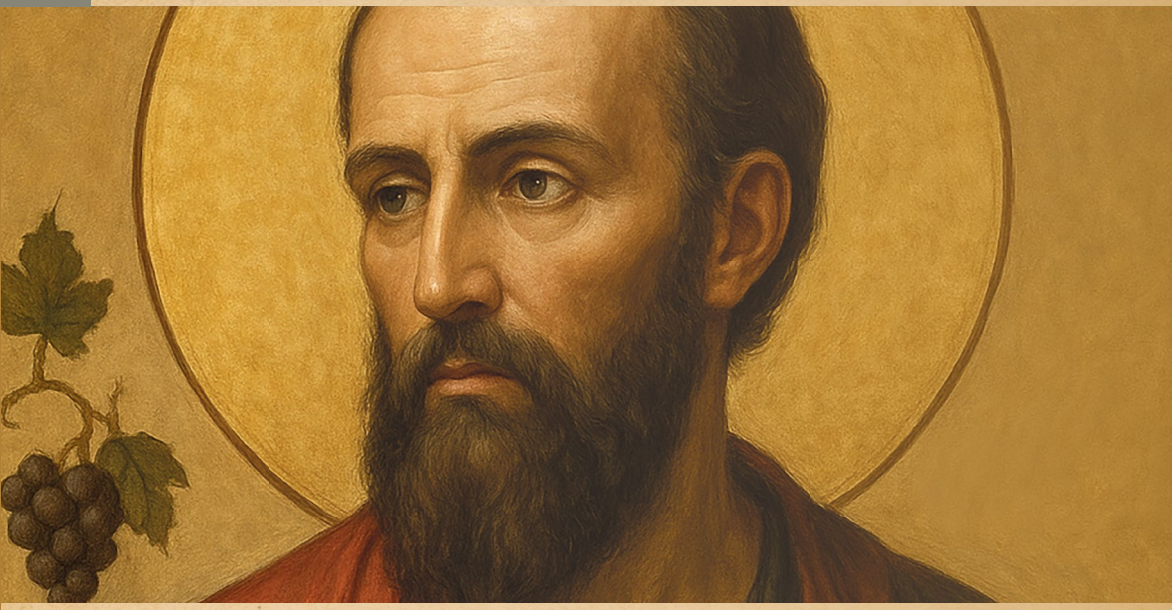
Série ACADÊMICA

WALDECIR GONZAGA *ET ALII*



PAULO EM QUESTÃO

LETRACAPITAL

Continuando com a pesquisa e produção de estudos paulinos a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas de intepretação de textos das Sagradas Escrituras, conforme nos pede o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre "A Interpretação da Bíblia na Igreja", de 1993, e pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamente, em seus vários corpora: Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas (Paulo), Cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, pertencente ao corpus joanino, bem como do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, oferecemos mais esta obra em coautoria com vários autores e autoras de Teologia Bíblica e de Teologia Sistemático-Pastoral, com estudos, pesquisas e leituras de maneira pluridisciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar e interdisciplinar, trazendo ensaios que envolver que estão presentes em vários corpora da Bíblica (AT e NT). Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nosso PPG 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 boas futuras publicações!

Waldecir Gonzaga

Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Bacharelado em Teologia (CEARP, Ribeirão Preto/SP, e PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ); Bacharelado em Filosofia (CEARP, Ribeirão Preto/SP); Licenciatura Plena em Filosofia (FACITOL/UNIOEST, Paraná/PR). Professor de Teologia Bíblica (desde 2013) e diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio (desde 2018). Delegado para a América Latina e o Caribe (desde 2018) e Presidente mundial (desde 2022) da CICT/COCTI (Conferência das Instituições Católicas de Teologia) Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Autor de vários livros, capítulos de livro, artigos científicos, organizador de eventos etc., como se pode conferir em seu Lattes.

E-mails: waldecir@hotmail.com
waldecir@puc-rio.br

Currículo Lattes:
http://lattes.cnpq.br/9171678019364477

ORCID ID:
https://orcid.org/0000-0001-5929-382X

Waldecir Gonzaga
et alii

Paulo em questão

LETRACAPITAL

Copyright © Waldecir Gonzaga *et alii*, 2025

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

Editor
João Baptista Pinto

Capa
Maria Clara Fagundes

Projeto Gráfico/Editoração
Jenyfer Bonfim

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P354

Paulo em questão [recurso eletrônico] / organização Waldecir Gonzaga... [et al]. - 1. ed. - Rio de Janeiro [RJ] : Letra Capital, 2025.

Recurso digital ; 2 MB

Formato: epdf

Requisitos do sistema: adobe acrobat reader
Modo de acesso: world wide web
Inclui bibliografia
ISBN 978-65-5252-239-9 (recurso eletrônico)

1. Bíblia. N.T. Epístolas de Paulo - Crítica, interpretação, etc. 2. Livros eletrônicos. I. Gonzaga, Waldecir.

25-101958.0 CDD: 227.406
CDU: 27-248.4

Gabriela Faray Ferreira Lopes - Bibliotecária - CRB-7/6643

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9

Letra Capital Editora
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Sumário

Prefácio 7
Prof. Heitor Carlos Santos Utrini

Apresentação - Paulo em questão..... 9
Waldecir Gonzaga

Capítulo I. Paulo e a relação com a autoridade,
em Rm 13,1-10 19
Waldecir Gonzaga
Jorge Luiz Soares da Silva

Capítulo II. *Koinonia* e esperança: A redenção das relações
humanas na Carta a Filêmon 42
Waldecir Gonzaga
Rodolfo Chagas Pinho

Capítulo III. O Fragmento (ou cânon) Muratoriano: Contexto,
transmissão e alcance canônico 73
Waldecir Gonzaga
Rosendo Javier Bustamante

Capítulo IV. A continuidade do testemunho no ministério
pastoral à luz de At 20,17-35 120
Waldecir Gonzaga
Gilson Lucena Neto

Capítulo V. Um só povo em Cristo Gl 3,26-29:
tomada de consciência da missão universal 141
Waldecir Gonzaga
Genilson Sousa da Silva

Capítulo VI. Glorio-me somente da cruz de Cristo, pois levo em meu corpo τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Gl 6,11-18)..... 183
Waldecir Gonzaga
José Rodrigues da Silva Filho

Capítulo VII. Inspiração, valor e utilidade das Escrituras na formação das novas gerações em 2Tm 3,14-17..... 207
Waldecir Gonzaga
Antônio Gomes de Medeiros Filho

Capítulo VIII. Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18 226
Waldecir Gonzaga
Yure Alves de Souza

Capítulo IX. *Lex cantandi lex credendi*: O hino de Cl 1,15-20 como expressão de fé da comunidade 258
Waldecir Gonzaga
Jair Oliveira Costa

Capítulo X. A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e a aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20 280
Waldecir Gonzaga
José de Ribamar Gomes de Sousa

Posfácio..... 319
Prof. Dr. Pe. Fabio da Silveira Siqueira

Prefácio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini[1]

O grande bispo de Constantinopla João Crisóstomo (séc. IV-V), referindo-se ao apóstolo Paulo em sua incansável fadiga pela causa do Evangelho, disse que

> ninguém mereceu experimentar um amor tão grande pelo Senhor como esta alma bendita; ele era como um espírito separado do corpo, vagando em espaços sublimes, acima da terra (...). Seu amor por Deus, a caridade que o permeava, transportou seus pensamentos para longe das coisas sensíveis, em direção à pura verdade; para longe das coisas visíveis, em direção àquelas que os olhos não veem. Isto é fé, isto é o desejo por Deus. Compreendam a grandeza do sentimento que o moveu, vejam que amor pelo Senhor, que ardente caridade, na fuga, na perseguição, nos açoites e nas inúmeras provações que ele suportou[2].

É inegável que a figura de Paulo represente para os cristãos uma fonte inesgotável de inspiração e de novas intuições. Entretanto, não obstante já tenhamos mais de dois mil anos de reflexão cristã, o pensamento paulino está ainda muito longe de ser esgotado. Suas palavras sempre permitirão novos recomeços e por mais esforços que sejam feitos, ainda estaremos muito distantes de alcançar o cume de suas ideias. Como ele mesmo afirma, aquilo que Deus preparou para os homens, os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu (1Cor 2,9).

O Prof. Waldecir Gonzaga e seus colaboradores oferecem ao público uma trilogia que ajuda a escalar essa escarpada montanha do pensamento paulino. É evidente que muito se escreve sobre Paulo e suas

---

[1] Doutor em Teologia Bíblica pela Pont. Univ. S. Tomás de Aquino (Roma). Docente de Teologia Bíblica da PUC-Rio. Coordenador da Graduação em Teologia da PUC-Rio. Editor-Chefe de ReBiblica

[2] JEAN CHRYSOSTOME, Sermons sur la Genèse. Introduction, texte critique, traduction et notes par Laurence Brottier. In: Sources Chrétiennes 433. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998, §55,20.

cartas, mas nunca será demais um esforço conduzido com diligência e profundidade. Além disso, estas obras têm um particular que as diferenciam dos outros livros que povoam nossas prateleiras: aqui o leitor não encontrará apenas um simples comentário aos textos paulinos (embora eles também estejam aqui contemplados), mas, sobretudo, os livros representam um esforço em estabelecer um diálogo entre o pensamento paulino e diversos outros saberes teológicos.

Dessa forma, mais do que oferecer um guia de leitura, a proposta é corajosa e necessária. O que temos nas mãos é um grande mapa que nos permite navegar pela imensidão do mar do pensamento de Paulo. Em vez de um olhar superficial, as obras se debruçam sobre o texto sagrado com a lupa da exegese científica, de modo que o próprio Paulo dialogue com as questões mais prementes de nosso tempo.

Num primeiro momento, é a própria figura do Apóstolo que é analisada. "Paulo em questão" é um instrumento que auxilia o leitor a conhecer não apenas o personagem histórico, mas sobretudo as linhas mestras de seu pensamento teológico, com todas as suas complexidades e desafios. No segundo volume, intitulado "Paulo e Temas Atuais", é estabelecida uma ponte ousada e criativa entre o primeiro século e o nosso, demonstrando que o pensamento de Paulo não está confinado àquele contexto de outrora, mas é relevante para o homem de hoje. Por fim, o volume "Ensaios e Temas Bíblicos" permite ao leitor ouvir outras vozes do AT e do NT, mostrando que a compreensão da Revelação passa pelo acolhimento da mensagem em sua integralidade.

Por mais que as obras tenham um tom científico apurado, elas não se destinam apenas aos teólogos profissionais ou aos exegetas. Por sua linguagem acessível e pelos seus temas que interessam a todo e qualquer cristão, elas podem ser de grande proveito para todos aqueles que buscam uma certa profundidade intelectual e espiritual.

Os livros não pretendem ser um ponto final nas discussões sobre o pensamento paulino, mas ao contrário, são um ponto de partida para um diálogo renovado e vibrante com as Escrituras e o mundo que nos cerca.

Que essas páginas sirvam aos peregrinos deste mundo como uma bússola que os ajude em sua travessia na descoberta do pensamento paulino e na construção de bases cada vez mais sólidas de uma vida espiritual.

Apresentação

Paulo em questão

Waldecir Gonzaga[1]
Departamento de Teologia da PUC-Rio

Continuando na pesquisa e produção de estudos paulinos a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas[2] de intepretação de textos das Sagradas Escrituras, conforme nos pede o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, sobre "A Interpretação da Bíblia na Igreja", de 1993, e pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamente, em seus vários *corpora*: Evangelhos[3], Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas[4] (Paulo), Cartas católicas[5] (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, pertencente ao *corpus* joanino[6], bem como do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento,

---

[1] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

[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. 1-19; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 406; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 13-40.

[4] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

[5] GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 408-409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.

[6] GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos

oferecemos mais esta obra em coautoria com vários autores e autoras de Teologia Bíblica e de Teologia Sistemático-Pastoral, com estudos, pesquisas e leituras de maneira pluridisciplinar, multidisciplinar, transdisciplinar e interdisciplinar.

Neste sentido, os leitores e leitoras 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 existentes nesta área[7] –, um método de leitura bíblica muito difundido 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 Meynet[8], com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado[9], inclusive com um

---

Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118.

[7] *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); DEL PÁRAMO, S. Las Citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241; GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, 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.

[8] 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.

[9] 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 Bí-

Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, intitulado "Análise Retórica Bíblica Semítica"[10].

Como nas obras publicadas anteriormente (desde 2022.2 até 2025.1), também estes livros são oferecidos nos dois formatos (*e-book* e impresso) e mantêm 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 entre as obras, como ocorreu nas anteriores. Cada capítulo conserva o estilo artigo, com título, resumo, palavras-chave e um *minibio* dos autores. Além de capítulos inédito, em sua maioria, os leitores também poderão encontrar alguns textos que foram publicados anteriormente no formato artigo em algum periódico/revista, sempre dando os créditos à revista que o publicou por primeiro.

Como sempre, 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 (BHS) e o Grego da LXX, 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. Ademais, 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 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. De fato, a obra tem uma leitura interdisciplinar e transdisciplinar, em diálogo entre vários saberes, como: Teologia Bíblica em diálogo com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, Diálogo inter-religioso etc.

---

blica Semítica (2022); GONZAGA, W. *et alii*., Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2023).

[10] Sou criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991).

Visitemos a obra em si! Em primeiro lugar, abrindo a obra, temos nossa *Apresentação*, com as informações gerais do texto e de seu conteúdo. Em seguida, como próprio de cada livro, a obra traz os capítulos com a colaboração dos autores e autoras, sendo em coautoria, inclusive entre especialistas de diferentes saberes, o que enriquece ainda mais a produção e a partilha, a partir de uma leitura de interface entre as várias ciências, como indicado acima: o **capítulo I** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jorge Luiz Soares da Silva, com o texto "Paulo e a relação com a autoridade, em Rm 13,1-10"; o **capítulo II** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Rodolfo Chagas Pinho, com o texto "*Koinonia* e esperança: A redenção das relações humanas na Carta a Filêmon"; o **capítulo III** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, com o texto "O Fragmento (ou cânon) Muratoriano: Contexto, transmissão e alcance canônico"; o **capítulo IV** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Gilson Lucena Neto, com o texto "A continuidade do testemunho no ministério pastoral à luz de At 20,17-35"; o **capítulo V** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Genilson Sousa da Silva, com o texto "Um só povo em Cristo Gl 3,26-29: tomada de consciência da missão universal"; o **capítulo VI** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho, com o texto "Glorio-me somente da cruz de Cristo, pois levo em meu corpo τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Gl 6,11-18)"; o **capítulo VII** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Antônio Gomes de Medeiros Filho, com o texto "Inspiração, valor e utilidade das Escrituras na formação das novas gerações em 2Tm 3,14-17"; o **capítulo VIII** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Yure Alves de Souza, com o texto "Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18"; o **capítulo IX** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jair Oliveira Costa, com o texto "*Lex cantandi lex credendi*: O hino de Cl 1,15-20 como expressão de fé da comunidade"; o **capítulo X** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e José de Ribamar Gomes de Sousa, com o texto "A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e a aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20".

Além de todos os capítulos, a obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Heitor Carlos Santos Utrini, da PUC-Rio) e *Posfácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). Como dito antes, ela é publicada nos dois formatos (*e-book* e impresso), e seus ca-

pítulos 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 seu conteúdo, 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. E a obra conta com patrocínio para sua produção e publicação.

Outrossim, a obra compartilha sonhos e lança *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 e transdisciplinar, pluridisciplinar, multidisciplinar, 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! Aliás, 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 Gauidum*, em seu Proêmio, especialmente nos n. 3-4, com um trabalho "em rede". 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, encontros e amizades pessoais e amizades institucionais, visto que a soma das duas amizades cria espaços e oportunidades que apenas com uma delas o caminho é mais lento e menos promissor.

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 espaços de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nosso PPG 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 boas futuras publicações!

Referências bibliográficas

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

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

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

DEL PÁRAMO, Seveviano. Las Citas de los Salmos en S. Pablo. *Analecta Biblica* 1 (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internatinalis Catholicus 1961. Pontificio Instituto Biblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241.

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

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

GONZAGA, Waldecir; ALMEIDA FILHO, Victor 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, Waldecir. 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, Waldecir; RAMOS, Diego S.; CARVALHO SILVA, Ygor 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, Waldecir; SILVEIRA, Rogério 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, Waldecir. 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, Waldecir; BELEM, Doaldo 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, Waldecir; CARVALHO SILVA, Ygor 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, Waldecir. 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, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

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

MEYNET, Roland. **L'Analise Retorica**. Brescia: Queriniana, 1992.

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

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

MEYNET, Roland. 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, Roland. **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, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

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

SILVA, Moisés. 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, Robert; GRYSON, Roger (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Obras produzidas nos dois formatos

GONZAGA, Waldecir 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, Waldecir 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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **Força e abrangência da Palavra de Deus**. Porto Ale-

gre: 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/10.36592/97865546013822 e Link: https://www.fundarfenix.com.br/ebook/215palavradedeus

GONZAGA, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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, Waldecir et alii. **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_js-7REaaJLgVHyguiwPHAxey/view

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em estudo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554602266 Link: https://fundarfenix.com.br/ebook/376temas-e-textos-biblicos-em-estudo/

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em pesquisa**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554602273 Link: https://fundarfenix.com.br/ebook/377temas-e-textos-biblicos-em-pesquisa/

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em reflexão**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554602280 Link: https://fundarfenix.com.br/ebook/385temas-e-textos-biblicos-em-reflexao/

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em investigação**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554602327 Link: https://fundarfenix.com.br/ebook/375temas-e-textos-biblicos-em-investigacao/

GONZAGA, Waldecir et alii. **Temas e textos bíblicos em análise**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2025. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/978655460240 Link: https://fundarfenix.com.br/ebook/374temas-e-textos-biblicos-em-analise/

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e Sagradas Escrituras**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-213-9); (e-book: ISBN 978-65-5252-209-2). Doi do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-209-2

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e ecologia integral**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-203-0); (e-book: ISBN 978-65-5252-208-5). DOI do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-208-5

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e os pobres**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-204-7); (e-book: ISBN 978-65-5252-206-1). DOI do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-206-1

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e Amazônia**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-205-4); (e-book: ISBN 978-65-5252-207-8). Doi do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-207-8

GONZAGA, Waldecir; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). **Laudato Si' e Papa Francisco**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-212-2); (e-book: ISBN 978-65-5252-210-8). DOI do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-210-8

GONZAGA, Waldecir et alii. **Paulo em questão**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-238-2); (e-book: ISBN 978-65-5252-239-9). DOI do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9

GONZAGA, Waldecir et alii. **Paulo e temas atuais**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-240-5); (e-book: ISBN 978-65-5252-241-2). DOI do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-241-2

GONZAGA, Waldecir et alii. **Ensaios e temas bíblicos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. (impresso: ISBN 978-65-5252-257-3); (e-book: ISBN 978-65-5252-256-6). DOI do livro: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-256-6

Capítulo I

Paulo e a relação com a autoridade, em Rm 13,1-10

Paul and the relationship with the authority, in Rom 13,1-10
Pablo y la relación con la autoridad, en Rom 13,1-10

Waldecir Gonzaga[1]
Jorge Luiz Soares da Silva[2]

Resumo

O presente estudo propõe uma análise de Rm 13,1-10, destacando a maneira como Paulo trata a relação do cristão com a autoridade civil. O tema da autoridade sempre gerou tensões no diálogo entre religião e poder civil, especialmente quando se trata da obediência devida às autoridades civis. À primeira vista, o texto paulino parece sustentar uma submissão irrestrita às autoridades constituídas. Contudo, uma leitura mais atenta, à luz do contexto literário da Carta aos Romanos e da teologia paulina, percebe-se uma abordagem mais complexa. Paulo afirma que "toda autoridade provém de Deus" (Rm 13,1), o que fundamenta a obrigação da submissão. Essa declaração, muitas vezes interpretada como legitimação religiosa do poder civil, é seguida da exortação à obediência, não por temor à punição, mas por dever de consciência (Rm 13,5). A partir do v.8, Paulo desloca o foco da relação com a autoridade

[1] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

[2] 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

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_001

para a centralidade do amor como cumprimento da Lei, oferecendo um critério ético superior à mera obediência legalista. O "amor ao próximo" (Rm 13,9; Gl 5,14) se apresenta como a expressão máxima da moral cristã e o verdadeiro horizonte da vida em Cristo. Nesse contexto, a relação entre ser bom cristão e ser bom cidadão, assume a lógica de dar a cada um o que lhe é devido (Rm 13,7), mas sempre orientada pelo amor. Este estudo segue uma metodologia bibliográfica, oferece o texto grego de Rm 13,1-10, notas críticas de tradução e uma análise contextual que considera aspectos histórico-culturais do mundo greco-romano e da compreensão da autoridade no Novo Testamento.
Palavras-chaves: Paulo, Romanos, Autoridade, Submissão, Poder Civil, Amor.

Abstract

This study proposes an analysis of Rom 13,1-10, highlighting Paul's treatment of the Christian's relationship with civil authority. The topic of authority has always generated tensions in the dialogue between religion and civil power, especially when it comes to the obedience due to civil authorities. At first glance, Paul's text seems to support unrestricted submission to established authorities. However, a closer reading, in light of the literary context of the Letter to the Romans and Pauline theology, reveals a more complex approach. Paul affirms that "all authority comes from God" (Rom 13,1), which underlies the obligation of submission. This statement, often interpreted as a religious legitimization of civil power, is followed by an exhortation to obedience, not out of fear of punishment, but out of duty of conscience (Rom 13,5). From of the v.8, Paul shifts the focus from the relationship with authority to the centrality of love as fulfillment of the Law, offering an ethical criterion superior to mere legalistic obedience. "Love of neighbor" (Rom 13,9; Gal 5,14) presents itself as the ultimate expression of Christian morality and the true horizon of life in Christ. In this context, the relationship between being a good Christian and being a good citizen assumes the logic of giving each person their due (Rom 13,7), but always guided by love. This study follows a bibliographic methodology, offering the Greek text of Rom 13,1-10, critical translation notes, and a contextual analysis that considers historical and cultural aspects of the Greco-Ro-

man world and the understanding of authority in the New Testament.
Keywords: Paul, Romans, Authority, Submission, Civil Power, Love.

