algumas transposições, como se atesta: nos manuscritos minúsculos 1611. 1852 sy^h encontra-se ο θεος δοξάζεται; no códice Byz^{pt}, a expressão é δοξάζεται θεος; e no códice Ψ há o termo δοξάζεται. Sucede-se uma omissão do artigo “ἡ/α” imediatamente seguido do sinal da crítica, referindo-se a duas palavras iguais no texto e em suas variantes as quais são excepcionalmente identificadas pelo mesmo sinal crítico no ℣⁷². Também há uma substituição de palavras na expressão “εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν/*nos séculos dos séculos, amém*” nas seguintes testemunhas ℣⁷² 5. 1175. 1243. 1611. 1735. 1739. 1852 Byz^{pt} vg^{ww} sy^p mss.^h sa^{mss} bo^{pt} por “εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν”, em que os editores compreendem que tanto uma como outra leitura pode fazer parte do texto inicial que é reconstruído, não ocorrendo em 2492. Diante do peso dos manuscritos, segue-se a opção tomada pelo comitê central da NA28, conservando o texto como apresentado, sem mudanças ou omissões.

2.3. Estrutura 1Pd 4,7-11 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

Para realizar a Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)¹⁸⁶, é importante perceber a disposição dos termos na perícopa 1Pd 4,7-11, pois, a realização da investigação “das múltiplas formas de paralelismo e de outros procedimentos semíticos da composição deve permitir um melhor discernimento da estrutura literária dos textos”¹⁸⁷. O *parallelismus membrorum*, como apresenta Meynet¹⁸⁸, é composto pelo paralelismo sinonímico, antitético e sintético. Em uma disposição geral, o paralelismo *sinonímico* expressa um mesmo significado entre os termos presentes em uma construção frasal, podendo até ser a partir de termos repetidos. O *antitético* clarifica o conteúdo por meio do uso de termos opostos e contrários, em uma mesma frase, sendo servido em estruturas literárias poéticas; quanto ao *sintético*, é reconhecido pelos membros em uma frase devido à sua correspondência recíproca. Convém dizer que há uma enorme variedade de formas, difíceis de serem reconhecidas, apesar da sua presença na métrica hebraico-semítica ser constante, mesmo que um texto seja escrito em outra língua, como é o caso aqui, do grego do NT.

Ao aprofundar-se na categoria do *paralelismo dos membros*, é interessante analisar o próprio membro. Segundo Meynet¹⁸⁹, um *membro* consiste na unidade mínima de organização retórica, podendo ser um sintagma ou mesmo um termo que forma uma unidade sintática. A composição dos membros constantes em um hino ou poema (*bimembre/trimembre*) denomina-se como um *segmento*. É justamente após a avaliação dos *segmentos*, em que, ao se ter um paralelismo idêntico entre eles, ocorre uma simetria paralela. E onde/quando acontece uma ordem cruzada diferente,

¹⁸⁶ Este escrito é parte da parceria em estudos, discussões e reflexões realizados mensalmente na PUC-Rio, nas atividades do grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no CNPq, sob a liderança do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga.

¹⁸⁷ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA., A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 48.

¹⁸⁸ MEYNET, R., L'analisi retorica, p. 21-31.

¹⁸⁹ MEYNET, R., L'analisi retorica, p. 161.

depara-se com uma simetria cruzada ou denominada de *quiasmo* (ao fazer referência à letra grega χ)¹⁹⁰.

A possibilidade de haver simetrias não se resume a um fator estético ou mesmo rítmico. Contudo, consiste em um elemento retórico que ampara, por meio da unidade dos membros paralelos, a indicação de um conjunto, ou seja, a elaboração de uma unidade de conteúdo. A *simetria paralela* aponta para termos idênticos, sinônimos, complementares ou opostos, podendo ser total ou parcial. Isso pode ser conferido, no gráfico a seguir, no qual é apresentada uma análise/divisão do texto a partir do destaque de alguns termos, que emolduram sua estrutura e beleza linguístico-temática, como segue:

⁷ Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχὰς	O fim de <u>todas as coisas</u>, porém, está próximo então, <i>sede sensatos e sede sóbrios</i> nas orações.
⁸ πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῇ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν,	Antes de <u>todas as coisas</u>, <i>entre vós</i> mesmos, tendo o <i>amor zeloso</i>. Porque o amor cobre (uma) multidão de pecados
⁹ φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ, ¹⁰ ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ.	<i>Sede hospitaleiros</i> uns para com os outros, sem reclamação Cada (um) como recebeu (um) dom Em <i>vós mesmos</i>, <u>ao servir</u> o mesmo (<i>dom</i>), como bons <i>administradores</i> da multiforme graça de Deus
¹¹ εἴ τις λαλεῖ, ὡς <u>λόγια θεοῦ</u>. εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς <u>χορηγεῖ ὁ θεός</u>, ἵνα ἐν <u>παῶσιν</u> δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὃ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.	Se <i>alguém prega</i> (fala), (pregue) como <u>palavra (oráculos)</u> de Deus Se <i>alguém serve</i>, (sirva) como da <u>força que Deus</u> provê A fim de que em <u>todas as coisas</u> seja glorificado Deus por meio de Jesus Cristo O qual é a glória e o poder nos séculos dos séculos, amém.

Fonte: tabela elaborada pelos autores.

¹⁹⁰ LIMA, A. P.; GONZAGA, W., A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23), p. 120.

A atividade de segmentar e traduzir, efetuada anteriormente, auxilia inclusive no processo da análise da crítica textual, dos verbos e de seus movimentos, nos âmbitos semânticos e morfológicos, com os elementos retóricos, na estrutura da perícopa e igualmente no entendimento bíblico-teológico-pastoral. Isso ocorre, sobretudo, a partir do emprego dos passos do método da ARBS, por seus aspectos linguísticos e frutos para a exegese bíblica, o qual, como se sabe, pode ser aplicado a uma perícopa, em especial como no caso, ou mesmo a um livro completo do AT ou do NT¹⁹¹.

Por ser um texto significativo, que comporta uma escatologia, pode-se perceber um esquema muito bem costurado e arquitetado: o significado do tempo que se articula com o fim e a eternidade na expressão “o **fim**” (v.7a) com “**séculos dos séculos**, amém” (v.11e). Como observado ao longo da pesquisa, o termo **τέλος** tem essa conotação temporal que, no caso, ao relacionar-se com “todas as coisas”, recebe um caráter temporal de duração que articula com um período estável (v.11e: “séculos dos séculos”), mas que, pela escatologia, indica a passagem e consumação do tempo.

O imperativo da vida cristã, mediante o direcionamento aos ouvintes da carta que, em seu núcleo, traz: *entre vós mesmos, o amor zeloso; hospitaleiros; vós mesmos ao servir, administrador*; e as funções na comunidade, por meio dos dons do serviço e da pregação: *alguém prega; alguém serve*, sempre com a origem dos dons em Deus, que é a fonte e que provê. E um fechamento perante as expressões: “todas as coisas” (v.7) e “em todas as coisas” (v.11e).

¹⁹¹ LIMA, A. P.; GONZAGA, W., A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23), p. 120.

3. Análise exegetico-teológico de 1Pd 4,7-11

Antes de adentrar na análise propriamente dita, vale informar que o gênero epistolar consiste em uma maneira comum de comunicar na antiguidade e que o cristianismo primitivo assimila desde muito cedo tal forma ¹⁹², sendo testemunhado pelas próprias cartas paulinas, pelas católicas, Atos dos Apóstolos e Apocalipse¹⁹³. Entretanto, Koester informa que a perícope é fundamentada sob um cadastro de virtudes influenciado por passagens de cartas paulinas¹⁹⁴. A 1Pedro está na lista das epístolas católicas que “são distinguidas pelo nome do escritor a quem são atribuídas textual ou tradicionalmente e não pelo nome dos destinatários”¹⁹⁵. Faz-se necessário, também, observar a localização da perícope na estrutura da carta e como ela é vista por alguns estudiosos. Em vista disso, cabe dizer que o conteúdo das cartas, baseado nas estruturas das greco-romanas, caracteriza-se, fundamentalmente, por dois elementos: as fórmulas uniformizadas e uma retórica epistolar, tendo uma estrutura tripartite: introdução, corpo e conclusão¹⁹⁶.

A passagem em questão traz um contexto específico neotestamentário ao mostrar o tema da sessão: “amai-vos uns aos outros, depois o fim está próximo”¹⁹⁷. Ademais, a carta possui características gerais¹⁹⁸, tais como: o seu grego mais culto, a possível parceria na elaboração da carta entre Silvano e Pedro, a destacada acentuação do escrito sobre a graça (palavra utilizada em toda ela), o “Reino de Deus”, a ação do Espírito Santo, Jesus como modelo de vida cristã, o chamado à santidade e a alegria em meio às perseguições.

¹⁹² AUNE, D. E., New Testament in its literary environment, *apud* NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina, p. 584.

¹⁹³ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina, p. 584.

¹⁹⁴ KOESTER, H., Introdução ao Novo Testamento, p. 314.

¹⁹⁵ GONZAGA, W., As cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 427.

¹⁹⁶ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina, p. 586.

¹⁹⁷ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1272.

¹⁹⁸ LOPES, H. H., 1 Pedro, p. 19-23.

A carta 1Pedro, também conta com traços parenéticos em seu conteúdo. Essas particularidades, de origem judaico-helenística, possuem a função de suscitar uma vida prática a partir dos ensinamentos de quem deseja escrever¹⁹⁹. Ao ter em vista que com uma inquietação sobre a vivência da doutrina cristã, que visa motivar a conduta dos fiéis, a perícopes localiza-se na terceira parte do corpo da carta 1Pedro, com um outro provável tema: sofrimento responsável diante da hostilidade²⁰⁰. É interessante, também, saber as suas possíveis identificações temáticas segundo os exegetas: “o fim está próximo”²⁰¹; “os cristãos vistos como indivíduos carismáticos na situação escatológica”²⁰²; “o comportamento fraterno”²⁰³; “novo apelo à caridade na comunidade”²⁰⁴; “a vida da comunidade cristã”²⁰⁵; “servir aos seguidores na fidelidade”²⁰⁶; “vivendo a vitória de Cristo na comunidade cristã”²⁰⁷; “mantendo a solidariedade dos administradores domésticos de Deus para sua glória”²⁰⁸; “a vida cristã e a parusia”²⁰⁹; e “a chamada a todos os leitores para a conduta certa dentro do segmento”²¹⁰.

É possível deparar-se com várias estruturas elaboradas por diversos estudiosos. Essas produções auxiliam apreender uma visão geral da própria passagem. De acordo com Shelkle, a perícopes está no centro da carta (1Pd 2,11–4,11) e tem como tema viável o “cristão dentro das ordens e dos tempos do mundo”²¹¹. Para Selwyn²¹², a passagem encontra-se na terceira seção doutrinal (1Pd 3,13–4,19). Por sua vez, Hale²¹³ localiza 1Pd 4,7-11 na terceira sessão

¹⁹⁹ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 211.

²⁰⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, vol. 2, p. 755-756.

²⁰¹ BRAY, G.; ODEN, C. T. (eds.), Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 165.

²⁰² SCHRAGE, W., La prima lettera de Pietro, p. 197.

²⁰³ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p. 69.

²⁰⁴ SCHLOSSER, J., A primeira epístola de Pedro, p. 534.

²⁰⁵ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 21.

²⁰⁶ KEENER, C. S., 1 Peter, p. 94.

²⁰⁷ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 62.

²⁰⁸ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 82.

²⁰⁹ DALTON, W. J., Primeira epístola de Pedro, p. 657.

²¹⁰ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 74.

²¹¹ SCHELKLE, K. H., Die Petrusbriefe, der Judasbrief, *apud* MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 44.

²¹² SELWYN, E. G., The First Epistle of St. Peter, *apud* MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 45.

²¹³ HALE, B. D., Introdução ao estudo do Novo Testamento, *apud* MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 45.

denominada: a disciplina do crente – o sofrimento (1Pd 3,13–5,11), na subseção: a disciplina na Igreja (1Pd 4,7–5,7). Mueller²¹⁴, por outro lado, enquadra a passagem no tópico: relações com os não-cristãos (1Pd 3,13–4,11), e cria um subtópico: relações entre cristãos (1Pd 4,7-11). Por fim, Oriol Tuñi e Alegre²¹⁵, ao dividirem a carta em 3 partes, nominam a segunda parte (1Pd 2,11–4,11) de “viver como corresponde aos cristãos”.

O v.7, com a afirmação: “Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς/O fim de todas as coisas, porém, está próximo, sede sensatos e sede sóbrios nas orações”, parece, antes de tudo, possuir uma admoestação sóbria realizada pelo autor da carta em um tom escatológico: o fim de tudo está próximo²¹⁶. É uma referência direta a toda a ordem criada (“todas as coisas”), em sua disposição sintática do adjetivo substantival neutro²¹⁷. A exortação está voltada a um futuro que já é uma realidade, porque o cristão está vivendo em um intervalo da primeira vinda e da segunda vinda de Jesus (At 2,16-21; 1Cor 10,11). A sensação dada ao fiel é a proximidade dessa última vinda, que é iminente e, devido a isso, ele precisa viver o presente como se Jesus estivesse voltando amanhã²¹⁸. Nessa mesma linha de pensamento, Schrage²¹⁹ aponta que esse versículo condensa um testemunho de expectativa do cristianismo primitivo da parusia, a qual tem a funcionalidade não de gerar desespero, mas de motivar a vivência da ética cristã (1Ts 5,1; Rm 13,1).

A indicação de que o “fim de todas as coisas está próximo”, de acordo com Pérez Millos²²⁰, em 1Pd 4,7 (πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν), não indica inevitavelmente a conclusão de tudo, porém consiste em um fechamento de uma etapa na história e uma abertura ou um começo para outra. Em outras palavras, o

²¹⁴ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 47.

²¹⁵ ORIOLO TUNI, J.; ALEGRE, X., Escritos joaninos e Cartas católicas, p. 303.

²¹⁶ SCHNACKENBURG, R., Il messaggio morale del Nuovo Testamento, p. 308.

²¹⁷ DUBIS, M., 1 Peter, p. 139.

²¹⁸ LOPES, H. H., 1 Pedro, p. 150-151.

²¹⁹ SCHRAGE, W., La prima lettera de Pietro, p. 157.

²²⁰ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p. 396.

momento de perseguição, de opressão e de sofrimento está para acabar devido ao retorno de Jesus (At 3,21; Cl 3,4; 2 Ts 1,10; Hb 9,28; Ap 20,11-13). Semelhante pensamento é desenvolvido por Elliot²²¹, pois, para ele, o vocábulo τέλος apresenta uma função transicional entre 1Pd 3,5 e 5,5b, e fomenta uma conexão, pois o autor informa que o fim escatológico é da era, do tempo de “todas as coisas” e não das pessoas. O fim parece indicar uma sensação, um cumprimento e uma perfeição ao estar articulado com a forma verbal ἤγγικεν, provocando a reflexão para uma conduta cristã.

Por outro lado, destaca-se que, em face das perseguições e dos sofrimentos, alguns na comunidade podem ter gerado um sentimento de vingança²²² para com aqueles que executaram tais perseguições. A resposta que o fiel é chamado a dar não é a vingança, e sim o amor. No entanto, o fim é próximo, o resultado da fé (salvação) está às mãos, devendo, assim, o cristão concentrar seus esforços em uma conduta cristã correta. Jobes²²³ vê uma articulação deste v.7 com o que já é expresso em 1Pd 2,11.12, criando uma *inclusio*²²⁴. Devido a esse fato, o modo de vida padrão de abster-se do mal no presente é uma maneira de exortar o fiel a ter um comportamento atual, prevendo a chegada iminente do Senhor. Com a consumação final de “todas as coisas”, ao dar sentido à realidade, há a presença da doxologia em 1Pd 4,11, semelhante a outros exemplos (Rm 11,36; Ef 3,21; Fl 4,20; 1Tm 1,17), o que realça a delimitação da perícopes em torno do fim.

A perspectiva do v.7, como salienta Achtemeier²²⁵, de “todas as coisas” passarem e serem transformadas em sua realidade, é tratar da consumação dentro da tradição cristã escatológica. Nesta última, há três outros textos que se destacam: 1Ts 5,1-10 (a iminente chegada do “Dia de YHWH”), Rm 12,6-8

²²¹ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 744.

²²² KEENER, C. S., 1 Peter, p. 579.

²²³ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 301-302.

²²⁴ A frase em 1Pd 4,12 que traz o tema do bom comportamento como boas obras para glória de Deus até o dia de sua vinda e 1Pd 4,7 sobre a sobriedade e autodomínio devido ao fim próximo, sugere tal inclusão. Sobre a inclusão: SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 311.

²²⁵ ACHEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 294.

(sobre os dons) e Tg 5,7-20 (as virtudes em vista do próximo) e que são agora, como diz Mueller²²⁶, uma forma aberta de dizer que devido ao fim repentino, o modo de vida cristão precisa levar em conta a brevidade da chegada do Reino. Nesse aspecto, passa pela espiritualidade cristã o desfrute da vida futura, vivendo o novo no presente em Deus.

Por conta da brevidade do fim, a sensatez e a sobriedade nas orações formam um conjunto harmonioso para a vida cristã presente. Em virtude desse fato, a presença de dois aoristos imperativos (σωφρονήσατε; νήψατε) indicam ao fiel uma vida disciplinada baseada na oração. O agir apropriado (σωφρονήω) em várias circunstâncias opõe-se ao estado de embriaguez, tendo uma carga de vigilância requerida do fiel que precisa estar em comunhão com Deus por meio das “προσευχὰς/orações”. Ao aprofundar-se no verbo σωφρονήω, denota-se que ele significa uma atitude de estar sereno e com uma mente equilibrada em um estado de “vigilância” (νήψατε), que precisa gerar discernimento na vida presente pela brevidade da segunda vinda de Jesus²²⁷. Contudo, os dois imperativos, como salientam Jobes²²⁸ e Achtemeier²²⁹, formam uma hendíades²³⁰ e aquilo que se quer destacar é a postura de um autocontrole do cristão diante das adversidades e da brevidade do fim.

Tal postura de sobriedade ou autocontrole pode estar vinculada a elementos estoicos como a virtude do “autocontrole” (σωφροσύνη) exaltada por Sócrates e Platão (Plat. Charm. 159B-176C; Xenof., Mem. 1.2.23) como uma das virtudes centrais²³¹. Em consonância, Elliot²³² mostra em seu discurso que a iminência do fim não pode gerar um desalento, mas clareza, tranquilidade e vigilância, uma autodisciplina e um autocontrole semelhantes aos que os clássicos afirmam (Plat.

²²⁶ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 234.

²²⁷ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 235.

²²⁸ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 302.

²²⁹ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 294.

²³⁰ Uma figura retórica que usa dois termos (verbos, substantivos) coordenados por conjunção para exprimir uma ideia simples, porém, complexa. Conforme SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 315.

²³¹ Apud KEENER, C. S., 1 Peter, p. 580-581.

²³² ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 748.

Gorg. 491d; Dio. Chrys. Orat. 77-78)²³³. Tal postura, é apresentada no Testamento de José²³⁴ (4,1.2; 6,7; 9,2.3; 10,23), dentro da literatura apócrifa judaica, e mostra a sua grande utilização. A atitude de suportar o sofrimento com sensatez nas orações demonstra que a confiança em Deus consiste em uma necessidade, sendo destacada em 1Pd 4,7 (“Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν. σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχὰς/*o fim de todas as coisas, porém, está próximo, sede sensatos e sede sóbrios nas orações*”)²³⁵. Para criar, também, essa postura de vigilância, ressalta-se que a vida do cristão tem como base a oração que contribui para o discernimento da vontade de Deus²³⁶. Marshall²³⁷ realça que o vocábulo vem no plural, possivelmente, para evocar as orações da Igreja, que contribuem com o relacionamento do fiel com seus pares, mas, principalmente, com Jesus sendo o coração da experiência cristã.

No v.8, “πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῇ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν/*ao ter, antes de todas as coisas, entre vós mesmos o amor zeloso, que o amor cobre (uma) multidão de pecados*”, Carson²³⁸ identifica que o escritor faz um duplo resgate. Um, dentro da própria carta em 1Pd 4,1-6, no qual há o alerta sobre a postura do cristão que deve ser a mesma de Cristo, suportando as adversidades no amor. E outro, no AT, em Pr 10,12, sobre a capacidade do amor de perdoar. O amor tem uma “importância suprema como fator controlador nas relações, na situação de perseguição, naquilo que importa, sobretudo o amor diante do outro, o amor mais profundo”²³⁹.

No contexto judaico, há uma variedade de precedentes (Sl 5,10; 32,1; 85,2; Ez 28,18; Ecl 5,6), no sentido de procurar o perdão²⁴⁰. Algo pertinente é que a referência a Pr 10,12 está também em Tg 5,20, bem como na literatura cristã

²³³ Apud KEENER, C. S., 1 Peter, p. 580-581.

²³⁴ PROENÇA, E. (org.), Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia. vol. I, p. 391-393.

²³⁵ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p. 337.

²³⁶ LOPES, H. H., 1 Pedro, p. 151.

²³⁷ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 121.

²³⁸ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1272.

²³⁹ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 122.

²⁴⁰ CARSON, D. A., 1 Pedro, p. 1272.

primitiva (1Clem 49,5; 2Clem 16,4). Contudo, como é destacado, a alusão não se aproxima nem do texto hebraico nem mesmo da LXX. Esse fato gera questionamentos, dentre eles, apontar que a expressão é um produto derivado de uma antiga tradição cristã-judaica. Essa questão é capaz de trazer, igualmente, algum dito de Jesus sobre o amor ser o cumprimento da lei (Mt 22,36-40) e, de quem é ferido diretamente na relação entre os irmãos na fé, encobrir transgressões e faltas pela expressão da vivência no amor do ser uma síntese elaborada sobre o perdão dos pecados (1Pd 4,8)²⁴¹.

Sobre esses questionamentos, Achtemeier²⁴² abre quatro possibilidades para os tipos de pecados, a saber: 1) os pecados de alguém que ama um outro são cobertos; 2) os pecados de uma pessoa que ama são cobertos por outrem que a retribui; 3) os pecados de ambos que amam são cobertos; e 4) os pecados de um fiel que ama e que causa na pessoa um arrependimento são também cobertos. Por outro lado, o que a 1Pedro parece indicar é a postura de possuir um amor fervoroso e sincero pelos outros, estando isso acima de tudo. Com base nisso, diante de uma postura antagônica de ódio, calúnia e injustiça, o amor cobre todos esses males, nos sentidos da tolerância e do comportamento, e não se tratando de uma declaração teológica sobre o perdão de Deus²⁴³.

Para corroborar a ideia do amor que cobre pecados (1Pd 4,8), igualmente, é exaltado o mandamento do amor por estar vinculado ao sofrimento de Cristo e que, assim, o amor passa a ser um garantidor para que não se retorne ao caminho fatal do pecado²⁴⁴. Talvez, por isso, Leão Magno afirma que “a caridade vence o pecado (...); contra os enganos do diabo que a benignidade e a generosidade da caridade pela qual se evita e se vence todo o pecado”²⁴⁵. Stern²⁴⁶, similarmente,

²⁴¹ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 236.

²⁴² ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 295.

²⁴³ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 306.