Resumen

Este estudio propone un análisis de Rom 13,1-10, destacando el modo como Pablo aborda la relación entre los cristianos y la autoridad civil. La cuestión de la autoridad siempre ha generado tensiones en el diálogo entre religión y poder civil, especialmente cuando se trata de la obediencia debida a las autoridades civiles. A primera vista, el texto paulino parece favorecer una sumisión irrestricta a las autoridades constituidas. Sin embargo, una lectura más atenta, a la luz del contexto literario de la Carta a los Romanos y de la teología paulina, revela un enfoque más complejo. Pablo afirma que "toda autoridad proviene de Dios" (Rom 13,1), lo que subraya la obligación de sumisión. Esta declaración, a menudo interpretada como legitimación religiosa del poder civil, es seguida por una exhortación a la obediencia, no por temor al castigo, sino por deber de conciencia (Rom 13,5). A partir del v.8, Pablo desplaza el foco de la relación con la autoridad a la centralidad del amor como cumplimiento de la Ley, ofreciendo un criterio ético superior a la mera obediencia legalista. El "amor al prójimo" (Rm 13,9; Ga 5,14) se presenta como la expresión más alta de la moral cristiana y el verdadero horizonte de la vida en Cristo. En este contexto, la relación entre ser buen cristiano y ser buen ciudadano supone la lógica de dar a cada uno lo que le corresponde (Rm 13,7), pero siempre guiada por el amor. Este estudio sigue una metodología bibliográfica, ofreciendo el texto griego de Rom 13,1-10, notas críticas de traducción y un análisis contextual que considera aspectos histórico-culturales del mundo grecorromano y la comprensión de la autoridad en el Nuevo Testamento.
Palabras clave: Pablo, Romanos, Autoridad, Sumisión, Poder Civil, Amor.

Capítulo I

Introdução

A relação entre fé cristã e autoridade civil tem sido historicamente marcada por tensões, dilemas e tentativas de discernimento ético. Desde os primeiros séculos do cristianismo, os cristãos foram desafiados a viver sua fé em contextos políticos nem sempre favoráveis, quando não explicitamente hostis. No coração desse desafio está o imperativo paulino de *submeter-se às autoridades*, conforme registrado em Rm 13,1-10, uma carta considerada protopaulina[3], a qual conta com um forte uso do AT[4].

À primeira vista, a exortação paulina de Rm 13,1-10, pode parecer contraditória com o restante da mensagem cristã, sobretudo com a centralidade do amor e da liberdade interior do cristão. Entretanto, uma leitura cuidadosa do texto, dentro do contexto literário da Carta aos Romanos e da teologia paulina como um todo, revela uma abordagem mais matizada e profundamente enraizada na ética do Evangelho de Cristo.

Este estudo propõe uma análise exegética e teológica de Rm 13,1-10, com o objetivo de compreender como Paulo articula a submissão às autoridades como expressão de uma consciência renovada e de um amor que cumpre a Lei. Mais do que um tratado de obediência civil, o texto paulino delineia os contornos de uma espiritualidade pública, que reconhece a soberania de Deus sobre todas as estruturas humanas e propõe ao cristão um modo de inserção no mundo guiado pelo discernimento e pela fidelidade ao Evangelho de Cristo. Ao deslocar o centro da reflexão da simples legalidade para a ética do amor (v.8-9), Paulo oferece uma contribuição decisiva para o debate, antigo e atual, sobre o lugar do cristão na sociedade civil.

---

[3] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

[4] 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. Go., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 248-267;

1. As circunstâncias em que Paulo escreveu a Carta ao Romanos

Segundo Fitzmyer[5], Paulo escreveu a Carta Romanos durante o inverno de 57-58, enquanto estava em Corinto, hospedado "na casa de Gaio, seu amigo que se convertera"[6], antes de dar continuidade à sua terceira missão, partindo para a "Síria (e Jerusalém), via Macedônia"[7]. Este período marcou o fim de uma década de intensa evangelização de Paulo nas províncias romanas do Mar Egeu, incluindo Galácia, Macedônia, Acaia e Ásia. E nessa região, como resposta à seriedade e responsabilidade empregadas na pregação do Evangelho pelo apóstolo de Cristo entre os gentios, igrejas foram fundadas "ao longo das principais estradas dessas províncias e em suas cidades principais"[8]. Contudo, isso não deu a Paulo a sensação de que sua missão tivesse terminado. Pelo contrário, segundo Bruce,

> Paulo ficou ansioso para lançar um plano que vinha tomando forma em sua mente nos últimos anos. Concluída sua missão nas terras banhadas pelo Mar Egeu, tinha de localizar novos campos a conquistar para Cristo. Ao fazer a escolha de uma nova esfera de atividade, resolveu fazer-se pioneiro. Não se estabeleceria como apóstolo radicado num lugar já alcançado pelo Evangelho. Não iria "edificar sobre fundamento alheio" (Rm 15:20). Sua escolha recaiu na Espanha, a mais antiga colônia romana no Ocidente e o principal baluarte da civilização romana naquelas partes.[9]

A decisão para ir à Espanha (Rm 15,22-24) proporcionaria a Paulo a oportunidade de realizar o antigo desejo de ir a Roma e passar um tempo por lá "já que era cidadão romano por direito de nascimento e nunca tinha visto a cidade da qual era cidadão".[10] Além disso, essa viagem serviria também de ocasião para visitar a florescente Igreja de Roma, da qual Paulo já havia encontrado vários de seus membros no desdobramento de suas viagens.

---

[5] FITZMYER, J. A., Romans, p. 86.
[6] BRUCE, F. F., Romanos, p. 09.
[7] FITZMYER, J. A., Romans, p. 86. (tradução nossa)
[8] BRUCE, F. F., Romanos, p. 09.
[9] BRUCE, F. F., Romanos, p. 09.
[10] BRUCE, F. F., Romanos, p. 09.

Roma não fazia parte de seus planos missionários porque ali já tinha chegado o Evangelho, mesmo que o fato da inexistência de "um personagem de revelo do cristianismo primitivo confirma, indiretamente, suas origens anônimas"[11]. De qualquer modo, não faltava a Paulo o desejo de estar com a comunidade cristã de Roma, indicado já nos inícios de sua carta, em Rm 1,9-10:

> Deus, a quem sirvo em meu espírito, anunciando o evangelho do seu Filho, é testemunha de como me lembro continuamente de vós em minhas orações, pedindo que, de algum modo, com o beneplácito de Deus, se me apresente uma oportunidade de ir ter convosco. Realmente, desejo muito ver-vos, para vos comunicar algum dom espiritual, que vos possa confirmar, ou melhor, para nos confortar convosco pela fé que nos é comum a vós e a mim. E não escondo, irmãos, que muitas vezes me propus ir ter convosco – e fui impedido até agora – para colher algum fruto também entre vós, como entre os outros gentios. Pois eu me sinto devedor a gregos e a bárbaros, a sábios e a ignorantes. Daí meu propósito de levar o evangelho também a vós que estais em Roma.

E acrescentou: "Agora, porém, não tendo mais campo para meu trabalho nestas regiões e desejando há muitos anos chegar até vós, irei quando for para a Espanha. Espero ver-vos na minha passagem e ser por vós encaminhado para lá, depois de ter saboreado um pouco a alegria de vossa presença" (Rm 15,23-24).

Esses textos mostram o afeto de Paulo para com a comunidade de cristã de Roma, embora não tenha sido ele a exercer o protagonismo no anúncio do Evangelho, dando-lhe origem. Para Fitzmyer[12], a indicação no texto em que se relata o evento de Pentecostes, pode ser At 2,11, no qual se destaca a presença de "judeus e prosélitos entre os peregrinos que vieram a Jerusalém para a festa a Festa da Assembleia (ou Pentescostes)", em que o autor lucano menciona "visitantes romanos". Neste sentido, Fitzmyer afirma que:

> Atos 6,9 também menciona uma "Sinagoga dos Libertos" (*Libertinōn*), isto é, de *liberti*, judeus que haviam sido escravizados e con-

[11] BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 118.
[12] FITZMYER, J. A., Romans, p. 29.

> seguido sua liberdade no mundo romano (ver Sanday e Headlam, *Romans*, p. xxviii). Esses libertos poderiam ter vindo, de fato, de qualquer parte do Império Romano, mas muitos deles provavelmente eram descendentes de judeus de Jerusalém levados a Roma como prisioneiros de guerra por Pompeu, em 63 a.C., e que passaram a compor uma grande parte da população judaica de lá. [...] Se alguns dos visitantes romanos em Jerusalém estiveram entre os três mil judeus convertidos ao cristianismo segundo a narrativa lucana (Atos 2,10–11.41), é possível que tenham formado o núcleo da comunidade cristã romana ao retornarem para lá. Assim, a comunidade cristã de Roma teria surgido no seio da comunidade judaica, talvez já na década de 30, sendo inicialmente composta por judeus cristãos e gentios tementes a Deus (ou até mesmo por *prosēlytoi*, como em Atos 2,11, também mencionados em inscrições funerárias judaicas romanas), que se associavam aos judeus de Roma.[13]

Neste sentido, certamente, a Carta aos Romanos nasce do desejo de Paulo de visitar a comunidade da capital do Império. Segundo Bruce: "Esta carta visava prepará-los para a sua visita à cidade e explicar a finalidade da mesma. E julgou de bom alvitre, ao escrevê-la, oferecer-lhes uma completa exposição do Evangelho como ele o compreendia e o proclamava"[14]. Contudo, Paulo não se limitou a uma simples saudação ou justificativa de viagem. Ele julga oportuno oferecer aos destinatários uma exposição profunda e sistemática do Evangelho, conforme o compreendia e anunciava ao longo de suas missões. De acordo com Barbaglio,

> Ora, pelo menos à primeira vista, a Carta aos Romanos parece ser uma exceção. Seu caráter doutrinal salta aos olhos: parece que Paulo, abstraindo-se de qualquer motivação histórica, elabora seu sistema teológico. De fato, de Melantônio a F. Ch. Baur (1792-1860) ela é considerada como *christianae religionis compendium*.[15]

A Carta aos Romanos torna-se, assim, uma síntese madura da teologia paulina, abordando temas fundamentais como o pecado universal,

[13] FITZMYER, J. A., Romans, p. 29. (tradução nossa)
[14] BRUCE, F. F., Romanos, p. 10.
[15] BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 122.

a justificação pela fé, a vida no Espírito, o papel de Israel no plano da salvação e as exigências morais da vida cristã. Trata-se não apenas de uma carta pastoral, mas de uma obra teológica de altíssimo valor, destinada a fundamentar e fortalecer a fé de uma comunidade que, embora ainda não conhecida pessoalmente por Paulo, era estratégica para a expansão da Igreja no coração do Império.

2. A aparente dissonância e a profunda intenção de Paulo

A primeira impressão ao ler Rm 13,1-7 é de uma "inserção dissonante". Os capítulos anteriores, a partir do 12, dedicam-se intensamente ao "Amor de Cristo" como o princípio orientador da ética cristã, exortando a comunidade a viver uma vida transformada e íntegra. Nesse cenário, a perícope sobre a submissão ao Estado e o pagamento de impostos pode parecer um "adendo, possivelmente incluído posteriormente na carta", ou uma citação de uma tradição cristã já desenvolvida. Essa percepção de "ruptura" na discussão sobre o amor levanta a questão fundamental da intenção de Paulo ao incluir tal exortação.

Matera observa que, embora "distinta em conteúdo, Rm 13,1-7 não é uma unidade isolada dentro de paraênese de 12:1-13:14"[16]. Ela se insere entre a exortação fundamental de Paulo:

> Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito (Rm 12,1-2).[17]

Essa conexão sugere que a submissão às autoridades é uma manifestação prática da "nova vida" possibilitada pelo batismo em Cristo. Desse modo, contrariando a ideia de uma mera inserção legalista, a lição central de Paulo é concisa e poderosa: "devemos submeter-nos às autoridades, entendidas como 'todas as autoridades oficiais da sociedade', incluindo 'autoridades superiores', nos diversos níveis de governo,

[16] MATERA, F. J., Romans, p. 285. (tradução nossa)
[17] MATERA, F. J., Romans, p. 285. (tradução nossa)

sistema judicial e forças policiais"[18]. Bruce complementa que os "poderes" são "autoridades humanas, que usam 'a espada' para castigo dos maus e proteção dos bons, que, portanto, exercem poder de mando e devem receber obediência, e às quais é preciso pagar taxas e outros impostos adequados, juntamente com a competente reverência e honra"[19].

A submissão, no entanto, não é uma exigência cega, mas consequência da livre decisão de, em tudo, obedecer a Deus, a partir da lei do "amor ao próximo" (v.8-10). Deste modo, "o ensino de Paulo aqui não é sobre obediência cega, mas sobre uma submissão consciente, guiada pelo Espírito, à ordem ordenada por Deus"[20]. Assim, a transformação pela renovação da mente, conforme Rm 12, 1-2, serve de pano de fundo para essa postura, indicando que a submissão às autoridades é uma manifestação prática da liberdade em Cristo na esfera social.

A intenção de Paulo, portanto, transcende a mera obediência cívica; ela se enraíza na aplicação prática da ética do amor e da vivência cristã em um dos aspectos mais desafiadores da interação com o mundo não cristão: a relação com a autoridade civil.

3. O contexto histórico: por que a exortação era necessária?

Para compreender plenamente a exortação de Paulo, é vital situá-la no contexto histórico de Rm 13. Segundo Bruce, Paulo escreve a Carta aos Romanos por volta de 57-58 d.C., durante a primeira metade do reinado de Nero (54-68 d.C.)[21]. Entende-se que "o início do reinado de Nero foi marcado por uma reputação de boa governança e clemência"[22], mas que esta atmosfera de relativa estabilidade contrasta fortemente com a perseguição brutal que viria a ocorrer a partir de 64 d.C.

No entanto, mesmo nesse período de clemência, a "agitação política e as questões fiscais" eram uma realidade em Roma. Matera aponta que "a questão do pagamento de impostos era particularmente sensível, especialmente para os cristãos judeus que poderiam ter resistido a pa-

[18] MATERA, F. J., Romans, p. 288. (tradução nossa)
[19] BRUCE, F. F., Romanos, p. 39.
[20] MATERA, F. J., Romans, p. 288. (tradução nossa)
[21] BRUCE, F. F., Romanos, p. 9.
[22] MATERA, F. J., Romans, p. 293. (tradução nossa)

gar tributo a um imperador pagão"[23]. Havia um histórico de insatisfação com as medidas imperiais, como o edito de Cláudio (49 d.C.) que expulsou os judeus de Roma devido a "distúrbios constantes"[24] – um evento também notado por Fitzmyer[25] e Bruce[26].

Fitzmyer[27], ao mencionar a agitação popular relatada por Tácito, informando que no ano de 58 d.C. havia muitas queixas sobre a cobrança de impostos, transmite a ideia de que resistência de pagar impostos não era estranha. Essa ideia se fortalece se forem especialmente considerados os movimentos judaicos como o caso dos zelotes, que se rebelavam contra a exploração romana e seus impostos abusivos, não reconhecendo outro rei senão Deus.

Nesse cenário, os cristãos romanos, muitos deles com raízes judaicas, questionavam sua relação com o Estado pagão, especialmente porque confessavam "Cristo como Senhor, e não César"[28]. A exortação de Paulo em Rm 13,1-7 surge, portanto, como uma "correção e, ao mesmo tempo, uma exortação direcionada não apenas à comunidade de Roma, mas com implicações para todas as comunidades cristãs"[29]. Apresenta-se, portanto, a necessidade de que os cristãos tenham o cuidado em seu comportamento público, observando o cumprimento de seus deveres cívicos. Isso era ainda mais importante naquele contexto de questionamento e potencial agitação. Paulo, ciente dessa atmosfera, oferece princípios que transcendem a questão particular da época, mas que eram profundamente relevantes para a vivência da fé em um império que, embora pacífico em sua superfície, era intrinsecamente pagão e, por vezes, opressor.

4. Texto grego e tradução de Rm 13,1-10

O texto da perícope de Rm 13,1-10 contém uma temática singular e única, o tema do valor e da sujeição à autoridade, não apenas religiosa, mas política, visto que toda a autoridade provém de Deus como

[23] MATERA, F. J., Romans, p. 293. (tradução nossa)
[24] SUETONIUS, C., 25. *Apud* MATERA, F. J. Romans, p. 10. (tradução nossa)
[25] FITZMYER, J. A. Romans. p. 31.
[26] BRUCE, F. F., Romanos, p. 10.
[27] FRITZMYER. J. A., Romans, p. 35.
[28] MATERA, F.J. Romans. p. 302. (tradução nossa)
[29] FITZMYER, J. A. Romans. p. 75. (tradução nossa)

serviço ao bem comum. A construção linguística do texto conta com uma beleza *sui generis* e cuidadosa na construção de cada frase, como se pode conferir a seguir.

Texto grego de Rm 13,1-10 (NA28)	Tradução portuguesa
[1] Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ· αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν·	[1] Toda pessoa deve estar sujeita a **autoridades** superiores. Pois não existe **autoridade** senão de Deus, e as **autoridades** existentes são ordenadas por Deus.
[2] ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ, τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν. οἱ δὲ ἀνθεστηκότες, ἑαυτοῖς κρῖμα λήψονται.	[2] Assim, o que se opõe à **autoridade**, resiste à **ordem** de Deus, e os que têm resistido, sobre si receberão condenação.
[3] οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν. Θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς·	[3] Pois os magistrados não são temor para as boas obras, mas para as más. E queres não temer a **autoridade**, faze o bem e terás o louvor dela (*da autoridade*).
[4] Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστί σοι εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ. οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ· Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.	[4] Pois de Deus é **ministro** (*servidor*), a ti para o bem. Mas se fizeres o mal, teme; pois não traz a espada em vão; pois de Deus é **ministro**, vingador para a ira ao que pratica o mal.
[5] διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.	[5] Por isso, é necessário estar sujeito, não somente por causa da ira, mas também por causa da **consciência**.
[6] διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.	[6] Pois, por isso, também pagais tributos; pois são servos de Deus, para isso mesmo, dedicando-se a eles.
[7] Ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς· τῷ τὸν φόρον, τὸν φόρον· τῷ τὸ τέλος, τὸ τέλος· τῷ τὸν φόβον, τὸν φόβον· τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμήν.	[7] Pagai, portanto, todas as dívidas: a quem o tributo, o tributo; a quem o imposto, o imposto; a quem o temor, o temor; a quem a honra, a honra.

Texto grego de Rm 13,1-10 (NA28)	Tradução portuguesa
[8] Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε.	[8] Não devais nada a ninguém, exceto o amar uns aos outros. Pois quem ama o outro, cumpriu a lei.
[9] τὸ γὰρ, Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐ ψευδομαρτυρήσεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολὴ, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται, [ἐν τῷ], Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν.	[9] Pois, não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não darás falso testemunho, não cobiçarás, e se há qualquer outro mandamento, nesta palavra está resumido, [nesta]: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.
[10] Ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.	[10] O amor não faz mal ao próximo; portanto, o amor é o cumprimento da lei.

Fonte: Texto da NA28, tabela e tradução dos autores.

5. A mensagem central: submissão à autoridade divinamente instituída

A premissa fundamental da exortação de Paulo é a origem divina de toda autoridade. Ele é inequívoco ao afirmar que "não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus" (Rm 13,1). Comentando essa declaração de Paulo, Matera expressa que,

> Ao fazer essa afirmação, Paulo não está inovando, mas reafirmando o que as Escrituras de Israel já ensinam. Por exemplo, a sabedoria personificada de Deus proclama: *Por mim reinam os reis, e os príncipes decretam o que é justo; por mim governam os chefes e os nobres, todos os que julgam com justiça* (Pr 8,15–16). Do mesmo modo, Daniel revela a Nabucodonosor: *É Deus quem muda os tempos e as estações, depõe reis e estabelece reis; Ele dá sabedoria aos sábios e conhecimento aos que têm entendimento* (Dn 2,21). E ainda: *Tu [Nabucodonosor] comerás erva como os bois, e sete tempos passarão sobre ti, até que aprendas que o Altíssimo domina sobre os reinos dos homens e os dá a quem quer* (Dn 4,32). A noção de que toda autoridade vem de Deus, embora difícil de ser compreendida pelos leitores

> contemporâneos, deriva da compreensão paulina de Deus como fonte e origem de todas as coisas (cf. 1Cor 8,6).[30]

Dessa compreensão de que Deus é a fonte e origem de toda autoridade, surge como consequência o imperativo: "aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação" (Rm 13,2). Com isso, nota-se que não existe, uma dicotomia real entre o sagrado e o secular no que tange à fonte última da autoridade e da devida obediência a ela. Paulo eleva a questão a um "nível bem alto", onde desobedecer às autoridades é, em essência, desobedecer a Deus[31].

Sendo a compreensão de Matera, a submissão às autoridades não é uma mera conveniência política, mas um reconhecimento da ordem providencial de Deus na história humana. A consequência direta dessa verdade é que "qualquer um que resiste à autoridade se opõe ao que Deus instituiu"[32] e essa oposição não é apenas um ato de desobediência civil, mas uma afronta à vontade divina e, por essa razão, "tais oponentes trarão julgamento sobre si mesmos"[33].

Se a resistência em obedecer a autoridade é por medo, Paulo apresenta uma compreensão de que ela existe para manter a ordem e promover o bem comum. Tendo sua origem em Deus, ela deve agir conforme os critérios de justiça. Desse modo, o temor da autoridade não é para quem se empenha em fazer o bem e praticar a justiça. Neste sentido, em Rm 12,2-4, o apóstolo afirma que:

> Os que governam incutem medo quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal.

Compreendidas dessa forma, as autoridades são "instrumentos de Deus" em favor dos que a elas estão sujeitos. Sua missão é preservar a

[30] MATERA, F. J. Romans. p. 294. (tradução nossa)
[31] FITZMYER, J. A. Romans. p. 666.
[32] MATERA, F. J. Romans. p. 294. (tradução nossa)
[33] MATERA, F. J. Romans. p. 294. (tradução nossa)

ordem e fazer o bem. Portanto, quando a autoridade é exercida como serviço à justiça, à ordem e ao bem comum, ela é sinal do ordenamento querido por Deus para o favorecimento da vida social. Neste sentido, segundo Metera, pode-se afirmar que

> o governante atua como servo de Deus de duas maneiras. Primeiro, como servo de Deus para que as pessoas possam alcançar o bem (13,4a). Segundo, como servo de Deus enquanto *agente de punição* (*ekdikos*) que exerce a *ira* (*orgēn*) sobre os que praticam o mal. Dado o papel dos governantes de punir, não deveria haver necessidade de que os indivíduos tomem vingança por conta própria (como Paulo já exortara em 12,14.17.19–21), pois Deus já está agindo através de seus servos para punir os malfeitores[34].