²⁴⁴ KEENER, C. S., 1 Peter, p. 582.

²⁴⁵ LEÃO MAGNO, Sermão 74,5 CCL, 138^a, 460, *apud* BRAY, G.; ODEN, C. T. (eds.), Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 167.

²⁴⁶ STERN, D. H., Comentário judaico do Novo Testamento, p. 800.

apresenta duas interpretações alternativas ao entendimento ao mandamento: 1) o amor torna a pessoa desejosa por perdoar os pecados ao ignorar as faltas de outrem; e 2) no juízo final, Deus vai perdoar muitos pecados daquele que se mantém no amor na vida presente.

O particípio “ἔχοντες/*tendo, ao ter*” pode constituir-se em um uso de particípio imperativo, como acontece em 1Pd 2,12.16; 3,16, como observa Elliot²⁴⁷. No grupo dos particípios independentes verbais, localiza-se o imperativo. Nesse caso, o uso do particípio é independente, e não ocorre qualquer ligação com outro verbo no contexto, um fenômeno raro no NT, que concentra seus casos em Romanos e 1Pedro²⁴⁸. Pode-se destacar a ação como contínua, uma prática frequente, mediante o uso do adjetivo “ἑκτενῇ/*constante*”, o que causa uma modificação do verbo cobrir²⁴⁹. Elliot cita que importantes manuscritos (P⁷², N, P) trazem o verbo cobrir no futuro, talvez tentando assimilar a Tg 5,20, mas o presente é localizado em A B C K, sendo, então, a melhor opção, a *lectio communis* que conta com maior autoridade. O uso do tempo presente, segundo a opção da NA²⁸, reforça o que Schrage²⁵⁰ salienta quando a vida cristã na expectativa escatológica gera no cristão um empenho ao amor no presente e não uma inércia ou apatia. O mandamento do amor tem uma grande relevância e entra em acordo com o anúncio de Jesus.

O v.9: “φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ/*Hospitaleiros uns para com os outros sem reclamação*”, tem Lopes²⁵¹ que aponta uma articulação com o v.8. Nesse, o cristão precisa abrir-se ao irmão em um amor e agora, no v.9, deve estender sua casa aos outros, em uma atitude de ser hospitaleiro. Segundo o autor joanino destaca, o termo “φιλόξενοι/*hospitaleiros*” recebe o sentido original de amigo dos estranhos. Sem dúvida, é um resgate da ideia de que o povo de Deus é

²⁴⁷ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 751.

²⁴⁸ WALLACE, D. B., Gramática grega, p. 650-651.

²⁴⁹ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 751.

²⁵⁰ SCHRAGE, W., La prima lettera de Pietro, p 198.

²⁵¹ LOPES, H. H., 1 Pedro, p. 153.

hospitaleiro na própria tradição judaica mais antiga (Gn 18,4-8; Ex 22,21; Dt 14,28.29; Tb 7,8-9; Rm 12,13; Fm 22; Hb 13,2)²⁵². Ademais, Dubis²⁵³ enxerga no adjetivo predicativo (hospitaleiros) um imperativo implícito no texto. Isso pode assinalar o dever da conduta do cristão a partir da experiência do amor e da brevidade do fim.

Devido ao fato de na época haver um trânsito de discípulos missionários e dos encontros da comunidade acontecerem nas casas, a necessidade é clara quanto à hospedagem. Marshall²⁵⁴ afirma que, diante dessa demanda, os membros da comunidade são constantemente lembrados sobre e que precisam atender. Dalton²⁵⁵ realça esse pedido em tom imperativo ao recordar que os cristãos são como mordomos na casa de Deus e por isto, a hospitalidade é, portanto, uma marca forte e necessária. Essa necessidade, em tom imperativo, faz parte, igualmente, no mundo antigo de um conjunto de virtudes. Porém, para o mundo cristão, a hospitalidade está na raiz da missão cristã²⁵⁶. No cristianismo primitivo, também, trata-se de uma virtude cultivada como se observa na própria Didaché (11–13)²⁵⁷.

A expressão “*εἰς ἀλλήλους/uns para com os outros*”, que se repete no v.10, quer demonstrar uma reciprocidade entre a hospitalidade e o serviço²⁵⁸, que precisam ser uma realidade dentro da comunidade, pois a prática do amor deve-se concretizar no seio comunitário. A hospitalidade²⁵⁹ constitui-se em um dever moral, de forma especial, para com os missionários que exerciam a liderança nas Igrejas locais. Essa ideia verifica-se entre os Padres da Igreja: “recebei o próximo

²⁵² KEENER, C. S., 1 Peter, p. 584.

²⁵³ DUBIS, M., 1 Peter, p. 142.

²⁵⁴ MARSHALL, I. H., 1 Peter, p. 124.

²⁵⁵ DALTON, W. J., Primeira epístola de Pedro, p. 664.

²⁵⁶ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 296.

²⁵⁷ PROENÇA, E. (org.), Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia. vol. I, p. 781-782.

²⁵⁸ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 308.

²⁵⁹ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p. 341.

como a Cristo. Se acolhes como acolheria a Cristo, não protestaria e nem te sentirias envergonhado, antes bem, orgulha-te por isso”²⁶⁰.

No v.10, “ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ/assim como cada (um) recebeu (um) dom em vós mesmos ao servir o mesmo como bom administrador das variadas graças de Deus”, o serviço ganha a proeminência, na sequência da hospitalidade e da experiência do amor mútuo. Achtemeier²⁶¹ examina o termo “ἕκαστος/cada um”. Dentro da comunidade, cada um é um membro que tem o “χάρισμα/dom” recebido. Para o autor, o escritor assemelha-se a Paulo por usar tal termo aplicado à vida comunitária. Todavia, o objetivo em 1Pedro não é fornecer um catálogo de dons, porém enfatizar o seu uso, segundo os seguintes elementos: 1) os dons são individuais, mas voltados ao bem comum eclesial; e 2) a sua variedade, portanto, é uma riqueza. Um outro ponto, sobre o dom, é a concepção de que, além de Deus resgatar a pessoa, também a capacita com os dons para se tornar agente e servir aos outros²⁶². Por esse viés, Jobes²⁶³ aposta que o termo χάρισμα, por ser raro, nessa parte do escrito, está a designar um sentido pleno dos dons da graça.

Percebe-se que o serviço se torna um fundamento da ética cristã e que este (διακονοῦντες) é realizado por meio do emprego dos dons de Deus, que capacita os fiéis para serem os despenseiros (οἰκονόμοι)²⁶⁴. O vocábulo οἰκονόμοι pode ser “servos da casa”²⁶⁵, “mordomos”²⁶⁶, “administradores ou gerentes de famílias”²⁶⁷. Para Elliot²⁶⁸, o vocábulo tem, também, um significado de oficial público responsável pelo tesouro da cidade (Rm 16,23). A caracterização que

²⁶⁰ JOÃO CRISÓSTOMO, Fragmentos sobre as Cartas Católicas, PG, 64,1056, *apud* BRAY, G.; ODEN, C. T. (eds.), Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas, p. 168.

²⁶¹ ACHEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 297.

²⁶² KEENER, C. S., 1 Peter, p. 588.

²⁶³ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 309.

²⁶⁴ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 239;

²⁶⁵ ACHEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 298; ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 756 que acrescentam um outro significado: servos domésticos.

²⁶⁶ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 239; DALTON, W. J., Primeira epístola de Pedro, p. 664.

²⁶⁷ KEENER, C. S., 1 Peter, p. 587.

²⁶⁸ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 757.

ganha a palavra é a percepção de que na “οἶκος/casa” de Deus (1Pd 2,5; 4,17), os cristãos administram os dons em vista do bem comum, mediante a variedade dos mesmos dons dispostos por Deus. Pérez Millos²⁶⁹ vê essa casa como o corpo de Cristo, a Igreja, na qual o Espírito Santo dispõe os dons aos seus membros. Ele ainda realça três possíveis acepções para o verbete “dom”: 1) referência à salvação (Rm 6,23); 2) sentido providencial divino (2Cor 1,11); e 3) expressão de qualidades e habilidades especiais.

Diante da expressão “ποικίλης χάριτος/*variadas graças*”, 1Pedro destaca a pregação (palavra) e o serviço (auxílio). Schrage²⁷⁰ lembra que o primeiro dom remete aos profetas, aos evangelistas e catequistas e que o segundo possui um sentido amplo (At 6,1) da disposição das obras na e da comunidade. Esses dons devem ser exercidos pelos agentes de fé como mordomos dos dons da graça, lembrando sempre a origem e não se apossando deles. Isso porque o ensinamento e o aconselhamento precisam espelhar a verdadeira vida cristã, plena de esperança e de amor, daqueles que são configurados no batismo²⁷¹. Agostinho²⁷², em sua compreensão acerca dos dons na Igreja, declara que todos participam da vida integral e que, em cada atividade individual, voltam-se para o aperfeiçoamento dos demais. Com isso, um membro tem nos demais aquilo que lhe falta e, no conjunto total, ele usufrui da perfeição que procede da dependência mútua de cada membro.

No v.11, “εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ· εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἡς χορηγεῖ ὁ θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζεται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν/*Se alguém prega, (pregue) como palavra de Deus. Se alguém serve, (sirva) como da força que Deus provê a fim de que em tudo seja glorificado Deus por meio de Jesus Cristo o qual é a glória*

²⁶⁹ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p. 343.

²⁷⁰ SCHRAGE, W., La prima lettera de Pietro, p 199-200.

²⁷¹ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 309.

²⁷² MARRIONES, F., Teologia de Santo Agostinho, p. 260.

e o poder nos séculos dos séculos, amém”, há, segundo Elliot²⁷³, um paralelismo de ações como no v.10, que são retomadas no v.11. São como cláusulas elípticas que emergem de Deus, tendo o seu equilíbrio mediante o uso do termo “ὡς/*como*”. Nessa divisão de dons (At 6,1-6), pregar e servir vão em direção às necessidades dos fiéis. O que o v.11 destaca é a origem divina da mensagem de quem prega, sendo assim, semelhante a um oráculo. E o serviço, também, depende Dele, pois a ação é do Espírito Santo. Isso fica claro na locução “ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται/*a fim de que em tudo seja glorificado*”, ou seja, a atuação da vida cristã nos ministérios é para a glorificação de Deus²⁷⁴. Salienta-se que a função de “ἵνα/*a fim de*” é apresentar uma cláusula de propósito, revelando o seu porquê quando da glorificação divina²⁷⁵.

Nesse aspecto, ressalta-se uma relação doxológica ao estilo judaico por demonstrar uma atribuição que pertence a Deus, à sua glória²⁷⁶. Por sua vez, Jobs²⁷⁷ salienta que a oração começa com o pronome relativo “ὃ/*o qual*”, gerando uma provável ambiguidade: a Deus ou a Jesus Cristo. Ainda, ao estudar as 16 doxologias neotestamentárias, Jobs²⁷⁸ afirma que elas são sempre destinadas a Deus, pois, em seu argumento: para Deus por meio de Jesus. Pérez Millos²⁷⁹ corrobora essa proposição ao afirmar que dar glória é a Deus por seu único mediador, Jesus Cristo (1Ts 2,5). Na doxologia, em seu contexto literal “pelos séculos dos séculos”, segundo Elliot²⁸⁰, é frequente nos Salmos (9,6.37; 44(45),7.18; 47(48),15; 51(50),10; 111(112),3.9; 144(145),1) e no NT (Gl 5,4; Ef 3,21; Fl 4,20; 1Tm 1,17; 2Tm 4,18; Hb 13,21; Ap 1,6), seguido de um “amém” transliterado do hebraico, que é transliterado ao grego e ao latim, com o sentido

²⁷³ ELLIOT, J. H., 1 Peter, p. 759.

²⁷⁴ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p 347.

²⁷⁵ DUBIS, M., 1 Peter, p. 145.

²⁷⁶ SCHRAGE, W., La prima lettera de Pietro, p 200.

²⁷⁷ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 310-311.

²⁷⁸ JOBES, K. H., 1 Pedro, p. 310-311.

²⁷⁹ PÉREZ MILLOS, S., 1ª. y 2ª. Pedro, p 347.

²⁸⁰ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter, p. 300; DUBIS, M., 1 Peter, p. 145.

de reconhecido, válido, firme e confiável²⁸¹. Esse verbete, sobre o contexto judaico, serve também como uma afirmação pública ou privada dentro de uma oração de benção ou de louvor a Deus²⁸².

Conclusão

A esperança, o sofrimento e a ética, como observado ao longo deste estudo, relacionam-se à escatologia na 1Pedro. Essa articulação de fatores fez perceber que, além de contribuir com a formação da conduta do cristão, formatando-o a Jesus Cristo, o escrito auxilia o fiel a viver, em meio às adversidades, sem perder o foco e o crédito naquele que é capaz de proporcionar a salvação. Nessa visão, entre as diversas alusões ao batismo na estrutura da macronarrativa, 1Pd 4,7 apresenta elementos para que o discípulo seja capaz de, enfrentando dificuldades, viver o presente com uma fé em um futuro de consumação que está breve.

Alguns tópicos foram apresentados a fim de delinear a concepção escatológica no ambiente veterotestamentário, como a ideia de um fim, dentro da história da salvação e de ruptura entre o atual e o novo (juízo e salvação), e gerar uma expectativa esperançosa de uma situação definitiva, significativa, em que Israel estava em seu centro. Com o advento de Jesus, o seu anúncio sobre o Reino e de sua proximidade levantaram alguns pontos (a existência da esperança messiânico-política; o pecado de Israel como ponto de distanciamento do Reino e a esperança apocalíptica) sobre a relação Dele com uma escatologia. Nos Evangelhos Sinóticos, a irrupção do Reino é apresentada como a presença de Jesus, o Reino no presente e não no futuro. Por sua vez, a escatologia cristã foi mostrada com raízes em elementos judaicos (Messias como figura escatológica,

²⁸¹ MUELLER, E. R., 1 Pedro, p. 243.

sendo um agente de Deus), mediante a utilização de elementos míticos e por meio da desnacionalização da escatologia judaica.

Dessa forma, percebe-se que a esperança recai sobre o presente, porque, após a ressurreição de Jesus, que agiu como um salvador escatológico enviado pelo Pai, houve a geração de uma nova realidade, e a transformação do batizado em uma nova criatura. É dentro dessa novidade que, nos escritos paulinos, percebe-se uma relação entre a escatologia e a ética, por tratarem as experiências do sofrimento e da tribulação como condições para participar da futura glória divina. Como consequência, a escatologia, além de ser uma esperança, é um grande elemento na formulação da vida moral cristã, e remete os fiéis a uma vida presente engajada na fraternidade e na solidariedade, segundo e igualmente o que está na carta petrina. Além disso, como visão geral do NT, destaca-se o valor dos dons do Espírito Santo como componente importante dentro da escatologia neotestamentária.

Por fim, a condição de se chegar plenamente à salvação passa pela vivência de um imperativo ético que a própria escatologia petrina mostrou exigir. Mesmo com liberdade perante o mal, o crente é convidado a não desistir, mas opor-se ao mal, não esmorecendo diante da implacável perseguição e das constantes hostilidades no presente. Desse modo, viver a graça concedida e acessível nos dons do Espírito Santo revelam o plano de Deus no nível individual e comunitário de uma salvação que está às mãos. Ademais, tal imperativo da vida cristã, segundo 1Pd 4,7, provoca a vivência no presente com uma esperança, porque os cristãos foram chamados ao amor zeloso, à hospitalidade, ao serviço, na expectativa breve da segunda vinda do ressuscitado.

Referências bibliográficas

- ACHTEMEIER, P. J. **1 Peter**: A Commentary on First Peter. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis (USA): Fortress Press, 1996.
- AUNE, D. E. Early Christian Eschatology. In: FREEDMAN, D. F. (edt.) **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, p. 2608-2629.
- BARNWELL, K. **Tradução Bíblica**: um curso introdutório aos princípios básicos de tradução. 3ª. Ed. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil; Anápolis (GO): Associação Internacional de Linguística, 2011.
- BAUMGARTEN, J. εσχατος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.) **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I. Biblioteca de Estudios Biblicos. N. 90. Salamanca (España): Ediciones Sígueme, 1996, p. 1607-1616.
- BLOMBERG, C. L. **Introdução de Atos e Apocalipse**: uma pesquisa abrangente de Pentecostes a Patmos. São Paulo: Vida Nova, 2019.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**. História, literatura e teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos joaninos. Vol. 2. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BRAY, G.; ODEN, C. T. (eds.) **Santiago, 1-2 Pedro, 1-3 Juan, Judas**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia y otros autores de la época patristica. Nuevo Testamento. Vol. 11. Madrid (España): Ciudad Nueva, 2002.
- BRUEGGEMANN, W. **Teologia do Antigo Testamento**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.
- BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã; Efetá, 2021.

CARSON, D. A. 1 Pedro. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A (Orgs). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1243-1280.

CERBANTES GABARRÓN, J. Uma mensagem de esperança em 1Pd. In: CERBANTES GABARRÓN, J. (Org.) **As Cartas de Pedro**. São Paulo: Paulinas, 2003.

COLLINS, J. J. **A imaginação apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. Coleção Academia Bíblica. São Paulo: Paulus, 2010.

CORSANI, B. **Guida allo studio del greco de Nuovo Testamento**. Roma (Italia): Libreria Sacre Scritture, 1987.

DALTON, W. J. Primeira epístola de Pedro. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. (Orgs.) **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018, p. 655-665.

DANKER, F. W. (edt.) **Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. 4th Edition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2021.

DUBIS, M. **1 Peter**: A Handbook on the Greek Text. Texas (USA): Baylor University Press, 2010.

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

EICHRODT, W. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2004.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Coleção Bíblica Loyola. N. 12. 3^a. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

ELLIOT, J. H. **1 Peter**: a new translate with introduction and commentary. The Anchor Bible. Vol. 37B. New York: Doubleday, 2000.

FINGER, T. Eschatology and ethics. In: GREEN, J. B. **Dictionary of Scriptures and Ethics**. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2011, p. 276-279.

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

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos catálogos bíblicos, Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis (RJ): Vozes; Rio de Janeiro: EdIPUC, 2019.

GONZAGA, W. As cartas católicas no cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 421-444, 2017. Doi: 10.20911/21768757v49n2p421/2017.

HÖRSTER, G. **Teologia do Novo Testamento**. 2ª. Ed. Curitiba (PR): Esperança, 2022.

JENNI, E. עת. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**. Vol. II. Casale Monferrato (Italia): Marietti, 1982, p. 333-338.

JENNI, E., עולם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**. Vol. II. Casale Monferrato (Italia): Marietti, 1982, p. 206-219.

JEREMIAS, J. **As Parábolas de Jesus**. 5ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

JOBES, K. H. **1 Pedro**. Comentário Exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KEENER, C. S. **1 Peter: A Commentary**. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2021.

KITTEL, G. ἔσχατος. In: KITTEL, G.; FRIEDERICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. 5. Brescia: Paideia, 1969, p. 995-1000.

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

KREITZER, L. J. Escatologia. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.) **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Loyola; Vida Nova, 2008, p. 458-479.

KRONHOLM, T. תנ. In: BOTTERWECK, G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. Vol. VII, Brescia: Paideia, 2007, p. 1-23.

LIMA, M. L. C. **Escatologia profética: a perspectiva de Os 14,2-9**. Série Acadêmica. Rio de Janeiro (RJ): Letra Capital, 2024.

LIMA, A. P.; GONZAGA, W. **A profissão de fé de Tomé à luz do Antigo Testamento: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jo 20,28; Sl 35,23)**. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

LOPES, H. D. **1 Pedro: com os pés no vale e o coração no céu**. Comentários Expositivos Hagnos, São Paulo: Hagnos, 2012.

LUIS SEGUNDO, J. **A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: dos Sinóticos e Paulo**. São Paulo: Paulus, 1997.

MARSCHALL, I. H. Escatologia. In: MARSCHALL, I. H. *et al.* (edts.) **Dizionario biblico GBU**. Chieti-Roma (Italia): Edizioni GBU, 2008, p. 535-543.

MARRONES, F. **Teologia de Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2022.

MEYNET, R. **L'Analisi Retorica**. Brescia (Itália): Editrice Queriniana, 1992.

MUELLER, E. R. **1Pedro: Introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. 5ª. Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 2014.

NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R. Epistolografia Paulina: origem e estrutura. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n.3, p. 583-604, Set./Dez. 2016. Doi: 10.20911/21768757v48n3p583/2016.

NELIS, J. T.; LACOQUE, A. Escatologia. In: BOGAERT, P.-M. *et al.* **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013, p. 447-451.

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

NOCKE, F. -J. Escatologia. In: SCHNEIDER, T. (Org.) **Manual de Dogmática**. Vol. II. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, p. 339-426.

OLIVEIRA, R. A. de Escatologia cristã e práxis. **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 56, n. 1, p. 263-284, Jan./Abr. 2024. Doi: 10.20911/21768757v56n1p263/2024

ORIOI TUNI, J.; ALEGRE, X. **Escritos Joaninos e Cartas Católicas**. São Paulo: Ave-Maria, 1995.

PAUL, A. **O que é Intertestamento**. Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1981.

PÉREZ MILLOS, S. 1^a. y 2^a. **Pedro**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2019.

PETERSON, D. L. Eschatology. In: FREEDMAN, D. N. **Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 2006, p. 2581-2587.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 5^a. reimpressão, São Paulo: Paulinas, 2016.

PREUSS, H. D. עֵלֶם. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. Vol. VI, Brescia: Paideia, 2006, p. 526-544.

PRIGENT, P. **O Apocalipse de São João**. Coleção Bíblica Loyola, n. 78. São Paulo: Loyola, 2020.

PROENÇA, E. de (Org.) **Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia**. Vol. I. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

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

SCHNACKENBURG, R. **Il Messaggio morale del Nuovo Testamento**. Vol. 2. I primi predicatori cristiani. Supplementi al commentario teologico del Nuovo Testamento. Brescia (Itália): Paideia Editrice, 1990.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. Coleção Bíblica Loyola. N. 43. São Paulo: Loyola, 2004.

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

SCHRAGE, W. La Prima Lettera di Pietro. In: SCHRAGE, W.; BALZ, H. **Le lettere Cattoliche. Nuovo Testamento**. Vol. 10. Brescia: Paideia Editrice, 1978, p. 197-213.

SCHLOSSER, J. A Primeira Epístola de Pedro. In: MARGUERAT, D. (Org.) **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 533-548.

SKAGGS, R. The Problem of Suffering: a response from 1 Peter. *Academia Letters*, article 3374, august 2021. <https://doi.org/10.20935/AL3374>.

SILVA, C. M. D. **Metodologia da exegese bíblica**. Coleção: Bíblia e História. São Paulo: Paulinas, 2000.

SOARES, D. O. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. *Horizonte*, v. 7, n. 13, p. 99-113, 3 dez. 2008.

STERN, D. H. **Comentário Judaico do Novo Testamento**. Belo Horizonte: Atos, 2008.

STUCKENBRUCK, L. T. Messianic ideas in the Apocalyptic and related literature of early Judaism. In: PORTER, S. E. (edt.) **The Messiah in the Old and New Testaments**. McMaster New Testament Studies. Grand Rapids Michigan-USA/Cambridge-UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, p. 90-113.

TALMON, Sh. קט. In: BOTTERWECK G. J.; RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. Vol. VII, Brescia: Paideia, 2007, p. 1042-1051.