As autoridades, portanto, são encarregadas do "poder da espada" (Rm 13,4) para punir os malfeitores e elogiar aqueles que fazem o bem. Essa função de punir o mal e louvar o bem certamente deve ser compreendida como um serviço, por meio do qual se deve garantir que a justiça seja administrada de acordo com padrões divinos de certo e errado. O Estado recebe a incumbência de uma função explicitamente proibida ao cristão, sublinhando a distinção entre a responsabilidade individual do crente e a função do Estado.

6. Razões para a submissão: divina providência e consciência renovada

Paulo aborda fundamentalmente duas questões essenciais sobre a submissão: porquê devemos nos submeter e como devemos fazê-lo. As razões para a submissão são tanto divinas quanto conscientes.

6.1 As razões divinas

Segundo o apóstolo, a soberania de Deus é a base primária da submissão. As autoridades existem porque "foram estabelecidas por Deus" (Rm 13,1). Essa verdade, como já mencionado, é reiterada em diversas passagens do Antigo Testamento, demonstrando que a autoridade não

[34] MATERA, F. J. Romans, p. 296. (tradução nossa)

é um poder autônomo, mas uma delegação divina. Certamente, Paulo não tinha dificuldade em fundamentar essa convicção a cerca da origem e fundamento da autoridade em Deus porque, para ele, "existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede" (1Cor 8,6). Portanto, ao resistir a essas autoridades, o crente está, em última análise, resistindo à vontade de Deus.

Além disso, Deus utiliza as autoridades para punir e recompensar (Rm 13,3-4). Em sua providência, Ele mantém uma ordem básica na Terra, impedindo um desgoverno total. As autoridades são "instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal" (Rm 13,4). Eles são instrumentos pelos quais Deus "administra a justiça de acordo com padrões divinos de certo e errado"[35]. Para os cristãos, até mesmo multas e penalidades podem ser vistas como formas de correção divina, lembrando que Deus tem um cuidado especial em corrigir seus filhos (Hb 12,5-6). Assim, a submissão também é motivada pelo temor a Deus, cuja autoridade se manifesta por meio dessas instituições.

6.2 As razões de consciência

A submissão cristã difere de outras formas de conformidade social, pois não é meramente por medo de punições ou porque as autoridades são benevolentes. Pode-se afirmar que os cristãos devem obedecer "não porque será pior para eles se não o fizerem, mas porque é um modo de servir a Deus"[36]. Neste sentido, a motivação mais profunda dada por Paulo, segundo Rm 12,1-2, é:

> Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como hóstia viva, santa e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual. E não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito.

Com base nesta perícope paulina se pode compreender a afirmação de Paulo: "é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência (Rm 13,5). Submeter-se "por

[35] MATERA, F. J. Romans. p. 296. (tradução nossa)
[36] BRUCE, F. F. Romanos. p. 46. (tradução nossa)

dever de consciência" é reconhecer que existe um ordenamento moral derivado do vínculo da fé, e que respeitá-la é fazer a vontade de Deus, não apenas sujeitar-se às regras humanas. Desse modo, a submissão "por dever de consciência" torna-se uma expressão de liberdade interior, onde o cristão obedece não por medo, mas por fidelidade ao projeto de Deus.

Paulo, portanto, conecta a exortação de submissão à autoridade ao seu apelo anterior para que os crentes sejam transformados pela renovação de suas mentes. Isso implica que a submissão às autoridades governamentais é uma resposta que emana de uma compreensão interna, informada pelos propósitos de Deus. Destaca-se que a submissão não é meramente pragmática, mas está enraizada em uma compreensão teológica da soberania de Deus e em uma convicção moral (consciência) que se alinha com a vontade de Deus[37].

Em resumo, a mente renovada e a consciência formada pela Palavra de Deus permitem ao cristão discernir a vontade de Deus e seu lugar no mundo. Essa consciência é o guia interno que fundamenta a aceitação voluntária da submissão a estruturas divinamente ordenadas.

7. As formas práticas de submissão e seus limites

Tendo estabelecido o "porquê", v.6-7, Paulo passa ao "como" é que se deve submeter-se às autoridades, detalhando formas práticas dessa atitude, indicando caminhos para que isso aconteça, a partir do que vem a seguir, ou seja, do mandamento maior do "amor ao próximo" (v.8-10), como norma suprema do cumprimento da lei.

7.1 Pagamento de impostos e tributos

A primeira forma prática é o pagamento dos impostos. Paulo justifica seu pagamento porque "os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo do seu ofício" (Rm 13,6). Embora isso toque em algo muito pessoal como as finanças, Paulo apresenta o pagamento de impostos como uma consequência direta da submissão à autoridade divinamente ordenada[38].

[37] MATERA, F. J. Romans. p. 296.
[38] BRUCE, F. F., Romanos, 46.

Além disso, a oração inicial do v.6, "É também por isso que pagais impostos", funciona como uma ponte lógica entre os versículos anteriores para sugerir que o próprio hábito de pagar impostos reflete o reconhecimento implícito da autoridade do governo[39]. Certamente, Paulo não ignora que os impostos arrecadados pelo Império Romano poderiam ser usados para fins questionáveis, mas, em sua consciência, é provável que ecoa o ensino de Jesus: "Dai a César o que é de César" (Mt 22,21). Nesta perspectiva, o pagamento dos impostos é tido por Paulo como expressão de justiça, uma vez que tem por finalidade sustentar o serviço ao bem comum.

7.2 Respeito e honra

A segunda forma, expressa como um princípio mais amplo, é "Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida" (Rm 13,7). Sobre o v.7, Matera comenta que

> "Imposto" (*phoron*) refere-se ao tributo ou imposto devido ao estado; "Receita" (*telos*) refere-se a impostos indiretos, como impostos de pedágio e taxas alfandegárias. Além desse dever externo de pagar impostos e receitas, Paulo exorta seus ouvintes a prestarem "respeito" e "honra" àqueles a quem é devido, a cada um de acordo com o papel que cada um desempenha na ordem hierárquica da sociedade, na qual algumas autoridades devem maior respeito do que outras[40].

Em sociedades democráticas, o "respeito" e a "honra" devidos às autoridades podem ser facilmente negligenciados. Paulo, contudo, os coloca como parte integrante da submissão, evocando a ligação da autoridade com o querer de Deus. Essa linguagem de "temor" (respeito) e "honra" aplicada às autoridades civis se alinha com o contexto social da época e é uma expressão da atitude de submissão (ὑποτάσσω) que Paulo exige.

[39] MATERA, F. J., Romans. p. 296.
[40] MATERA, F. J., Romans. p. 296. (tradução nossa)

7.3 Limites da submissão

É fundamental notar que a submissão paulina não é absoluta. Embora Paulo enfatize a ordenação divina do governo, ele não a coloca na posição que cabe somente a Deus. Existe, naturalmente, uma exceção. Trata-se, obviamente de quando se é obrigado a agir claramente contra a vontade de Deus. O exemplo clássico é o dos apóstolos que, proibidos de pregar, declararam: "Importa obedecer antes a Deus do que aos homens" (At 5,25-29).

Segundo o texto de Atos dos Apóstolos, o Estado tem direito de exigir obediência somente dentro dos limites dos propósitos para os quais foi instituído por Deus. Deste modo, o cristão não somente pode, mas deve resistir ao Estado quando está em jogo a suprema autoridade de Deus. Isso porque a consciência cristã deve optar por Deus, mesmo diante de ameaças e sanções. A tradição cristã tem consistentemente reconhecido limites a esta submissão, particularmente quando as exigências do Estado entram em conflito com os mandamentos divinos (At 5,29).

Matera faz uma observação sobre a necessidade de distinguir entre "estar sujeito" às autoridades e "obedecê-las". Segundo ele,

> Para compreender o que Paulo afirma neste texto, é essencial distinguir entre "submeter-se" às autoridades e "obedecer a tudo o que elas ordenam". Embora a submissão implique certo grau de obediência, ela não deve ser confundida com uma obediência cega em todos os casos. Victor Furnish (1985, p. 126) expressa isso de forma clara: "Submeter-se' significa reconhecer a realidade da estrutura política sob a qual se vive e respeitá-la. Alguém pode, por exemplo, 'desobedecer' a uma lei do Estado e ainda assim 'submeter-se' à estrutura política".[41]

Embora Rm 13,1-10 não se detenha nas exceções, o ponto principal de Paulo é estabelecer a regra geral da submissão, enfatizando que esta é a atitude que deve ser ensinada e praticada por razões de consciência, mesmo quando o governo não se comporta idealmente. A consciência, iluminada pela Palavra e pelo Espírito, capacita o cristão a discernir quando uma exigência governamental entra em conflito di-

[41] MATERA, F. J., Romans. p. 302. (tradução nossa)

reto com o comando divino. Nesses casos excepcionais, a primazia da obediência a Deus prevalece, mesmo que isso acarrete consequências.

8. A interconexão com a ética do amor e a responsabilidade cristã

A exortação de Paulo, embora contextualizada, carrega um princípio duradouro sobre o reconhecimento da ordem divina nas estruturas humanas e a responsabilidade do crente dentro delas. A aplicação prática da ética do amor e da vivência cristã se manifesta na relação com a autoridade civil. A submissão consciente às autoridades justas pode ser avaliada se reta ou não, a partir de uma prática do "amor ao próximo" e do "amor a Deus".

8.1 O amor a Deus

Submeter-se à autoridade que Deus ordenou é um ato de amor e reconhecimento da soberania divina na história humana. Ao afirmar que toda autoridade vem de Deus (Rm 13,1), Paulo nos convida a ver além da aparência política e histórica, discernindo que Deus não abandona o mundo ao caos, mas conduz a história, mesmo quando ela parece contraditória. Para Matera,

> Ao afirmar que Deus é a fonte de toda autoridade, proclama que uma ordem social estruturada na qual os seres humanos possam viver pacificamente faz parte do plano criativo de Deus. Esta afirmação, porém, não significa que Deus determine a forma específica que a ordem social tomará; isso Deus deixa para os seres humanos. Mas é uma afirmação de que uma ordem social estruturada é desejada e tornada possível pela autoridade de Deus.[42]

Neste sentido, o apelo de Paulo para que o "homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus" (Rm13,1) parece ser a manifestação do reconhecimento de que Deus "está por trás de toda a autoridade governamental"[43] e propõe a submissão a ela como um ato espiritual de exercício da fé. Desse modo,

[42] MATERA, F. J., Romans. p. 303. (tradução nossa)
[43] MATERA, F. J., Romans. p. 302. (tradução nossa)

a obediência à autoridade terrena é considerada por Paulo como um fragmento da adoração cristã a Deus na secularidade do mundo.

8.2 O amor ao próximo

Viver de forma correta e justa na sociedade, respeitando as leis justas e cumprindo os deveres cívicos (como pagar impostos e tributos), contribui para o bem-estar e a paz da comunidade. Isso é uma manifestação do "amor ao próximo"[44]. Matera explica que "ao manter a ordem e a justiça, o Estado serve ao bem comum, o que se alinha com o imperativo cristão de amar o próximo"[45]. As autoridades, ao punir o mal e louvar o bem, atuam como "servas de Deus" para o "bem" da sociedade (Rm 13,4). A submissão a essa função protetora da autoridade é benéfica para todos, o que se alinha com o princípio de não fazer mal ao próximo, mas sim, buscar e promover o seu bem.

A exortação de Paulo em Rm 13,1-10 é para que os cristãos vivam vidas onde o amor seja o princípio orientador supremo. Esse amor se manifesta tanto nas relações interpessoais diretas quanto na forma como se engajam com a ordem social e civil, sempre com a consciência da soberania de Deus sobre todas as esferas e na expectativa da vinda final de Cristo. É um chamado a uma ética radical, fundamentada e capacitada pela transformação operada em Cristo. A capacidade de viver o mandamento do amor e abandonar as obras das trevas não vem do esforço próprio, mas da união com Cristo e da manifestação de Seu caráter na vida do crente.

A submissão voluntária de Cristo a Deus na hierarquia divina (Fl 2,5-11) espelha a submissão voluntária (ὑποτάσσω) que Paulo exige do crente às autoridades terrenas em Rm 13,1, reconhecendo o lugar ordenado por Deus. Matera observa que "a palavra grega para 'estar sujeito' (*hypotassō*) implica uma submissão voluntária, não necessariamente obediência cega, ecoando a própria submissão de Cristo à vontade do Pai (Fl 2,5-8)"[46].

---

[44] 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.

[45] MATERA, F. J., Romans. p. 295. (tradução nossa)

[46] MATERA, F. J., Romans. p. 325. (tradução nossa)

Conclusão

Sintetizando as reflexões empreendidas até esse ponto, a análise feita revela que Rm 13,1-10 não é uma passagem isolada ou contraditória, mas uma peça fundamental na teologia paulina, que se integra perfeitamente à sua ética do amor e à sua visão da soberania divina.

Matera conclui que "esta passagem, longe de ser um ensinamento isolado ou contraditório, está profundamente integrada na estrutura teológica mais ampla de Paulo, particularmente em sua ética do amor (Rm 12,9-21; 13,8-10) e em sua compreensão da soberania de Deus"[47]. Paulo oferece princípios atemporais para a conduta cristã em relação às autoridades, que permanecem relevantes para as comunidades cristãs em todas as épocas.

A mensagem de Paulo transcende seu contexto imediato, oferecendo princípios atemporais. A exortação moral que ele apresenta na perícope de Rm 13,1-10, embora pareça ter sido motivada e adaptada às necessidades dos cristãos romanos, tem chamado a atenção ao longo da história da Igreja, quando esta ver-se desafiada na sua relação com o Estado. Neste sentido, a missiva direcionada à comunidade de cristã de Roma (Rm 13,1-10), delineia uma compreensão teológica e prática da submissão cristã às autoridades governamentais, fundamentada na soberania de Deus, que ordena e utiliza as autoridades para seus propósitos de ordem e justiça.

A submissão é motivada não apenas pelo temor à punição, mas, primariamente, por uma consciência que reconhece a ordenação divina. Essa atitude se manifesta em ações práticas como o pagamento de impostos e a demonstração de respeito e honra, sempre considerando a primazia da obediência a Deus quando Suas demandas entrarem em conflito com as humanas, tendo como bússola e baliza "o amor ao próximo" (v.8-10).

Em suma, a exortação de Paulo em Rm 13,1-10 é para que os cristãos vivam vidas onde o amor seja o princípio orientador supremo. Esse amor se manifesta tanto nas relações interpessoais diretas quanto na forma como se engajam com a ordem social e civil, sempre com a consciência da soberania de Deus sobre todas as esferas e na expectativa da vinda final de Cristo. É um chamado a uma ética radical, fundamenta-

[47] MATERA, F. J., Romans. p. 325. (tradução nossa)

da e capacitada pela transformação operada em Cristo. A submissão às autoridades, nesse sentido, é um ato de fé e amor, uma demonstração da lealdade suprema a Deus, que é a fonte de toda autoridade e ordem, pautada pelo mandamento "do amor ao próximo", como forma suprema do cumprimento pleno da lei (v.8-10).

Referências bibliográficas

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo (II).** São Paulo: Loyola, 1991.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002

BRUCE, *Frederick Fyvie*. **Romanos**: introdução e comentário. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Edições Vida Nova, 1979.

FITZMYER, Joseph A. **Romans**: A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1993.

GONZAGA, Waldecir. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, Leonardo A. (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

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

GONZAGA, Waldecir; RAMOS, Diego da Silva; CARVALHO SILVA, Ygor Almeida, O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, ***Kerygma***, Engenheiro Coelho, SP, vol. 15, n. 2, 2021, p. 9-31. Doi: http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31

GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. ***Cuestiones Teológicas***, Medellín, Colombia, vol. 48, n. 110, p. 248-267. julio-diciembre, 2021. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, R. J. O "amor ao próximo" como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir [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, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, D. P. Tiago 2,5-9: "o amor ao próximo" como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [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, Waldecir; SOUZA, Rosendo S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4. In: GONZAGA, Waldecir [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, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

KEENER, Craig S. **Romans**: A New Convenant Commentary. Cambridge: Wipf and Stock Publishers, 2009.

MOO, Douglas J. **Romanos**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023, p 1585 – 1635

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

NEWELL, William R. **Romanos**: versículo por versículo. Michigan, Portavoz, 1984, p. 192-196

RODELAS, J. M. Diaz. **Carta aos romanos**. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 33-34.37

SUETONIUS. Claud. 25. Apud MATERA, Frank J. **Romans**. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

VELLOSO, Ary. **Estudo Bíblico: Romanos**. [S. l.]: [s. n.], 2011.

Capítulo II

Capítulo II

Koinonia e esperança: A redenção das relações humanas na Carta a Filêmon

Koinonia and hope: The redemption of human relationships in the Letter to Philemon

Koinonía y esperanza: la redención de las relaciones humanas en la Carta a Filemón

Waldecir Gonzaga[1]
Rodolfo Chagas Pinho[2]

Resumo

A Carta a Filêmon, apesar de sua brevidade e caráter pessoal, oferece uma importante reflexão sobre a ética cristã e a transformação das relações humanas à luz do Evangelho. No centro do texto está a intercessão de Paulo em favor de Onésimo, escravo convertido, que deve ser acolhido por seu senhor, Filêmon, não como servo, mas como irmão em Cristo Jesus, a partir do batismo. A argumentação paulina, fundamentada na *koinonia*, evita imposições e apela à adesão voluntária ao amor cristão. Assim, Paulo propõe uma redefinição das estruturas sociais da época mediante a instauração de uma ética relacional centrada na fraternidade. A carta se conecta com tradições filosóficas e teológicas que reforçam sua atualidade. O pensamento de Levinas, Berdyaev, Tomás

[1] 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

[2] 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

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_002

de Aquino, Guardini e o magistério recente da Igreja, como as encíclicas *Spe Salvi* e *Fratelli Tutti*, destacam a centralidade da dignidade humana, da esperança e da alteridade. A esperança cristã, entendida como virtude teológica, manifesta-se em atos concretos de reconciliação e justiça. Assim, a carta também aponta para a superação simbólica da escravidão, promovendo uma fraternidade radical. A conversão de Onésimo e sua nova condição ilustram a possibilidade de transformação pessoal e social mediante a fé. O gesto de Paulo não representa apenas um apelo ético-moral, mas um chamado à reconfiguração das relações humanas sob o paradigma da comunhão cristã, entre os batizados. A carta torna-se, então, um testemunho da esperança performativa que redefine vínculos, inspira práticas libertadoras e convida à construção de uma sociedade justa, inclusiva e fraterna.

Palavras-chave: Carta a Filêmon, Paulo, Escravidão, *Koinonia*, Esperança, Ética cristã, Alteridade, Justiça social, Personalismo.

Abstract

The Letter to Philemon, despite its brevity and personal nature, offers an important reflection on Christian ethics and the transformation of human relationships in light of the Gospel. At the heart of the text is Paul's intercession on behalf of Onesimus, a converted slave, who should be welcomed by his master, Philemon, not as a servant, but as a brother in Christ Jesus, based on his baptism. Paul's argument, based on koinonia, avoids impositions and calls for voluntary adherence to Christian love. Thus, Paul proposes a redefinition of the social structures of the time through the establishment of a relational ethic centered on fraternity. The letter connects with philosophical and theological traditions that reinforce its relevance today. The thinking of Levinas, Berdyaev, Thomas Aquinas, Guardini, and the recent magisterium of the Church, such as the encyclicals *Spe Salvi* and *Fratelli Tutti*, highlight the centrality of human dignity, hope, and otherness. The Christian hope, understood as a theological virtue, manifests itself in concrete acts of reconciliation and justice. Thus, the letter also points to the symbolic overcoming of slavery, promoting a radical brotherhood. The conversion of Onesimus and his new condition illustrate the possibility of personal and social transformation through faith. Paul's gesture represents not only an ethical-moral appeal,

but a call to reconfigure human relations under the paradigm of Christian communion among the baptized. The letter thus becomes a testimony to performative hope that redefines bonds, inspires liberating practices, and invites the construction of a just, inclusive, and fraternal society.
Keywords: Letter to Philemon, Paul, Slavery, Koinonia, Hope, Christian Ethics, Otherness, Social Justice, Personalism.

Resumen

La Carta a Filemón, a pesar de su brevedad y carácter personal, ofrece una importante reflexión sobre la ética cristiana y la transformación de las relaciones humanas a la luz del Evangelio. En el centro del texto está la intercesión de Pablo en favor de Onésimo, esclavo convertido, que debe ser acogido por su amo, Filemón, no como siervo, sino como hermano en Cristo Jesús, a partir del bautismo. El argumento de Pablo, basado en la koinonía, evita las imposiciones y pide la adhesión voluntaria al amor cristiano. De este modo, Pablo propone una redefinición de las estructuras sociales de la época mediante el establecimiento de una ética relacional centrada en la fraternidad. La carta conecta con tradiciones filosóficas y teológicas que refuerzan su actualidad. El pensamiento de Levinas, Berdyaev, Tomás de Aquino, Guardini y el magisterio reciente de la Iglesia, como las encíclicas *Spe Salvi* y *Fratelli Tutti*, subrayan la centralidad de la dignidad humana, la esperanza y la alteridad. La esperanza cristiana, entendida como virtud teologal, se manifiesta en actos concretos de reconciliación y justicia. De este modo, la carta apunta también a la superación simbólica de la esclavitud, promoviendo una fraternidad radical. La conversión de Onésimo y su nueva condición ilustran la posibilidad de transformación personal y social mediante la fe. El gesto de Pablo no es sólo un llamamiento ético-moral, sino una llamada a reconfigurar las relaciones humanas bajo el paradigma de la comunión cristiana entre los bautizados. La carta se convierte así en un testimonio de esperanza performativa que redefine vínculos, inspira prácticas liberadoras e invita a la construcción de una sociedad justa, inclusiva y fraterna.
Palabras clave: Carta a Filemón, Pablo, Esclavitud, Koinonía, Esperanza, Ética cristiana, Otredad, Justicia social, Personalismo.

Introdução

A Carta a Filêmon ocupa um lugar singular entre as cartas paulinas[3], pois, apesar de sua brevidade e caráter eminentemente pessoal, apresenta implicações teológicas e sociais profundas que vão além de seu contexto imediato. Diferentemente de outras cartas que abordam doutrinas e instruções gerais para as comunidades cristãs, a Carta a Filêmon se estrutura em torno de um apelo específico, no qual Paulo intercede em favor de Onésimo, um escravo que, após converter-se ao cristianismo, precisa redefinir sua relação com seu senhor, Filêmon.