THEVISSEN, G. 1 Pd. In: THEVISSEN, G.; KAHMANN, J. J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. **As Cartas de Pedro, João e Judas**. Coleção Bíblica Loyola. Vol. 7b. São Paulo: Loyola, 1999, p. 15-93.

TRIMAILLE, M. As epístolas católicas. In: CARREZ, M.; DORNIER, P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE, M. **As Cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 270-322.

VADILLO ROMERO, E. **Breve síntesis académica de teología**. Colección manuales. 2ª. Ed. Toledo (España): Instituto Teológico San Ildefonso, 2010.

VANNI, U. **Apocalipse**: uma assembleia litúrgica interpreta a história. 2ª. Ed. Coleção Pequeno Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas, 1984.

VERBRUGGE, V. D. **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**: edição condensada. São Paulo: Vida Nova, 2018.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. Vols. 1 e 2. 2ª. Ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.

ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. **A Grammatical Analysis of the Greek New Testament**. Subsidia Biblica. Vol. 39. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.

WAGNER, M. ῥῥ. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**. Vol. II. 1ª. Ed. Casale Monferrato (Italia): Marietti, 1982, p. 593-597.

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

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. 8ª. edição revista e ampliada. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2016.

Capítulo IX¹

A fidelidade a Cristo como condição para o verdadeiro pastoreio: Uma reflexão a partir de 1Pd 5,1-4

The fidelity to Christ as a condition for true shepherding: A reflection from 1Pet 5,1-4

La fidelidad a Cristo como condición para el verdadero pastoreo: Una reflexión a partir de 1Pe 5,1-4

Waldecir Gonzaga²

Eduardo Vinicius de Lima Peters³

Resumo

A Primeira Carta de Pedro emerge como um texto pastoral fundamental do Novo Testamento, oferecendo diretrizes para a liderança cristã em tempos de provação. O trecho de 1Pd 5,1-4 apresenta a exortação de Pedro aos presbíteros, destacando três contrastes essenciais ao pastoreio fiel: voluntariedade *versus* obrigação, dedicação *versus* ganância e testemunho *versus* dominação. Este estudo examina o significado dessas admoestações e sua relevância para os desafios pastorais contemporâneos. A análise integra a exegese histórico-crítica, a patrística e o magistério recente, especialmente os ensinamentos dos últimos quatro pontífices, mostrando como a fidelidade ao Supremo Pastor continua sendo a base do ministério sacerdotal. A reflexão destaca a necessidade de um pastoreio inspirado na entrega de Cristo, que se distingue pelo serviço desinteressado e pelo testemunho de vida. A relação entre a experiência de Pedro nos Evangelhos e suas exortações na epístola reforça a compreensão do ministério pastoral como vocação à conformidade com Cristo. A segunda parte do estudo propõe um paralelo entre os desafios enfrentados pelas comunidades cristãs da Ásia Menor e os desafios contemporâneos, explorando como os presbíteros podem viver sua missão de forma fiel, apesar das pressões culturais e espirituais do tempo presente. O presente estudo oferece o texto grego e a tradução portuguesa de 1Pd 5,1-4, um texto de rica e significativa teologia sobre o ministério e o pastoreio dos servos de Cristo, no serviço em prol dos membros da Igreja. Aliás, segundo a 1Pedro, o pastoreio do rebanho de Deus sempre pediu fidelidade e dedicação à missão.

Palavras-chave: 1Pedro, Presbíteros, Pastoreio, Fidelidade Sacerdotal, Liderança Eclesial, Clericalismo.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-09>

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 Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Email: pe.eduardopeters@gmail.com ; Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6680778338947206> ; ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-8229-5321>

Abstract

The First Letter of Peter emerges as a fundamental pastoral text of the New Testament, offering guidelines for Christian leadership in times of trial. The passage of 1Pet 5,1-4 presents Peter's exhortation to presbyters, highlighting three essential contrasts for faithful shepherding: willingness vs. obligation, dedication vs. greed, and witness vs. domination. This study examines the meaning of these admonitions and their relevance to contemporary pastoral challenges. The analysis integrates historical-critical exegesis, patristics, and recent magisterial teachings, particularly those of the last four popes, showing how fidelity to the Supreme Shepherd remains the foundation of priestly ministry. The reflection underscores the need for pastoral care inspired by Christ's self-giving, marked by selfless service and a testimony of life. The relationship between Peter's experience in the Gospels and his exhortations in the epistle reinforces the understanding of pastoral ministry as a vocation to conformity with Christ. The second part of the study draws a parallel between the challenges faced by the Christian communities of Asia Minor and contemporary challenges, exploring how priests can live their mission faithfully despite cultural and spiritual pressures today. This study offers the Greek text and the Portuguese translation of 1Pet 5,1-4, a text of rich and significant theology about the ministry and shepherding of Christ's servants, in service to the members of the Church. In fact, according to 1Peter, shepherding God's flock has always required faithfulness and dedication to the mission.

Keywords: Presbyters, Shepherding, Priestly Fidelity, Ecclesial Leadership, Clericalism.

Resumen

La Primera Carta de Pedro se presenta como un texto pastoral fundamental del Nuevo Testamento, proporcionando directrices para el liderazgo cristiano en tiempos de prueba. El pasaje de 1Pe 5,1-4 expone la exhortación de Pedro a los presbíteros, resaltando tres contrastes esenciales para el pastoreo fiel: voluntariedad *versus* a obligación, dedicación *versus* a codicia y testimonio *versus* a dominación. Este estudio examina el significado de estas advertencias y su relevancia para los desafíos pastorales contemporáneos. El análisis integra la exégesis histórico-crítica, la patrística y el magisterio reciente, especialmente las enseñanzas de los últimos cuatro pontífices, mostrando cómo la fidelidad al Supremo Pastor sigue siendo la base del ministerio sacerdotal. La reflexión enfatiza la necesidad de un pastoreo inspirado en la entrega de Cristo, caracterizado por el servicio desinteresado y el testimonio de vida. La relación entre la experiencia de Pedro en los Evangelios y sus exhortaciones en la epístola refuerza la comprensión del ministerio pastoral como vocación de conformidad con Cristo. La segunda parte del estudio propone un paralelo entre los desafíos enfrentados por las comunidades cristianas de Asia Menor y los desafíos actuales, explorando cómo los presbíteros pueden vivir su misión con fidelidad a pesar de las presiones culturales y espirituales del presente. Este estudio ofrece el texto griego y la traducción portuguesa de 1Pe 5,1-4, un texto con una rica y significativa teología sobre el ministerio y el pastoreo de los siervos de Cristo en su servicio a los miembros de la Iglesia. De hecho, según 1Pedro, pastorear el rebaño de Dios siempre ha exigido fidelidad y dedicación a la misión.

Palabras claves: Presbíteros, Pastoreo, Fidelidad Sacerdotal, Liderazgo Eclesial, Clericalismo.

Introdução

A Primeira Carta de Pedro, pertencente ao *corpus* das cartas católicas e um dos textos mais pastorais do Novo Testamento, emerge de um contexto de perseguição e marginalização enfrentado pelas comunidades cristãs dispersas na Ásia Menor. Endereçada aos “estrangeiros da Dispersão” (1Pd 1,1), a carta apresenta um apelo à perseverança na fé, mesmo em meio às adversidades, e um convite à santidade, tendo como fundamento a ressurreição de Cristo. O texto oferece uma perspectiva única sobre a liderança espiritual, destacando a importância do cuidado pastoral em tempos de provação e sofrimento.

A perícopes de 1Pd 5,1-4 ocupa um lugar central na compreensão do pastoreio cristão. Nele, Pedro exorta os presbíteros a exercerem seu ministério com humildade, dedicação e zelo, refletindo o modelo de Cristo, o Supremo Pastor. Os três contrastes apresentados – voluntariedade *versus* obrigação, dedicação *versus* ganância e humildade *versus* dominação – constituem a base para uma liderança cristã que rejeita o autoritarismo e o interesse pessoal, orientando-se pelo serviço altruísta ao rebanho de Deus.

A exortação de Pedro reflete não apenas sua experiência como apóstolo e testemunha dos sofrimentos de Cristo (1Pd 5,1), mas também uma profunda compreensão das necessidades das comunidades sob sua responsabilidade. Além disso, a exortação de Pedro ecoa no ensinamento dos Padres da Igreja e no dos Papas, revelando o valor perene e atemporal do tema. Ainda hoje os presbíteros e as comunidades precisam ajustar a conduta pelas advertências petrinas. Este estudo busca explorar a riqueza teológica e pastoral de 1Pd 5,1-4, integrando a análise histórico-crítica do texto com o legado dos Padres da Igreja e as implicações do modelo de liderança apresentado para a espiritualidade cristã contemporânea e a formação dos presbíteros.

1. Texto, segmentação e tradução de 1Pd 5, 1-4

Como ser percebe, tanto no texto grego como na tradução para o português, a perícopa 1Pd 5,1-4 apresenta um rico vocabulário, constituindo-se em um texto construído com fina tessitura e teologia do ministério ordenado, em vista do bem e a edificação da comunidade. Trata-se de um texto que produziu muitas reflexões e muito ajudou a Igreja a longo dos séculos a refletir sobre Jesus Cristo como o Supremo Pastor, um ponto que a conecta com a teologia do Sumo Sacerdócio de Cristo da Carta aos Hebreus

Quadro 1 - Segmentação e tradução de 1Pd 5,1-4

¹ Πρεσβυτέρους τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός·	Aos presbíteros, pois, entre vós, exorto, eu co-presbítero e testemunha dos sofrimentos de Cristo, que também sou, participamente da glória que vai ser revelada
² ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλ' ἐκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως,	Pastoreai o rebanho de Deus que está entre vós supervisionando não forçadamente, mas voluntariamente, segundo Deus, nem ganaciosamente, mas livremente,
³ μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου·	Nem como dominando das porções (<i>do rebanho</i>), mas tornando-vos modelos do rebanho.
⁴ καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομειῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον.	E se manifestando o arquipastor (<i>supremo pastor</i>), recebereis a imarcescível coroa da glória.

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

2. Análise exegética do texto bíblico 1Pd 5,1-4

2.1. Contexto histórico, propósito da carta e análise preliminar de 1Pd 5,1-4

A Primeira Carta de Pedro está situada no contexto da Sagrada Escritura entre as Cartas Católicas⁴, conjunto de epístolas ou cartas do Novo Testamento que são identificadas pelo autor e pela pelos destinatários, como as cartas de Paulo.

A tradição cristã atribui a autoria da Primeira Carta de Pedro ao próprio apóstolo Pedro, líder da Igreja primitiva e uma das figuras centrais entre os doze discípulos de Jesus. Essa atribuição se baseia em 1Pd 1,1, em que o autor se identifica como “Pedro, apóstolo de Jesus Cristo”. Contudo, a autenticidade dessa autoria tem sido amplamente debatida no meio acadêmico. Argumentos a favor da autoria petrina incluem a ênfase na autoridade pastoral e a ligação com a tradição de testemunha ocular de Cristo, expressa em 1Pd 5,1: “testemunha dos sofrimentos de Cristo”. Por outro lado, críticos apontam o uso sofisticado do grego e as referências ao mundo greco-romano como características incomuns para um pescador galileu. Brown observa que o estilo refinado da carta e o vocabulário elevado indicam a possibilidade de Pedro ter utilizado um assistente, um escriba que poderia ter dado forma mais elaborada às ideias do apóstolo: “A linguagem sofisticada da carta não exclui a autoria de Pedro, mas sugere a atuação de um secretário habilidoso, como Silvano (1Pd 5,12), na composição do texto”⁵. Gonzaga, ao tratar da composição das Cartas Católicas, explica sobre o método de escrita utilizado na antiguidade:

Cremos ser importante também esclarecer a questão da forma de escrita de um documento na antiguidade, visto que no mundo antigo eram usadas quatro

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., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.

⁵ BROWN, R. E., An Introduction to the New Testament, p. 713.

modalidades de escrita de cartas: 1) escrever de próprio punho; 2) ditar palavra por palavra, sílaba por sílaba; 3) dar o sentido ou ideia, confiando a formulação por conta de um secretário e depois conferir; 4) fazer com que alguém escrevesse em nome da pessoa, apenas indicando a intenção, mas confiando inteiramente a redação a outra pessoa. As modalidades mais comumente usadas, sem sombra de dúvidas, eram a 1 e 3.⁶

Além disso, o contexto de perseguições descrito na carta é frequentemente associado ao final do reinado de Nero (64-68 d.C.), embora alguns estudiosos argumentem que tais referências podem refletir um período posterior, durante as perseguições de Domiciano ou Trajano, já mais para o final do séc. I d.C. Apesar dessas questões, a forte tradição eclesiástica que atribui a autoria a Pedro, corroborada por citações patrísticas como as de Irineu e Clemente de Alexandria, reforça a legitimidade da carta como testemunho da liderança apostólica⁷.

De acordo com Brown, a carta foi provavelmente escrita por volta dos anos 60 d.C., durante um período de tensão crescente entre o cristianismo emergente e o Império Romano⁸. A Primeira Carta de Pedro foi endereçada a cristãos dispersos em cinco regiões da Ásia Menor: Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia, que representavam comunidades em diferentes estágios de organização cristã, enfrentando perseguições e marginalização social. O autor dirige sua mensagem aos “estrangeiros da Dispersão” (1Pd 1,1), termo que reflete a situação dos cristãos que vivem a tensão entre o pertencimento a Cristo e a alienação pagã, entre a cidadania do Céu e a cidadania mundana, em uma situação de transição tanto cultural quanto religiosa⁹. Essas comunidades eram vistas como uma ameaça ao *status quo* devido à sua adesão ao Evangelho, que conflitava constantemente com as práticas e valores da sociedade pagã. O ambiente era de hostilidade e a fé cristã era vista com suspeita e aversão, que por vezes se tornava

⁶ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 428.

⁷ BROWN, R. E., An Introduction to the New Testament, p. 712.

⁸ BROWN, R. E., An Introduction to the New Testament, p. 721.

⁹ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 45-46.

violenta. A ênfase da carta 1Pedro em viver de forma exemplar, honrando a Cristo como Senhor (1Pd 3,15), reflete a necessidade de um testemunho público em meio à oposição, enfatizando a santidade da conduta como resposta às críticas e perseguições.¹⁰ Pedro escreve para fortalecer a fé desses cristãos, incentivando-os a perseverar em meio às adversidades e a viver de forma exemplar, honrando a sua vocação como “sacerdócio real” e “nação santa” (1Pd 2,9)¹¹.

Pedro, em 1Pd 5, 1-4, orienta os líderes das comunidades a pastorear o rebanho de Deus com humildade, dedicação e zelo, destacando que o Supremo Pastor recompensará aqueles que forem fiéis ao seu chamado. Essa exortação pastoral combina uma forte teologia escatológica – ancorada na promessa da “coroa imperecível da glória” – com uma ética de liderança baseada no exemplo de Jesus.¹² A parte do texto que estamos analisando está orientada aos anciãos, mas o conjunto dos conselhos de Pedro se alargará aos jovens e a todos os fiéis (1Pd 5, 1-11). Pedro assim exorta a toda Igreja à fidelidade ao Cristo, englobando toda a comunidade no chamado à correspondência ao batismo recebido. Nos detemos na exortação aos presbíteros que é o escopo do nosso estudo.

No texto que analisamos, o objetivo de Pedro parece ser o de animar os presbíteros como ele (1Pd 5,1), a sustentar a comunidade na fidelidade a Cristo que é o Supremo Pastor, recordando que a melhor forma de fazê-lo é na docilidade e na escuta generosa do Senhor Jesus.

2.2. A conformidade ao Supremo Pastor: três recomendações de Pedro aos pastores em vista da fidelidade a Cristo

A exortação de Pedro, em 1Pd 5,1-4, é dirigida aos presbíteros (πρεσβύτεροι, *presbýteroi*), líderes encarregados de cuidar das comunidades

¹⁰ BROWN, R. E., An Introduction to the New Testament, p. 735.

¹¹ GOPPELT, L. A Commentary on I Peter, p. 354.

¹² ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: A Commentary on First Peter, p. 331-332.

cristãos. Ele como “companheiro presbítero” e testemunha dos sofrimentos de Cristo - referências que o habilitam a falar com autoridade – quer ajudar aos seus iguais na solicitude para com a missão pastoral, apresentando um modelo de conduta que reflete o caráter do Supremo Pastor. Pedro descreve três advertências fundamentais que delineiam a ética do pastoreio cristão, contrastando o ideal com o reprovável. A metáfora do pastoreio usada em 1Pd 5,2-4 é profundamente influenciada pela tradição bíblica. O verbo ποιμάνατε (*poimánate*, “apascentai”) é um eco das imagens do Antigo Testamento, como Ezequiel 34 e o Salmo 23(22), que enfatizam o cuidado, a proteção e a liderança do Pastor-Deus. Além disso, o termo conecta diretamente a função pastoral ao ministério de Cristo como “o Bom Pastor”, que “dá a vida pelas ovelhas” (Jo 10,11). Achtemeier ressalta que “a imagem do pastoreio em 1Pd não se limita ao cuidado físico ou moral, mas abrange uma liderança espiritual modelada pela auto-entrega de Cristo”¹³.

As contraposições propostas em 1Pd 5,2-3 querem ressaltar as atitudes do bom pastor em detrimento do comportamento desonesto, valorizando a característica virtuosa pela contraposição da atitude inapropriada. Assim, ao mesmo tempo que Pedro exalta o valor ele também alerta a respeito do perigo da má conduta. O contexto da carta 1Pedro nos permite inferir que os riscos apontados por Pedro eram reais, sendo a fidelidade a Cristo e ao seu modelo de pastoreio elementos urgentes a serem assumidos, sob pena de sucumbir aos costumes e práticas pagãs caso abandonados. Dessa forma, o caráter testemunhal da práxis pastoral tem todo o sentido aqui. Na perícopia 1Pd 5,1-4, três contraposições propostas por Pedro e a conclusão escatológica que ele dá para a missão do pastor:

¹³ ACHTEMEIER, P. J., 1 Peter: A Commentary on First Peter, p. 325.

a) *Voluntariedade versus Obrigação* - “não por constrangimento, mas de boa vontade” (1Pd 5,2)

Pedro exorta os presbíteros a cuidarem do rebanho “não por constrangimento (μὴ ἀναγκαστῶς, *mē anankastôs*), mas de boa vontade (voluntariamente) (ἐκουσίως, *hekousíōs*)”. O pastoreio deve ser uma resposta livre ao chamado de Deus, não uma obrigação imposta, cumprida com relutância ou por imposição de um outro. O termo grego usado por Pedro, ἀναγκαστῶς (*anankastôs*), implica um serviço realizado por coerção ou medo.¹⁴ Em contraste, ele exorta os líderes a pastorear “de boa vontade”, com um coração generoso e comprometido com a missão divina. Essa perspectiva trás consigo também a idéia de benevolência para com o rebanho. Uma disposição que brota do querer o bem daqueles que estão sob seu cuidado. Essa disposição interior coloca o pastor da comunidade com os “mesmos sentimentos do Cristo” (Fl 2,5), com a disposição justa para conduzir, que consiste na liberdade interior e na disposição generosa de se colocar à frente da comunidade com um amor pessoal pelo povo, unido ao amor de Cristo. Um pastoreio fidedigno é então aquele que livremente se une ao pastoreio de Cristo seja na ação, seja na disposição interior.

b) *Dedicação versus Ganância* - “não por ganância, mas com dedicação” (1Pd 5,2).

Pedro continua: “não por ganância (μὴ αἰσχροκερδῶς, *mē aischrokerdôs*), mas com dedicação (ἀλλὰ προθύμως, *allà prothýmōs*)” (1Pd 5,2). *Aischrokerdôs*, que combina αἰσχρός (*aischrós*, “vergonhoso”) e κέρδος (*kérdos*, “lucro”), descreve o benefício desonesto, a busca egoísta por ganho material, enquanto

¹⁴ GOPPELT, L., A Commentary on I Peter, p. 356.

prothýmôs reflete entusiasmo e zelo no cuidado pastoral¹⁵. Pedro adverte contra o exercício do ministério por interesse material, pelo que se pode ganhar do outro como paga, que caracteriza uma atitude interesseira e mesquinha, focada no ganho e não no bem em si. Em contraste, ele destaca que o serviço pastoral deve ser motivado pela dedicação genuína ao rebanho. A primeira atitude está focada no resultado da ação como ganho para si, a segunda está focada na oferta de si como benefício para o outro.

No Evangelho de João, essa realidade é bem contrastada por Jesus no discurso do Bom Pastor (Jo 10), quando Ele apresenta a figura do mercenário. Essa analogia é posta para diferenciar o que trabalha por paga daquele que é o proprietário do rebanho. Nas adversidades, o primeiro foge, enquanto o segundo defende o rebanho com a vida. Embora não possamos fazer a correlação direta, parece que o discurso de Pedro aqui corresponde ao princípio joanino harmonicamente. A condução do rebanho parece propor um sentido de pertença relativa. A idéia consiste em fazer com que o presbítero conduza o rebanho como se lhe pertencesse, mas sem esquecer que ele e o rebanho pertencem a Cristo. O presbítero serve a Cristo no pastoreio e a Ele deve prestar contas de sua condução. Nessas condições não há espaço para proveito próprio ou para a ganância. Beda, o venerável, ao comentar esta passagem, observa que o pastor, ao priorizar ganhos terrenos, perde de vista a essência do chamado de Cristo: “Pois os pastores santos (...) não buscam lucros terrenos, mas os lucros das almas”¹⁶. Essa advertência reflete também o exemplo de Cristo, segundo o Evangelho de Mateus, o qual afirma que veio “não para ser servido, mas para servir” (Mt 20,28).

¹⁵ ELLIOTT, J. H., 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary, p. 77.

¹⁶ BEDA, Comentário sobre 1Pedro. PL 93, 50D. “Pastores enim sancti... non quærunt terrena lucra, sed animarum lucra.”

c) *Testemunho versus Dominação* - “não como dominadores, mas como modelos” (1Pd 5,3).

Por fim, Pedro exorta os presbíteros a liderarem “não como dominadores (μὴ ὡς κατακυριεύοντες, *mē hōs katakyrieuontes*) dos que vos foram confiados, mas sendo exemplos (τύποι, *týpoi*) para o rebanho” (1Pd 5,3). *Katakyrieuontes* descreve uma liderança opressiva e autoritária, enquanto *týpoi* (modelos) sugere ao pastor ser um modelo de conduta, oferecendo um padrão a ser imitado. Essa visão é radicalmente contrária aos modelos hierárquicos e autoritários comuns no mundo antigo, onde a autoridade era frequentemente usada para impor domínio. Em vez disso, Pedro apresenta Cristo como o modelo definitivo de liderança servidora, exemplificada no ato de lavar os pés dos discípulos (Jo 13,14-15). A tirania não coaduna com o cristianismo, pois embora pertençamos todos a Cristo, Ele mesmo renuncia ao domínio que subjuga. O próprio Cristo conduz pelo exemplo. Ele vai a frente das ovelhas, mostra o caminho, deseja a intimidade de amigos e familiares e não a mera obediência de servos. A liberdade dada aos cristãos pelo batismo está para uma resposta generosa e livre ao amor de Deus e ao próximo¹⁷, especialmente aos mais pobres¹⁸. O próprio Jesus sugere: “aprendei de mim...” (Mt 11,29).