No entanto, mais do que simplesmente pedir a reintegração de Onésimo ao convívio doméstico, Paulo constrói um argumento que transcende o sistema de servidão da época, ao sugerir que a fé cristã exige a superação de barreiras sociais e a adoção de novas formas de relacionamento baseadas na fraternidade.

Por meio de uma abordagem retórica refinada, o apóstolo evita impor sua autoridade de maneira direta e, ao invés disso, articula sua argumentação de forma a persuadir Filêmon de que, ao acolher Onésimo como irmão, estaria não apenas cumprindo um dever ético-moral, mas também participando de um testemunho concreto dos valores do Evangelho.

A maneira como Paulo conduz essa intercessão revela sua compreensão sobre o papel da comunhão cristã, pois, ao insistir que Filêmon deve receber Onésimo como irmão na fé, ele não apenas propõe uma mudança na relação entre os dois, mas também reafirma que a identidade cristã deve se sobrepor às divisões impostas pelas estruturas sociais da época.

Essa ênfase na comunhão, expressa pelo conceito grego de *koinonia*, reforça a ideia de que a fé não pode ser vivida de maneira isolada mas deve manifestar-se no modo como os crentes se relacionam entre si, de maneira que a comunidade cristã se torne um espaço onde hierarquias e desigualdades sejam ressignificadas à luz do Evangelho de Jesus Cristo. Como afirmam Strona e Gonzaga[4], essa dimensão comu-

[3] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

[4] STRONA, M.; GONZAGA, W. "Accoglilo come me stesso": il valore dell'ospitalità nella Lettera a Filemone, p. 212.

nitária e eclesial, manifesta na exigência de acolhimento de Onésimo, revela um *kairós* teológico em que o encontro com o outro é também um encontro com o Cristo, desafiando a comunidade a se tornar ícone trinitário na diversidade reconciliada.

O fato de Paulo escrever essa carta não apenas a Filêmon, mas também à igreja que se reúne em sua casa, demonstra que essa questão não era um assunto exclusivamente privado, mas possuía implicações que envolviam toda a comunidade. Essa abordagem se alinha à visão paulina de que o Evangelho não é apenas uma mensagem de salvação individual, mas também uma força transformadora que altera as dinâmicas sociais e redefine a forma como os crentes interagem uns com os outros.

Essa peculiaridade de Filêmon como carta pessoal, mas com ressonância comunitária, foi reconhecida desde os primeiros séculos da tradição cristã. Ela compõe o grupo das sete cartas tidas por autenticamente paulinas e é, segundo Gonzaga, a menor do *Corpus Paulinum*, cuja inclusão no cânon neotestamentário se deu de forma praticamente unânime já nos primeiros catálogos[5].

A relevância dessa carta não se limita ao contexto do mundo greco-romano, uma vez que sua mensagem ressoa em debates sobre dignidade humana, justiça e reconciliação ao longo da história. A relação entre senhor e escravo, que na sociedade antiga era rigidamente definida por normas jurídicas e econômicas, passa a ser reinterpretada sob uma perspectiva cristã, na qual o amor e a fraternidade substituem o domínio e a subordinação. Esse aspecto se torna ainda mais evidente quando comparado a reflexões filosóficas e teológicas posteriores, como a ética da alteridade proposta por Levinas[6], nas três obras estudadas neste artigo, que enfatiza a responsabilidade para com o outro, e o personalismo de Berdyaev[7], que destaca a centralidade da liberdade e da dignidade humana na construção de relações autênticas.

Além disso, o tema da reconciliação encontrado nessa carta se aproxima de narrativas literárias sobre redenção e transformação, como as presentes em *Les Misérables*, de Victor Hugo[8], e *Uncle Tom's Cabin*,

[5] GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no cânon do Novo Testamento, p. 22-23.
[6] LEVINAS, E., Entre nous: thinking-of-the-other (1998); LEVINAS, E., Humanism of the Other (2003); LEVINAS, E., Totality and infinity (1969).
[7] BERDYAEV, N., Slavery and Freedom (1975).
[8] HUGO, V., Les Misérables (2012).

de Harriet Beecher Stowe[9], nas quais personagens que antes eram definidos por sua condição de submissão encontram um novo sentido para suas existências por meio da compaixão e da justiça.

Dessa forma, a Carta a Filêmon não deve ser lida apenas como um pedido pontual de intercessão, mas como um texto que encapsula elementos centrais da ética cristã e da teologia paulina, ao demonstrar que a esperança cristã não pode ser dissociada da prática concreta da justiça e do amor. Mais do que um simples apelo pessoal, a Carta a Filêmon representa um exemplo de como a fé se traduz em ação e de que a transformação espiritual do indivíduo deve refletir-se em mudanças reais na forma como ele se relaciona com os outros.

Ao analisar a Carta a Filêmon em seu contexto histórico e em diálogo com diversas tradições filosóficas e teológicas, torna-se evidente que seu significado transcende a questão da escravidão na Antiguidade, pois apresenta um paradigma mais amplo sobre a necessidade de que o Evangelho produza impacto na vida social e comunitária dos crentes. Assim, ao propor uma leitura cuidadosa dessa carta, esta pesquisa busca demonstrar que, mesmo sendo um dos menores textos do Novo Testamento, a Carta a Filêmon contém reflexões fundamentais para a compreensão da teologia paulina e para a construção de um pensamento cristão comprometido com a transformação das relações humanas e da sociedade como um todo.

1. A Carta a Filêmon: estratégia paulina e implicações para a comunidade cristã

Conforme Beale[10], a Carta a Filêmon se destaca entre as cartas de Paulo por sua brevidade e por ser dirigida principalmente a uma pessoa, embora envolva também a igreja reunida em sua casa. Seu propósito central é interceder por Onésimo e, para isso, Paulo pede a Filêmon que não o receba como escravo, mas como irmão em Cristo (Fm 16). Para isso, o apóstolo constrói um apelo estratégico mediante a combinação de argumentos teológicos e retóricos. Inicialmente, elogia o amor e a fé de Filêmon (Fm 4-7), o que cria um contexto favorável à solicitação. Em seguida, apresenta Onésimo como "filho na fé", que, por sua vez,

[9] STOWE, H., Uncle Tom's Cabin (1852).
[10] BEALE, G., Colossenses e Filemon, p. 797.

ressalta sua transformação pelo Evangelho (Fm 10, 16). Fabris[11] destaca o uso da palavra *splagchna* (σπλάγχνα, "entranhas") para se referir a Onésimo (Fm 12), o que confere ao apelo de Paulo um tom visceral e relacional. Essa metáfora, comum na tradição semítica, remete à misericórdia maternal e/ou divina (*rachamim*) e enfatiza que Onésimo não é apenas um convertido, mas alguém espiritualmente gerado por Paulo em meio às suas tribulações.

Embora pudesse impor sua autoridade apostólica, Paulo prefere persuadir Filêmon a agir voluntariamente e sob a influência do amor cristão (Fm 8-9.14). Independentemente das circunstâncias exatas, é certo que, sob sua influência, Onésimo se converteu e passou a auxiliá-lo na prisão. A carta deixa entrever que Paulo desejava manter Onésimo consigo, mas optou por deixar a decisão a critério de Filêmon (Fm 13-14). Martin[12], por sua vez, observa que a estrutura da carta revela uma sutil tensão entre a autoridade apostólica de Paulo e a liberdade de escolha de Filêmon, o que reflete a ênfase paulina na adesão voluntária aos princípios cristãos nas questões sociais e morais.

Outro ponto relevante consiste na implicação da comunidade, já que a carta também se dirige à igreja em sua casa. Tal fato termina por exercer uma leve pressão para que Filêmon agisse conforme os valores fundamentados na vida e ensinamentos de Jesus Cristo. Além disso, Osborne[13] destaca que Paulo, ao invocar a *koinonia* como princípio essencial para a reconciliação, defende que a unidade em Cristo supera todas as divisões sociais.

Com raras exceções, a autoria paulina da Carta a Filêmon é amplamente aceita entre os estudiosos. Beale[14] e Osborne[15] apontam que seu estilo e teologia são coerentes com outras cartas indiscutivelmente atribuídas a Paulo. De fato, como mostra Gonzaga, a carta foi aceita como canônica no final do século IV d.C., figurando entre as cartas destinadas a pessoas privadas, e sua posição no Cânon reflete não a ordem cronológica, mas a graduação de extensão das cartas, da mais longa à mais breve, sendo Filêmon a última[16].

---

[11] FABRIS, R., Lettera ai Filippesi - Lettera a Filemone, p. 299.
[12] MARTIN, R. P., Ephesians, Colossians, and Philemon, pp. 138-139.
[13] OSBORNE, G. R., Colossians & Philemon, p. 139.
[14] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 798.
[15] OSBORNE, G. R., Colossians & Philemon, p. 134-135.
[16] GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no cânon do Novo Testamento, p. 23-24.

O texto menciona Timóteo como coautor ou associado, prática recorrente em suas cartas (Cl 1,1; Fm 1), e cita colaboradores comuns, como Epafras, Aristarco, Marcos, Demas e Lucas (Cl 4,10, 14; Fm 24). Além disso, tendo sido escrita enquanto Paulo estava encarcerado, fato reforçado por sua autodesignação como "prisioneiro de Cristo Jesus" (Fm 1), a carta, juntamente com Colossenses, Efésios e Filipenses, integra o grupo das "Cartas da Prisão".

O local exato de onde Paulo escreveu esta carta é tema de debate acadêmico, com duas principais possibilidades: Roma ou Éfeso. A maioria dos estudiosos citados por Beale[17] defende a hipótese romana, com base na menção ao aprisionamento de Paulo (At 28,14-21) e na relação entre a Carta a Filêmon e a Carta aos Colossenses, que foram escritas na mesma ocasião. No entanto, há quem defenda Éfeso, especialmente por causa do v.22, em que Paulo pede que providenciem hospedagem para ele, pois espera visitá-los em breve. Como Éfeso estava bem mais próxima de Colossos do que Roma, essa viagem pareceria mais plausível. Além disso, a fuga de Onésimo para uma cidade próxima, como Éfeso, seria mais viável do que uma jornada arriscada até Roma.

Osborne[18] ressalta que Tíquico e Onésimo foram os portadores dessas cartas, o que indica tanto uma correspondência mútua entre as cartas quanto reforça seu contexto histórico e teológico comum. Ele também observa que Filêmon, possivelmente convertido por Paulo, era um líder cristão em Colossos e anfitrião de uma igreja doméstica, o que explica os laços de amizade e autoridade que permeiam a carta. Ainda assim, não há consenso definitivo, já que o Novo Testamento não registra com clareza um aprisionamento de Paulo em Éfeso. Embora Roma seja a hipótese mais aceita, os argumentos em favor de Éfeso seguem relevantes. Também se cogitou um aprisionamento em Cesareia, mas essa possibilidade é enfraquecida pela ausência de menções a Cesareia nas Cartas da Prisão. Beale[19] destaca que, devido aos eventos singulares da trajetória de Paulo, determinar com precisão o local e a data da escrita da carta permanece um desafio.

A redação da Carta a Filêmon, segundo Beale[20], está diretamente ligada à situação de Onésimo. Embora haja divergências sobre os even-

[17] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 797-798.
[18] OSBORNE, G. R., Colossians & Philemon, p. 144.
[19] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 798.
[20] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 799.

tos que a motivaram, prevalece o consenso de que Onésimo, de alguma forma, se distanciou de seu senhor e encontrou Paulo, possivelmente buscando intercessão. Beale, ademais, resgata três principais hipóteses para essa circunstância.

A interpretação tradicional aponta que Onésimo teria fugido após cometer um delito, possivelmente um roubo (Fm 18-19), e viajado para uma grande cidade, como Éfeso ou Roma, onde encontrou Paulo. O'Brien[21] observa que a condição dos escravos era precária e lembra que, embora o direito de asilo existisse no contexto jurídico judaico (Dt 23,15-16), Paulo prefere persuadir Filêmon pelo amor cristão em vez de recorrer a essa prerrogativa. Martin[22], por sua vez, destaca que a natureza da transgressão de Onésimo não é clara. O roubo pode ter sido motivado pelo desejo de liberdade, ou ele pode ter buscado proteção junto a uma figura de autoridade, algo presente no direito ateniense e judaico.

Beale[23] disserta, na segunda hipótese, que Onésimo não fugiu, mas procurou Paulo intencionalmente para mediar sua reconciliação com Filêmon. O'Brien[24] observa que a carta não exige sua libertação, mas redefine seu *status* ao destacar sua identidade cristã, que supera a relação tradicional entre senhor e escravo. Essa interpretação é reforçada por Martin[25] ao apontar que Paulo evita abordar os direitos de Filêmon sobre Onésimo, fundamentando, assim, seu apelo na compaixão cristã.

Beale[26] também nos traz uma terceira hipótese, menos aceita, de que Onésimo teria sido enviado por Filêmon para auxiliar Paulo na prisão. O apóstolo o descreve como antes "inútil", mas agora "muito útil" (Fm 11), o que dá a entender que houve uma mudança profunda em sua relação com Filêmon. O'Brien[27] destaca que Paulo conduz a questão de modo a encorajar Filêmon a recebê-lo não apenas como um servo restaurado, mas como um irmão em Cristo, o que corrobora a transformação promovida pelo Evangelho. Essa transformação da relação senhorial em relação fraterna é o coração da carta, em que, segundo Strona e Gonzaga: "Paulo se coloca no lugar de Onésimo, pedindo que

[21] O'BRIEN, P. T., Colossians, Philemon, p. 510.
[22] MARTIN, R. P., Ephesians, Colossians, and Philemon, p. 135.
[23] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 798.
[24] O'BRIEN, P. T., Colossians, Philemon, p. 469.
[25] MARTIN, R. P., Ephesians, Colossians, and Philemon, p. 137.
[26] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 799.
[27] O'BRIEN, P. T., Colossians, Philemon, p. 525.

este seja recebido 'como se fosse o próprio Paulo' (Fm 17)", instaurando um novo paradigma de hospitalidade evangélica[28].

Tal raciocínio também é complementado por Martin[29], que recorda que a carta não se limita a um pedido pessoal, mas assume um caráter apostólico, com implicações para toda a comunidade cristã. A saudação inicial e a menção à obediência no desfecho substanciam a noção de que a reconciliação entre ambos deveria servir como modelo de transformação social no cristianismo primitivo.

Manes[30] corrobora essa leitura ao destacar que, ao equiparar o acolhimento de Onésimo ao próprio acolhimento de Paulo, o apóstolo reforça a unidade espiritual dos cristãos e desafia Filêmon a transcender as barreiras impostas por seu contexto social. Mais que um simples pedido de reconciliação, a carta propõe um novo paradigma ético e eclesial, no qual a fraternidade cristã se sobrepõe a qualquer lógica de dominação ou opressão, antecipando princípios que moldariam a identidade comunitária da igreja nascente.

A Carta a Filêmon também suscita reflexões sobre a escravidão no contexto cristão primitivo. Embora Paulo não condene explicitamente tal realidade, sua abordagem manifesta uma reconfiguração profunda das relações sociais dentro da comunidade cristã. A afirmação de que senhor e escravo são irmãos em Cristo desafia, portanto, a hierarquia tradicional e propõe uma ética relacional fundamentada no Evangelho. Osborne[31] defende ainda que Paulo, ao formular o pedido de forma diplomática e implícita, pode ter insinuado a possibilidade de manumissão ao pedir que Onésimo fosse acolhido "não como escravo, mas acima de escravo, como irmão amado" (Fm 16).

Assim, é possível considerar a Carta a Filêmon como um exemplo da redefinição das relações humanas através do Evangelho, especialmente mediante a reconfiguração das convenções sociais vigentes por meio da vivência da fraternidade cristã.

---

[28] STRONA, M.; GONZAGA, W. Accoglilo come me stesso: il valore dell'ospitalità nella Lettera a Filemone, p. 196.
[29] MARTIN, R. P., Ephesians, Colossians, and Philemon, p. 133.
[30] MANES, R., Lettera a Tito - Lettera a Filemone, p. 85.
[31] OSBORNE, G. R., Colossians & Philemon: verse by verse, p. 118.

2. Nem escravo, nem senhor: A Carta a Filêmon como ruptura simbólica da ordem social

No mundo greco-romano do século I d.C., conforme Finley[32], a escravidão era amplamente aceita e integrada à estrutura econômica e social. Escravos, considerados propriedade de seus senhores, podiam ser adquiridos por meio de guerra, dívida ou nascimento. Embora muitos tivessem oportunidades de alforria, ainda enfrentavam coerção, desigualdade e punições severas, incluindo castigos corporais e até a pena de morte. Barclay[33] também destaca o destino brutal de muitos escravos na Roma Antiga. Légasse[34] aprofunda essa questão ao destacar que a escravidão no mundo antigo não era apenas uma realidade econômica, mas um sistema que definia as relações de poder e identidade social. A condição de escravo implicava não apenas submissão absoluta, mas também uma perda de personalidade jurídica e autonomia.

Segundo Légasse[35], o cristianismo nascente introduziu uma tensão nesse cenário, pois a mensagem de liberdade espiritual em Cristo contrastava com a realidade social da escravidão. No caso de Onésimo, sua conversão não apenas desafiava a estrutura tradicional entre mestre e servo, mas também introduzia uma nova lógica baseada na fraternidade cristã, que, ainda que não abolisse a escravidão de imediato, plantava as sementes de uma reconfiguração da relação entre senhor e escravo.

É importante relembrar que embora Paulo não condene diretamente a escravidão, sua abordagem na Carta a Filêmon desafia as normas sociais vigentes. Ao pedir que Filêmon receba Onésimo "não mais como escravo, mas acima de escravo, como irmão amado" (Fm 16), ocorre a subversão da lógica da tradição da sociedade grega ao fundamentar as relações na fraternidade cristã. Segundo Bürki[36], ao introduzir um novo paradigma de igualdade em Cristo, Paulo adota uma estratégia retórica sutil para transformar a sociedade de dentro para fora por meio do evitamento de um confronto direto com as instituições.

Além disso, Paulo aconselha os escravos a permanecerem em sua condição caso não possam obter liberdade, mas os encoraja a aprovei-

[32] FINLEY, M. I., Ancient Slavery.
[33] BARCLAY, W., 1ª y 2ª Timoteo | Tito | Filemón, p. 353.
[34] LÉGASSE, S., La carta a Filemón, p. 50.
[35] LÉGASSE, S., La carta a Filemón, p. 49.
[36] BÜRKI, H., Carta a Filemon: Comentário Esperança, p. 15.

tarem a oportunidade, se possível (1Cor 7,21). Na Carta aos Efésios, o apóstolo instrui os senhores a tratarem seus escravos com justiça, lembrando que ambos têm o mesmo Senhor no céu (Ef 6,9). Barclay[37] argumenta que essa temática reflete uma transformação gradual da sociedade, baseada na mudança de coração e nas relações interpessoais, em vez de uma revolução estrutural imediata.

Hendriksen[38] destaca que Paulo não apenas apela à justiça de Filêmon, mas o convoca a uma transformação interior, na qual acolher Onésimo como "irmão amado" redefine sua identidade pessoal e a estrutura relacional da comunidade cristã. Esse chamado à *koinonia* não se restringe a uma dimensão teológica, mas exige uma participação ativa na reformulação das relações sociais, o que termina por tornar a escravidão incompatível com a realidade da igreja. Outrossim, embora Paulo não exija explicitamente a manumissão[39] de Onésimo, ele cria um contexto em que essa ação se torna a consequência natural da aceitação dos princípios cristãos. Manes[40] observa que a carta não se apoia na retórica clássica, mas na criação de vínculos afetivos, o que termina por transformar a relação entre Filêmon e Onésimo dentro da lógica da *koinonia* cristã, onde as hierarquias sociais são ressignificadas à luz do amor fraterno.

Segundo Bürki[41], a Carta a Filêmon teve impacto duradouro na reflexão cristã sobre a escravidão. Durante a Idade Média e a Era Moderna, alguns usaram a ausência de condenação explícita para justificar sua continuidade, enquanto reformadores e abolicionistas enfatizaram os princípios de fraternidade e liberdade implícitos na carta. O autor, além disso, afirma que essa carta foi fundamental para a transformação social no cristianismo primitivo, pois ao redefinir a relação entre senhor e escravo, lançou bases para a futura abolição da escravidão, reafirmando que, em Cristo, todos são irmãos e iguais perante Deus.

Dessa forma, a Carta a Filêmon revela-se não apenas como um apelo pessoal de Paulo, mas como um documento profundamente subversivo que desafia as hierarquias sociais da época à luz da fraternidade cristã. Sua abordagem relacional e teológica ressignifica os vínculos

[37] BARCLAY, W., 1ª y 2ª Timoteo, Tito, Filemón, pp. 350, 374.
[38] HENDRIKSEN, W., Comentário do Novo Testamento - Filemon, p. 601.
[39] Termo que indica a alforria legal de um escravo.
[40] MANES, R., Lettera a Tito - Lettera a Filemone, p. 93.
[41] BÜRKI, H., Carta a Filemon: Comentário Esperança, p. 16.

entre senhor e escravo, promovendo uma nova ética fundamentada no amor e na unidade em Cristo. Tal ética encontra seu núcleo na prática da hospitalidade, que, segundo Strona e Gonzaga[42] constitui a base da autêntica humanidade e o caminho por onde a Igreja se torna sinal da Trindade, acolhendo o diverso e criando espaço para o outro.

Na próxima seção, explora-se como essa carta se conecta com a esperança cristã. Procura-se destacar de que maneira sua mensagem transcende a realidade imediata de Onésimo e Filêmon para apontar para uma transformação mais ampla e escatológica no seio da comunidade cristã.

3. Receber como se fosse Cristo: esperança escatológica e reconciliação na Carta a Filêmon

A Carta a Filêmon é um testemunho eloquente da aplicação da esperança cristã nas relações interpessoais e sociais da Igreja primitiva. Sob a ótica da Questão 17 da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, que trata da esperança como virtude teológica, a carta revela uma dimensão mais profunda do apelo paulino; ali a esperança é definida como uma virtude orientada para um bem futuro, difícil, mas alcançável com a ajuda de Deus[43]. Garrigou-Lagrange[44] corrobora essa ideia tomasiana ao enfatizar que a esperança cristã não é mera expectativa passiva, mas um dinamismo interior que impulsiona a alma ao bem supremo.

Assim, ao pedir que Filêmon receba Onésimo não mais como escravo, mas como irmão amado, Paulo ressignifica as estruturas sociais da época à luz da esperança cristã. Como destaca Garrigou-Lagrange[45], a verdadeira esperança não se reduz a um desejo natural de felicidade ou simples confiança humana, mas se enraíza na certeza da promessa divina, levando o cristão a desejar Deus não apenas para si, mas por Ele mesmo.