Parece claro que o modelo de pastoreio é caracterizado pelo serviço livre, benevolente e generoso. A exortação de Pedro aos presbíteros está bem em sintonia com a proposta evangélica de Cristo, que faz da sua condução uma verdadeira diaconia, um serviço salvífico realizado de forma excelente. Ele é o

¹⁷ 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, p. 159-197.

¹⁸ 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; GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320; 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.

servidor de todos. João Crisóstomo, comentando Mt 20,27, afirma: "Quem quiser ser o primeiro entre vós será servo de todos. Ele não disse: seja príncipe, nem: ocupe o mais alto cargo; mas: seja ministro e o último de todos"¹⁹. A condução pelo exemplo não é uma mera prerrogativa de perfeição moral, mas é sobretudo um caminho de testemunhar aos que se deve conduzir a docilidade a vontade de Cristo, aos seus ensinamentos.

d) Fidelidade ao Supremo Pastor e a Recompensa Escatológica - “Assim, quando aparecer o supremo pastor, recebereis a coroa imarcescível da glória” (1Pd 5,4).

A exortação pastoral de Pedro, em 1Pd 5,1-4, culmina na apresentação de Cristo como o Supremo Pastor (ἀρχιποιμένα, *archipoiména*), que recompensará os líderes fiéis com “a coroa imperecível de glória” (ἀμάραντος τῆς δόξης στέφανος, *amárrantos tēs dóxēs stéphanos*, 1Pd 5,4). Essa metáfora escatológica reflete o propósito final do pastoreio cristão: conduzir o rebanho ao encontro com Deus, enquanto o próprio pastor participa da glória divina na eternidade.

Pedro conclui sua exortação com a promessa escatológica. A figura do Supremo Pastor conecta o ministério terreno dos presbíteros à liderança de Cristo. Pedro auxilia os pastores a não desanimarem diante dos desafios presentes da Igreja e das comunidades, pois é possível superar todas as adversidades iluminados pela promessa divina que os une a Cristo. O mérito aqui neste mundo une os presbíteros ao Pastor Eterno. A vigilância e o esforço nesta vida não é desprovida de sentido, mas encontra na plenitude e no Cristo, que concede as motivações necessárias para suportar os sofrimentos presentes. A excelência pedida por Pedro será recompensada e essa recompensa assume a caracterização

¹⁹ CRISÓSTOMO, J., Homilias sobre Mateus 20,27, PG 58, 740. “Qui autem voluerit inter vos primus esse, erit omnium servus. Non dixit: sit princeps, neque: teneat summum magistratum; sed: sit minister et omnium ultimus.”

de uma “coroa imarcescível”. Thevissen, Kahmann e Dehandschutter, ao analisarem o versículo, afirmam que:

Por este serviço desprendido os dirigentes serão recompensados quando da vinda do Supremo Pastor, isto é, na aparição de Cristo no último dia. O Senhor glorificado, que é o verdadeiro dirigente, há de remunerar seus representantes por todo bem que fizeram em sua função. Como em 1Cor 9,25; 2Tm 4,8; Tg 1,12; Ap 2,10; 3,11, a recompensa é imaginada na forma de uma coroa, de acordo com os costumes do mundo greco-romano. (...) A coroa, portanto, simbolizava o brilhante desempenho de uma tarefa. Em contraste com as coroas desta terra, que murcham, a da glória é imarcescível²⁰, por ser de origem celeste. O administrador leal recebe, junto a Deus, a mesma vida glorificada que seu Pastor Supremo²¹.

O título ἀρχιποιμένας (*archipoimenas*, “Supremo Pastor”) aparece na literatura romana como um título para o supervisor de pastores quando o rebanho era muito grande. Para Pedro, essa expressão revela Cristo como aquele a quem todos os pastores devem prestar contas e de quem recebem orientação. Jobes comenta que os presbíteros não devem agir como agentes independentes, mas como subordinados ao Supremo Pastor²². Agostinho de Hipona, por sua vez, ainda recorda a responsabilidade dos pastores em prestar contas ao Supremo Pastor: “Nossos perigos são maiores do que os de vocês, pois prestaremos contas ao príncipe dos pastores. Rezem para que possamos cumprir bem nossa missão”²³. A generosidade deve abrir o presbítero à graça da missão, mas a prestação de contas a Cristo deve sustentar a sua retidão. Tudo está remetido a este encontro definitivo com o Supremo Pastor.

As advertências apresentadas por Pedro revelam uma ética pastoral profundamente moldada pela humildade, generosidade e serviço abnegado. O

²⁰ *Amarántinos* vem de *Amárantos*, “flor que não perece”.

²¹ THEVISSSEN, G., KAHMANN, J.J.A., DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas, p. 86.

²² JOBES, K. H., 1 Peter: Baker Exegetical Commentary on the New Testament, p. 312-313 (p. 351 formato pdf)

²³ AGOSTINHO. Carta 231, 5. PL 33, 1020. “Nostri pericula graviora sunt quam vestra; reddemus enim rationem pro vobis principi pastorum et universali capiti. Orate pro nobis, ut bene geramus quod agimus.”

Supremo Pastor é tanto o modelo quanto a motivação para o ministério, lembrando os líderes cristãos de que sua recompensa não é terrena, mas eterna. Esse modelo desafia os pastores a refletirem o caráter de Cristo em suas ações, conduzindo o rebanho com amor e dedicação. Os pastores tornam-se partícipes do único pastoreio legítimo de Cristo que não pode ser usurpado. Todo aquele que se apropria indevidamente do pastoreio e o corrompe, torna-se culpável e será submetido ao julgamento do supremo e único pastor. A conduta virtuosa, em contrapartida, encontra glória na medida em que se une misticamente à glória de Cristo Senhor.

3. A Experiência de Pedro com Jesus nos Evangelhos como referência para o pastoreio em 1Pd 5,1-4

A experiência de Pedro com Jesus é fundamental para compreender o pastoreio apresentado em 1Pd 5,1-4. Esse vínculo molda Pedro e pode ser observado através dos episódios narrados nos Evangelhos, que refletem tanto as fraquezas humanas de Pedro quanto a graça de Cristo em restaurá-lo e enviá-lo como líder do rebanho. Vários autores visitaram a relação de Pedro e Jesus nos Evangelhos para refletir sobre o pastoreio que une serviço, amor sacrificial e confiança no chamado divino. Vamos também visitar três destes textos evangélicos que nos permitem ilustrar a consonância entre a experiência de Pedro e seus conselhos aos anciãos em sua carta.

a) O Chamado na Pesca Milagrosa (Lc 5,1-11)

A narrativa da pesca milagrosa no Evangelho de Lucas é um ponto de inflexão na vida de Pedro (Lc 5,1-11), onde Jesus transforma um pescador comum em um discípulo com uma missão divina. A relação entre os dois evolui ao longo do episódio, marcada por títulos que refletem a crescente percepção de Pedro

sobre a identidade de Jesus. Inicialmente, as pessoas reconhecem Jesus como um *didaskalos*, um mestre cujas palavras possuem autoridade moral e espiritual (termo usado pelos que não são discípulos)²⁴. Pedro, porém, reconhece Jesus como *epistates* (seu tutor, supervisor) (Lc 5,5), manifestando já a sua confiança no ensinamento que escutou assumindo-o para si, sendo a palavra de Jesus já suficiente para que ele ultrapasse até mesmo sua expertise na pesca, lançando as redes à pesar da provável ineficácia da ação.

No entanto, é o milagre – a pesca abundante, inesperada após uma noite infrutífera – que leva Pedro a compreender que está diante de alguém muito além de um mestre ou supervisor humano. A mudança é simbolizada por sua reação imediata: ele cai de joelhos e declara: “Afasta-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador” (Lc 5,8). O termo *Kyrios* usado por Pedro, traduzido como “Senhor”, representa um reconhecimento completo da divindade de Jesus e sua autoridade suprema. Segundo Lavatori e Sole, esse gesto de prostração expressa tanto a reverência quanto o temor sagrado de Pedro diante da manifestação da presença divina²⁵. Pedro reconhece sua própria indignidade diante do poder e da santidade de Jesus. Jesus não apenas acolhe a confissão de Pedro, mas também o eleva ao lhe confiar uma missão: “Não temas; de agora em diante serás pescador de homens” (Lc 5,10).

O episódio da pesca milagrosa nos mostra um Pedro rendido ao Senhor, que confia na palavra de Cristo mais até que na sua própria experiência, dócil aos pedidos de Jesus e fiel seguidor do seu chamado. Côncio da grandeza do Senhor e da sua indignidade, mas generoso na resposta ao chamado do Mestre. Essas são características comuns as advertências que faz aos seus companheiros presbíteros em 1Pd 5,1-4.

²⁴ LAVATORI, R. e SOLE, L., *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e Relazioni*, p. 33, nota 12.

²⁵ LAVATORI, R. e SOLE, L., *Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e Relazioni*, p. 34-38.

b) “*Nós deixamos tudo para te seguir*” (Mt 19, 27)

O desapego exigido por Jesus é outro aspecto central da relação de Pedro com Cristo. Em Mt 19, 27, Pedro pergunta: “Eis que nós deixamos tudo para te seguir. Que haverá então para nós?” A resposta de Jesus reafirma que o seguimento radical a Ele será recompensado com a vida eterna: “Todo aquele que tiver deixado casas, irmãos, irmãs... por causa do meu nome, receberá cem vezes mais e herdará a vida eterna” (Mt 19,29). Tomás de Aquino, na sua *Catena Aurea*, ao compilar referências dos Padres da Igreja, a respeito deste trecho do Evangelho cita Orígenes:

Pedro havia ouvido as palavras do Senhor: *Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens* (Mt 15,21). Depois viu que o jovem se retirava triste e compreendeu a dificuldade dos ricos para entrar no reino dos céus; por isso, como alguém que consumou uma ação difícil, perguntou com confiança. Porque se é certo que o que ele e seu irmão deixaram vale muito pouco, Deus considerou que haviam deixado tudo movidos por tão grande plenitude de amor que, mesmo se tivessem muitos bens, teriam abandonado tudo. E eu opino que foi mais confiante no grande amor que professava ao Senhor do que pela quantidade das coisas que deixava que Pedro perguntou de modo tão confiante. Por isso se diz: *Então Pedro, tomando a palavra, disse-lhe: “Eis que abandonamos tudo e te seguimos”* (Orígenes, *Homilia 9 in Matthaeum*).²⁶

A intuição de Orígenes caracteriza bem o nível de entrega que Pedro faz de sua vida a Jesus. O “deixamos tudo” de Pedro é uma fala que inclui na pergunta todos os outros que haveriam de seguir o Mestre. A comunidade apostólica está representada em Pedro e também toda a Igreja, que será chamada ao desapego, para que organizando os amores e as paixões, possa assumir na sequência os “cem

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, S., *Catena Aurea* - Exposição contínua sobre os evangelhos. Vol. 1: Evangelho de São Mateus, p. 610

vezes mais” que Jesus está disposto a oferecer para quem já colocou de antemão a confiança n’Ele. A pergunta de Pedro para Jesus nos ajuda a compreender o conselho que Pedro dará depois aos presbíteros em sua carta, pois quem conduz o rebanho de forma generosa, participa não só do ofício do Supremo Pastor, mas também da herança eterna que a ele está destinada.

c) O diálogo restaurador: “Tu me amas?” (Jo 21,15-19)

Inúmeros autores já se debruçaram sobre este diálogo entre Pedro e Jesus após a ressurreição e muito já foi dito sobre este trecho do Evangelho de João. Nosso objetivo aqui não é nos alongarmos na análise desse texto, mas simplesmente colocá-lo dentro do contexto das recomendações dadas por Pedro aos presbíteros em sua primeira carta.

O diálogo entre Jesus e Pedro após a ressurreição, registrado em Jo 21,15-19, ocupa um lugar central na compreensão do pastoreio cristão. A tripla pergunta de Jesus a Pedro – “Simão, filho de João, tu me amas?” – ecoa a tríplice negação de Pedro durante a Paixão (Jo 18,17-27), oferecendo-lhe a oportunidade de reafirmar sua fidelidade. No entanto, o significado desse diálogo transcende a restauração pessoal de Pedro; ele aponta para o ministério pastoral como uma expressão do amor a Cristo. Ao responder: “Sim, Senhor, tu sabes que eu te amo”, Pedro é comissionado por Jesus: “Apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21,17). Este chamado associa diretamente o amor por Cristo à responsabilidade de cuidar do rebanho. Como pastor, Pedro entende que o cuidado pastoral exige um amor incondicional por Cristo, que se manifesta na dedicação ao bem-estar espiritual do povo de Deus. O verbo “apascentar”, utilizado por Jesus (ποιμαίνω, *poimainō*), refere-se ao cuidado ativo de um pastor, que guia, protege e alimenta o rebanho. Essa interpretação reforça que o pastoreio cristão não é apenas uma tarefa

administrativa, mas uma missão espiritual que deve ser motivada pelo amor a Cristo.

A resposta de Pedro ao chamado de Jesus não é simplesmente uma reparação, mas um compromisso renovado com o modelo de pastoreio apresentado pelo próprio Cristo, em Jo 10,11: “Eu sou o bom pastor. O bom pastor dá a vida pelas ovelhas”²⁷. Pedro é chamado a refletir essa entrega total, liderando com humildade e sacrifício, como instrui em 1Pd 5,3: “não como dominadores daqueles que vos foram confiados, mas tornando-vos modelos para o rebanho”. Como Cristo confia o seu rebanho a Pedro, Pedro recorda aos pastores a propriedade de Cristo e a necessidade de participar de seu pastoreio primeiro pelo amor fidelíssimo a Ele.

Além disso, o diálogo termina com Jesus indicando o tipo de morte que Pedro enfrentará, dizendo: “Quando eras mais jovem, tu mesmo te cingias e andavas por onde querias; mas quando fores velho, estenderás as mãos, e outro te cingirá e te levará para onde não queres” (Jo 21,18-19). Este detalhe conecta a liderança pastoral de Pedro à dimensão escatológica do pastoreio cristão. Ele é convidado a imitar Cristo, não apenas em sua vida, mas também em sua morte, reconhecendo que o serviço pastoral aponta para a glória eterna prometida pelo Supremo Pastor (1Pd 5,4). Se no chamado do Evangelho de Lucas, realizado na pesca milagrosa, Pedro deixa tudo para seguir Jesus, no chamado do final do Evangelho de João, Pedro é convidado por Jesus a unir-se ao seu sacerdócio, ao seu sacrifício. O seguimento se torna, então, participação oblativa no ministério de Cristo.

Cristo, como o Supremo Pastor, permanece o modelo e a meta última de toda liderança cristã. Sua entrega total, simbolizada pelo Bom Pastor que dá a vida por suas ovelhas (Jo 10,11), é o exemplo que os presbíteros são chamados a

²⁷ 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.

imitar em sua missão cotidiana. Pedro, ao aceitar esse chamado, não apenas assume o cuidado da Igreja nascente, mas aponta para a dimensão escatológica dessa liderança: o serviço aqui na terra prepara o pastor e o rebanho para a glória eterna. Essa visão de pastoreio, baseada no amor, no serviço e na esperança, encontra seu eco em 1Pd 5,1-4, onde a exortação aos presbíteros reforça que o ministério pastoral deve ser exercido com humildade, zelo e dedicação. Assim, o pastoreio cristão não é apenas uma tarefa humana, mas uma participação no plano divino de conduzir o rebanho ao encontro definitivo com o Supremo Pastor.

4. Desafios para os Presbíteros de hoje para viver a fidelidade ao Supremo Pastor à luz de 1Pd 5, 1-4

Depois de analisarmos os ensinamentos de 1Pd 5,1-4, queremos abrir algumas reflexões a respeito dos desafios contemporâneos para se viver o pastoreio de maneira fiel ao Supremo Pastor. Seria possível um paralelo entre a situação das comunidades a quem se dirigiu Pedro com as comunidades de Hoje? Os problemas e desafios do presbitério contemporâneo ainda necessitam dos apelos feitos por Pedro em sua carta? Já vimos que a Primeira Carta de Pedro foi escrita para comunidades cristãs dispersas na Ásia Menor, enfrentando perseguições e marginalização em um mundo predominantemente pagão. Hoje, as comunidades cristãs, embora situadas em um mundo globalizado e plural, compartilham muitos desafios semelhantes, sobretudo no que diz respeito à identidade cristã, à fidelidade ao Evangelho e à resistência às pressões culturais e sociais. Ainda nos dias de hoje, comunidades cristãs em várias partes do mundo continuam enfrentando perseguições severas, como em regiões do Oriente Médio, da Ásia e da África, onde ser cristão pode custar a vida. O testemunho de Pedro permanece atual e suas exortações à fidelidade a Cristo continuam pertinentes nos mesmos territórios da antiguidade e no mundo inteiro.

Quanto às perseguições, as comunidades cristãs hoje enfrentam uma hostilidade cultural mais sutil, sobretudo em países ocidentais nos quais a fé cristã é frequentemente questionada pelo secularismo e pelo relativismo moral. A exclusão cultural manifesta-se na ridicularização pública de valores cristãos, na exclusão de vozes religiosas do debate público e na crescente desconexão entre a fé e a sociedade. Assim como os cristãos da Ásia Menor eram chamados a viver como testemunhas contra-corrente da cultura pagã, as comunidades cristãs de hoje são desafiadas a serem “sal da terra” e “luz do mundo” (Mt 5,13-16) em um ambiente hostil à fé. Hoje, muitas comunidades enfrentam uma crise de identidade. Paulo VI, ao tratar do ecumenismo, ressalta:

As dificuldades parecem insuperáveis. Tem-se a impressão de que o ecumenismo se vai consumindo num esforço ilusório. Um dos motivos é o fato de que o ecumenismo moderno acatólico, devendo reconhecer que as diversas denominações cristãs têm direito à própria crença, por um lado desperta e estimula o problema da unidade, mas, por outro, não o pode resolver sem aquela autoridade e aquele carisma da unidade, que Nós cremos ser a prerrogativa divina de Pedro²⁸.

O problema parece agravado pela secularização e pela fragmentação cultural, mas Bento XVI insiste na apresentação da Palavra de Deus como caminho de iluminação da fé na sociedade contemporânea:

O processo veloz de globalização, característico da nossa época, permite viver em contato mais estreito com pessoas de culturas e religiões diferentes. Trata-se de uma oportunidade providencial para manifestar como o autêntico sentido religioso pode promover entre os homens relações de fraternidade universal. É muito importante que as religiões possam favorecer, nas nossas sociedades frequentemente secularizadas, uma mentalidade que veja em Deus Onipotente o

²⁸ PAULO VI, Audiência Geral - Quarta-feira, 21 de janeiro de 1970.

fundamento de todo o bem, a fonte inexaurível da vida moral, o sustentáculo de um profundo sentido de fraternidade universal²⁹.

A tentação de acomodar-se aos valores do mundo é forte, e a fidelidade ao Evangelho requer discernimento e coragem. Bento XVI insiste na perseverança da fé diante da possibilidade de acomodação:

na Igreja Antiga, o Batismo era chamado também o Sacramento da Iluminação: a luz de Deus entra em nós; assim nos tornamos nós próprios filhos da luz. Esta luz da verdade que nos aponta o caminho, não deixemos que se apague. Protejamo-la contra todas as forças que pretendem extingui-la para nos lançar novamente na escuridão de Deus e de nós mesmos. De vez em quando a escuridão pode-nos parecer cômoda. Posso esconder-me e passar a minha vida dormindo. Nós, porém, não somos chamados a viver nas trevas, mas na luz³⁰.

Para os presbíteros de hoje, este parece ser um desafio ainda maior, pois precisam liderar comunidades que demandam maior identidade, maior vigor moral frente as investidas do secularismo e marcadas muitas vezes pelo esfriamento da fé, diante das inúmeras ofertas de um mundo sem Deus. Como conduzir essas comunidades diante de tantos desafios? Que valores e competências devem ter os sacerdotes para enfrentar a condução de comunidades tão diversas? De quais perigos estes pastores devem se precaver? A necessidade de pastores que sejam “modelos para o rebanho” (1Pd 5,3) é ainda mais urgente em um mundo que exige autenticidade e fidelidade aos valores do Evangelho e esse testemunho não pode ser um fardo impossível de se carregar.

²⁹ BENTO XVI, *Verbum Domini*, n.117.

³⁰ BENTO XVI, *Homilia da Vigília Pascal de 2008*.

4.1. O chamado ao pastoreio em uma sociedade em continua transformação

O chamado de Cristo a participar do seu pastoreio, além de ser uma participação em um ministério sagrado, constitui um desafio humano dos mais exigentes. O mundo em constante estado de transformação, e em transformação cada vez mais célere, coloca os pastores da Igreja sobre o contínuo desafio de dar respostas ajustadas a uma humanidade cada vez mais demandante e em questões cada vez mais variadas. Tal conjunto de realidades coloca em cheque de antemão a capacidade humana de responder a tantos anseios. Ocorre que muitas vezes essas demandas representam um peso por demais pesado a se colocar sobre os pastores. João Paulo II, preocupado com a necessidade de uma formação humana integral em vista do autêntico pastoreio comenta:

(...) não só para uma justa e indispensável maturação e realização de si mesmo, mas também com vista ao ministério, os futuros presbíteros devem cultivar uma série de qualidades humanas necessárias à construção de personalidades equilibradas, fortes e livres, capazes de comportar o peso das responsabilidades pastorais. É precisa, pois, a educação para o amor à verdade, a lealdade, o respeito por cada pessoa, o sentido da justiça, a fidelidade à palavra dada, a verdadeira compaixão, a coerência, e, particularmente, para o equilíbrio de juízos e comportamentos (PDV 43)³¹.

Vê-se que o pastoreio no mundo contemporâneo, para que corresponda as aspirações de Pedro de fidelidade ao Cristo, dependem de um cuidado maior com a humanidade daqueles que são chamados a tão nobre ofício. As preocupações de João Paulo II refletem o desafio de preparar pastores com “personalidades equilibradas”, para poder suportar a demanda do ofício. Esta preparação não corresponde só a um momento da vida, mas num esforço continuado de resposta

³¹ JOÃO PAULO II, Pastores Dabo Vobis, n. 43.

ao chamado de Deus movido por uma verdadeira caridade pastoral, como afirma João Paulo II, citando a 1Pedro:

O aspecto pastoral da formação permanente está bem expresso nas palavras do apóstolo Pedro: ‘Como bons dispenseiros das graças de Deus, cada um de vós ponha à disposição dos outros os dons que recebeu’ (1Pd 4, 10). Para viver em cada dia segundo os dons recebidos, é preciso que o sacerdote esteja cada vez mais aberto para acolher a caridade pastoral de Jesus Cristo, que lhe foi dada pelo Seu Espírito no sacramento recebido. Assim como toda a atividade do Senhor foi o fruto e o sinal da caridade pastoral, assim deve ser também a atividade ministerial do padre. A caridade pastoral é um dom e, ao mesmo tempo, uma tarefa, uma graça e uma responsabilidade à qual é preciso ser fiel, ou seja, é preciso acolhê-la e viver o seu dinamismo até às exigências mais radicais (...). Assim, a caridade pastoral anima e sustenta os esforços humanos do sacerdote em vista de uma ação pastoral que seja atual, credível e eficaz. Mas isto exige uma permanente formação pastoral”³² (PDV 72).

A unidade com Cristo e a imitação de seu exemplo estão hoje para o ministério dos presbíteros como condição irrenunciável para caracterização da identidade pastoral cristã. A expectativa hoje sobre as capacidades do presbítero para responder a esse chamado parecem ser ainda mais exigentes que no passado. Os fiéis esperam de seus presbíteros, muitas vezes, mais do que boa vontade ou generosidade, e consideram o tema do exemplo quase como que impecabilidade, como que uma qualidade irrenunciável. Os efeitos desse nível de exigência se fazem sentir hoje seja na formação do presbítero, seja na condução do rebanho, seja na sua vida pessoal. Contudo, o Papa Bento XVI animava os novos bispos e os presbíteros com essas palavras:

Não deveis ceder ao pessimismo, nem ao desânimo, porque é o Espírito Santo que guia a Igreja e que lhe confere, com o seu sopro poderoso, a coragem de perseverar

³² JOÃO PAULO II, *Pastores Dabo Vobis*, n.72.

e também de procurar novos métodos de evangelização (...). A verdade cristã é atraente e persuasiva, precisamente porque corresponde à profunda necessidade da existência humana, anunciando de maneira convincente que Cristo é o único Salvador do homem todo e de todos os homens. Este anúncio permanece válido hoje, como o era no início do Cristianismo, quando se realizou a primeira grande expansão missionária do Evangelho³³.

Partindo do exposto vamos revisitar os mesmos quesitos da primeira parte do estudo, considerando o que nos dizem os Pontífices, os “Pedros” do nosso tempo que seguem exortando os presbíteros, procurando atualizar o chamado e os desafios de ser pastor.

a) Voluntariedade versus Obrigação - Chamado a generosidade.

Para os desafios da Igreja no mundo contemporâneo a mera manutenção da graça não é suficiente, não basta somente manter o que já se alcançou, é necessário um esforço a mais. A iniciativa generosa de dar daquilo que se recebe, é condição para que se faça alguma diferença no mundo de hoje, como era nos tempos bíblicos, tratar o outro da mesma forma com que se quer ser tratado (Mt 7,12; Lc 6,31; Tb 4,15)³⁴. O Papa Francisco, na sua primeira quinta-feira santa no sólio pontifício, recorda aos sacerdotes a necessidade desta boa vontade pastoral:

O sacerdote, que sai pouco de si mesmo, que unge pouco – não digo ‘nada’, porque, graças a Deus, o povo nos rouba a unção –, perde o melhor do nosso povo, aquilo que é capaz de ativar a parte mais profunda do seu coração presbiteral. Quem não sai de si mesmo, em vez de ser mediador, torna-se pouco a pouco um intermediário, um gestor. A diferença é bem conhecida de todos: o intermediário e o gestor ‘já receberam a sua recompensa’. É que, não colocando em jogo a pele e o próprio

³³ BENTO XVI, Discurso aos participantes no Curso de Atualização para os Bispos de recente nomeação promovido pela Congregação para a Evangelização dos Povos, 11 de setembro de 2010.

³⁴ MAN GING, C. I.; GONZAGA, W., El buen trato como el arte de prevenir el abuso sexual de menores. Fundamentos bíblicos del reconocimiento de la dignidad de la persona, p. 701–725.

coração, não recebem aquele agradecimento carinhoso que nasce do coração; e daqui deriva precisamente a insatisfação de alguns, que acabam por viver tristes, padres tristes, e transformados numa espécie de colecionadores de antiguidades ou então de novidades, em vez de serem pastores com o ‘cheiro das ovelhas’ – isto vou lo peço: sede pastores com o ‘cheiro das ovelhas’, que se sintam este –, serem pastores no meio do seu rebanho, e pescadores de homens³⁵.

A oferta generosa de si, se manifesta nas palavras de Francisco como uma grande riqueza para a própria vida sacerdotal. Quem se dá com alegria colhe a confiança e a solicitude dos fiéis, que devolvem em benevolência e docilidade ao pastor que se faz generoso. Contudo, não se pode ignorar os desafios de comunidades cada vez maiores que dificultam a proximidade do presbítero e do fiel, fazendo com que o esforço possa demandar demais de quem precisa atender a todos. Cabe aqui também o alerta das doenças e enfermidades de nosso tempo como a estafa, a depressão e o burnout. A vida sacerdotal precisa corresponder à humanidade do sacerdote, e o sacerdócio ministerial precisa ser entendido dentro do grande sacerdócio comum do qual toda a Igreja participa. Os sacerdotes necessitam alargar sua compreensão da atividade pastoral, procurando preservar o que é próprio do ministro ordenado e o que pertence ao ministério comum de toda a Igreja precisa ser compartilhado com a comunidade sob sua condução, e as dificuldades do trabalho pastoral precisa também ser partilhadas com a comunidade, para que o ministério produza os frutos que se espera e possa ser vivido com alegria. O senso de obrigação pode levar muitas vezes ao sentimento de culpa quando o presbítero se sente aquém dos desafios impostos pelo ministério³⁶. Embora a doação total de si seja incentivada no sacerdócio, essa prática assumida de forma desmedida pode causar enfermidade, por isso, é preciso ter equilíbrio no estilo de vida. É difícil distinguir o que pode ser um

³⁵ FRANCISCO. Homilia da Missa Crismal. Quinta-feira Santa, 28 de Março de 2013.

³⁶ MÉZERVILLE, Helena López de. Sacerdócio y Burnout, p. 8-11.

sacrifício místico no ministério, daquele ativismo desenfreado que leva ao verdadeiro esgotamento insalubre. Segundo Fernandez e Lemes:

No caso dos sacerdotes, o burnout acomete-os como uma explosão, pois a matéria com que lidam no ofício de cuidar do outro norteia conflitos psíquicos de todos os tipos dos quais nem sempre conseguem se dissociar. O fato é que se trata de um transtorno que remete à pós-modernidade e acaba por questionar o ser humano em sua vontade de sentido.³⁷

Saber conjugar a generosidade com o conhecimento e o respeito de seus próprios limites é o caminho para o equilíbrio desta salutar entrega do presbítero para a sua comunidade, que será capaz de acolher seu pastor e caminhar com ele, como um irmão ao longo do caminho, pois o destino é o mesmo, guiado pelo mesmo Evangelho e chamado pelo mesmo Senhor e Mestre, Jesus Cristo, o iniciador e aperfeiçoador de nossa fé (Hb 12,2).

b) Dedicação versus Ganância - O perigo de uma religião mundana e do serviço pela paga.

A preocupação em dar remédio à ganância humana sempre foi um desafio eclesial. Os pastores são chamados a serem exemplares em seu desapego, de modo a aprender a estar disponíveis a todos. Como já dizia Pio XI:

Não menos do que na castidade, o sacerdote católico deve destacar-se no desinteresse. Em meio a um mundo corrompido, onde tudo se vende e tudo se compra, ele deve passar isento de todo egoísmo, santamente indignado contra toda vil cobiça de ganho terreno, em busca de almas, não de dinheiro; da glória de Deus, não da sua própria. Ele não é o mercenário que trabalha para receber um salário temporal, nem o funcionário que, embora cumpra conscienciosamente os deveres

³⁷ FERNANDEZ, G. C.; LEMOS, C. T. A Síndrome de Burnout entre os Padres, p. 8.

de seu ofício, também pensa em sua carreira e promoção; ele é o “bom soldado de Cristo” que “não se envolve nos negócios do século, para poder agradecer àquele que o alistou”³⁸

A relação com bens materiais deve ser suficiente para a sustentação, mas desapegada do acúmulo ou da ostentação. Os dons que a Igreja tem para oferecer não devem ser considerados numa lógica comercial e o trabalho do padre não deve ser simplesmente quantificado como de qualquer outro trabalhador. A ganância pode desviar o presbítero de seu ministério, reduzindo ao universo da paga aquilo que equivaleria a gestão do amor. O Papa João XXIII, no centenário de João Maria Vianey, comentava que:

Se há alguns que possuem legitimamente bens pessoais, que não se prendam a eles! Que se lembrem, antes, da obrigação que formula o Direito Canônico, a propósito dos benefícios eclesiásticos, ‘de dispendere o supérfluo com os pobres ou com as obras pias’. E queira Deus que nenhum mereça a censura do santo pároco às suas ovelhas: “Quantos têm dinheiro guardado, e tantos pobres a morrer de fome!”³⁹

O presbítero, evidentemente, não deve considerar legítimo o acúmulo de bens através da exploração dos fiéis, também não deve convencer-se em consciência que suas renúncias de outros ofícios ou família podem legitimar uma vida com regalias. Parte da generosidade vista na primeira admoestação de Pedro só pode ser sustentada por uma vida manifestamente modesta. Cuidar para não tomar posse novamente de tudo que se renunciou por iniciativa própria, deve ser também uma escolha presbiteral para manifestar a sua fidelidade a Cristo. A personalidade equilibrada que deve ter o presbítero, também toca o aspecto financeiro. Ainda hoje também esta admoestação de Pedro se revela atual e pertinente. A dedicação para com as comunidades é como que o “sacramento” -

³⁸ PIO XI. *Lettera Enciclica Ad Catholici Sacerdotii*. 20 de dezembro de 1935. (tradução nossa)

³⁹ JOÃO XXIII. *Carta Encíclica Sacerdotii Nostri Primordia*.

sinal sensível e eficaz - da identidade do presbítero com Cristo, que ama os que o Pai lhe confiou e lhes oferece a vida. O apelo de Pedro por um serviço desinteressado segue como uma recomendação atemporal, exortando aos pastores da Igreja de todos os tempos a uma renúncia sincera do acúmulo de riquezas e serviço generoso, manifestação externa de um amor desinteressado como é o amor de Deus.

c) Testemunho versus Dominação - como modelos do rebanho.

Um dos elementos mais desafiantes das advertências de Pedro é o terceiro, na medida em que ele chama os presbíteros a se tornarem exemplos (modelos: *τύποι, týpoi*) para o rebanho. A exemplaridade, como já foi dito, não corresponde à impecabilidade, mas sim numa docilidade de ovelha ao Divino Pastor. Essa tentação de dominação nos dias de hoje parece identificar-se com o fenômeno comumente chamado de clericalismo. O Papa Francisco tem insistido muito com os sacerdotes quanto ao risco dessa prática nas comunidades:

O clericalismo, como sabemos, pode afetar a todos, inclusive os leigos e os agentes pastorais. De fato, é possível adotar um “*espírito clerical*” no exercício dos ministérios e carismas, quando se vive a própria vocação de maneira elitista, fechando-se em grupos exclusivos e erguendo barreiras em relação ao exterior. Isso pode levar ao desenvolvimento de vínculos possessivos com os próprios papéis dentro da comunidade, assim como à adoção de atitudes de superioridade e arrogância em relação aos demais. Os sintomas desse fenômeno manifestam-se, sobretudo, na perda do espírito de louvor e da gratuidade alegre do serviço.⁴⁰

O clericalismo carrega consigo os grandes temores de Pedro de uma ação pastoral que se dá não por amor a Cristo, mas como forma de poder e influência,

⁴⁰ FRANCISCO. Lettera ai Sacerdoti della Diocese di Roma. Lisboa, 5 de agosto de 2023. (tradução nossa)

como forma de dominação da comunidade. A idéia de uma autoridade forjada na função a ponto de subjugar a quem se deveria apenas conduzir pelo exemplo é uma grave distorção da missão presbiteral. O clericalismo fere de morte o verdadeiro zelo pastoral, porque se centra na formalidade e no aspecto externo e ritual da vida eclesial, sem ter o coração da pastoral que valida tudo que é o amor e a fidelidade a Cristo. Quem cede ao clericalismo perde as razões justas que legitimam o pastoreio, perde o essencial e, por isso, recai no vazio do mero controle e da subjugação do outro, que não pode redimir, porque não vem de Jesus Cristo. O verdadeiro pastor deve resplandecer o Cristo exatamente por tê-lo no coração como fonte de suas ações. O Papa João Paulo II, fala disso em sua carta escrita aos sacerdotes no ano de 2005:

Sobretudo no contexto da nova evangelização, as pessoas têm direito de dirigir-se aos sacerdotes com a esperança de ‘ver’ a Cristo neles (cf. Jo 12, 21). Sentem necessidade disso particularmente os jovens, que Cristo continua a chamar a Si para fazer deles seus amigos e propor a alguns a doação total à causa do Reino. Não hão de certamente faltar as vocações, se subirmos de tom a nossa vida sacerdotal, se formos mais santos, mais alegres, se nos mostrarmos mais apaixonados no exercício do nosso ministério. Um sacerdote ‘conquistado’ por Cristo (cf. Fil 3, 12) pode mais facilmente ‘conquistar’ outros para a opção de fazerem a mesma aventura⁴¹.

A imitação de Cristo por parte dos pastores no que diz respeito à conduta, se dá por necessidade do ministério pastoral, pois quando o sacerdote demonstra na vida o Cristo presente nele, ele mostra à comunidade o caminho que se deve percorrer que é o próprio Cristo. É a fidelidade ao Senhor que torna o presbítero verdadeiramente o *τύποι*/*týpoi* - o modelo a ser seguido. Quem se deixa conduzir por Cristo e o segue fielmente, está pronto para mostrar aos outros o caminho por mandato do próprio Cristo.

⁴¹ JOÃO PAULO II. Carta aos sacerdotes por ocasião da quinta-feira santa de 2005.

Diante de tudo que expusemos, podemos ver a grandeza do que Pedro pede aos presbíteros em 1Pd 5,1-4, podemos perceber a importância de suas advertências para que os presbíteros sejam autênticos pastores e de como esse chamado e essas condições são perenes, são atemporais. Na boca de Pedro e de seus sucessores constatamos que a fidelidade a Cristo é condição para o verdadeiro pastoreio e que este só pode se dar na medida em que os presbíteros se decidam por ele de forma desinteressada, generosa; que não o façam por nenhum tipo de ganância ou expectativa pessoal e que sejam antes de tudo modelos de fidelidade para a sua comunidade. Quanto às motivações, todas elas devem convergir para a verdadeira unidade com Cristo, que só encontrarão a sua consumação no céu, no encontro definitivo como o Supremo Pastor.

Conclusão

O estudo de 1Pd 5,1-4 nos permitiu aprofundar a compreensão do pastoreio cristão à luz da fidelidade ao Supremo Pastor, Jesus Cristo. A análise exegética revelou que a exortação de Pedro aos presbíteros está fundamentada em três advertências essenciais: a necessidade de exercer o ministério com generosidade e não por obrigação; a dedicação sincera em contraste com a busca por ganhos pessoais; e o pastoreio realizado pelo testemunho de vida, em oposição ao autoritarismo e à dominação. Esses princípios continuam sendo centrais para a identidade do ministério sacerdotal e para a vida da Igreja em todas as épocas.

A experiência pessoal de Pedro com Jesus nos Evangelhos se mostrou um elemento-chave para compreender a autoridade e a profundidade de suas recomendações. Desde o chamado na pesca milagrosa até o diálogo restaurador após a ressurreição, vemos Pedro sendo transformado pelo contato direto com Cristo, aprendendo na prática o que significa ser um verdadeiro pastor. Essa vivência fundamenta suas palavras aos presbíteros, não apenas como

ensinamentos teóricos, mas como uma partilha autêntica do caminho que ele mesmo percorreu.

Além disso, o estudo comparativo entre as comunidades cristãs da Ásia Menor e as comunidades atuais demonstrou que os desafios enfrentados pelos presbíteros permanecem relevantes. Se no tempo de Pedro o cristianismo se via marginalizado em um ambiente pagão hostil, hoje, os presbíteros precisam enfrentar tanto a perseguição direta, ainda presente em várias partes do mundo, quanto as pressões do secularismo, da fragmentação cultural e da crise de identidade religiosa. As reflexões dos últimos quatro pontífices confirmam a atualidade da exortação petrina da carta 1Pedro, enfatizando a necessidade de pastores que vivam a generosidade do serviço, a humildade na condução das comunidades e a coragem para enfrentar os desafios pastorais sem perder a fidelidade a Cristo.

A fidelidade ao Supremo Pastor se apresenta, portanto, como o critério essencial para um pastoreio autêntico. O presbítero não é chamado a construir sua própria autoridade ou buscar vantagens pessoais, mas a refletir a imagem de Cristo, o Bom Pastor, que dá a vida por suas ovelhas. Essa fidelidade se manifesta na conformidade com Cristo, na dedicação ao rebanho e na esperança escatológica da recompensa divina.

Por fim, reafirmamos que a exortação da carta 1Pedro aos presbíteros continua a ser um guia fundamental para o ministério sacerdotal. Em tempos de incerteza e desafios, o pastoreio cristão encontra sua força na comunhão com Cristo, no serviço abnegado e na confiança na promessa do Supremo Pastor. A exortação de Pedro ressoa como um chamado perene aos pastores da Igreja: “Apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado” (1Pd 5,2), recordando a cada presbítero que sua missão não se sustenta em si mesma, mas na graça daquele que os chamou e os conduz ao eterno Reino.

Referências Bibliográficas

- ACHTEMEIER, P. J. 1 Peter: A Commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- AGOSTINHO. Carta 231, 5. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 33. Paris: Imprimerie Catholique, 1847, col. 1020.
- BEDA. Comentário sobre 1Pedro. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 93. Paris: Imprimerie Catholique, 1850, col. 50D.
- BENTO XVI, Discurso aos participantes no Curso de Atualização para os Bispos de recente nomeação promovido pela Congregação para a Evangelização dos Povos, 11 de setembro de 2010. In https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100911_seminario-evang.html (visto 23/01/2025).
- BENTO XVI, Exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini*, n.117. In: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html (visto em 01/02/2025)
- BENTO XVI, Homilia da Vigília Pascal de 2008, in https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080322_veglia-pasquale.html (visto em 26/01/2025).
- BROWN, R. E. *An Introduction to the New Testament*. Nova Iorque: Doubleday, 1997.
- CRISÓSTOMO, J. Homilias sobre Mateus 20,27. In: MIGNE, J. P. (Ed.). *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*. Vol. 58. Paris: Imprimerie Catholique, 1857, col. 740.

ELLIOTT, J. H. 1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary. Yale University Press, 2000.

FERNADEZ, G. C.; LEMOS, C. T. A Síndrome de Burnout entre os Padres: Uma leitura dos transtornos psíquicos no clero à luz da vontade de sentido da pós-modernidade. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v.33, Especial, p. 7-22, 2023. In: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/13486/6336> (visto 01/02/2025).

FRANCISCO, Homilia da Missa Crismal. Quinta-feira Santa, 28 de Março de 2013. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html (visto 22/01/2025).

FRANCISCO. Lettera ai Sacerdoti della Diocese di Roma. Lisboa, 5 de agosto de 2023. In: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2023/documents/20230805-lettera-sacerdoti.html> (visto em 23/01/2025).

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. 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. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). *Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino*. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

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

GONZAGA, W.; 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: 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: Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

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: Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

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.; 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>

GONZAGA, W. O Cânon Bíblico do Novo Testamento. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GOPPELT, L. A Commentary on I Peter. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1993.

JOÃO PAULO II. Carta aos sacerdotes por ocasião da quinta-feira santa de 2005. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050313_priests-holy-thursday.html (visto em 01/02/2025).

JOÃO PAULO II, Exortação apostólica pós-sinodal Pastores Dabo Vobis. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html#fn218 (visto em 23/01/2025)

JOÃO XXIII. Carta Encíclica Sacerdotii Nostri Primordia, sobre o sacerdócio no centenário da morte do Santo Cura D'Ars. 1o de agosto de 1959. In: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_19590801_sacerdotii.html#_ftn23 (visto em 02/2025).

JOBES, K. H. 1 Peter: Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, pp. 312-313 (p. 351 formato pdf, in: https://www.thetbs.org/study-materials/wp-content/uploads/2022/09/1-Peter-Baker-Exegetical-Commentary-on-the-New-Testament-BECNT-by-Karen-H.-Jobes-z-lib.org_.epub_.pdf verificado em 24/01/2025).

LAVATORI, R.; SOLE, L. Ritratti dal Vangelo di Luca. Persone e Relazioni. EDB, 2001.

MAN GING, C. I.; GONZAGA, W. El buen trato como el arte de prevenir el abuso sexual de menores. Fundamentos bíblicos del reconocimiento de la dignidad de la persona. *Paralellus*, UNICAP, Recife, PE, Brasil, v. 15, n. 37, p. 701–725, 2024. Doi: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2024.v15n37.p701-725>

MÉZERVILLE, Helena López de. Sacerdocio y Bornout, El desgaste en la vida sacerdotal. Bogotá, 2011. San Pablo.

PAULO VI, Audiência Geral - Quarta-feira, 21 de janeiro de 1970, em https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/audiences/1970/documents/hf_p-vi_aud_19700121.html (visto em 25/01/2025).

PIO XI. Lettera Enciclica ad Catholici Sacerdotii, sul sacerdozio cattolico. 20 de dezembro de 1935. In: https://www.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19351220_ad-catholici-sacerdotii.html (visto em 26/01/2025).

THEVISSSEN, G., KAHMANN, J. J. A., DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

TOMÁS DE AQUINO, S. Catena Aurea - Exposição contínua sobre os evangelhos. Vol. 1: Evangelho de São Mateus. 1a Edição. Campinas 2018. CEDET.

Capítulo X¹

Discernimento vocacional: Uma reflexão a partir de 2Pd 1,3-11

Vocational Discernment: A Reflection on 2Pet 1,3-11

Discernimiento vocacional: Una reflexión desde 2Pd 1,3-11

Waldecir Gonzaga²

Guilherme Maia Junior³

Resumo

O presente estudo traz uma análise de 2Pd 1,3-11, buscando destacar as virtudes cristãs – fé, conhecimento, domínio próprio, paciência, piedade, amor fraterno e caridade – como itinerário para o discernimento vocacional. O texto bíblico evidencia um itinerário vocacional, destacando que o chamado parte de uma pessoa e tem como finalidade a participação na natureza divina. O discernimento vocacional ocorre à medida que cada indivíduo é capaz de nutrir e reconhecer as virtudes elencadas no texto, alcançando, assim, uma vocação sólida. O tema do discernimento vocacional integra a vida e missão da Igreja, sendo explorado pelo Papa Francisco na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, que aborda essa questão especialmente no contexto da missão da Igreja junto à juventude. Em 2019, o Brasil realizou o IV Congresso Vocacional, dedicado à temática vocacional, no qual foram apontadas diversas urgências no trabalho da animação vocacional, enfatizando a necessidade de processos de discernimento cada vez mais personalizados. Esses processos são desafiados por contextos culturais marcados pela liquidez e pelo descarte, mas, sobretudo, pelas necessidades e desafios pastorais da Igreja. Nesse sentido, os passos deste estudo são: a apresentação do texto grego e uma tradução própria; a análise do texto bíblico, dividindo a perícopa 2Pd 1,3-11 por versículos para um comentário mais detalhado; e uma análise da temática a partir da exortação *Christus Vivit*, do Papa Francisco. Busca-se, assim, haurir pistas para o trabalho vocacional na Igreja no Brasil, com especial atenção às regiões mais desafiadoras em termos de missão e carência de vocações ao ministério ordenado.