A esperança cristã não apenas transforma indivíduos, mas reconstrói relações rompidas e restaura laços antes fragmentados. A afirmação

[42] STRONA, M.; GONZAGA, W. Accoglilo come me stesso: il valore dell'ospitalità nella Lettera a Filemone, p. 188.
[43] STh II-II, q.17, a.1.
[44] GARRIGOU-LAGRANGE, R., The Three Ages, p. 179.
[45] GARRIGOU-LAGRANGE, R., The Three Ages, p. 181.

de Paulo – "Talvez ele tenha sido separado de ti por algum tempo, para que o recuperasses para sempre, não mais como escravo, mas como irmão caríssimo" (Fm 15-16) – expressa essa perspectiva ao apresentar a ruptura entre Filêmon e Onésimo, causada por circunstâncias adversas, não como um fim definitivo, mas como uma oportunidade providencial para um reencontro baseado na fraternidade cristã. O Evangelho, portanto, não se limita a mudar o coração dos indivíduos, mas também redefine as relações humanas ao ultrapassar as divisões impostas pela cultura e pelo *status* social e ao promover uma comunhão que transcende as hierarquias estabelecidas.

Nesse sentido, Garrigou-Lagrange[46] destaca que a esperança se fortalece precisamente nas tribulações e provações, pois é nelas que a alma se purifica e aprende a depender inteiramente da misericórdia divina, encontrando na própria dificuldade o impulso necessário para avançar na confiança em Deus. Assim, a esperança paulina na restauração da dignidade de Onésimo, mesmo diante das barreiras culturais e sociais de seu tempo, não se reduz a um otimismo ingênuo ou a um simples apelo moral, mas reflete uma confiança inabalável na ação divina, que opera para além das limitações humanas. Como ensina Garrigou-Lagrange[47], essa esperança deve ser firme e invencível, evitando tanto a presunção, que deposita confiança excessiva na própria força, quanto o desânimo, que duvida da eficácia da graça divina. Longe de representar uma expectativa passiva, manifesta-se como um princípio dinâmico que impulsiona não apenas a transformação interior do indivíduo, mas também a superação concreta das barreiras impostas pela cultura e pelo *status* social, tornando-se, assim, um motor de verdadeira renovação na vivência cristã.

A noção de que a esperança é uma virtude teológica, enraizada na confiança em Deus e não em forças humanas, encontra paralelo na argumentação de Tomás de Aquino, que a define como voltada para Deus e para a bem-aventurança eterna[48]. Essa perspectiva se reflete no pedido de Paulo a Filêmon: "Se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo" (Fm 17). A esperança cristã transcende convenções sociais e convida Filêmon a ver Onésimo não mais como escravo,

[46] GARRIGOU-LAGRANGE, R., The Three Ages, p. 181.
[47] GARRIGOU-LAGRANGE, R., The Three Ages, p. 181.
[48] STh II-II, q.17, a.2.

mas como irmão amado em Cristo. Além disso, ao declarar: "E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta" (Fm 18), Paulo assume uma postura que ecoa a relação entre graça e mérito na doutrina da esperança.

Como explica Tomás de Aquino, a esperança cristã não se apoia nos méritos humanos, mas na assistência divina, tornando possível a reconciliação mesmo onde humanamente pareceria inalcançável[49]. Essa perspectiva se alinha à visão de Guardini[50], que descreve a esperança como um ato de resistência espiritual contra a desesperança mundana. Segundo Guardini[51], a esperança cristã não se fundamenta em forças humanas, mas na certeza de que a graça, mesmo frágil, tem o poder de superar os desafios impostos pelo mundo. Ao enfatizar que a esperança é "essencialmente contra toda esperança", ele ressalta que essa virtude deve se enraizar na promessa divina de redenção e transformação, pois não se trata de uma confiança ingênua. Para ilustrar essa ideia, ele recorre à metáfora de uma planta que cresce em uma fenda rochosa[52]: ainda que o ambiente seja hostil, a vida persiste porque sua origem está em Deus.

Da mesma forma, a esperança que leva Paulo a pedir que Filêmon receba Onésimo como irmão reflete a convicção inabalável de que, pela graça, até as relações mais marcadas pela divisão podem ser restauradas, pois a reconciliação não se baseia apenas em esforços humanos, mas na certeza de que Deus age para transformar os vínculos entre os fiéis. Outro aspecto essencial da esperança, delineado por Tomás de Aquino, é sua relação com a caridade. No artigo 8 da Questão 17, ele argumenta que, na ordem da perfeição, a caridade precede a esperança, uma vez que é o amor a Deus que leva o fiel a confiar n'Ele[53]. Esse princípio se reflete na exortação de Paulo para que Filêmon vá além da mera aceitação legalista de Onésimo e transforme sua relação em um vínculo fraterno fundamentado no amor cristão, superando a lógica jurídica e reconhecendo no outro a dignidade restaurada pela fé.

A transformação sugerida por Paulo exige que Filêmon transcenda a justiça humana e adote uma perspectiva pautada na caridade, que

[49] *S*Th II-II, q.17, a.1 ad 2.
[50] GUARDINI, R., The Life of Faith, p. 74.
[51] GUARDINI, R., The Life of Faith, p. 74.
[52] GUARDINI, R., The Life of Faith, p. 73.
[53] STh II-II, q.17, a.8.

representa a consumação da esperança, pois a verdadeira reconciliação só ocorre quando se rompe com as categorias de merecimento e reciprocidade e se assume a dinâmica do dom gratuito, própria do amor cristão. A implicação teológica desse pedido é que a esperança cristã, ao ordenar o coração humano a Deus, não apenas antecipa a realização da salvação futura, mas também opera no presente ao transformar concretamente as relações entre os fiéis, tornando visível, na prática cotidiana, a nova ordem instaurada pelo Evangelho.

Assim, longe de ser um ideal abstrato, a esperança se manifesta na vida real por meio de atitudes que refletem a comunhão escatológica do Reino de Deus, pois não se limita a um sentimento interior, mas se desdobra em ações concretas que testemunham a fé. Além disso, a Carta a Filêmon exemplifica de maneira prática o ensinamento tomasiano de que a esperança se fundamenta na confiança no auxílio divino e conduz à ação virtuosa, de modo que sua autenticidade se comprova precisamente na capacidade de impulsionar o crente a agir conforme a vontade de Deus.

Como afirma Tomás de Aquino, a esperança, enquanto virtude teológica, não se reduz a um mero sentimento, mas constitui um hábito que ordena a alma para Deus e fortalece a perseverança no caminho da santidade, permitindo que o crente avance com confiança na busca pela união com Ele[54]. Essa dimensão ativa da esperança se torna evidente na conclusão da carta, quando Paulo manifesta sua certeza de que Filêmon não apenas aceitará Onésimo, mas fará "ainda mais do que peço" (Fm 21), indicando que a verdadeira esperança não se contenta com o cumprimento mínimo de um dever, mas impulsiona o coração a ir além das expectativas e a agir conforme a lógica do amor cristão.

Esse "mais" pode ser interpretado como um convite à superação das normas culturais vigentes, não apenas no sentido de romper com estruturas sociais estabelecidas, mas de aderir plenamente a uma vivência do Evangelho que transcenda convenções humanas e manifeste, de maneira concreta, a fraternidade proposta por Cristo.

Para Guardini[55], a esperança não se reduz a um ideal abstrato, uma vez que se manifesta concretamente na vida cotidiana e sustenta a perseverança do fiel diante das dificuldades. Ele observa que a verdadeira

[54] STh II-II, q.17, a.5.
[55] GUARDINI, R., The Life of Faith, pp. 68-69.

esperança não nega a realidade do sofrimento e da incerteza, mas persiste apesar deles, pois sua base não está na instabilidade do mundo, mas na promessa de Deus. Além disso, Guardini também destaca que a esperança cristã está intrinsecamente ligada à redenção, pois a vida de fé se sustenta na certeza da vitória da graça divina sobre as limitações humanas. Assim, como visto na Carta a Filêmon, a esperança cristã não apenas antecipa a realização da salvação futura, mas já transforma as relações humanas no presente e as orienta para o Reino de Deus.

Dando continuidade à aplicação da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino à Carta a Filêmon, a Questão 18 aprofunda a reflexão sobre o sujeito da esperança ao examinar sua localização na vontade e sua ausência tanto nos bem-aventurados quanto nos condenados[56]. A carta paulina ilustra essa centralidade da vontade na prática da esperança ao apresentar o apelo de Paulo, que exige de Filêmon uma decisão consciente e livre para acolher Onésimo como irmão. Segundo Tomás de Aquino, a esperança reside na vontade porque seu objeto, a bem-aventurança eterna, é um bem apreendido intelectualmente e desejado racionalmente, não um impulso instintivo ou irracional[57].

Dessa forma, a carta de Paulo não apenas instrui Filêmon sobre um dever ético-moral, mas também o desafia a agir conforme uma virtude teológica, confiando na ação da graça divina para superar as convenções sociais e os vínculos servis da época, que limitavam as relações entre senhores e escravos. Essa dimensão da esperança se revela essencial no pensamento de Guardini[58], para quem a fé cristã não se reduz a uma doutrina moral ou a um sistema ético, mas constitui uma resposta viva e concreta a Cristo, que se apresenta como "Caminho, Verdade e Vida" (Jo 14,6), o qual veio para que todos tenham vida" (Jo 10,10). Longe de ser um anseio subjetivo ou uma expectativa abstrata, a esperança assume a forma de um compromisso efetivo com a transformação da realidade à luz do Evangelho.

Além disso, a ausência da esperança nos bem-aventurados, conforme discutido por Tomás de Aquino, reflete-se na maneira como Paulo compreende a conversão e o crescimento espiritual. Aqueles que já alcançaram a bem-aventurança plena não necessitam mais esperar, pois

[56] STh II-II, q.18, a.1-3.
[57] STh II-II, q.18, a.1.
[58] GUARDINI, R., L'essenza del cristianesimo, p. 33.

possuem completamente o bem supremo, enquanto os cristãos ainda peregrinam na fé e na prática da caridade[59]. Filêmon, portanto, encontra-se em um processo de aperfeiçoamento e, por essa razão, é exortado por Paulo a demonstrar a maturidade de sua fé ao integrar Onésimo na comunidade cristã mediante o acolhimento não mais como escravo, mas como irmão. Essa exortação evidencia que a verdadeira adesão ao Evangelho não se restringe a uma aceitação teórica da fé, mas exige uma resposta concreta de esperança, que transforma profundamente as relações humanas.

Guardini[60] enfatiza que a redenção não se configura como um evento isolado ou meramente passado, mas como uma realidade dinâmica que envolve o ser humano por meio da graça e o insere na vida nova de Cristo, conferindo-lhe uma existência renovada. Para ele, o cristianismo não se reduz a um código ético ou a um sistema moral abstrato, mas representa uma participação real e ativa na vida de Cristo. Cada ação humana deve ser orientada para Ele, permitindo que a fé permeie e transforme todas as dimensões da existência. Dessa forma, ao acolher Onésimo na comunidade cristã, Filêmon não apenas pratica a justiça em sentido estrito, mas assume a esperança como força propulsora de um novo modelo de relação humana, no qual a escravidão cede lugar à fraternidade e à comunhão verdadeira (*koinonia*).

Por outro lado, a condenação definitiva, segundo Tomás de Aquino, anula a esperança, pois os condenados não podem mais vislumbrar um futuro de reconciliação com Deus, uma vez que sua condição já está eternamente selada e não há possibilidade de transformação[61]. Essa realidade contrasta com a experiência de Onésimo, que, ao converter-se, não apenas recebe uma nova identidade na fé, mas também se torna um símbolo da esperança restauradora do Evangelho, cuja mensagem enfatiza a renovação e a superação das barreiras impostas pelas limitações humanas. Sua história demonstra que, enquanto o indivíduo permanece no caminho da fé, a transformação continua sendo possível, e a esperança não se reduz a uma expectativa abstrata, mas se mantém viva como uma virtude teológica que orienta a existência cristã.

[59] STh II-II, q. 18, a2.
[60] GUARDINI, R., L'essenza del cristianesimo, p. 44.
[61] STh II-II, q.18, a.3.

Kierkegaard[62] descreve essa esperança não como um sentimento passivo ou uma projeção ingênua do futuro, mas como uma confiança radical no bem, fundamentada no eterno e sustentada pelo amor divino, que transcende as incertezas do tempo e da história. Para ele, a verdadeira esperança não se limita a um desejo subjetivo ou a uma visão otimista da realidade, mas constitui a própria possibilidade do bem, que se manifesta plenamente na relação entre Deus e o ser humano.

Sendo assim, a Carta a Filêmon não apenas propõe um ato isolado de misericórdia ao recomendar que Filêmon acolha Onésimo, mas também revela uma teologia da esperança, que se expressa concretamente ao apresentar o antigo escravo como um sinal visível da redenção em Cristo, acessível a todos os que ainda peregrinam nesta vida e buscam, por meio da fé, uma transformação autêntica e definitiva.

Ao propor uma nova forma de relacionamento entre Filêmon e Onésimo, pautada pela fraternidade e pela *koinonia*, Paulo antecipa a transformação das estruturas sociais e aponta para um modelo de comunhão baseado na fraternidade cristã. Logo, a Carta a Filêmon não apenas ilustra a aplicação concreta da esperança cristã nas relações interpessoais, mas também demonstra como essa virtude teológica impulsiona mudanças profundas na vivência da fé.

O caráter vivencial da fé cristã, que ultrapassa a teoria e se concretiza nas relações humanas, será aprofundado na próxima seção, na qual exploramos os aspectos pastorais e personalistas da carta, além de destacar como a sensibilidade paulina evidencia a centralidade da pessoa e do amor na dinâmica do Evangelho de Jesus Cristo.

4 A ética do rosto e a Carta de Paulo: a fraternidade como revolução silenciosa

A Carta a Filêmon pode ser interpretada à luz da encíclica *Spe Salvi*, de Bento XVI, como um testemunho concreto da esperança cristã transformadora, que não se restringe à esfera individual, mas se estende às relações sociais e institucionais e promove uma renovação profunda da convivência humana. No centro da carta paulina encontra-se a intercessão de Paulo em favor de Onésimo, um escravo fugitivo que, ao

[62] KIERKEEGARD, S., Works of Love, p. 240.

converter-se à fé cristã, deixa de ser visto apenas como servo e passa a ser reconhecido como "mais do que um escravo, um irmão amado" (Fm 16). Esse apelo ultrapassa a simples reivindicação de alforria e aponta para uma nova ontologia do ser humano em Cristo Jesus, na qual as relações não são mais determinadas por laços de domínio e servidão, mas fundamentadas na comunhão fraterna e na dignidade de cada pessoa. Bento XVI enfatiza que a esperança cristã não se limita a um ideal abstrato, mas se manifesta como um dinamismo performativo capaz de modificar concretamente a vida dos crentes e levá-los a transformar as estruturas do mundo à luz do Evangelho.

Sob essa perspectiva, a libertação de Onésimo pode ser analisada igualmente à luz do pensamento de Nikolai Berdyaev[63], para quem a escravidão não se restringe a uma condição jurídica, mas representa um estado de alienação ontológica, no qual o ser humano é reduzido a um mero objeto dentro de uma estrutura social opressiva que nega sua verdadeira vocação. Para o filósofo russo, a liberdade cristã não consiste apenas em um direito concedido por instâncias superiores, mas deve ser compreendida como uma conquista espiritual que permite ao indivíduo transcender as determinações externas e afirmar-se plenamente como pessoa. Ao solicitar que Filêmon receba Onésimo como ao próprio Paulo (Fm 17), o apóstolo evidencia como a fé cristã gera novas formas de convivência e antecipa no presente a cidade futura esperada pelos crentes[64], demonstrando que o Reino de Deus já se manifesta na realidade concreta por meio de relações redimidas.

Essa antecipação escatológica, entretanto, não ocorre sem ruptura com a ordem estabelecida, pois, como argumenta Berdyaev[65], o cristianismo autêntico, identificado por ele com o personalismo, exige a superação de estruturas que aprisionam a pessoa humana e impedem o alcance de sua vocação plena à liberdade. A verdadeira liberdade, segundo ele, não se resume a uma mera emancipação política ou social, mas encontra seu fundamento na afirmação do ser humano como uma realidade irrepetível, cuja dignidade não pode ser reduzida a uma categoria funcional dentro da sociedade nem subordinada a relações de poder.

---

[63] BERDYAEV, N., Slavery and Freedom, p. 27-28.
[64] SS 4.
[65] BERDYAEV, N., Slavery and Freedom, p. 80-81; 216.

Dessa forma, a conversão de Onésimo não representa apenas uma mudança de *status* dentro da comunidade cristã, mas simboliza a superação da lógica da dominação e a substituição dessa mentalidade por uma comunhão autêntica, na qual cada indivíduo é reconhecido em sua singularidade e valor intrínseco, refletindo a transformação que a esperança cristã opera na história.

A transformação de Onésimo apresenta paralelos profundos com a experiência de Santa Josefina Bakhita, mencionada por Bento XVI[66] como um exemplo vivo da esperança que redime. Escrava no Sudão, Bakhita conheceu apenas senhores que a maltrataram e a reduziram à condição de objeto, até encontrar um "Paron" (Senhor) diferente, o Deus de Jesus Cristo, que a reconhecia como filha e não como "propriedade" a ser explorada e maltratada. Sua trajetória ilustra o poder da fé ao ressignificar a existência humana e transformar um passado de sofrimento em uma fonte de renovação espiritual. Segundo Zanini[67], Bakhita testemunhava que, após sua conversão, sentia-se verdadeiramente livre, não porque suas circunstâncias externas haviam mudado, mas porque seu coração pertencia a Deus.

A experiência de Bakhita reflete o propósito de Paulo em relação a Onésimo, que, antes considerado "inútil" (Fm 11), adquire nova dignidade em Cristo e se torna útil não apenas a Paulo, mas também a Filêmon. Essa lógica está em consonância com o pensamento de Bento XVI[68], ao afirmar que a esperança cristã não consiste em uma espera passiva, mas em uma realidade transformadora já presente na vida do crente. A Carta a Filêmon não trata apenas da libertação de um escravo, mas também exemplifica a *pedagogia paulina da esperança*, que não se impõe, mas se propõe, convidando à adesão voluntária ao bem. Embora Paulo pudesse ordenar a Filêmon que concedesse a liberdade a Onésimo, opta por apelar ao amor cristão (Fm 8-9), confiando que a caridade realizaria o que a coação não poderia alcançar. Esse princípio ressoa na vida de Bakhita, que, apesar de ter sofrido graves maus-tratos, jamais cultivou rancor contra seus opressores. Pelo contrário, conforme relata Roullet[69], "ela os perdoava, pois via neles apenas a ignorância e orava

[66] SS 3.
[67] ZANINI, R. I., Bakhita, p. 102.
[68] SS 7.
[69] ROULLET, H., La esclava indomable, p. 94.

para que encontrassem a verdade". Essa postura evidencia que a fé cristã, longe de ser um instrumento de dominação, opera uma libertação interior capaz de reverberar em mudanças sociais.

A conversão de Bakhita exemplifica uma dinâmica semelhante à transformação que Paulo deseja ver em Filêmon, instando-o a enxergar Onésimo não mais como um objeto de posse, mas como um irmão na fé. De maneira análoga, ao abraçar sua nova identidade em Cristo, Bakhita deixou de ser vista como escrava para tornar-se uma religiosa respeitada e amada por sua comunidade. Conforme observa Roche, "ao invés de buscar reparação, ela se tornou um símbolo de reconciliação e dignidade, ensinando que a verdadeira liberdade está na entrega a Deus"[70]. Essa mudança de perspectiva não implica a destruição imediata das estruturas sociais, mas subverte sua lógica interna, instaurando uma nova forma de relação que já contém em si a semente da transformação social[71].

Nesse sentido, tanto a história de Onésimo quanto a de Bakhita evidenciam que a libertação cristã transcende o aspecto jurídico ou social, operando uma restauração integral do ser humano. Assim como Paulo exorta Filêmon a olhar para Onésimo com novos olhos, Deus concede a Bakhita uma identidade redimida e plena, permitindo que sua vida se tornasse testemunho da verdade expressa por Bento XVI: "quem tem esperança vive de maneira diferente; foi-lhe dada uma vida nova"[72]. O mesmo princípio se aplica à conversão de Onésimo, cuja libertação não se limita ao plano físico, mas lhe confere um novo estatuto na comunidade cristã. Ambas as histórias reafirmam que a redenção autêntica não se resume a um ato de emancipação externa, mas constitui um processo profundo de transformação interior, no qual o amor e a esperança promovem a libertação definitiva do ser humano.

A relação entre esperança e ação se evidencia no compromisso que Paulo assume ao prometer quitar qualquer dívida de Onésimo (Fm 18-19), um gesto que recorda que a esperança cristã não se reduz a um idealismo abstrato, mas se traduz em um engajamento concreto na construção de um mundo mais conforme ao Evangelho. Como observa

[70] ROCHE, A., Bakhita, p. 76.
[71] SS 4.
[72] SS 2.

Bento XVI[73], a esperança em Cristo gera uma responsabilidade que não pode ser postergada para um futuro indefinido, devendo manifestar-se em atos concretos de justiça e caridade. Nessa perspectiva, o Papa Francisco ressalta que a fé cristã possui uma dimensão social intrínseca, exigindo a superação da indiferença e um compromisso efetivo com a dignidade humana, especialmente dos marginalizados, pois "a confissão de fé e o compromisso com a sociedade estão intrinsecamente unidos"[74].

A Carta a Filêmon não apenas expõe a doutrina da esperança cristã, mas comprova sua eficácia na transformação das relações humanas, demonstrando que a redenção trazida por Cristo não se limita ao indivíduo, mas alcança toda a comunidade dos crentes, instaurando novos paradigmas de fraternidade e liberdade. Essa ideia se alinha à crítica de Chesterton[75] à lógica do capitalismo desumanizante, que reduz as relações humanas a meras transações e ignora a justiça social fundamentada na dignidade da pessoa humana. Além disso, Leão XIII, em *Rerum Novarum*, adverte que "explorar a pobreza e a miséria e especular com a indigência são coisas igualmente reprovadas pelas leis divinas e humanas"[76], condenando a instrumentalização do trabalhador como mero meio de lucro. Nesse sentido, a atitude de Paulo em relação a Onésimo pode ser interpretada como um testemunho da lógica cristã, que não apenas desafia estruturas opressoras, mas inaugura relações fundamentadas na fraternidade e no amor.

A encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco[77], apresenta uma leitura profundamente social e fraterna da Carta a Filêmon, enfatizando a necessidade de um amor que transcenda barreiras sociais e institucionais. Em sua carta, Paulo exorta Filêmon a acolher Onésimo, um escravo fugitivo, como irmão na fé, instaurando uma nova ordem de relações humanas fundamentada na dignidade de todos. Essa mesma lógica permeia *Fratelli Tutti*, ao defender uma fraternidade universal na qual cada pessoa é reconhecida como próxima, independentemente de sua condição social ou origem, perspectiva que encontra ressonância no pensamento de Gabriel Marcel[78]. Dessa forma, a fraternidade cristã

[73] SS 25.
[74] EG 178.
[75] CHESTERTON, G. K., Utopia of Usurers, p. 2.
[76] RN 10.
[77] FT 1.
[78] MARCEL, G., Existential Background of human dignity, pp. 132-133.

deve ser entendida não como um ideal abstrato, mas como um compromisso concreto de reconhecimento recíproco e valorização do outro. A carta paulina sugere que a verdadeira conversão não se restringe à transformação interior do indivíduo, mas deve se refletir em mudanças efetivas na maneira como as pessoas se relacionam. A fraternidade cristã, portanto, não pode ser seletiva; deve ser abrangente e revolucionária, como enfatiza o Papa Francisco ao afirmar que "ninguém pode enfrentar a vida isoladamente"[79] e que a construção de um mundo justo depende do reconhecimento do outro como irmão.

Outro aspecto fundamental em *Fratelli Tutti*[80] é a denúncia das estruturas de exclusão e dominação que se perpetuam ao longo da história. A escravidão de Onésimo exemplifica essas dinâmicas, mas, em vez de recorrer a um apelo jurídico, Paulo propõe uma solução fundamentada no amor fraterno, entre os irmãos. Esse mesmo espírito permeia a encíclica, especialmente ao condenar as novas formas de escravidão moderna, como o tráfico humano e a exploração laboral, que reduzem os indivíduos a meros objetos descartáveis. Marcel[81] alerta contra essa instrumentalização do ser humano, ressaltando que a dignidade não pode ser reduzida a um conceito abstrato ou a um critério meramente funcionalista.

Nessa linha, o Papa Francisco[82] reafirma a inviolabilidade da dignidade humana e a necessidade de vivenciar a fraternidade por meio de ações concretas de acolhimento e integração. O pedido de Paulo a Filêmon, para que receba Onésimo não mais como escravo, mas como irmão, reflete essa perspectiva, rejeitando um sistema de hierarquia desumanizante e instaurando uma lógica de reconhecimento recíproco, fundamentada na dignidade comum de filhos de Deus.

A parábola do Bom Samaritano, central em *Fratelli Tutti*[83], também ilumina a Carta a Filêmon ao evidenciar o chamado à superação das barreiras sociais em favor de uma fraternidade autêntica. Assim como o samaritano rompe com os limites culturais para socorrer o ferido, Paulo desafia Filêmon a transcender as normas jurídicas e culturais ao acolher Onésimo não mais como escravo, mas como irmão amado. A

[79] FT 8.
[80] FT 24.
[81] MARCEL, G., Existential Background of human dignity, p. 128.
[82] FT 39.
[83] FT 66.

reconciliação proposta por Paulo reflete a lógica do diálogo defendida por Martin Buber[84], para quem o encontro genuíno ocorre na relação Eu-Tu, na qual o outro é reconhecido em sua totalidade e não reduzido a um meio ou objeto de posse.

Na perspectiva buberiana, o vínculo fraterno vai além das categorias impostas pela sociedade e inaugura um espaço de comunhão que, no contexto da carta, ressignifica a relação entre Filêmon e Onésimo. Esse mesmo princípio é enfatizado em *Fratelli Tutti* ao afirmar que "o amor que rompe as cadeias que nos isolam e separam, lançando pontes"[85] é o mesmo amor que Paulo propõe a Filêmon ao solicitar que sua relação com Onésimo seja transformada pelo Evangelho. Mais do que um ideal abstrato, a fraternidade cristã exige compromissos concretos, como ressalta *Fratelli Tutti*, ao afirmar que "a verdadeira fraternidade se constrói no compromisso concreto de acolher e integrar"[86]. De maneira semelhante, Paulo não impõe uma ordem a Filêmon, mas apela ao amor cristão como força transformadora das relações humanas.

Para Buber[87], a renovação do laço social só se concretiza no *entre*, na abertura ao outro como parceiro de diálogo, e não como um objeto de utilidade. Assim, tanto a Carta a Filêmon quanto *Fratelli Tutti* convergem na afirmação de que a fraternidade se realiza por meio de gestos concretos que superam divisões históricas e instauram novas formas de convivência baseadas no amor e na justiça. Ao final, a relação entre Filêmon e Onésimo não apenas exemplifica essa transformação, mas antecipa a lógica de uma sociedade reconciliada, na qual cada ser humano é reconhecido em sua dignidade plena, conforme preconizado tanto na filosofia do diálogo de Buber quanto na Doutrina Social da Igreja[88].

À luz da filosofia de Emmanuel Levinas, a Carta a Filêmon revela-se como uma poderosa ilustração da tensão entre a totalidade opressora de um sistema social injusto e a alteridade irredutível de cada indivíduo, destacando a centralidade da responsabilidade ética. Em *Totalidade e Infinito*, Levinas[89] argumenta que a moralidade surge da relação com o

[84] BUBER, M., Eu e Tu, p. 49.
[85] FT 62.
[86] FT 77.
[87] BUBER, M., Do Diálogo e do Dialógico, pp. 137-138.
[88] PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2011).
[89] LEVINAS, E., Totality and Infinite, p. 86.

Outro, o que constitui uma ruptura com a tradição ocidental que busca construir sistemas filosóficos totalizantes. A transformação de Onésimo, de objeto a irmão, exemplifica esse *humanismo do outro*, conceito central em *Humanismo do Outro*, onde Levinas[90] enfatiza que nosso primeiro compromisso ético-moral é com o próximo, a ponto de assumirmos a responsabilidade até mesmo pela responsabilidade alheia.

Paulo, ao se dispor a pagar a dívida de Onésimo, encarna essa responsabilidade infinita, subvertendo a lógica econômica do sistema escravista em favor de uma *economia da bondade*, ideia explorada por Levinas[91] em *Entre Nós*, onde a proximidade e a interpelação do outro estabelecem as premissas fundadoras da ética. Embora a relação entre Paulo e Filêmon permaneça marcada por uma assimetria fundamental, a necessidade da lei se apresenta como condição essencial para assegurar igualdade e proteção, ultrapassando a esfera da pura bondade individual. A carta, portanto, não sugere uma solução utópica, mas propõe um chamado à ação ética em um contexto social complexo, no qual a responsabilidade pelo outro exige a ruptura com a totalidade e o reconhecimento do rosto que interpela. Assim, a fala de Paulo legitima a ética na relação e reafirma que a verdadeira justiça só se concretiza quando a alteridade é plenamente reconhecida.

A Carta a Filêmon revela-se como um testemunho eloquente da transformação que a fé cristã opera nas relações humanas, desafiando hierarquias sociais e propondo uma nova ordem fundada na fraternidade e no reconhecimento do outro. A trajetória de Onésimo, antes escravo e agora irmão amado, ilustra como a conversão não apenas redefine identidades individuais, mas também redesenha laços comunitários, inaugurando uma ética fundamentada no amor e na justiça. Ao longo deste capítulo, explorou-se como essa carta paulina ressoa em diversas tradições filosóficas e teológicas, da ética da alteridade de Levinas ao personalismo de Berdyaev, da esperança performativa de Bento XVI à fraternidade universal defendida pelo Papa Francisco.

Longe de ser um mero apelo ético-moral, o pedido de Paulo a Filêmon aponta para uma realidade concreta e transformadora: a verdadeira liberdade não se esgota em uma emancipação formal, mas se manifesta no reconhecimento da dignidade inalienável de cada ser humano. As-

[90] LEVINAS, E., Humanism of the Other, p. 56.
[91] LEVINAS, E., Entre Nous, p. 74.

sim, a Carta a Filêmon transcende seu contexto histórico e se apresenta como um convite perene à superação das estruturas de dominação, à construção de relações genuinamente fraternas e à vivência de uma fé que não se limita a crenças abstratas, mas se traduz em gestos concretos de reconciliação e justiça.

Conclusão

A Carta a Filêmon revela-se um testemunho eloquente da força transformadora da fé cristã nas complexas dinâmicas das relações humanas, pois, ao desafiar hierarquias sociais profundamente arraigadas e sugerir uma nova ordem fundamentada na fraternidade e no reconhecimento da dignidade intrínseca do outro, transcende as limitações impostas por seu contexto histórico original e projeta-se como um convite perene à reformulação das estruturas sociais.

A narrativa da metamorfose de Onésimo, que outrora foi escravo e agora é acolhido como irmão amado, não apenas ilustra a capacidade da conversão de redefinir identidades individuais, mas também demonstra como a fé é capaz de reconfigurar os laços comunitários, instaurando uma ética inovadora baseada nos pilares do amor incondicional e da justiça equitativa, o que conduz a uma reflexão profunda sobre os preconceitos e as suposições que moldam nossas percepções da alteridade e nos desafia a repensar de que maneira podemos contribuir para a construção de uma sociedade que seja inclusiva, justa e compassiva.

A literatura tem explorado esse mesmo potencial transformador da fé e da redenção em diferentes contextos históricos e sociais. Como destacou o Papa Francisco em sua *Carta sobre o papel da literatura na educação*[92], a experiência literária pode atuar como um instrumento de formação espiritual e ética, pois permite que os leitores confrontem o sofrimento humano, a busca pelo sentido da existência e a superação moral. Dessa forma, a literatura não apenas reflete os dilemas da humanidade, mas também se torna um espaço privilegiado para o diálogo entre a tradição religiosa e os desafios contemporâneos, ampliando sua função educativa e humanizadora.

Em *Les Misérables*, de Victor Hugo[93], a figura de Jean Valjean ecoa a jornada de Onésimo. Valjean, um ex-condenado, encontra na misericórdia do bispo Myriel a oportunidade de uma nova vida, aban-

[92] FRANCISCO, PP, Carta sobre o papel da Literatura na Educação, n. 37, n. 43.
[93] HUGO, V., Les Misérables, p. 117.

donando o rancor e abraçando um caminho de bondade e altruísmo. Seu desenvolvimento moral e sua busca pela redenção através de atos concretos de amor e justiça ressoam com a transformação que Paulo propõe para Onésimo por meio da demonstração da maneira como a graça divina pode reconstruir identidades e redefinir relações humanas baseadas na solidariedade.

Por outro lado, *Uncle Tom's Cabin*, de Harriet Beecher Stowe[94], expõe o papel da fé cristã na luta contra a escravidão. A figura de *Tio Tom* exemplifica a esperança e a resistência espiritual diante da opressão. Sua inabalável fé na dignidade humana e na providência divina ecoa a mensagem paulina a Filêmon: a verdadeira liberdade e irmandade vão além das condições sociais impostas pelo mundo e são encontradas no reconhecimento da dignidade do outro.

Ainda, em *Quo Vadis*, de Henryk Sienkiewicz[95], testemunhamos como a fé cristã, mesmo sob perseguição e martírio, pode transformar relações e sociedades. A conversão de personagens como Vinícius, que abandona um estilo de vida baseado no poder e na violência para abraçar a humildade e o amor pregados pelo cristianismo, reflete a mesma mensagem da Carta a Filêmon: a fé verdadeira leva à reconfiguração dos vínculos humanos, abolindo estruturas de dominação e estabelecendo uma nova ordem de fraternidade e justiça.

Ao longo desta deste estudo, foi possível revelar a intrincada rede de conexões que aproxima a Carta a Filêmon de diversas tradições filosóficas e teológicas, entre as quais se destacam a ética da alteridade de Levinas, que sublinha a centralidade do outro na constituição da moralidade, o personalismo de Berdyaev, que enfatiza a dignidade e a liberdade como elementos fundamentais da existência humana, a esperança performativa de Bento XVI, que confere um sentido dinâmico e transformador à experiência cristã, e a concepção de fraternidade universal promovida pelo Papa Francisco, que propõe uma vivência concreta do Evangelho na promoção da solidariedade e do respeito mútuo entre os povos.

A convergência dessas distintas abordagens filosóficas e teológicas ilumina novas camadas de significado presentes na mensagem paulina, evidenciando sua profundidade e sua capacidade de dialogar com os desafios contemporâneos, além de demonstrar que sua relevância não se restringe a um passado distante, mas se estende à reflexão crítica

[94] STOWE, H. B., Uncle Tom's Cabin, p. 142.
[95] SIENKIEWICZ, H., Quo Vadis, p. 192.

sobre a ética, à vivência autêntica da fé e ao compromisso incessante com uma transformação social genuína e sustentável.

Mais do que uma exortação ético-moral abstrata e desprovida de consequências concretas, o pedido que Paulo dirige a Filêmon manifesta-se como um chamado inequívoco a uma mudança estrutural nas relações interpessoais, pois a verdadeira liberdade não se limita a uma emancipação formal, mas se realiza plenamente no reconhecimento da dignidade inalienável de cada ser humano, independentemente de sua posição social ou de sua trajetória pessoal. A firme insistência de Paulo em que Onésimo seja tratado com o mesmo respeito e consideração que seriam dedicados a um igual desafia abertamente as convenções sociais da época, que estavam profundamente enraizadas em preconceitos e hierarquias, e anuncia, com notável ousadia, um novo paradigma de convivência humana, no qual a fraternidade autêntica não apenas transcende as barreiras impostas pela dominação e pela exploração, mas também promove a construção de uma cultura solidária, pautada pela empatia e pela inclusão.

Por essa razão, a Carta a Filêmon deve ser compreendida não como um documento condicionado por seu tempo, mas como um chamado universal e atemporal à superação das estruturas de dominação que perpetuam a injustiça e a desigualdade no mundo, desafiando cada geração a repensar seus próprios sistemas de exclusão e privilégio. Seu apelo à construção de relacionamentos autênticos, baseados na reciprocidade, na transparência e no respeito mútuo, ressoa através dos séculos e continua a instigar a reflexão sobre a coerência entre fé e vida, visto que a mensagem cristã, longe de se restringir a um conjunto de crenças abstratas ou rituais desprovidos de significado, deve se traduzir em gestos concretos de reconciliação, perdão, compaixão e justiça. Somente ao assumir esse compromisso de transformação, que exige não apenas uma adesão intelectual aos valores do Evangelho, mas também sua vivência efetiva no mundo, será possível tornar-se agente de mudança e contribuir para a construção de uma sociedade fraterna, equitativa e alinhada aos valores do Reino de Deus.

Referências bibliográficas

BARCLAY, W. **1ª y 2ª Timoteo, Tito, Filemón**: Comentario al nuevo testamento. Barcelona: Editorial Clie, 1995.

BEALE, G. K. **Colossenses e Filemon**: Comentário Exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.

BENTO XVI, PP. **Carta Encíclica *Spe Salvi***: sobre a esperança cristã. Brasília: Edições CNBB, 2007.

BERDYAEV, N. **Slavery and Freedom**. New York: Charles Scribner's Sons, 1975.

BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

BUBER, M. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.

BÜRKI, H.; BOOR, W. **Cartas aos Tessalonicenses, Timóteo, Tito e Filemon**: Comentário Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2007.

CHESTERTON, G. K. **Utopia of usurers and Other essays**. New York: Boni and Liveright, 1917.

FABRIS, R. **Lettera ai Filippesi - Lettera a Filemone**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2001.

FINLEY, M.I. **Ancient slavery and modern ideology**. New York: The Viking Press, 1980.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: a alegria do Evangelho – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: Edições CNBB, 2007.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***: sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília: Edições CNBB, 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta do Santo Padre Francisco sobre o papel da literatura na educação**. Roma: São João de Latrão, 17 jul. 2024. Santa Sé. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2024/documents/20240717-lettera-ruolo-letteratura-formazione.html. Acesso em: 28 de abril de 2025.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. **The Three Ages of The Interior Life**: Prelude of Eternal Life. Vol. 2. Illinois: Tan Books and Publishers, 1989.

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

GUARDINI, R. **L' essenza del cristianesimo**. Traduzione di Manfredo Baronchelli. Brescia: Editrice Morcelliana, 1993.

GUARDINI, R. **The life of faith**. Translated by John Chapin. Westminster: The Newman Press, 1961.

HUGO, V. **Les Misérables**. Translated by Norman Denny. Melbourne: Penguin Books, 2012.

HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento – 1 e 2 Tessalonicences, Colossenses e Filemon**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.

KIERKEGAARD, S. **Works of love**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

LEÃO XIII, PP. **Carta encíclica Rerum Novarum**: sobre a condição dos operários. 18. ed. São Paulo: Paulinas, 2016.

LÉGASSE, S. **La carta a los Filipenses - La carta a Filemón**. Pamplona: Editorial Verbo Divino, 1981.

LEVINAS, E. **Entre nous: thinking-of-the-other**. New York: Columbia University Press, 1998.

LEVINAS, E. **Humanism of the Other**. Chicago: University of Illinois Press, 2003.

LEVINAS, E. **Totality and infinity**: an essay on exteriority. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

MANES, R. **Lettera a Tito - Lettera a Filemone**: Introduzione, traduzione e comento. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2011.

MARTIN, R. P. **Ephesians, Colossians, and Philemon**: Interpretation – A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Atlanta: John Knox Press,1992.

O'BRIEN, P. T. **Colossians-Philemon**. Dallas: Word Books, 1982.

OSBORNE, G. R. **Colossians & Philemon**: verse by verse. Bellingham: Lexham Press, 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2011.

ROCHE, A. **Bakhita: Pearl of the Sudan**. Slough: Society of St Paul, 1966.

ROULLET, H. **La Esclaba Indomable**: Biografía de Bakhita, La Santa Sudanesa. Madrid: Ediciones Rialp, 2019.

SIENKIEWICZ, H. **Quo Vadis**. Translated by C. J. Hogarth. Gloucester: Alan Sutton Publishing, 1989.

STOWE, Harriet BeeCher, **Uncle Tom's Cabin; or Life Among the Lowly**. Published in two volumes in 1852.

STRONA, M.; GONZAGA, W. "Accoglilo come me stesso": il valore dell'ospitalità nella Lettera a Filemone. **Yachay**, Ano 36, n. 70, p. 187-216, 2019.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução por Alexandre Correia. In: Seleção de textos: Sto. Tomás de Aquino e Dante Alighieri. São Paulo: Nova Cultural,1988.

ZANINI, R. I. **Bakhita: From Slave to Saint**. San Francisco: Ignatius Press, 2013.

Capítulo III

O Fragmento (ou Cânon) Muratoriano: Contexto, transmissão e alcance canônico

The Muratorian Fragment (or Canon): Context, Transmission, and Canonical Scope

El Fragmento (o Canon) muratoriano: contexto, transmisión y alcance canónico

Waldecir Gonzaga[1]
Rosendo Javier Bustamante[2]

Resumo

O Fragmento Muratoriano é comumente reconhecido como a mais antiga lista conhecida de livros do NT. Embora preservado em latim tardio e em estado lacunar, ele oferece uma janela para os critérios de formação do cânon cristão entre os séculos II e IV d.C., baseados em apostolicidade, ortodoxia e uso eclesial. Este artigo sistematiza a história codicológica, o debate sobre a datação e o local de composição, além de analisar as linhas 1-85 da edição de Tregelles, que incluem menções aos Evangelhos, Atos, o corpus paulino, as epístolas católicas, o Apocalipse (de João e Pedro) e o Pastor de Hermas. Também são discutidas as peculiaridades linguísticas do texto em "latim bárbaro" e a hipótese de um original grego perdido, confrontando as posições

[1] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

[2] Doutorado em Teologia em curso pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de janeiro (PUC-Rio), Mestrado em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR (Maringá, Paraná) E-mail: <rosendo.rjb@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2147199277881246 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-9140-3871

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_003

clássicas com reavaliações contemporâneas. Acrescentamos exame de conteúdo: os quatro Evangelhos são pressupostos (o texto inicia em Lucas, "o terceiro"), Atos é atribuído a Lucas, Paulo escreve a sete igrejas e a indivíduos (Tito, Timóteo, Filêmon), e circulam advertências contra forjados "aos Laodicenses" e "aos Alexandrinos", ligados ao marcionismo. Entre as católicas, figuram Judas e duas cartas de João; Hebreus e Tiago não emergem explicitamente no trecho conservado. Quanto às apocalípticas, o de João é recebido, o de Pedro admite-se com reservas litúrgicas; o Pastor de Hermas é recomendado para leitura privada, não pública. Combinando crítica textual, análise histórica e discussão teológica, o estudo demonstra como o Fragmento articula um cânon, no qual autoridade apostólica, ortodoxia e recepção comunitária se cruzam de modo dinâmico na igreja antiga.

Palavras-chave: Fragmento Muratoriano, Novo Testamento, Cânon Bíblico, Canônico, Catálogos Bíblicos.

Abstract

The Muratorian Fragment is commonly recognized as the earliest known list of New Testament books. Although preserved in Late Latin and in a lacunose state, it offers a window into the criteria for the formation of the Christian canon between the second and fourth centuries CE, grounded in apostolicity, orthodoxy, and ecclesial usage. This article systematizes the codicological history, the debates on dating and place of composition, and analyzes lines 1-85 of Tregelles's edition, which include references to the Gospels, Acts, the Pauline corpus, the Catholic Epistles, the Apocalypse (of John and of Peter), and the Shepherd of Hermas. It also discusses the linguistic peculiarities of the text in "barbarous Latin" and the hypothesis of a lost Greek original, confronting classic positions with contemporary reassessments. We add a content examination: the four Gospels are presupposed (the text begins with Luke, "the third"); Acts is attributed to Luke; Paul writes to seven churches and to individuals (Titus, Timothy, Philemon); and warnings circulate against forged letters "to the Laodiceans" and "to the Alexandrians," linked to Marcionism. Among the Catholic epistles, Jude and two letters of John appear; Hebrews and James do not explicitly emerge in the preserved portion. As for apocalyptic writings, John's is received, Peter's is admitted with litur-

gical reservations; the Shepherd of Hermas is recommended for private, not public, reading. Combining textual criticism, historical analysis, and theological discussion, the study shows how the Fragment articulates a canon in which apostolic authority, orthodoxy, and communal reception intersect dynamically in the early church.
Keywords: Muratorian Fragment, New Testament, Biblical Canon, Canonicity, Biblical Catalogues.