Palavras-chave: 2Pedro, Virtudes, Discernimento, Vocação, Chamado, Eleição, Reino.

Abstract

This study analyzes 2Pet 1,3-11 and seeks to highlight the Christian virtues – faith, knowledge, self-control, patience, piety, fraternal love, and charity – as a path for vocational discernment.

¹ DOI – <https://doi.org/10.36592/9786554602273-10>

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Possui Pós-doutorado junto à FAJE/BH, Brasil. Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<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 Episcopal para os Ministérios Ordenados e a Vida Consagrada da CNBB. E-mail: <pe.guilherme.jr@gmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1285111470194680> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0008-7669-5829>.

The biblical text highlights a vocational path, emphasizing that the calling comes from a person and has as its purpose the participation of his or her divine nature. Vocational discernment occurs to the extent that each person is able to nurture and recognize the virtues listed in the text, thus achieving a solid vocation. The theme of vocational discernment is part of the life and mission of the Church and is explored by Pope Francis in the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christus Vivit*, directing this theme specifically to the Church's mission with youth. In 2019, Brazil held the IV Vocational Congress dedicated to the theme of vocations, in which several urgent needs were listed in the work of vocational animation from the perspective of an increasingly personalized discernment process, in the face of increasingly diluted and disposable cultural aspects; but above all in view of the challenges and needs of the Church in its pastoral reality. In this sense, the steps for this study are: offering the Greek text and its own translation; analysis of the biblical text, dividing the pericope 2Pet 1,3-11 into verses, for better commentary; and an analysis of the theme based on the exhortation *Christus Vivit*, by Pope Francis, seeking to draw clues for vocational work in the Church of Brazil, especially thinking about the most challenging regions of mission and lack of vocations to the ordained ministry.

Keywords: 2Peter, Virtues, Discernment, Vocation, Calling, Election, Kingdom.

Resumen

Este estudio presenta un análisis de 2Pe 1,3-11 y busca resaltar las virtudes cristianas – fe, conocimiento, dominio de sí, paciencia, piedad, amor fraternal y caridad – como itinerario de discernimiento vocacional. El texto bíblico destaca un itinerario vocacional, destacando que el llamado proviene de una persona y tiene como fin la participación de su naturaleza divina. El discernimiento vocacional se da en la medida en que cada persona es capaz de cultivar y reconocer las virtudes enumeradas en el texto, logrando así una vocación sólida. El tema del discernimiento vocacional es parte de la vida y misión de la Iglesia y es explorado por el Papa Francisco en la Exhortación Apostólica Post-Sinodal *Christus Vivit*, dirigiendo este tema específicamente a la misión de la Iglesia con los jóvenes. En 2019, Brasil celebró el IV Congreso Vocacional dedicado a temas vocacionales, en el que se enumeraron varias urgencias en el trabajo de animación vocacional desde la perspectiva de un proceso de discernimiento cada vez más personalizado, frente a aspectos culturales cada vez más diluidos y desechables; pero sobre todo a la luz de los desafíos y necesidades de la Iglesia, en su realidad pastoral. En este sentido, los pasos para este estudio son: ofrecer el texto griego y su propia traducción; análisis del texto bíblico, dividiendo la perícopa 2Pd 1,3-11 en versos, para mejor comentario; y un análisis del tema a partir de la exhortación del Papa Francisco *Christus Vivit*, buscando extraer pistas para el trabajo vocacional en la Iglesia de Brasil, especialmente pensando en las regiones de misión más desafiantes y falta de vocaciones al ministerio ordenado.

Palabras claves: 2Pedro, Virtudes, Discernimiento, Vocación, Llamamiento, Elección, Reino.

Introdução

Em 2019, o Papa Francisco publicou a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christus Vivit*, que aborda a temática da evangelização da juventude e do discernimento vocacional. Essa exortação representa a palavra oficial do Papa após as conclusões e o documento final do Sínodo dos Bispos sobre os jovens, a

fé e o discernimento vocacional. Trata-se de um texto basilar para a compreensão da necessidade do trabalho com os jovens, com vistas a que, nessa ação evangelizadora, a Igreja consiga viver aquilo que João Paulo II denominou de “cultura vocacional”⁴.

Essa expressão indica a necessidade de um olhar atento para que a Igreja busque se conectar e estabelecer reciprocidade com as novas gerações, adotando uma perspectiva positiva, encontrando a linguagem apropriada e abrangendo o contexto em que a juventude vive. A cultura vocacional se concretiza na medida em que os cristãos vivenciam atitudes vocacionais básicas em seu caminho de fé. Esses elementos incluem: a formação das consciências, a sensibilidade aos valores espirituais e morais, a promoção e defesa dos ideais de fraternidade humana, do caráter sagrado da vida, da solidariedade social e da ordem civil⁵.

A consciência dessa cultura vocacional está expressa na *Christus Vivit*, que destaca a necessidade de um contínuo processo de discernimento com os jovens, capaz de estabelecer proximidade e que, por isso, precisa ser cada vez mais personalizado, priorizando a busca pela verdadeira felicidade.

Nesse contexto, opta-se por refletir sobre esse tema à luz da Segunda Carta de Pedro, um dos sete textos do *corpus* das cartas católicas do NT⁶, com especial atenção à perícopes de 2Pd 1,3-11. Nessa passagem, o autor bíblico exorta os cristãos ao esforço de viverem sua vocação e eleição em um processo contínuo de assimilação das virtudes que conduzem à santidade.

O tema do discernimento vocacional torna-se cada vez mais urgente em um mundo marcado por certo distanciamento dos valores cristãos e pela vivência superficial da fé. Ao convocar os fiéis a refletirem sobre esse processo, o Papa Francisco reitera, assim como fez João Paulo II, a necessidade de uma consciência vocacional, que requer a vivência das virtudes.

⁴ Instituto de Pastoral Vocacional (Org.). *Pedi ao dono da messe que mande operários*, p. 154.

⁵ Instituto de Pastoral Vocacional (Org.). *Pedi ao dono da messe que mande operários*, p. 154.

⁶ GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 408-409.

Destarte, em ressonância com as virtudes elencadas pelo autor da Segunda Carta de Pedro no final do primeiro século, procura-se contextualizá-las no processo de discernimento vocacional. Para tanto, utiliza-se a ferramenta da exegese bíblica, com o objetivo de identificar os principais núcleos teológicos da perícopes e aplicá-los na leitura da Exortação Apostólica, explicitando um caminho para o discernimento vocacional. Deseja-se que este estudo contribua para tornar a cultura vocacional mais conhecida e vivida nas comunidades cristãs, sobretudo no acompanhamento de processos de discernimento vocacional.

1. Características da Segunda Carta de Pedro

A Segunda Carta de Pedro está inserida na lista das cartas católicas, que ocupam no cânon bíblico um lugar particular, sendo identificadas por seu autor, e não pelo destinatário. A literatura bíblica demonstra que a integração de 2Pedro ao *corpus* das cartas católicas enfrentou dificuldades, pois, ao longo da história da Igreja, surgiram muitas contestações quanto à sua autenticidade e autoria⁷.

Especificamente no caso da Segunda Carta de Pedro, destacam-se diferenças significativas em relação à Primeira Carta de Pedro. Desde o início do cristianismo, a questão da autoria foi uma dificuldade marcante⁸. O cerne temático de 2Pedro é predominantemente doutrinal, influenciando de maneira expressiva o estilo de vida daqueles que compõe a comunidade cristã. Essa característica sugere uma cristologia mais doutrinal do que querigmática⁹.

O texto de 2Pedro está grafado com o gênero literário de testamento, ou seja, de alguém que se encontra no final de sua vida (2Pd 1,15), e, por isso, deseja transmitir ensinamentos que julga mais importantes. Elementos desse gênero incluem recordações de fatos passados e apelos ou orientações voltadas ao

⁷ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

⁸ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 424-425.

⁹ TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X., Escritos joánicos y cartas católicas, p. 355.

futuro¹⁰. Conforme apontado por Cothenet, esse estilo literário é frequente no Antigo Testamento, como no caso dos *Doze Patriarcas*, baseado em Gn 49, e no *Testamento de Moisés*, baseado em Dt 29-33¹¹.

A provável data de composição de 2Pedro situa-se entre o final do século I d.C. e o início do século II d.C. Essa estimativa é apoiada por alusões ao Evangelho de Mateus (2Pd 2,20), pela utilização de elementos da Carta de Judas (2Pd 2,10-18) e pela menção às cartas de Paulo já compiladas (2Pd 3,16)¹². No entanto, não é consenso entre os estudiosos que o autor bíblico tivesse pleno conhecimento do *corpus* paulino¹³.

O discurso da carta tem como foco a necessidade de uma fiel transmissão da regra de fé recebida¹⁴, que resulta em uma correta interpretação das Escrituras e em uma vivência moral reta. Essa fidelidade contrasta com a prática dos falsos mestres, amplamente condenados no texto.

A diferença entre 1Pedro e 2Pedro, apontada por diversos estudiosos, reforça a hipótese de que a autoria de 2Pedro seja atribuída a um discípulo que redigiu em nome de Pedro, ou possivelmente a uma *Escola Petrina*, e não ao próprio apóstolo¹⁵.

2. A perícope 2Pd 1,3-11: sentido e temática

A perícope escolhida para análise encontra-se na Segunda Carta de Pedro, situada após a saudação inicial e antes do início do gênero de testamento. Trata-se de um texto que tem como objetivo relembrar a doutrina na qual os destinatários foram previamente instruídos.

¹⁰ TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X., Escritos joánicos y cartas católicas, p. 362.

¹¹ CONTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 44-45.

¹² CONTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 47.

¹³ GONZAGA, W., BELEM, D. F., Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16, p. 16.

¹⁴ LUGO RODRÍGUEZ, R. H.; LÓPEZ ROSAS, R., Hebreos y cartas católicas. Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas 1, 2 y 3 Juan, p. 180.

¹⁵ GONZAGA, W., BELEM, D. F., Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16, p. 5.

Neste estudo, que versa sobre a temática do discernimento vocacional, a perícopé delimitada é 2Pd 1,3-11, pois aborda diretamente o chamado de Deus à santidade de vida. Essa delimitação é amplamente aceita na literatura exegética, embora alguns autores apresentem divisões internas do texto¹⁶.

O autor bíblico enfatiza que a vida cristã, cujo ponto de partida é o chamado divino, dá origem à fé e, a partir dela, promove o desenvolvimento das virtudes e do conhecimento, culminando na expressão máxima do amor. Esse itinerário é consolidado pela prática das boas obras, sempre sob a perspectiva escatológica da entrada no Reino dos Céus. Esse elemento escatológico constitui o fio condutor de toda a perícopé, como se pode conferir na leitura do texto, apresentada a seguir, tanto na língua original grega quanto em tradução para o português.

Texto grego de 2Pd 1,3-11 (NA28)	Tradução em português
³ Ὡς πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ	³ Como todas as coisas seu divino poder nos concedeu para a vida e a piedade, mediante o conhecimento do que nos chamou por sua própria glória e virtude.
⁴ δι' ὧν τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.	⁴ Pelas 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.
⁵ καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ σπουδὴν παῖσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν,	⁵ E também por isso mesmo, todo esforço tendo-vos reunido, adicionai na vossa fé a virtude , e na virtude o conhecimento ,
⁶ ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν,	⁶ e no conhecimento o domínio próprio , e no domínio próprio a perseverança ,
⁷ ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην.	⁷ e na perseverança a piedade ; e na piedade o amor fraterno .

¹⁶ CONTHENET, E., As cartas de Pedro, p. 49.

⁸ ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἄργους οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν·	⁸ Pois estas coisas existindo em vós e aumentando, fazem-vos não inativos nem infrutíferos, acerca do conhecimento de Nosso Senhor Jesus Cristo.
⁹ ὥ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλὸς ἐστὶν μυωπάζων λήθην λαβὼν τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν.	⁹ Pois em quem não estão presentes estas coisas, é cego sendo míope, tendo se esquecido da purificação de seus pecados de outrora.
¹⁰ διὸ μᾶλλον, ἀδελφοί, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε.	¹⁰ Por isso, irmãos, muito mais, esforçai-vos por fazer firme a vossa vocação e eleição; estas coisas fazendo de modo nenhum tropeçareis em tempo algum.
¹¹ οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.	¹¹ Pois assim ricamente vos será cumprida a entrada no reino eterno de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo.

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

3. Estrutura e análise da perícope de 2Pd 1,3-11

3.1 Estrutura da perícope de 2Pd 1,3-11

A análise do texto revela que seu cerne está no tema das virtudes cristãs, destacando a importância do “conhecimento” e a lista de virtudes proposta pelo autor da Segunda Carta de Pedro. As virtudes são apresentadas no texto em uma progressão ascendente, que tem início na fé e culmina no amor/caridade.

A análise de 2Pd 1,3-11 possibilita identificar a unidade temática da perícope, que tem início com a consciência do dom concedido por Deus. Esse dom possibilita aos que creem participarem da vida divina, ou seja, fazerem comunhão com a natureza divina, enquanto aguardam, sob uma perspectiva escatológica, o Reino eterno de Nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo¹⁷.

¹⁷ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 62.

A realidade eterna é iniciada pelo dom do “conhecimento” de Jesus Cristo. O texto enfatiza a necessidade de uma resposta coerente à fé por meio da vivência das virtudes cristãs. Essa fé é apresentada como um chamado que exige do indivíduo a vivência da caridade, vista como o ápice de todas as virtudes cristãs, a exemplo das virtudes teológicas descritas em 1Cor 13,31¹⁸. No texto petrino analisado, essa realidade é demonstrada por meio de um quiasmo (esquema quiástico concêntrico):

- a: v.3: revelação de Deus
- b: v.3b: chamado feito por Jesus
- c: v.4: participação na vida divina
- d: vv. 5-7: elenco das virtudes para se chegar ao conhecimento
- c': vv. 8-9: necessidades da virtude contra a cegueira
- b': v.10: vocação e eleição
- a': v.11: entrada no Reino de Jesus Cristo

O vocabulário utilizado na perícope de 2Pd 1,3-11 revela uma visão valorosa sobre a vida humana, por meio das virtudes cristãs apresentadas. Isso evidencia que a vivência das virtudes corresponde a um método de discernimento que tem como sujeito a vida humana e como resposta o dom recebido de Deus, a este chamado que denominamos vocação.

Elencar virtudes era uma prática comum no ambiente helênico, principalmente entre os estoicos e na reflexão ética¹⁹. Nesse contexto, era frequente o uso de *sorites*, que consiste em “uma forma de silogismo que encadeia o raciocínio, em que o predicado da primeira afirmação é usado como sujeito da segunda”²⁰. No caso de 2Pedro, a fé é apresentada como o primeiro de todos os bens, enquanto a caridade ocupa o lugar de maior de todas as virtudes.

¹⁸ GONZAGA, W; LIMA, A. P., A tríade fé, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

¹⁹ SCHELKLE, K. H., *Lettere di Pietro. Lettera di Giuda*, p. 300.

²⁰ GONZAGA, W.; SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra, p. 15.

Outra abordagem para compreender essa listagem das virtudes é a partir de uma perspectiva hebraica. A associação das sete virtudes à fé também se encontra na cultura hebraica, como exemplificado na *Mishnah*, onde o número sete é frequentemente símbolo de perfeição. No entanto, alguns autores consideram essa referência apenas um recurso retórico, sem implicações teológicas mais profundas²¹.

A partir desses elementos, que permitem identificar a estrutura e a temática basal do texto bíblico aqui analisado, procede-se à análise e ao comentário do texto. O objetivo é destacar seus pontos teológicos e morais mais relevantes, especialmente no que tange ao discernimento vocacional, conforme indicado na Exortação Apostólica *Christus Vivit*.

3.2 Análise da perícope de 2Pd 1,3-11

vv.3-4: A ação de Deus é caracterizada pelo passado, à qual somente a salvação pode ser atribuída. Ele concedeu, primeiramente, as promessas, e, posteriormente, o conhecimento de seu Filho, que consagrou a vocação cristã ao chamar os destinatários à sua glória. Esse chamado era indispensável para que pudessem participar da natureza divina e impedir a corrupção, proporcionando e dando o que, na prática, era necessário para a vida e a piedade²².

O v.3 inicia-se com um advérbio que remete à fé exposta no v.1²³. Essa compreensão é necessária, pois é a partir da fé que brota a lista das virtudes mencionadas em 2Pd 1,3-11. Nesse versículo introdutório, a potestade divina é apresentada em alusão a Jesus Cristo²⁴, que é tanto o sujeito da ação quanto aquele que chama, atuando como o dispensador do chamado. No NT, há diversos momentos em que Jesus é descrito realizando a ação de chamar, podendo-se

²¹ SPICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 213.

²² MARCONI, G., *Lettera di Giuda Seconda Lettera di Pietro*, p. 128.

²³ GREEN, M., *2Pedro e Judas*, p. 68.

²⁴ PÉREZ MILLOS, S., *1ª e 2ª Pedro*, p. 438.

compreender essa ação como ato de gerar vocações. Exemplos disso incluem o chamado de Mateus (Mt 9,13) e a passagem da videira (Jo 15,16), entre outras ocasiões. Contudo, de modo geral, esse chamado é atribuído ao Pai, realizado “por Cristo” (Rm 8,30, 1Pd 15; 2,9).

Ainda no v.3, o verbo empregado é “conceder”, que aparece três vezes no NT, sendo duas delas em 2Pd 1,3-4, sempre se referindo aos dons de Deus. Na primeira forma verbal, indica-se que Deus já deu e continua a dar tudo o que é necessário para a vida, ao chamar aqueles que creem. Na segunda forma, a referência é à promessa, ou seja, aos bens prometidos que já foram recebidos pela fé.

A fórmula “vida-piedade” pode aludir à vivência humana, pois, ao mencionar a piedade, inclui-se um duplo alcance: a relação com Deus e com o próximo, a quem se deve amar 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).

O emprego do termo “conhecimento” é de suma importância para a reflexão desta perícopa petrina de 2Pd 1,3-11, pois não se trata apenas de uma compreensão teórica, mas do reconhecimento e aceitação da vontade de Deus²⁵, elementos indispensáveis em qualquer discernimento cristão. Esse “conhecimento” é dado por Jesus e se dirige àqueles que por Ele são chamados. Por sua vez, esses chamados devem responder a essa vocação por meio de obras e ações, conforme indicado no v.10.

O termo “virtude” aparece inicialmente como expressão do poder divino, mas nos v.v. 5-7 é igualmente empregado para descrever as virtudes necessárias à vida cristã²⁶. O v.4 traz a promessa da vida, que se torna realidade na vida dos crentes na medida em que estes participam da natureza divina. Essa participação

²⁵ KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 328.

²⁶ GONZAGA, W.; SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra, p. 18.

se dá por meio do “conhecimento” e do “amor”²⁷, e não por um mero conhecimento humano, como acreditavam os gregos.

Green²⁸ observa que as “palavras arrojadas” presentes nestes versículos iniciais abrem caminho para a lista de virtudes que se sucederão. Essas virtudes devem ser vivenciadas tanto para o bem comum e pessoal quanto para o aperfeiçoamento pessoal, em uma dinâmica de constante conversão, crescimento na vida cristã em Cristo Jesus.

vv.5-7: Diante dos dons divinos que qualificam o momento presente, os cristãos são chamados a empenhar-se em pautar sua vida em um catálogo de virtudes que carrega uma tendência estilística particular: “emana da fé, desenvolve-se na capacidade de fazer o bem, no conhecimento, na abstinência, na paciência, na piedade, no amor fraternal e encontra realização na caridade”²⁹. O exercício dessas virtudes conduz a um “conhecimento” mais profundo de Cristo, em contraste com aqueles que são desprovidos dele, comparados a pessoas desprovidas de memória e história. Para o cristão, o compromisso com as virtudes torna-se responsabilidade assumida em resposta à vocação para a qual foi escolhido. Esse caminho conduz à concretização do propósito para o qual Deus o chamou, garantindo a certeza de sua estabilidade e o acesso ao reino eterno de Nosso Senhor Jesus Cristo, sempre compreendido como um presente divino³⁰.

Nesses versículos, a lista de virtudes é apresentada de forma que cada uma depende da outra, em direção à busca pela perfeição, que é traduzida pelo dom da participação na vida divina. Essa participação implica intimidade com o Senhor, tanto de forma pessoal quanto comunitária. Esse movimento de fé e vivência das virtudes exige de cada cristão um esforço especial, pois é na conjugação da vivência das virtudes com a fé que se inicia este caminho, que também marca o início do discernimento vocacional.

²⁷ KISTEMAKER, S., *Epístolas de Pedro e Judas*, p. 332.

²⁸ GREEN, M., *2Pedro e Judas*, p. 61.

²⁹ MARCONI, G., *Lettera di Giuda Seconda Lettera di Pietro*, p. 133.

³⁰ MARCONI, G., *Lettera di Giuda Seconda Lettera di Pietro*, p. 133.

Posterior à fé, é acrescentada a virtude do “conhecimento”, que se difere da fórmula apresentada no v.3³¹, tornando-se mais exigente pelo convite realizado nos vv. 5.11: “esforçai-vos”³². Nesse contexto, o “conhecimento” está relacionado à capacidade de discernir a vontade divina, um processo que é gradativo e permanente.

Nos vv. 5-7, o comportamento cristão é atualizado em conformidade com a piedade e a vida, como exigido no v. 3, em decorrência da promessa escatológica mencionada no v. 4. O autor petrino propõe um itinerário em que cada virtude adotada dá origem à virtude seguinte³³.

A “temperança”, ou “autodomínio”, remete à necessidade de que cada crente seja mestre de si mesmo (At 24,25). A perseverança, por sua vez, refere-se à capacidade de enfrentar contextos de dificuldade e exigências, algo indispensável no caminho do discernimento. A piedade contrapõe-se à impiedade dos falsos doutores (2Pd 2,6) e pode ser compreendida como misericórdia³⁴. O amor fraterno é aquele que une (1Pd 1,22; Rm 12,10), sendo considerado a perfeição de todas as virtudes. Ele é visto como atitude divina e deve ser vivido de maneira fraterna, direcionado ao próximo sem interesses pessoais, mas gratuitamente, a exemplo de Cristo, que amou seus discípulos (Jo 13,34-35).

Ao apresentar as virtudes como interdependentes, percebe-se o desenvolvimento progressivo da vida de fé. Este processo começa com a adesão pessoal ao chamado divino e se desdobra na dinamicidade da vivência das virtudes, ora enfatizando uma, ora outra.

Nesse ponto, o autor recorre à responsabilidade moral dos leitores, colocando o imperativo ético dentro de uma perspectiva escatológica, mas sempre

³¹ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 65.

³² KISTEMAKER, S., Epístolas de Pedro e Judas, p. 334.

³³ BALZ, H.; SCHRAGE, W., Le Lettere Cattoliche, p. 228.

³⁴ FIEDLER, P. εὐσέβεια, p. 1103.

motivado pela participação na vida divina. O verbo “adicionar”, aqui utilizado, sugere a responsabilidade que cada pessoa tem de cultivar suas virtudes³⁵.

vv.8-9: O v.8 acentua a dinâmica na vivência das virtudes apresentadas anteriormente. A “esterilidade”, mencionada como uma possibilidade decorrente da negativa às virtudes, não se refere apenas à falta de realização de obras, mas ao que a vivência das virtudes deve produzir: o conhecimento da vontade divina, que, por sua vez, gera boas obras para o bem comum. A falta dessas virtudes, indicada no v.9, conduz ao pecado da ignorância, apresentado como “cegueira”³⁶, em decorrência da negativa ao “conhecimento” (v.10), como faziam os falsos mestres.

É possível que estes versículos tivessem como objetivo criticar os falsos mestres descritos no segundo capítulo da carta. Esta crítica é feita com um sentido existencial, que denuncia o esquecimento da graça de purificação recebida, ou seja, do batismo (Hb 6,4)³⁷.

O exercício das virtudes cristãs mencionadas anteriormente fortalece o “conhecimento”. Para o autor de 2Pedro, esse conhecimento é uma confirmação moral; trata-se, portanto, de uma premissa e condição. O princípio segundo o qual o “conhecimento” é o resultado das virtudes contrasta com outras passagens da carta, nas quais o “conhecimento” é apresentado como o fundamento da vida virtuosa, e não como seu ponto de chegada (2Pd 2,20s; 3,10s)³⁸.

O termo “purificação” remete ao Batismo e é entendido, primeiramente, como um sinal de distanciamento da vida passada, bem como um compromisso para o futuro. Somente a confirmação moral pode trazer o “conhecimento”. Por

³⁵ BALZ, H.; SCHRAGE, W., *Le Lettere Cattoliche*, p. 232-234

³⁶ GREEN, M., 2Pedro e Judas, p. 69.

³⁷ GONZAGA, W.; SANTOS, J. M., *A vocação ao cuidado da terra*, p. 22-23.

³⁸ BALZ, H.; SCHRAGE, W., *Le Lettere Cattoliche*, p. 234.

isso, os destinatários ainda são exortados a fazer um esforço maior para fortalecer sua vocação e eleição, evitando a cegueira espiritual³⁹.

v.10: Percebe-se neste versículo uma maior intensidade na exortação para que os crentes coloquem em prática as virtudes apresentadas, evidenciada na expressão “esforçai-vos/firmes!”. Esse ato dos crentes é condição indispensável para consolidar sua vocação e eleição. A distinção entre vocação e eleição configura a diferença entre o chamado divino e a participação na vida divina, elementos que devem ser conjugados em harmonia.

O autor bíblico distingue vocação e eleição; vocação, como é possível compreender do esquema retórico, é a correspondência ao chamamento divino; eleição refere-se mais ao dom da participação humana na natureza divina, mantendo igualmente o sentido escatológico; indica ainda que é preciso “consolidar” essas duas realidades, durante toda a vida e a vida toda, ou seja, continuamente e incansavelmente⁴⁰.

A exortação “fazei firmes” ou “fortalecer” remete a uma linguagem de caráter batismal (2Cor 1,21). No entanto, agora não é mais o Senhor quem fortalece, mas os próprios cristãos são exortados com veemência a dar seiva e legalidade à eleição por meio de seu compromisso moral⁴¹.

O v.10 encerra-se com um caloroso convite, reforçando a segurança do que Deus já concedeu: o chamado (*klêsis*) e a eleição (*eklogê*). Embora em algumas passagens sejam diferenciados (Mt 22,14: “muitos são chamados, mas poucos são escolhidos”), neste caso, assim como em outros (Ap 17,14), as duas expressões parecem equivalentes⁴².

v.11: Este versículo conclui a perícope evidenciando a ação divina de salvar, aludindo à felicidade eterna como um dom de Deus. Essa ideia é reforçada pela

³⁹ BALZ, H.; SCHRAGE, W., *Le Lettere Cattoliche*, p. 235-236.

⁴⁰ GONZAGA, W.; SANTOS, J. M., *A vocação ao cuidado da terra*, p. 23.

⁴¹ BALZ, H.; SCHRAGE, W., *Le Lettere Cattoliche*, p. 235.

⁴² MARCONI, G., *Lettera di Giuda Seconda Lettera di Pietro*, p. 137.

invocação Senhor-Salvador, que acentua a iniciativa divina na salvação⁴³. Contudo, essa ação só será plenamente efetiva quando cada crente realizar um processo coeso de discernimento vocacional, como indicado na *Christus Vivit*. Esse processo deve ser gradativo, tendo como objetivo a participação na vida divina, alcançada pelo conhecimento da vontade de Deus e pela prática do amor fraterno.

A concretização das promessas feitas no início (v. 4) é descrita como algo muito generoso, superando até as necessidades reais. Deus abre amplamente as portas do reino eterno, oferecendo tanto as promessas quanto as condições para realizá-las. No entanto, a responsabilidade pela realização cabe ao ser humano como sujeito atuante. A plenitude dos tempos não acontece sem a colaboração humana; a “voz passiva teológica” presente no texto pressupõe o desenvolvimento da fé por meio de uma vida virtuosa que culmina na caridade. Em outras palavras, o abandono da vida moral não só atrasa, mas pode até impedir a parusia. Deus não age contra a humanidade ou para seu mal, mas sempre em cooperação com ela e a seu favor⁴⁴.

O texto, portanto, adverte os cristãos acerca de seu dever moral e ético, pois só uma atitude responsável pode ajudar no processo de vivência das virtudes cristãs, a qual deve estar em harmonia com as disposições elencadas, que conduz à promessa de entrar no Reino escatológico de Cristo⁴⁵.

4. O discernimento vocacional a partir das virtudes de 2Pd 1,3-11

O texto bíblico aqui estudado (2Pd 1,3-11) apresenta um itinerário para a vivência vocacional, que se dá pela assimilação das virtudes na vida do crente. O

⁴³ SPICQ, C., *Les épîtres de Saint Pierre*, p. 216.

⁴⁴ MARCONI, G., *Lettera di Giuda Seconda Lettera di Pietro*, p. 137-138.

⁴⁵ BALZ, H.; SCHRAGE, W., *Le Lettere Cattoliche*, p. 236.

Papa Francisco, ao ouvir e falar com os jovens, apresenta as virtudes cristãs como uma maneira de se conectarem com Jesus.

Muitos jovens se preocupam com seu corpo, procurando o desenvolvimento da força física ou da aparência. Outros se preocupam por desenvolver suas capacidades e conhecimentos, e assim se sentem mais seguros. Alguns apontam para mais alto, tratam de comprometer-se mais e buscam um desenvolvimento espiritual. São João dizia: “Eu vos escrevi jovens, porque sois fortes, a Palavra de Deus permanece em vós” (1Jo 2,14). Buscar o Senhor, guardar a sua Palavra, tratar de respondê-lo com a própria vida, crescer nas virtudes, isso fortalece os corações dos jovens. Para isso, é preciso manter a conexão com Jesus, estar em sintonia com Ele, já que não crescerás na felicidade e na santidade apenas com tuas forças e tua mente⁴⁶.

Para o Pontífice, o discernimento é um instrumento que permite seguir melhor o Senhor, reconhecer os sinais de Deus no tempo, as inspirações e a graça que Deus proporciona a cada pessoa, assim como indica o autor da carta de 2Pedro ao apresentar as virtudes. Neste sentido, Francisco afirma que:

O discernimento não é necessário apenas em momentos extraordinários, quando temos de resolver problemas graves ou quando se deve tomar uma decisão crucial; mas é um instrumento de luta, para seguir melhor o Senhor. É sempre útil, para sermos capazes de reconhecer os tempos de Deus e a sua graça, para não desperdiçarmos as inspirações do Senhor, para não ignorarmos o seu convite a crescer⁴⁷.

Assim sendo, é mister sublinhar que a vivência das virtudes é, portanto, uma maneira de discernir a vontade de Deus e, conseqüentemente, faz parte de um sólido processo de discernimento vocacional, que visa uma resposta e adesão

⁴⁶ ChV 158.

⁴⁷ GeE 169.

generosa ao chamado de Deus. O contrário disso seria aquilo que Inácio de Loyola entendia como desolação espiritual. De acordo com Lopes:

[...] há um movimento contrário que leva à falta de fé, esperança e amor. A falta que se experimenta na desolação espiritual não significa a perda da fé, esperança e amor enquanto virtudes permanentes no coração dos batizados. O que diminui é a experiência consciente e sentida destas três virtudes⁴⁸.

O discernimento vocacional tem o seu lugar no tempo. Portanto, para discernir a vocação com sentido de responsabilidade e conhecimento de causa, todos devem estar atentos aos sinais dos tempos, pois nenhum cristão em discernimento pode abstrair-se totalmente da mentalidade estrutural da sociedade em que está inserido⁴⁹.

4.1 A vocação do ser humano

O termo “vocação” pode configurar, no âmbito social e pastoral, algo que indique a vivência de uma consagração específica a Deus: um separar-se e dedicar totalmente o tempo ao labor sacro-religioso, em especial consagração a Deus, à Igreja e aos irmãos. A Igreja, principalmente a partir do Concílio Vaticano II, indica que a vocação deve ser compreendida como um chamado de Deus, direcionado a todas as pessoas.

O Papa Francisco sublinha, na *Christus Vivit*, que a vocação, entendida como um chamado de Deus, traz sentido à vida, pois possibilita compreender que nada vem do caos, mas que tudo possui um propósito.

É verdade que a palavra “vocação” pode ser entendida em um sentido amplo, como o de Deus. Inclui o chamado à vida, o chamado à amizade com Ele, o chamado à

⁴⁸ LOPES, B. A. C., O discernimento espiritual na concepção cristã, p. 117.

⁴⁹ LOPES, B. A. C., O discernimento espiritual na concepção cristã, p. 29.

santidade etc. isso é valioso, porque situa toda a nossa vida diante de Deus que nos ama e nos permite entender que nada é fruto de um caos sem sentido, mas que tudo pode ser integrado em um caminho de resposta ao Senhor, que tem um projeto estupendo para nós⁵⁰.

Essa dimensão da vocação, que, em um primeiro momento, supera suas características específicas, estabelece que todos são chamados. Por consequência, a vivência das virtudes constitui a base da solidez de toda vocação específica, pois, como expressa a constituição conciliar: “[...] todos os fiéis cristãos, de qualquer estado ou ordem, são chamados à plenitude de vida cristã e à perfeição da caridade e através desta santidade promove-se na sociedade terrena um modo de viver mais humano”⁵¹.

Nesse processo de discernimento vocacional, a segurança de uma resposta sólida encontra espaço na docilidade eclesial. Deus é aquele que dá a certeza da vocação (Rm 1,1; Gl 1,15; Fl 3,12) e, ao mesmo tempo, este chamado deve ser autenticado pela comunidade eclesial (Gl 1,18)⁵².

A vocação cristã é, antes de tudo, a resposta ao chamamento à vida com o qual Deus cria cada pessoa. Nesse percurso de ir ao encontro de Deus que chama, promove-se o processo de discernimento, que começa com o reconhecimento e a escolha de diversas vozes que podem chamar. Não obstante, é essencial que, antes de chegar à escolha, a pessoa caminhe, por um período, na direção sugerida por essa sinfonia de vozes⁵³.

Para Lopes⁵⁴, o tema da vocação do ser humano encontra lugar específico na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, no qual a fé é apresentada como elemento que ilumina todas as coisas com uma luz nova e faz conhecer o desígnio divino acerca da vocação integral do ser humano. Dessa forma, a fé orienta o

⁵⁰ ChV 248.

⁵¹ LG 40.

⁵² LOPES, B. A. C., O discernimento espiritual na concepção cristã, p. 24.

⁵³ RUPNIK, M. I., O discernimento: da purificação à comunhão, p. 170.

⁵⁴ LOPES, B. A. C., O discernimento espiritual na concepção cristã, p.31.

espírito para soluções plenamente humanas. Nesse sentido, a fé é a base de toda vocação e, conseqüentemente, do discernimento vocacional.

4.2 Interpretação das virtudes da carta de 2Pedro no discernimento vocacional

Com um caminho de discernimento, a pessoa tem a possibilidade de santificar o tempo que Deus lhe concede para realizar sua vocação, que é o amor, e, assim, alcançar em Cristo a plena realização do amor em sua Páscoa⁵⁵.

Como exposto anteriormente, as virtudes apresentadas na carta de 2Pedro estão organizadas segundo o esquema de *sortite*. Essa disposição permite visualizar uma translação de passos, ou um itinerário, em que se dá o processo de discernimento, fundamentado na relação humana: com Deus e com o próximo. As letras pontificias indicam que “uma expressão do discernimento é o esforço por reconhecer a própria vocação”⁵⁶. Portanto, a reflexão sobre as virtudes ao longo do texto da *Christus Vivit* reforça a consciência de que responder a uma vocação exige de cada pessoa um crescimento pessoal e comunitário, e, conseqüentemente, um caminho sólido de discernimento.

4.2.1 “πίστις/fé” (v.5)

Na perícopes de 2Pd 1,3-11, a “πίστις/fé” é apresentada como a essência de todas as virtudes, sendo por meio dela que cada pessoa que crê se torna participante da vida divina. A consciência da vocação, do ser chamado por Deus, é elemento fundamental para essa compreensão, pois é somente pela fé que a resposta ao chamado pode acontecer. Como alerta o Santo Padre:

⁵⁵ RUPNIK, M. I., O discernimento: da purificação à comunhão, p. 29.

⁵⁶ ChV 283.

A Igreja de Cristo sempre pode cair na tentação de perder o entusiasmo porque já não escuta o chamado do Senhor para o risco da fé, a dar tudo sem medir os perigos, e volta a buscar falsas seguranças mundanas.⁵⁷

Na mesma perícopie, a “πίστις/fé” é apresentada como o elemento inicial, de onde partem todas as virtudes, constituindo-se como o ponto de origem de todo discernimento vocacional. É por meio da “πίστις/fé” que o ser humano reconhece a Deus e ao próximo, percebendo a necessidade de estabelecer com ambos uma relação. Além disso, a “πίστις/fé” permite um olhar de reconhecimento das coisas terrenas como sinais de Deus. Na Exortação Apostólica, o Santo Padre traduz o termo “πίστις/fé” pela imagem do Cristo Ressuscitado, sublinhando a expressão: “Ele vive”. O Papa Francisco afirma:

O que nos enche com a sua graça e que nos liberta, o que nos transforma, o que nos cura e nos conforta é alguém que vive, é o Cristo ressuscitado, cheio de vitalidade sobrenatural, vestido de luz infinita. Por isso, São Paulo dizia: “E se Cristo não ressuscitou, a vossa fé é ilusória” (1Cor 15,17)⁵⁸.

Ao assimilar a fé à ressurreição, o Papa desafia os jovens a uma vivência da virtude da “πίστις/fé” como um caminho de entrega e risco, superando as limitações humanas. A fé, nesse contexto, conduz à capacidade de sonhar e encontrar em Jesus a esperança que transcende as seguranças terrenas, mas nas certezas que se encontram fora de si. O Papa encoraja:

A fé em Jesus conduz a uma esperança que vai mais além, a uma certeza fundamentada não só em nossas qualidades e habilidades, mas na Palavra de Deus, no convite que vem dele. Sem fazer demasiados cálculos humanos, nem se

⁵⁷ ChV 37.

⁵⁸ ChV 124.

preocupar em verificar se a realidade que os rodeia coincide com suas seguranças. Remem mar adentro, saiam de vocês mesmos⁵⁹.

Outro aspecto destacado é a dimensão comunitária da “πίστις/fé”, essencial para um discernimento vocacional eficaz. Na cultura do descarte, do imediato, do provisório, que conduz ao individualismo, a vivência da “πίστις/fé” pode conduzir a experiências cada vez mais individuais e isoladas. No entanto, a fé deve realizar na pessoa o movimento de abrir-se e não de fechar-se.

Portanto, sempre é melhor viver a fé juntos e expressar nosso amor em uma vida comunitária, compartilhando com outros jovens nosso afeto, nosso tempo, nossa fé e nossas inquietudes. A Igreja oferece espaços diversos para viver a fé em comunidade, porque tudo é mais fácil juntos⁶⁰.

4.2.2 “γνῶσις/conhecimento” (v.5)

Na perícopie petrina, o termo “γνῶσις/conhecimento” remete à agudeza da fé em vista do discernimento da vontade divina. Na perspectiva do itinerário vocacional, que inclui a etapa do discernimento, o “γνῶσις/conhecimento” evidencia o reconhecimento das marcas da Trindade na vida de cada pessoa, com a consciência de que essas marcas subsistem pelo amor divino, que conhece e chama cada um para uma vida feliz.

A virtude do “γνῶσις/conhecimento”, gerada pela fé, quando lida sob uma perspectiva sapiencial e existencial, implica que, para um discernimento veraz, serão sempre necessárias atitudes de alteridade, disponibilidade e resiliência.

Na Exortação Apostólica, o Papa Francisco traduz o termo “conhecimento” como “amizade”. Ser amigo de Jesus, segundo o Papa, significa encontrar o sentido da existência, pois a plenitude da juventude não está em experimentar uma

⁵⁹ ChV 143.

⁶⁰ ChV 164.

coisa ou outra, mas em encontrar esse grande amigo, que é o próprio Deus⁶¹. Todo discernimento, portanto, deve conduzir à descoberta dessa amizade fundamental com Jesus — uma amizade que não se rompe, mas que se doa e cresce à medida que se estabelecem laços. Além disso, a amizade é a maneira pela qual os jovens podem acessar o conhecimento sobre Deus.

O fundamental é discernir e descobrir que o que Jesus quer de cada jovem é, antes de tudo, sua amizade. Esse é discernimento fundamental. No diálogo do Senhor ressuscitado com seu amigo Simão Pedro, a grande questão era: “Simão, filho de João, tu me amas?” (Jo 21,16). Quer dizer: você me ama como amigo? A missão que Pedro recebe de cuidar de suas ovelhas e seus cordeiros sempre estará ligada a este amor gratuito, este amor de amigo⁶².

4.2.3 “ἐγκράτεια/*domínio próprio*” (v. 6)

A virtude do “ἐγκράτεια/*domínio próprio*”, autodomínio ou temperança, deve ser interpretada como a capacidade da pessoa de “ser mestre” de si mesma. Esse autodomínio indica a superação de uma vida desordenada e distante dos princípios cristãos, algo que só será possível quando se reconhece o dom do amor. Por essa razão, o domínio próprio deriva da virtude do “conhecimento”, como nos apresenta o autor da carta petrina.

Ser mestre de si mesmo pressupõe a realização de boas escolhas. Embora a vocação seja uma iniciativa divina, ela perpassa a liberdade humana, exigindo uma resposta concreta em Deus para uma vida de felicidade. Assim, um bom discernimento deve lançar luz sobre essas escolhas, levando à formação da virtude do domínio próprio.

A temperança auxilia cada pessoa a corresponder da melhor forma ao chamado de Deus, evidenciando seus dons e carismas, reconhecendo suas

⁶¹ ChV 150.

⁶² ChV 250.

limitações e promovendo crescimento na fé, no conhecimento de si mesmo e no conhecimento de Deus. Enquanto o juízo de consciência compete à inteligência, a escolha última diz respeito ao domínio de si⁶³.

Na *Christus Vivit*, o Papa Francisco se refere à virtude do autodomínio ao falar sobre o futuro dos jovens, dizendo que “um jovem é uma promessa de vida que traz incorporado um certo grau de tenacidade; tem loucura suficiente para ser capaz de se autoenganar e capacidade suficiente para se curar da decepção que pode derivar dele”⁶⁴.

4.2.4 “ὕπομονή/paciência” (v.6)

A virtude da “ὕπομονή/paciência”, ou da perseverança, é a aptidão da constância em meio às adversidades. No discernimento vocacional, ela é fundamental, pois permite entender a necessidade do amadurecimento e das exigências de uma opção vocacional.

Na relação com Deus, a virtude da “ὕπομονή/paciência” ajuda a reconhecer nas adversidades da vida um convite ao aprofundamento da vida interior. Ela impulsiona à reflexão, ao respeito pelos próprios passos e à vivência com disponibilidade e amor. Para falar da “ὕπομονή/paciência” aos jovens, o Santo Padre usa a imagem de Maria, dizendo:

Sem ceder a evasões ou miragens, “ela soube acompanhar a dor do seu Filho [...] sustentá-lo no olhar, abrigá-lo com o coração. Dor que sofreu, mas não a derrubou. Foi a mulher forte do ‘sim’, que sustenta e acompanha, abriga e abraça. Ela é a grande custódia da esperança [...]. Dela aprendemos a dizer ‘sim’ com teimosia, paciência e criatividade daqueles que não se encolhem e voltam a começar”⁶⁵.

⁶³ LOPES, B. A. C., O discernimento espiritual na concepção cristã, p. 73.

⁶⁴ ChV 139.

⁶⁵ ChV 45.

A “*ὑπομονή/paciência*” é como um “freio” no processo de discernimento, lembrando que esse processo não se realiza com pressa, com dia e hora marcados para acabar, pelo contrário, “[...] os mais belos sonhos se conquistam com esperança, paciência e empenho, sem ser apressados. Ao mesmo tempo, não é preciso parar por insegurança, não precisa ter medo de apostar e cometer erros”⁶⁶.

Um bom discernimento, que leva ao conhecimento de si mesmo e de Deus, ensina a pessoa a cultivar “*ὑπομονή/paciência*” consigo mesma, envolvendo o esforço de perdoar-se e reconstruir-se a cada dia.

[...] pois ninguém pode ser indiferente ou alheio, já que cada um é pedra necessária em sua construção. E isso implica pedir ao Senhor que nos dê a graça de aprender a termos paciência, de aprender a perdoar a si mesmo; aprender todos os dias recomeçar⁶⁷.

Os primeiros passos no discernimento são elementares: a atenção a si mesmo e o valor do questionamento. Esses passos, por um lado, exigem paciência e perseverança e, por outro, abona a possibilidade de apreender o que está a advir na própria vida, para não submergir a liberdade de vivê-la de modo pleno⁶⁸.

4.2.5 “*εὐσέβεια/piedade*” (v. 7)

A virtude da “*εὐσέβεια/piedade*” alude à interiorização da misericórdia como uma maneira de se relacionar, tendo como modelo o Cristo misericordioso e compassivo⁶⁹. Nesse entendimento, a “*εὐσέβεια/piedade*” surge mediante um relacionamento sadio com Deus e do reconhecimento de que Ele é a fonte da vida. Essa atitude gera, no processo de discernimento, gratidão e a consciência de que

⁶⁶ ChV 142.

⁶⁷ ChV 217.

⁶⁸ LOPES, B. A. C., O discernimento espiritual na concepção cristã, p. 87.

⁶⁹ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112.

o chamado parte do próprio Deus, impulsionando o reconhecimento dos sinais vocacionais na vida de cada pessoa.

Na Exortação Apostólica, o Romano Pontífice sublinha o valor da “*pietade popular*” como uma maneira concreta de se relacionar com Deus, superando estruturas e promovendo o encontro com a misericórdia divina.

As diversas manifestações da *pietade popular*, especialmente peregrinações, acredita os jovens que geralmente não se inserem facilmente nas estruturas eclesiais, e são uma expressão concreta da confiança em Deus. Essas formas de busca de Deus, particularmente presentes entre os mais pobres, mas também nos demais setores da sociedade, não devem ser desprezadas, mas encorajadas e estimuladas. Porque a *pietade popular* “É uma maneira legítima de viver a fé” (EG, n. 124) e é “expressão da atividade missionária espontânea do povo de Deus” (EG, n. 122)⁷⁰.