Resumen

El Fragmento Muratoriano es comúnmente reconocido como la lista más antigua conocida de libros del Nuevo Testamento. Aunque se conserva en latín tardío y en estado lacunar, ofrece una ventana a los criterios de formación del canon cristiano entre los siglos II y IV d. C., basados en apostolicidad, ortodoxia y uso eclesial. Este artículo sistematiza la historia codicológica, el debate sobre la datación y el lugar de composición, y analiza las líneas 1-85 de la edición de Tregelles, que incluyen menciones a los Evangelios, Hechos, el corpus paulino, las Epístolas Católicas, el Apocalipsis (de Juan y de Pedro) y el Pastor de Hermas. También se discuten las peculiaridades lingüísticas del texto en "latín bárbaro" y la hipótesis de un original griego perdido, confrontando las posiciones clásicas con reevaluaciones contemporáneas. Añadimos un examen de contenido: los cuatro Evangelios están presupuestos (el texto inicia con Lucas, "el tercero"); Hechos se atribuye a Lucas; Pablo escribe a siete iglesias y a individuos (Tito, Timoteo, Filemón); y circulan advertencias contra escritos forjados "a los Laodicenses" y "a los Alejandrinos", vinculados al marcionismo. Entre las católicas figuran Judas y dos cartas de Juan; Hebreos y Santiago no aparecen explícitamente en el tramo conservado. En cuanto a los escritos apocalípticos, el de Juan es recibido, el de Pedro se admite con reservas litúrgicas; el Pastor de Hermas se recomienda para lectura privada, no pública. Combinando crítica textual, análisis histórico y discusión teológica, el estudio muestra cómo el Fragmento articula un canon en el que autoridad apostólica, ortodoxia y recepción comunitaria se cruzan dinámicamente en la iglesia antigua.
Palabras clave: Fragmento Muratoriano, Nuevo Testamento, Canon Bíblico, Canonicidad, Catálogos Bíblicos.

Introdução

O chamado *Fragmentum Muratorianum* é, em regra, apresentado como a mais antiga lista conhecida de escritos do Novo Testamento. Sua relevância historiográfica é dupla: (a) documenta o estado de recepção de vários livros neotestamentários em fase relativamente antiga e ainda em discussão, com um cânon aberto, não fechado; e (b) testemunha debates comunitários sobre leitura pública, autoridade e exclusão de escritos. Em consonância com a síntese proposta por Gonzaga[3], o Fragmento confirma que a aceitação canônica combina critérios de ortodoxia e de uso eclesial, o que corroboramos aqui com edições e estudos especializados, surgidos nos últimos séculos.[4]

Considera-se, de modo geral, que o Fragmento remonta ao fim do séc. II d.C. (ainda que haja propostas alternativas de datação), preservado em latim de feição rústica num códice milanês medieval e provavelmente traduzido de um original grego; além disso, chega-nos truncado tanto no início quanto no final. Esta materialidade do Fragmento Muratoriano – tradução, estado lacunar e transmissão tardia – condiciona a leitura de suas afirmações sobre canonicidade, exigindo cautela frente a argumentos *ex silentio* e a possíveis glosas.

No desenvolvimento deste estudo, adotamos uma abordagem filológico-histórica que coteja o texto com outras evidências antigas (catálogos, prólogos e testemunhos patrísticos), para delimitar o que nele reflete práticas eclesiais estabelecidas e o que registra controvérsias locais em curso. Além disso, a presente pesquisa poderá ajudar a despertar ainda mais o interesse pelo estudo do Cânon Bíblico, sobretudo do NT, colaborando com ulteriores análises acerca do Fragmento Muratoriano e de outros catálogos de listas bíblicas, deste a Patrística, passando por Sínodos, Concílios e Profissões de fé.

1. Descoberta, códice e primeiras edições

A descoberta do Fragmento Muratoriano ocorreu em 1740, quando Ludovico Antonio Muratori encontrou o texto em um códice manuscrito

[3] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.

[4] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-201. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-264.

na Biblioteca Ambrosiana de Milão.[5] Esta descoberta é fundamental para a compreensão das listas canônicas iniciais e foi publicada pela primeira vez na obra de Muratori *Antiquitates Italicae Medii Aevi*. Muratori localizou o texto no códice hoje identificado como Cod. Ambr. I 101 sup., conservado na Biblioteca Ambrosiana, com provável proveniência do mosteiro de Bobbio (nota de posse *liber S. Columbani de Bobbio*).[6] O manuscrito, em pergaminho (século VIII), reúne peças de Ambrósio, Euquério de Lião e João Crisóstomo, com o Fragmento ocupando três fólios (fol. 10r–11v). Desde então, várias edições críticas do texto foram publicadas, incluindo as de Samuel Tregelles (1867), Theodor Zahn (1890) e Brooke Westcott (1870). Cada uma dessas edições trouxe contribuições significativas para a compreensão do Fragmento, mas também geraram discussões sobre o estado do texto, as imperfeições do latim.[7]

2. História das edições e polêmica do texto

Além da aceitação dos Evangelhos, como no caso do Evangelho de Lucas, que foi amplamente aceito devido à sua conexão com o apóstolo Paulo e ao seu uso constante nas comunidades cristãs primitivas, a epístola aos Laodicenses foi rejeitada por sua associação com a heresia marcionita e pela falta de uma base apostólica clara.

a) Descoberta e códice:

Muratori transcreveu o Fragmento a partir do Cod. Ambr. I 101 sup. (Ambrosiana, Milão), códice em pergaminho de origem bobbiense (ex-libris "*liber S. Columbani de Bobbio*")[8], cuja miscelânea patrística inclui trechos de Ambrósio, Euquério de Lião e João Crisóstomo; o *Fragmentum* ocupa três fólios (10r–11v), conforme descrevem as apresentações clássicas e as reedições subsequentes.[9] Segue-se o *Canon Muratorianum* com a versão grega de T. Zahn, segundo Gonzaga[10]

[5] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 29.
[6] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 44-48.
[7] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 29.
[8] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.
[9] MURATORI, L. A., Antiquitates Italicæ Medii Ævi, Tomus III. cols. 851-856. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-193. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-236.
[10] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 44-48.

A. Ludovico Muratori	Muratoriano (T. Zahn)	Muratoriano (T. Zahn)
..... quibus tamen interfuit, & ita posuit. Tertium evangelii librum secundo Lucam. Lucas iste Medicus, post ascensum Christi cum eo Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumsisset, numini suo ex opnione conscriset. Dominum tamen nec ipse vidit in carne. & idem, prout assequi potuit. Ita & a nativitate Johannis incipit dicere.	[Ali] quibus tamen interfuit et ita posuit. Tertium evangelii librum secundum Lucan Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eum Paulus quasi itineris studiosum secum adsumsisset, nomine suo ex ordine conscripsit, dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit dicere.	[ἐνὶ]οις μέντοι παραγένετο καὶ οὕτω τέθειται. Τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον τὸ κατὰ Λουκᾶν, Λουκᾶς ὁ ἰατρός, μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν Παύλου αὐτὸν ὡσὰν Φιλαπόδεμον συνπραραλαβόντος, τῷ ἐαυτοῦ ὀνόματι καθεξῆς συνέγραψεν· τὸν γε μέν κύριον οὐδ᾽ αἰτὸς ἑώρακεν ἐν σαρκί. καὶ οὗτος, καθάπερ παρακολουθεῖν ἐδύνατο, οὕτω καὶ ἀπό τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἄρχεται λέγειν·
Quarti evangeliorum Johannis ex Discipulis. Cohortantibus condiscipulis & Episcopis suis dixit: Conjejunate mihi hodie triduo, & quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem no&te revelatum Andreae ex Apostolis, ut recognoscentibus cun&tis Johannes suo nomine cun&ta describeret. Et ideo, licet varia singulis Evangeliorum Libris Principia doceantur, nihil tamen differt credentium Fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de Nativitate, de Passione, de Resurrectione, de conversatione cum Discipulis suis, & de gemino eius Adventu. Primo in humilitate despectus, quod ro... secundum potestate Regali praeclarum, quod futurus est. Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in Epistolis	Quartum evangeliorum Johannis ex discipulis. [Is] cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: “conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremos”. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de [domini] nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate despecto, quod fuit, secundo potestate regali praeclaro, quod futurus est. Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistulis	Τὸ τέταρτον τῶν εὐαγγελιῶν Ἰωάννου ἐκ τῶν μαθητῶν. οὗτος προτρεπόντων αὐτὸν τῶν συμμαθητῶν αὐτοῦ καὶ ἐπισκόπων εἶπεν· “συννηστεύσατέ μοι σήμερον ἡμέρας τρεῖς, καὶ ὅτι ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ, ἀλλήλοις ἐξηγγησώμεθα”. τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ ἐκ τῶν ἀποστόλων, ἵνα ἀναγνωριζόντων πάντων ὁ Ἰωάννης τῷ ἰδίῳ ὀνόματι τὰ πάντα καταγράψῃ. Καὶ διὰ τοῦτο, εἰ καὶ διάφοραὶ ἑκάστῳ τοῖς τῶν εὐαγγελίου βιβλίῳ παραδίδονται ἀρχαὶ, ὅμως δ᾽οὐδέν διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων πίστει, ἐπειδὴ ἐνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι δεδήλωται ἐν πᾶσιν πάντα περί τῆς [τοῦ κυρίου] γενίσεως, περὶ τοῦ πάθους, περὶ τῆς ἀναστάσεως, περί τῆς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀναστροφῆς καὶ περὶ τῆς δισσῆς αὐτοῦ παρουσίας, τῆς μὲν πρῶτης ἐν ταπεινὸτητι ἀτίμου, ὅτι γέγονεν, τῆς δευτέρας δὲ δυνάμει βασιλικῇ ἐνδοξου, ὅτι μέλλει γενέσθαι. Τί οὖν θαυμαστὸν, εἰ Ἰωάννης οὕτω “τολμηρῶς” ἕκαστα

Capítulo III

suis proferat dicens in semetipsu: Quae vidimus oculis nostris, & auribus audivimus, & manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus. Sic enim non solum visorem, se et auditorem, sed & scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur. A*&*ta autem omnium Apostolorum sub uno Libro scripta sunt Lucas optimo Theophile comprehendit, quia sub praesentia ejus singula gerebantur, sicuti & semote Passionem Petri evidenter declarat, sed et profe*&*tionem Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa dire*&*tae sint volentibus intellegere, ipse declarant. Primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, deinceps Galla*&*tis circumeisionem, Romanis autem ordine Scripturarum, sed & principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit; de quibus singulis necesse est a nobis disputari, cum ipso Beatus Apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem Ecclesiis scribat ordine tali: Ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima — Verum Corinthiis, & Thessalonicensibus, licet pro correptione, iteratur, una tamen per

suis proferat, dicens in semetipsum “quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis”. Sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem profitetur. Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophilo comprehendit, quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis.

Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intellegere ipsae declarant. Primum omnium Corinthiis schisma[ta et] haereses interdicens, deinceps (B?) Galatis circumeisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit; de quibus singulis [non] necesse est a nobis disputari, cum ipso beatus apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios primam, ad Ephesios secundam, ad Philippenses tertiam, ad Colossenses quartam, ad Galatas quintam, ad Thessalonicenses sextam, ad Romanos septimam — verum Corinthiis et Thessalonicensibus, licet pro correptione, iteratur

καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ προφέρει λέγων εἰς ἑαυτόν. “ἃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν καὶ τοῖς ὦσιν ἀκηκόαμεν καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, ταῦτα ἐγράψαμεν ὑμῖν”. οὕτω γὰρ οὐ μόνον θεατὴν ἑαυτὴν καὶ ἀκροατήν, ἀλλὰ καὶ συγγραφέα πάντων καθεξῆς τῶν τοῦ κυρίου θαυμασίων ὁμολογεῖ. Πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων καθ᾽ ἑνὸς βιβλίου γεγραμμέναι εἰσιν. ὁ Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ θεοφίλῳ σημαίνει, ὅτι παρὸντος αὐτοῦ ἕκαστα ἐπράχθη, ὡς καὶ παραλιπὼν τὸ Πέτρου μαρτύριον, ἔτι δὲ καὶ τὴν Παύλου πορείαν ἀπὸ Ῥώμης εἰς τὴν Σπανίαν πορευθέντος, σαφῶς ἐμφαίνει. Ἐπιστολαι δὲ Παύλου, τίνες καὶ πόθεν καὶ διὰ τίνα αἰτίαν ἐπεστάλησαν, τοῖς μαθεῖν βουλομένοις αὐταὶ δηλοῦσιν. πρῶτον πάντων τοῖς Κορινθίοις σχίσμα[τα καὶ] αἱρέσεις ἀπαγορεύων, εἶτα Γαλάταις περιτομήν, Ῥωμαίοις δὲ τὴν τῶν γραφῶν ἀκολουθίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι τὸν Χριστὸν δεικνύων, πλατύτερον ἔγραψεν· περὶ ὧν ὑφ᾽ ἡμῶν καθ᾽ ἕκαστα συνζητεῖσθαι ἡμῖν [οὐκ] ἔστιν ἀναγκαῖον, διότι αὐτὸς ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος, ἐπακολουθῶν τῇ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀποστόλου Ἰωάννου τάξει, κατ᾽ ὄνομα [μεν] μόνον γράφει ἑπτά ἐκκλησίαις τοιαύτῃ τῇ τάξει· πρὸς Κορινθίους πρώτην, πρὸς Ἐφεσίους δευτέραν, πρὸς Φιλιππησίους τρίτην, πρὸς Κολοσσαεῖς τετάρτην, πρὸς Γαλάτας πεμπτὴν, πρὸς θεσσαλονικεῖς ἕκτην, πρὸς Ῥωμαίους ἑβδόμην – καίτοι γε Κορινθίοις τε καὶ θεσσαλονικεῦσι, κἂν ὑπὲρ νουθεσίας δευτεροῦται – μία γε

Capítulo III

omnem orbem terrae Ecclesia diffusa esse denoscitur. Et Johannes enim in Apocalypsi licet septem Ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una, & ad Titum una, & ad Timotheum duas pro affe&tu & dile&tione, in honore tamen Ecclesiae Catholicae, in ordinatione Ecclesiasticae disciplinae san&tifitae sunt. Fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine fin&tae ad haeresem Marcionis; & alia plura, quae in Catholicam Ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit. Epistola sane Judae, & superscripti Johannis duas in Catholica habentur. Et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypsis etiam Johannis, & Petri, tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Herma conscripsit, sedente Cathedra Urbis Romae Ecclesiae Pio Episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in Ecclesia Populo, neque inter Prophetas, completum numero, neque inter Apostolos in finem temporum potest. Arsinoi autem, seu Valentini, vel Mitiadis nihil in totum recipimus, qui etiam novum Psalmorum Librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Asianum Cataphrygum constitutore.

—: una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dignoscatur. Et Johannes enim in apocalypsi, licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una et ad Titum una et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae, in ordinationem ecclesiasticae disciplinae significatae sunt. Fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest; fel enim cum melle misceri non congruit. Epistola sane Judae et superscriptae Johannis duae in catholica habentur, et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta; Apocalypsis etiam Johannis et Petri [. . .] tantum recipimus [. . .] quam quidara ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente [in] cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completos numero, neque inter apostolos in finem temporum potest. Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiadis (?) nihil in totum recipimus, qui etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide [et] Asiano Cataphrygum constitutore.

ὅμως κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διεσπαρμένη γνωρίζεται ἐκκλησία. καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει, κἂν ἑπτά ἐκκλησίαις γράφῃ, ὅμως πᾶσι λαλεῖ.

Ἀλλὰ μὴν πρὸς Φιλήμονα μία, καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο ὑπὲρ εὐνοίας μὴν καὶ φιλίας, εἰς τιμήν μέντοι τῆς καθολικής ἐκκλησίας πρὸς διάταξιν τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀγωγῆς διετυπώθησαν.
Φέρεται καὶ ἡ πρὸς Λαοδικεῖς, ἄλλη πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι κατὰ τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν, ἄλλα τε πλείονα, ἃτινα εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰσδεχθῆναι οὐ δύναται. κολὴν γάρ μέλιτι συμμίγνυσθαι οὐ προσήκει. Ἡ μέντοι Ἰούδα ἐπιστολὴ καὶ αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται καὶ ἡ Σοφία Σολομῶντος, ὑπὸ φίλων εἰς τιμὴν αὐτοῦ συγγραφεῖσα, καὶ ἡ ἀποκαλύψεις δὲ Ἰωάννου καὶ Πέτρου [ἐπιστολὴ μία, ἣν] μόνον ἀποδεχόμεθα· [ἔστι δὲ καὶ ἑτέρα] ἣν τινες τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ θέλουσιν.
Ἀλλὰ τόν Ποιμένα νεωστὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει Ἑρμᾶς συνέγραψε, προκαθημένου τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας Πίου ἐπισκόπου, τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. καὶ διὰ τοῦτο ἀναγινώσκεσθαι μὲν δεῖ, ἀλλὰ μὴν δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε μετὰ τῶν προφητῶν, πεπληρωμένων τὸν ἀριθμόν, οὔτε μετὰ τῶν ἀποστόλων εἰς τέλος τῶν κρόνων δύναται.
Τοῦ δὲ Ἀρσινοΐτου Οὐαλεντίνου καὶ τῶν μετ᾽ αὐτοῦ οὐδεν πάντως ἀποδεχόμεθα, οἵτινες καὶ νέων ψαλμῶν βιβλίον μακρὸν συνεγράψαντο ἅμα καὶ Βασιλείδτῃ τῷ [τε] Ἀσιανῷ, τῷ τοὺς κατά Φρύγας συντησταμένῳ.

b) Editio princeps (1740):

A primeira publicação do Fragmento Muratoriano ocorreu em 1740 na obra *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, volume III, dissert. XLIII (cols. 851-856), com o texto nas colunas 854-855.[11] A edição inaugural de Muratori foi fundamental para a difusão do Fragmento e é frequentemente citada junto com sua reprodução posterior na *Patrologia*[12] *Latina* (PL).[13] Após 1740, várias edições críticas do texto foram publicadas, incluindo as de Tregelles (1867), que apresentou o texto latino numerado em linhas de 1 a 85 com fac-símile, Zahn (1890), que incluiu um aparato crítico e retroversão grega, e Westcott (1870), que fez uma transcrição e comparações[14] em apêndice.[15]

c) Reprodução em Migne (PL):

A peça circula na *Patrologia Latina* como *Fragmentum acephalum de canone sacrarum Scripturarum*, em PL III, cols. 173C–194A, o que consolidou a sua disponibilidade para o público erudito do século XIX.[16] Segue-se o cânon da Migne reproduzido e traduzido por Gonzaga:[17]

[11] MURATORI, L. A., Antiquitates Italicæ Medii Ævi, Tomus III. cols. 851-856
[12] MIGNE, J.-P. (ed.)., Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, t. III, cols. 173C-194A.
[13] Para consulta na *Patrologia Latina*, a referência correta é PL, série latina, tomus III, *Fragmentum acephalum de canone sacrarum Scripturarum* (cols. 173C-194A), e não o tomus X (MIGNE, 1844, cols. 173C-194A).
[14] MURATORI, L. A., Antiquitates Italicæ Medii Ævi, Tomus III. cols. 851-856
[15] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23 (texto; fac-símile entre p. 16-17). / ZAHN, T., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2, p. 5-8 (latim), 139-143 (grego). / WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 502-541.
[16] MIGNE, J.-P. (ed.)., Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, t. III, cols. 173C-194A.
[17] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 33-35.

Capítulo III

Fragmentum Muratorianum
Patrologia Migne Latina

I. ..... quibus tamen interfuit,et ita posuit. Tertium evangelii librum secundo Lucam**.** Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eo Paulus quasi ut juris studiosum secundum adsumsisset, numeni suo ex opnione conscriset. Dominum tamen nec ipse vidit in carne; et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Johannis incipit dicere.

Quarti Evangeliorum Johannis ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: *Conjejunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus*. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret.

Et ideo, licet varia singulis Evangeliorum Libris Principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principal spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis, et de gemino eius adventu. Primo in humilitate despectus, quod ro..... Secundum potestate regali praeclarum, quod futurus est.

Tradução em português

I. ... nestes, de fato, ele esteve presente e, assim, o expôs. O terceiro livro do evangelho é o segundo Lucas. Este Lucas, médico, depois da ascensão de Cristo, quando Paulo o levou consigo como conhecedor do caminho [viagens], segundo se crê, escreveu em seu próprio nome, pois ele mesmo também nunca viu o Senhor na carne e, portanto, na medida em que pode investigar, assim começou a contá-lo desde o nascimento de João.
O quarto evangelho é o de João, um dos discípulos. Exortado pelos seus condiscípulos e bispos, ele disse: "Jejuai comigo durante três dias a partir de hoje, e, o que a cada um de nós lhe for revelado, contemos um ao outro". Naquela mesma noite foi revelado a André, um dos Apóstolos, que João devia escrever tudo em seu nome, e depois todos os demais deveriam conferir.
De maneira que, mesmo que nos ensinam origens diferentes para cada um dos evangelhos, isto não comporta nenhuma diferença para a fé dos crentes, já que o único e principal Espírito declarou em todos eles tudo o referente ao nascimento, à paixão, à ressurreição, ao diálogo com os seus discípulos e às suas duas vindas: a primeira, já acontecida, na humildade e no desprezo; a segunda

Quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in Epistolis suis proferat dicens in semetipso : Quae vidimus oculis nostris, et auribus audivimus, et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus.

gloriosa, que deve ainda vir, com poder régio. Assim, como devemos maravilhar-nos, se João apresenta em modo assim firme cada afirmação, mesmo em suas cartas, dizendo de si mesmo: "O que vimos com nossos olhos e ouvimos com nossos ouvidos, o que tocamos com nossas mãos, isto nós vos escrevemos".

Sic enim non solum visorem, se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

Deste modo, ele se declara testemunha não apenas ocular e auditiva, mas também escritor que narra em modo ordenado as obras maravilhosas do Senhor.

II. Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt Lucas optimo Theophile comprehendit, quia sub praesentia ejus singula gerebantur, sicut et semote passionem Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.

Os Atos de todos os Apóstolos foram escritos em um só livro. Lucas, escrevendo ao ilustre Teófilo, insere tudo o que sucedia em sua presença, tal como coloca em evidência o fato de que excluía a paixão de Pedro, assim como a partida de Paulo, da Cidade[18] à Espanha.