A “*εὐσέβεια/pietade*” é uma virtude que deve fazer brotar a vida, pois todo aquele que se aproxima de Jesus deve comunicar a força viva de seu chamado. “A misericórdia, criatividade e esperança fazem crescer a vida”⁷¹.

A virtude da “*εὐσέβεια/pietade*” é também uma possibilidade de crescer na missão dada por Deus a todos os chamados. No discernimento vocacional é preciso compreender que o chamado pertence ao próprio Deus e é dirigido a todos. Assim, a “*εὐσέβεια/pietade*” deve ajudar tanto quem acompanha quanto quem é acompanhado a assumir essa verdade, pois, “o Senhor busca a todos, quer que todos sintam o calor de sua misericórdia e de seu amor”⁷².

A constante provocação exigida à Igreja é que não se deixe as pessoas sozinhas, abandonadas à própria consciência, mas que as acompanhe, aproveitando todos os momentos de contato possível, dando-lhes sempre o

⁷⁰ ChV 238.

⁷¹ ChV 173.

⁷² ChV 177.

testemunho da misericórdia de Deus. Por isso, um caminho de acompanhamento contínuo é essencial, pois somente imersos nessa prática é possível oferecer a atenção e a compreensão necessárias para alcançar o coração daqueles que estão discernindo sua vocação⁷³.

4.2.6 “φιλαδελφία/*amor fraterno*” e o “ἀγάπη/*amor/caridade*” (v.7)

O “φιλαδελφία/*amor fraterno*” é apresentado como mais um passo na vivência das virtudes, e deve estar constituído pela consciência da igual dignidade de toda a humanidade. Essa premissa enraíza-se na certeza de que Deus é aquele que chama, e o faz por “ἀγάπη/*amor*”. A fraternidade entre as pessoas, portanto, deve reconhecer esse chamado feito por Deus, implicando no reconhecimento de cada pessoa como alguém também chamado por Deus, seja qual for sua situação.

Na encíclica *Fratelli Tutti*⁷⁴, o Santo Padre evidencia a importância das virtudes da “bondade e benignidade”, entendidas como um movimento pessoal que leva à disposição de fazer-se dom para o outro, praticando sempre o bem, sem olhar a quem. Na exortação apostólica *Christus Vivit*, o Papa Francisco orienta que toda a ação pastoral com a juventude deve promover a fraternidade. Essa dimensão deve estar no centro de todo o planejamento pastoral, incentivando a amizade social e a fraternidade universal, temas já sublinhados na *Fratelli Tutti*⁷⁵. Como o próprio Papa expressa aos jovens:

Por outro lado, qualquer plano da Pastoral Juvenil deve incorporar claramente meios e recursos variados para ajudar os jovens a crescer na fraternidade e viver como irmãos, a ajudar uns aos outros, a criar comunidade, a servir os outros, e estar próximo dos pobres. Se o amor fraterno é o “novo mandamento” (Jo 13,34), se é “a

⁷³ CENCINI, A., Los pasos del Discernimiento, p. 107.

⁷⁴ FT 112.

⁷⁵ GONZAGA, W., A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da *Fratelli Tutti*, p. 227-249.

plenitude da Lei” (Rm 13,10), se é o que melhor manifesta nosso amor a Deus, então deve ocupar um lugar relevante em qualquer plano de formação e crescimento dos jovens⁷⁶.

Outra dimensão expressa pela virtude da fraternidade (“φιλαδελφία/*amor fraterno*”) é a necessidade constante de compartilhar aquilo que é bom com os outros. Cada pessoa é chamada a ser sacramento do “ἀγάπη/*amor/caridade*” em um mundo profundamente marcado pelo individualismo. O discernimento vocacional, nesse contexto, permite reconhecer e ser sinal vivo da fraternidade e do amor, além de compreender que caminhar sozinho não é uma resposta adequada ao chamado de Deus. Especialmente no universo juvenil, o “φιλαδελφία/*amor fraterno*” tem o poder de multiplicar a alegria, devendo ser testemunhado.

Deus ama a alegria dos jovens e os convida especialmente a essa alegria de quem vive em comunhão fraterna, a essa satisfação superior de quem sabe compartilhar, porque “há mais felicidade em dar, do que em receber” (At 20,35) e “Deus ama a quem dá com alegria” (2Cor 9,7). O amor fraterno multiplica nossa capacidade de nos alegrarmos, já que nos torna capazes de desfrutar o bem dos outros: “Alegrai-vos com os que se alegram” (Rm 12,15). Que a espontaneidade e o impulso de tua juventude tornem-se cada dia mais a espontaneidade do amor fraterno, o frescor para reagir sempre com perdão, com generosidade, com desejo de construir comunidade. Um provérbio africano diz: “Se queres andar rápido, caminha sozinho. Se queres ir longe, caminha com os outros”. Não nos deixemos roubar a fraternidade⁷⁷.

A vivência da virtude da fraternidade (“φιλαδελφία/*amor fraterno*”) no processo de discernimento vocacional deve responder à questão de como se pratica a virtude da piedade, pois toda relação com Deus, por sua própria natureza,

⁷⁶ ChV 215.

⁷⁷ ChV 167.

deve levar ao amor fraterno. Isso implica uma preocupação genuína com o bem comum e rejeita qualquer inclinação aos interesses pessoais, evitando assim o individualismo que isola e destrói.

O exercício do “ἀγάπη/amor/caridade” é outra virtude importante essencialmente ligada ao amor aos irmãos. É preciso reconhecer que “muitos jovens se sentem atraídos pela possibilidade de ajudar os outros, especialmente as crianças e os pobres”⁷⁸, como sublinha o Papa Francisco, buscando viver o “amor ao próximo”⁷⁹, como ordenam tanto o AT quanto o NT.

Todo discernimento vocacional deve levar a pessoa a uma resposta de amor que não se limite apenas a Deus — pois isso seria um autoengano —, mas que se expresse também no amor ao próximo. Nenhuma vocação pode ser vivida na solidão, e nenhum dom é reservado exclusivamente a si mesmo. A vocação, por sua essência, implica o bem do próximo. Assim, o processo de discernimento vocacional deve promover espaços que permitam a todos experimentar a caridade de maneira concreta.

[...] acima de tudo, de um jeito ou de outro, sejam lutadores pelo bem comum, sejam servidores dos pobres, sejam protagonistas da revolução da caridade e do serviço, capazes de resistir às patologias do consumismo e individualismo superficial.

O “φιλαδελφία/amor fraterno”, vivido na lógica da comunhão é, de certa maneira, o critério mais seguro e importante que desponta os sinais da presença do Espírito (1Cor 13). A caridade, por sua vez, conduz ao respeito e ao amor pelos carismas dos outros (1Cor 12). No amor fraterno e na caridade mora a certeza de que Jesus é o Senhor, o critério soberano do discernimento. Essa confissão de fé, porém, não se limita a pronunciar uma fórmula. Trata-se de descobrir o segredo

⁷⁸ ChV 225; 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.

⁷⁹ GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39.

da pessoa de Jesus, proclamar sua Divindade e aderir a Ele com fé e amor, algo que só é possível pela graça do Espírito Santo⁸⁰.

Conclusão

O estudo aqui realizado teve como foco a perícope de 2Pd 1,3-11, pertencente a uma das duas cartas atribuídas a Pedro, integrante do *corpus* bíblico neotestamentário denominadas cartas católicas, reconhecido como o escrito mais recente da Bíblia, provavelmente escrito por volta do ano 120 d.C.

A perícope analisada é relevante para a teologia da divinização, uma vez que aborda a participação na natureza divina, acessada por meio do conhecimento dispensado por Deus. Esse conhecimento exige uma resposta ao dom concedido, que é a fé, oferecida pelo próprio Senhor.

A apreciação retórica desse texto revela que seu núcleo está na vivência das virtudes, que necessariamente devem ser assimiladas à fé, conduzindo à experiência da vida divina. A ausência desse caminho resulta na perda do dom recebido, como se evidencia na crítica aos falsos mestres (2Pd 3).

No que concerne à vocação humana, é possível inferir, a partir do texto bíblico, que as virtudes são essenciais para concretizar a vocação humana. Iniciadas pela fé, elas culminam na vivência do “amor ao próximo” (Lv 19,18.34; Rm 13,8-10; Gl 5,14; Tg 2,8)⁸¹, ou caridade, uma dimensão que exige esforço pessoal como resposta à graça de Deus.

Na exortação *Christus Vivit*, o Papa Francisco orienta a Igreja a compreender que um processo de discernimento vocacional é indispensável para que esse esforço pessoal, como resposta ao chamado de Deus, seja vivido de

⁸⁰ BARRUFFO, A., Discernimento, p. 287.

⁸¹ 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, 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.

maneira coerente e autêntica. Essa dinâmica de acompanhamento pastoral auxilia as pessoas a compreenderem melhor seu chamado e a assimilarem, de uma maneira sadia, as virtudes necessárias para uma vida que busca a santidade.

As virtudes delineadas em 2Pd 1,5-6 (fé, conhecimento, domínio próprio, paciência, piedade, amor fraterno/caridade) foram relidas sob a perspectiva pastoral apontada pelo Pontífice na *Christus Vivit*. Assim, identificou-se: a fé com a imagem do Cristo Ressuscitado, em quem se deposita toda esperança; o conhecimento como amizade com Jesus; o domínio próprio como um olhar atento ao futuro; a paciência como a capacidade de sonhar e esperar; a piedade como uma maneira concreta de se relacionar com Deus, sobretudo fora das estruturas; a fraternidade como o reconhecimento do outro e uma resposta aos sinais dos tempos e a caridade como a compreensão de que nenhum dom é reservado, mas destinado a servir, amar e respeitar os carismas dos irmãos.

Ao final deste estudo, sublinha-se a necessidade pastoral de formar pessoas capazes de conduzir, especialmente os jovens, em processos de discernimento vocacional. Esses processos devem ser pautados pela vivência das virtudes como um caminho para o crescimento humano e integral. Permanece, entretanto, o desafio de apontar para a vivência das virtudes petrinas (2Pd 1,3-11) no trabalho da animação vocacional, especialmente no acompanhamento de adolescentes e jovens, por meio do itinerário vocacional (despertar, discernir, cultivar e acompanhar), para que sirvam como luz no desenvolvimento de processos contínuos de discernimento na Igreja. Tal abordagem pastoral busca auxiliar adolescentes e jovens a se reconhecerem como chamados por Deus.

Referência Bibliográficas

BALZ, H.; SCHRAGE, W. **Le Lettere Cattoliche, Nuovo Testamento**. vol. 10. Brescia: Paideia Editriche, 1978.

BARRUFFO, A. Discernimento. In: GUERRA, A.; FERREIRA, I. F. L. (Eds). **Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1993, p. 284–291.

CENCINI, A. **Los pasos del Discernimiento**: “...llamados a formar las conciencias, no a pretender sustituirlas”. Cantabria: Sal Terrae, 2019.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. Brasília: CNBB, 2018.

CONTHENET, E. **As cartas de Pedro**. Cadernos Bíblicos 52. Lisboa: Difusora Bíblica, 1996.

FIEDLER, P. εὐσέβεια. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento**. Vol. I: α-k: Salamanca: Sígueme, 1996, p. 1684-1686.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**: sobre a fraternidade e a amizade social. (Documentos Pontifícios, 44). Brasília: CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christus Vivit**: para os jovens e para todo o povo de Deus (Documentos Pontifícios, 37). Brasília: CNBB, 2019.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Gaudete et Exsultate**: sobre o chamado à santidade no mundo atual. (Documentos Pontifícios, 33). 3.ed. Brasília: CNBB, 2019.

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. 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. 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. 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.; BELEM, D. F., Análise Retórica de 2Pedro 3,14-16. *Franciscanum* (Bogotá, Colômbia), n. 178, Vol. 64, 2022, p. 1-36. Doi: <https://doi.org/10.21500/issn.0120-1468>.

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. *Perspectiva Teológica*, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>.

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

GONZAGA, W.; SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-13. **Pesquisa em humanismo solidário.** v.3, n.3, p. 3-43, 2023. Link <http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs>.

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>

GREEN, M. **2Pedro e Judas**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

INSTITUTO DE PASTORAL VOCACIONAL (Org.). **Pedi ao dono da messe que mande operários**: mensagens dos papas para o Dia Mundial de Oração pelas Vocações. São Paulo: Paulus, 2006.

KISTEMAKER, S. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

LOPES, B. A. C. **O discernimento espiritual na concepção cristã**: o discernimento como uma constante de vida. Braga, 2021. 135p. Dissertações. Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa.

LUGO RODRÍGUEZ, R. H.; LÓPEZ ROSAS, R. **Hebreos y cartas católicas: Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas 1, 2 y 3 Juan**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2013.

MARCONI, G. **Lettera di Giuda Seconda Lettera di Pietro**. Bologna: Dehoniane, 2005.

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

PÉREZ MILLOS, S. **1ª e 2ª Pedro**. Comentário exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: CLIE, 2018.

RUPNIK, M. I. **O discernimento: da purificação à comunhão**. São Paulo: Paulinas, 2014.

SCHELKLE, K. H. **Lettere di Pietro. Lettera di Giuda**. Brescia: Paideia, 1981.

SPICQ, C. **Les Epîtres de Saint Pierre**. Vol. 99. Sources bibliques. Paris: Gabalda, 1966.

TUÑÍ, J.-O.; ALEGRE, X., (eds). **Escritos joánicos y cartas católicas**. Introducción al estudio de la Biblia, vol. 8. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

Posfácio

Uma “investigação atenta” das Sagradas Escrituras

De início, manifesto minha alegria em poder fazer o posfácio de mais esta obra do Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, em união com diversos outros autores, intitulada “*Temas e textos bíblicos em pesquisa*”. O livro é fruto da fecunda parceria entre os PPGs da PUC-RS, coordenado pelo Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, e da PUC-Rio, coordenado pela Profa. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi, que tem nos brindado com relevantes reflexões que têm vindo à luz através da publicação desses volumes de tão grande valor. São dez capítulos que trazem estudos significativos sobre perícopes seletas dos Evangelhos Sinóticos, sobre Atos dos Apóstolos e a Primeira Carta de Pedro.

Estamos celebrando os 60 anos do encerramento do Concílio Vaticano II e, também, os 60 anos da promulgação da *Dei Verbum*, a Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina do mesmo Concílio. Em seu número 25, que reproduzimos abaixo, a Constituição destaca a necessidade de que todos, ministros e fiéis, tenham um “contato íntimo” com as Escrituras. A expressão latina é “*haerere necesse est*”, ou seja, é necessário “aderir, coligar-se, estar unido” (sentido do verbo *haereo*) à Palavra Divina contida nas Escrituras (DV 24). Isso se fará, afirma o mesmo n. 25 da DV, por meio da “leitura assídua” e do “estudo acurado”.

É necessário, por isso, que todos os clérigos e sobretudo os sacerdotes de Cristo e outros que, como os diáconos e os catequistas, se consagram legitimamente ao ministério da palavra, mantenham um contato íntimo com as Escrituras, mediante a leitura assídua e o estudo acurado, a fim de que nenhum deles se torne “pregador vão e superficial da palavra de Deus por não a ouvir de dentro”, tendo, como têm, a obrigação de comunicar aos fiéis que lhes estão confiados as grandíssimas

riquezas da palavra divina, sobretudo na sagrada Liturgia. Do mesmo modo, o sagrado Concílio exorta com ardor e insistência todos os fiéis, mormente os religiosos, a que aprendam “a sublime ciência de Jesus Cristo” (Fl 3,8) com a leitura frequente das divinas Escrituras, porque “a ignorância das Escrituras é ignorância de Cristo”. (DV 25)

“Leitura assídua” e “estudo acurado” são, portanto, os dois meios pelos quais se pode ter o tão desejado e necessário “contato íntimo” com a Sagrada Escritura. A leitura assídua, compreendida como leitura contínua de um ou mais livros bíblicos ou, como “leitura orante” de um trecho do texto sagrado, nos permite entrar em comunhão com Deus por meio da sua Palavra. Ler de modo disciplinado, seja para completar o conhecimento acerca do conteúdo de um inteiro livro da Escritura, seja para rezar com determinada perícope, e isso feito de modo perseverante, é um exercício ascético, sobretudo nos dias atuais, em que se lê muito, mas de maneira superficial, sem se penetrar verdadeiramente no conteúdo daquilo o que está sendo lido.

São Jerônimo, na sua carta a Eustóquio (ou Eustóquia), a exorta a perseverar sempre na “leitura” das Sagradas Escrituras (*crebrius lege*), até que sua face sonolenta caia sobre o livro sagrado, a fim de que possa “aprender o máximo possível” (*disce plurima*): “Lê com muita frequência e aprende o máximo possível. Surpreenda-te o sono com o códice na mão e caia tua face sobre a página sagrada.” (*Crebrius lege et disce quam plurima. Tenenti codicem somnus obrepat, et cadentem faciem pagina sancta suscipiat*).¹ São Gregório, por sua vez, ensina que a perseverança faz penetrar o sentido mais profundo das Escrituras quando afirma: *nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit* (Numa tradução livre: *De fato, cada um [as] compreende tanto mais profundamente, quando mais [nelas – a elas] se aplica ou quanto mais cada um a elas [as Escrituras] se aplica, tanto mais as entende*. Aqui o uso do verbo

¹ São Jerônimo. Carta 22: *Ad Eustochium*, n. 17.

intendere (tender/dirigir-se para dentro de alguma coisa) é muito significativo. Em latim utiliza-se a expressão *intendere sagita* – dirigir a flecha – para indicar a ação de fazer com uma flecha atinja seu alvo. A compreensão das Sagradas Escrituras deve ser, pois, segundo São Gregório Magno, como que um “alvo” para a flecha aguçada do intelecto humano. Segundo seu modo de ver, a compreensão das Divinas Letras se dá quando alguém persevera em um contínuo esforço de dirigir para dentro delas a sua mente.

A partir da afirmação de São Gregório, fica clara a importância do “estudo acurado”. Não se pode mergulhar verdadeiramente no conhecimento das Sagradas Escrituras sem um estudo sistemático, contínuo, que abranja múltiplas dimensões: históricas, linguísticas, teológicas etc. Se, por um lado, a leitura contínua e, sobretudo, a “leitura orante”, evita o perigo de um estudo estéril das Sagradas Letras, uma vez que esta *lectio* tem em vista a comunhão com a vontade d’Aquele que inspirou o texto sagrado, por outro lado, o estudo acurado evita o perigo do subjetivismo e do fundamentalismo na interpretação da Bíblia.

O fundamentalismo religioso sempre foi um problema para a humanidade. Com relação ao cristianismo, a leitura fundamentalista do texto sacro tem sido uma fonte sempre mais efervescente de equívocos e de criação de falsas dicotomias entre fé e razão. Além de indicar a necessidade do “estudo acurado” (DV 25) como caminho de cura para esse mal, a Dei Verbum também indica a necessidade de se considerar alguns elementos para uma correta hermenêutica do texto sagrado, quais sejam o estudo acerca dos “gêneros literários” e a “analogia da fé” (DV 12).

A respeito, ainda, do fundamentalismo na leitura da Bíblia, o documento “A Interpretação da Bíblia na Igreja” (1993), afirmou:

A abordagem fundamentalista é perigosa, pois ela é atraente para as pessoas que procuram respostas bíblicas para seus problemas da vida. Ela pode enganá-las oferecendo-lhes interpretações piedosas, mas ilusórias, ao invés de lhes dizer que a

Bíblia não contém necessariamente uma resposta imediata a cada um desses problemas. O fundamentalismo convida, sem dizê-lo, a uma forma de suicídio do pensamento. Ele coloca na vida uma falsa certeza, pois ele confunde inconscientemente as limitações humanas da mensagem bíblica com a substância divina dessa mensagem.

Em seu n. 12, a *Dei Verbum* afirma:

...já que Deus na Sagrada Escritura falou através de homens e de modo humano, deve o intérprete da Sagrada Escritura, para bem entender o que Deus quis transmitir, investigar atentamente o que os hagiógrafos de fato quiseram dar a entender e aprova a Deus manifestar por suas palavras.

A obra cujo posfácio agora apresentamos apresenta-se certamente como uma resposta a este desejo do Concílio. Ao estimado Prof. Waldecir uniram-se pessoas de boa-vontade que, agora, podem apresentar ao público o fruto de suas pesquisas.

Tais pesquisas giram em torno do *corpus paulinam*, com quatro estudos sobre as epístolas deuteropaulinas (Efésios e Colossenses) e das duas cartas atribuídas a Pedro. Juntamente com o Prof. Waldecir, trabalharam nos quatro primeiros capítulos textos importantes da carta aos Efésios e da carta aos Colossenses: Afonso Matos Correia Filho, coautor do capítulo I, intitulado “Vocação à santidade: ‘Vós sois concidadãos dos santos’ (Ef 2,19-22)”; Diego Artur Wust, que reflete no capítulo II o tema “A criação como sacramento: a ecoteologia de Ioannis Zizioulas a partir de Cl 1,15-20”; Artur Jordan de Azevedo Toné, coautor do capítulo III, intitulado “A cooperação do cristão na obra da reconciliação a partir de Cl 1,21-24”¹⁷, de autoria de Waldecir Gonzaga e Arthur Jordan de Azevedo Toné e, por fim, Jean Poul Hansen que, no capítulo IV, intitulado “As primeiras expressões da Doutrina Social da Igreja no Código

Doméstico de Cl 3,18–4,1”, reflete sobre o “Código de Ética Doméstica” da carta aos Colossenses.

Nos últimos seis capítulos, sempre junto com o Prof. Waldecir, outros autores refletem sobre perícopes seletas da primeira e da segunda cartas de Pedro. São eles: Genilson Sousa da Silva, que no capítulo V apresenta uma interface entre 1Pd 2,9 e Ex 19,3-6; Jorge Luiz Soares da Silva, que é coautor do capítulo VI, intitulado “O modo de viver a aliança conjugal em 1Pd 3,1-7”; Rodolfo Chagas Pinho, que retoma 1Pd 3,1-7 em seu capítulo intitulado “Proposições em relação ao matrimônio cristão em 1Pedro 3,1-7”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Rodolfo Chagas Pinho; André Pereira Lima, coautor do capítulo VIII intitulado “A esperança escatológica petrina em 1Pd 4,7-11”; Eduardo Vinicius de Lima Peters, que reflete sobre a fidelidade a Cristo a partir de 1Pd 5,1-4 e, por fim, Guilherme Maia Junior, coautor do capítulo X, intitulado “Discernimento vocacional: Uma reflexão a partir de 2Pd 1,3-11”.

Faço votos de que a leitura de tão significativo trabalho, fruto do esforço de tantos autores que se debruçaram sobre os textos bíblicos, alguns de particular complexidade, e que os relacionaram com temas tão importantes para a vida pastoral, possa ser edificante para todos os que o tiverem em mãos. Acredito que este livro será, também, uma provocação para outros pesquisadores e pesquisadoras; um convite a fazer destes textos o ponto de partida para novas pesquisas, novas leituras e interpretações ainda mais ricas, profundas e abalizadas da Sagrada Escritura. Que esta empreitada possa dar muito fruto, a fim de que o esforço daqueles que a realizaram possa ser recompensado (Sl 126,5).

Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira²

Departamento de Teologia da PUC-Rio.

² Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