III. Epistulae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint volentibus intellegere, ipse declarant. Primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, deinceps Gallactis circumeisionem, Romanis autem ordine Scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit; de quibus singulis necesse

Quanto às cartas de Paulo, elas mesmas mostram claramente, aos que quiserem entender, desde qual lugar foram enviadas e o motivo pelo qual foram escritas. Entre as cartas de um certo tamanho, escreveu antes de tudo aos Coríntios, proibindo as divisões cismáticas, depois, aos Gálatas, proibindo a circuncisão; aos Romanos escreveu mais extensamente acerca da ordem das Escrituras, porém, insis-

[18] *Urbe*, no latim, ou *Cidade*, no português, como aparece no texto aqui, significa a *Cidade de Roma*, que é identificada até hoje com este título, especialmente na benção Urbi et Orbi: da Cidade para o Mundo.

est a nobis disputari, cum ipso beatus apostolus Paulus sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem Ecclesiis scribat ordine tali: Ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. Verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteratur, una tamen per omnem orbem terrae Ecclesia diffusa esse denoscitur.

Et Johannes enim in Apocalypsi licet septem Ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione, in honore tamen Ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctifitae sunt. Fertur etiam ad Laudicenses, alia ad Alexandrinos Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis; et alia plura, quae in catholicam Ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit.

tindo que o princípio destas é Cristo. Sobre estes particulares, não é necessário que nos estendamos, já que o mesmo santo Apóstolo Paulo, seguindo o esquema de seu predecessor João, escreveu a sete igrejas, se bem que apenas nominalmente; e o fez na seguinte ordem: aos Coríntios a primeira, aos Efésios a segunda, aos Filipenses a terceira, aos Colossenses a quarta, aos Gálatas a quinta, aos Tessalonicenses a sexta, aos Romanos a sétima. Na verdade, a fim de corrigir, é que ele escreveu uma outra carta aos Coríntios e aos Tessalonicenses; de todo modo, para além desta variedade de nomes, reconhece-se que existe apenas uma só Igreja difundida por toda a face[19] da terra; pois também João, no Apocalipse, mesmo escrevendo a sete Igrejas, entende falar com todas. Na verdade, depois, existe uma carta a Filemon, uma a Tito e duas a Timóteo, escritas por afeto e amor, também consagradas para a honra da Igreja Católica e para a ordenação da disciplina eclesiástica. Existe em circulação também uma carta aos Laodicenses e outra aos Alexandrinos, falsamente atribuídas a Paulo em favor da heresia de Marcião, e muitas outras que não podem ser recebidas na Igreja Católica: pois não é apropriado misturar o mel com o fel.

[19] Embora seja possível deixar a tradução "por todo o orbe terrestre", nós preferimos uma tradução mais livre no português e, por isso, traduzimos "por toda a face da terra".

IV. Epistola sane Judae, et superscripti Johannis duas in Catholica habentur. Et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypsis etiam Johannis, et Petri, tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt. Pastorem vero NUPERRIME TEMPORIBUS NOSTRIS in Urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis Romae Ecclesiae Pio Episcopo fratre ejus. Et ideo legi eum quidem oportet; se publicare vero in Ecclesia populo, neque inter prophetas, completum numero, neque inter Apostolos in finem temporum potest. Arsinoi autem, seu Valentini, vel Mitiadis nihil in totum recipimus; qui etiam novum Psalmorum librum Marcioni conscripserunt una cum Basilide Asianum Cataphrygum constitutore.

Mesmo a carta de Judas e as duas do mencionado João são aceitas na [Igreja] Católica, assim com a Sabedoria, escrita pelos amigos de Salomão em sua honra. Acolhemos apenas o Apocalipse de João e o de Pedro, se bem que alguns dos nossos irmãos não querem que este último seja lido na Igreja. Quanto ao Pastor, este na realidade foi escrito recentemente, aos nossos dias, na cidade de Roma, por Hermas, enquanto sentava-se sobre a cátedra da Igreja da Cidade de Roma o bispo Pio, seu irmão. Por isto, o livro é muito proveitoso para ser lido, mas não pode ser lido publicamente na Igreja ao povo, nem entre os profetas, cujo número já está completo, nem entre os Apóstolos, porque o seu tempo já chegou ao fim. Nós não acolhemos absolutamente nada de Arsioneo, chamado de Valentino, ou de Melcíades; estes escreveram inclusive um livro novo de Salmos para Marcião, junto com Basílide, o Asiático, fundador dos Catafrígios.

d) Tregelles (1867):

A edição de S. P. Tregelles padronizou a numeração das linhas (1–85) hoje usada pela pesquisa e incluiu fac-símile do manuscrito (entre p. 16-17), além do texto latino com notas.[20] Essa configuração tornou a peça citantemente estável e comparável entre editores. Segue-se o cânon, conforme proposto por Gonzaga[21]:

Capítulo III

Texto conforme S.P. TREGELLES	Texto corrigido conforme o *EB*
Fol. i[a]. [10[a] do *MS*]	
. ...quibus tamen Interfuit et ita posuit.	1. ... quibus tamen interfuit et ita posuit. Ter 2. tium evangelii
2. TERTIO EUANGELII LIBRUM SECA[U]NDO LUCAN	librum secundum Lucam.
3. Lucas Iste medicus post a[s]censum $\overline{\text{XPI}}$.	3. Lucas iste medicus, post ascensum Christi,
4. Cum eo Paulus quasi ut iuris studiosum.	4. cum eum Paulus quasi itineris studiosum
5. Secundum adsumsisset numeni suo	5. secum adsumpsisset, numene suo
6. ex opinione conscri[b]set dñm tamen nec Ipse	6. ex opinione conscripsit dominum tamen nec ipse
7. *d*uidit in carne et idē pro[ut] asequi potuit.	7. vidit in carne, et ideo, prout assequi potuit,
8. Ita et ad natiuitate Iohannis incipet dicere.	8. ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.
9. QUARTI EUANGELIORUM IOHANIS EX DECIPOLIS	9. Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis.
10. cohortantibus condescipulis et $\overline{\text{eps}}$ suis	10. cohortantibus condiscipulis et episcopis suis,
11. dixit conieiunate mihi. odie triduo et quid	11. dixit: “Conieiunate mihi hodie triduo et quid
12. cuique fuerit reuelatum alterutrum	12. cuique fuerit revelatum, alterutrum

[20] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.
[21] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 36-39.

13. nobis ennarremus eadem nocte reue	13. nobis enarremus". Eadem nocte reve-
14. latum andreae ex apostolis ut recognis	14. latum Andreae ex apostolis, ut recognos-
15. centibus cuntis Iohannis suo nomine	15. centibus cunctis Iohannes suo nomine
16. cun^{c}ta discrib^{e}ret et ideo licit uaria sin	16. cuncta describeret. Et ideo, licet varia sin-
17. culis euangeliorum libris principia	17. gulis evangeliorum libris principia
18. doceantur Nihil tamen differt creden	18. doceantur, nihil tamen differt creden-
19. tium f^{l}*e*dei cum uno ac principali spu de	19. tium fidei, cum uno ac principali spiritu de-
20. clarata sint in omnibus omnia de natiui	20. clarata sint in omnibus omnia de nativi-
21. tate de passione de resurrectione	21. tate, de passione, de resurrectione
22. de conue^{r}satione cum decipulis suis	22. de conversatione cum decipulis suis
23. ac de gemino eius aduentu	23. ac de gemino eius advento,
24. Primo In humilitate dispectus quod *fo*	24. primo in humilitate despecto, quod fu-
25. *tu* secundum pote^{s}tate regali pre	25. it, secundo potestate regali prae-
26. clarum quod foturum est. quid ergo	26. claro, quod futurum est. Quid ergo
27. mirum si Iohannes tam constanter	27. mirum, si Iohannes tam constanter
28. sincula etiā In epistulis suis proferat	28. singula etiam in epistulis suis profert
29. dicens In semeipsu Quae uidimus oculis	29. dicens in semetipsum: "Quae vidimus oculis
30. nostris et auribus audiuimus et manus	30. nostris et auribus audivimus et manus
31. nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis	31. nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis".

Capítulo III

Fol. i^{b}. [10b do *MS*]	
32. Sic enim non solum & uisurem sed auditorem	32. Sic enim non solum visorem sed et auditorem,
33. sed et scriptorē omnium mirabiliū dni per ordi	33. sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordi-
34. nem proftetur Acta aute omniu apostolorum	34. nem profitetur. Acta autem omnium Apostolorum
35. sub uno libro scribta sunt Lucas obtime theofi	35. sub uno libro scribta sunt. Lucas “obtime Theofi-
36. le comprindit quia sub praesentia eius singula	36. lo” comprendit, quae sub praesentia eius singula
37. gerebantur sicut*e* et semote passione Petri	37. gerebantur, sicuti et semota passione Petri
38. euidenter declarat Sed & profectione pauli a*d*[b] ur	38. evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab ur-
39. be*s* ad spania proficiscentis Epistulae autem	39. be ad Spaniam proficiscentis Epistulae autem
40. Pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe	40. Pauli quae a quo loco vel qua ex causa directe
41. sint uolen*ta*tibus intellegere Ipse declarant	41. sint, volentibus intellegere ipsae declarant:
42. Primu omnium corintheis scysmae heresis In	42. primum omnium Corinthiis schismae haereses in-
43. terdicens deInceps B calla^{c}tis circumcisione	43. terdicens, deinceps Galatis circumcisionem,
44. Romanis aute or*ni*dine scripturarum sed *et*	44. Romanis autem ordinem scripturarum, sed et
45. principium earum *osd* esse XP̄M Intimans	45. principium earum esse Christum intimans
46. prolexius scripsit de quibus sincolis Neces	46. prolixius scripsit. de quibus singulis neces-
47. se est ad nobis disputari Cum ipse beatus	47. se est a nobis disputari, cum ipse beatu
48. apostolus paulus sequens prodecessoris sui	48. apostolus Paulus sequens predecessoris sui
49. Iohannis ordinē nonnisi ^{n}comenati semptae	49. Iohannis ordinem non nisi nominatim septem

50. eccles*e*^{ii}s scribat ordine tali a corenthios	50. ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios
51. prima. ad efesius seconda ad philippinses ter	51. prima, ad Ephesius secunda, ad Philippinses ter-
52. tia ad colosensis quarta ad calatas quin	52. tia, ad Colosenses quarta, ad Galatas quin-
53. ta ad tensaolenecinsis sexta ad romanos	53. ta, ad Tessalonecenses sexta, ad Romanos
54. septima Uerum core[i]ntheis et t^{h}esaolecen	54. septima. verum Corinthiis et Thesaolecen-
55. sibus licet pro correbtione Iteretur una	55. sibus licet pro correptione iteretur, una
56. tamen per omnem orbem terrae ecclesia	56. tamen per omnem orbem terrae ecclesia
57. deffusa esse denoscitur Et Iohannis enī In a	57. diffusa esse dinoscitur; et Iohannis enim in A-
58. pocalebsy licet septe eccleseis scribat	58. pocalypsi licet septem ecclesiis scribat,
59. tamen omnibus dicit ueru ad filemonem una	59. tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem unam
60. et at titu una et ad tymotheū duas pro affec	60. et ad Titum unam et ad Timotheum duas pro affect-
61. to et dilectione In honore tamen eclesiae ca	61. tu et dilectione, in honore tamen ecclesiae ca-
62. tholice In ordinatione eclesiastice	62. tholicae, in ordinatione ecclesiasticae
Fol. ii^{a}. [11^{a} do *MS*]	
63. de[i]scepline $\overline{\text{sci}}$ficate sunt Fertur etiam ad	63. disceplinae sanctificatae sunt. Fertur etiam ad
64. Laudecenses alia ad alexandrinos Pauli no	64. Laudicenses, alia ad Alexandrinos Pauli no-
65. mine fincte ad he^{re}sem marcionis et alia plu	65. mine finctae ad haeresem Marcionis et alia plu-
66. ra quae In c*h*atholicam eclesiam recepi non	66. ra, quae in catholicam ecclesiam recepi non

67. potest Fel enim cum melle misceri non con	67. potest: fel enim cum melle misceri non con-
68. cruit epistola sane Iude et superscrictio	68. gruit. Epistola sane Iudae et superscripti
69. Iohannis duas In catholica habentur Et sapi	69. Iohannis duae in catholica habentur et Sapi-
70. entia ab amicis salomonis in honore ipsius	70. entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius
71. scripta apocalapse etiam Iohanis et Pe	71. scripta. Apocalypses etiam Iohannis et Pe-
72. tri tantum recip*e*[i]mus quam quidam ex nos	72. tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-
73. tris legi In eclesia nolunt Pastorem uero	73. tris legi in Ecclesia nolunt. Pastorem vero
74. nuperrim e*t* temporibus nostris In urbe	74. nuperrime temporibus nostris in urbe
75. roma herma conscripsit sedente cathe	75. Roma Hermas conscripsit sedente cathe-
76. tra urbis romae aecclesiae Pio $\overline{\text{eps}}$ fratrer	76. tra urbis Romae aecclesiae Pio episcopo fratre
77. eius et ideo legi eum quidē Oportet se pu	77. eius: et ideo legi eum quidem oportet, se pu-
78. blicare vero In eclesia populo Neque inter	78. blicare vero in ecclesia populo neque inter
79. profe*tas completum numero Neque Inter	79. prophetas completo numero, neque inter
80. apostolos In finē temporum potest	80. apostolos in fine temporum potest.
81. Arsinoi autem seu ualentini. uel mitiad^{i}eis	81. Arsinoi autem seu Valentini vel Mi«l»tiadis
82. nihil In totum recipemus. Qui etiam nouu	82. nihil in totum recipemus; qui etiam novum
83. psalmorum librum marcioni conscripse	83. Psalmorum librum Marcioni conscripse-
84. runt una cum basilide assianom catafry	84. runt una cum Basilide Asiano Cataphry-
85. cum con^{s}titutorem ...	85. gum constitutore.

Capítulo III

e) Westcott (1870):

No Apêndice D do seu *General Survey*, Westcott transcreve e discute o "Can. Murat." no conjunto dos catálogos bíblicos antigos, chamando atenção para particularidades da transmissão latina tardia e para a utilidade do testemunho na história do cânon.[22]

f) Bunsen (1854), Hilgenfeld (1875) e Zahn (1890):

Esses editores do século XIX oferecem retroversões gregas (hipotéticas) e variantes de apresentação: segue a versão de Bunsen[23], segundo Gonzaga[24]:

Textus Hegesippi e latine restitutus	**Textus restauratus et suppletus**
[ΠΡΩΤΟΝ εὐαγγελίου βιβλίον	[PRIMUM evangelii librum . . . . .
ΔΕΥΤΕΡΟΝ εὐγγελίου βιβλίον Μάρκος συνέταξε, ὅς Πέτρου ἑρμηνευτὴς γενόμενος, ὡς ἐμνημόνευσεν ἃ μὲν αὐτοῦ κηρύσσοντος ἤκουσεν] οἷς δὲ αὐτὸς οὐ παρῆν, οὕτως καὶ ἔθηκεν.	SECUNDUM evangelii librum Marcus composuit, qui dominum in carne non vidit sed cum Petri interpres fuisset, sicut meminerat quae ab illo praedicante audiverat] quibus tamen interfuit, et ita posuit
ΤΡΙΤΟΝ εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν Λουκᾶς ἐκεῖνος ὁ ἰατρός, ἐπειδήπερ μετὰ τὴν Χριστοῦ ἀνάληψιν Παῦλος αὐτὸν παρέλαβεν ὡσεὶ συνοδοιπόρον δεύτερον, τῷ αὐτοῦ ὀνοματι καθεξῆς συνέγραψεν.	TERTIUM evangelii librum secund*um* Lucam Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum *eum* Paulus quasi *itineris socium* secundum adsumsisset, *nomine* suo

[22] WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament, p. 502–541.
[23] BUNSEN, C. C. J., Analecta Ante-Nicæna, p. 142-154.
[24] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 49-51.

Capítulo III

Τὸν δὲ κύριον οὐδ᾽ αὐτὸς εἶδεν ἐν σαρκί· καὶ διὰ τοῦτο ὡς δυνατός ἦν παρακολουθεῖν, οὕτως καὶ ἀπό τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἤρξατο λέγειν. Τὸ ΤΕΤΑΡΤΟΝ τῶν εὐαγγελιῶν Ἰωάννου ἐνὸς ἐκ τῶν μαθητῶν. Οὗτος τοῖς αὐτοῦ συμμαθηταῖς καὶ ἐπισκόποις παρακαλοῦσιν αὐτὸν εἶπεν· συννηστεύετε ἐμοὶ σήμερον εἰς ἡμέρας τρεῖς, καὶ ὁτιοῦν ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ, ἑκάτερον ἡμῖν διηγησόμεθα. Τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ ἐκ τῶν ἀποστόλων ὅτι πάντων ἐπιγινωσκόντων, Ἰωάννης τῷ αὐτοῦ ὀνόματι πάντα διηγήσαιτο. Διὰ τοῦτο κἂν διαφοραὶ ὑφ᾽ ἑνὸς ἑκάστου τῶν εὐαγγελίων βιβλίων ἀρχαὶ δηλῶνται, οὐδέν δὴ τῇ τῶν πιστευόντων διαφέρει πίστει· διότι ἑνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι ἐδηλώθη ἐν πᾶσι πάντα περί τῆς γενέσεως, περὶ τοῦ πάθους, περὶ τῆς ἀναστάσεως, περί τῆς τοῦ κυρίου μετὰ τῶν μαθητῶν ὁμιλίας, καὶ περὶ τῆς διπλῆς αὐτοῦ παρουσίας, τῆς μὲν πρωτης ἐν ταπεινοτητι καταφρονηθείσης, ἣ ἐγένετο, τῆς δὲ δευτέρας βασιλικῇ δυνάμει λαμπρᾶς, ἡ μέλλει ἔσεσθαι. Τί οὖν θαυμαστὸν, εἰ Ἰωάννης οὕτως ἐπιμελῶς πάντα καὶ ἐν τῇ ἐπιστολῇ αὐτοῦ προφέρει λέγων· "ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν καὶ τοῖς ὦσιν ἡμῶν ἀκηκόαμεν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, τοῦτο ἐγράψαμεν ὑμῖν."	ex *ordine* con*scripsit*. Dominum tamen nec ipse vidit in carne: et id*eo* prout assequi potuit ita et a nativitate Johannis incipit dicere. QUATUM evangeliorum Johannis ex discipulis. *Is* cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conjejunate mihi hodie tríduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis ennarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Johann*es* suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia *a* singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione de conversatione *domine* cum discipulis suis, et de gemino eius advento: primo in humilitate despecto, quod fuit, secun*do* potestate regali praeclar*o*, quod futurum est. Quid ergo mirum, si Johannes tam *ins*tanter singula etiam in epistu*la sua* profert, dicens in semetips*um*: "*quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpauerunt haec scripsimus*".

Οὕτως γὰρ οὐ μόνον θεατὴν ἑαυτὸν καὶ ἀκροατὴν, ἀλλὰ καὶ γραφέα πάντων τῶν θαυμαστῶν τοῦ κυρίου κατὰ τάξιν ὁμολογεῖ.	Sic enim non solum visorem *se* et auditorem sed et scriptoreem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.
Τάς ΠΡΑΞΕΙΣ πάντων τῶν ἀποστόλων ὑπὸ μιᾷ βιβλῷ γραφομένας Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ θεοφίλῳ συλλαμβάνει, ἕως γε αὐτοῦ παρόντος ἐπράσσοντο· ὡς λείπειν οὐ μόνον τὸ τοῦ Πέτρου πάθος ἀλλὰ καὶ τὴν Παύλου ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς Σπανίαν ἀποδημοῦντος πορείαν σαφῶς δηλοῖ.	ACTA auteem omniuum apostolorum sub uno libro scrip*ta* Lucas opti*mo* Theofilo comprhendit, *quoad* sub praesentia eius singula gerebantur: sicut *desse non modo* passione Petri evidenter declarat, sed et profectionem Pauli *ab* urbe ad Spaniam proficiscentis.
ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ ΠΑΥΛΟΥ τίνες, ἀπὸ τίνος τόπου ἢ διὰ τίνα αἰτίαν ἐπέμφθησαν, τοῖς εἰδέναι βουλομένοις αὐτὸς δηλοῖ, πρῶτον μὲν, Κορινθίοις τὸ τῆς αἱρέσεως σχίσμα ἐπιτιμήσας, εἶτα τοῖς Γαλάταις τὴν περιτομήν· τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τὴν τῶν γραφῶν οἰκονομίαν ἀλλὰ καὶ τὴν αὐτῶν ἀρχὴν εἶναι Χριστὸν σημαίνων διὰ πλειόνων ἔγραψεν. περὶ ὧν ἑκάστων οὐ χρὴ ἡμᾶς διαλέγεσθαι διὰ τί ἂν ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος, τῇ τοῦ αὔτοῦ προκαταρξαμένου Ἰωάννου τάξει ἀκολουθῶν, ὀνομαστὶ ἑπτά μόνον ἐκκλησίαις γραφῃ, τοιαὐτῃ μὲν τάξει· πρώτην Κορινθίοις, δευτέραν Ἐφεσίοις, Φιλιππησίοις τρίτην, Κολοσσάσι τετάρτην, Γαλάταις πεμπτὴν,	EPISTOLAE autem Pauli quae, a quo loco vel qua ex causa direct*ae* sint volentibus intellegere ipse declarant, primum omnium Corinthiis schisma haeresis interdicens, deinceps *Galatis* circumcisionem: Romanis autem ordin*em* scripturarum sed et principium earum esse Christum intimans, prolixius scripsit. De quibus singulis *non* necesse est a nobis disputari, *cur* beatus apostolus Paulus, sequens pr*ae*decessoris sui Johannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios prima*m*, ad Ephesios secunda*m*, ad Philippinses ter-tia*m*, ad Colossenses quarta*m*, ad Gala tas quinta*m*, ad *Thessalonicenses* sexta*m*, ad Romanos septima*m*, verum Corinthiis

θεσσαλονικεῦσι ἐκτὴν, Ῥωμαίοις ἑβδόμην· ἀλλὰ Κορινθίοις καὶ θεσσαλονικεῦσι κἂν ἐπὶ καθόρθωσιν δευτερώσῃ, μία δὲ περὶ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διεσπαρμένη ἐκκλησία γινώσκεται.	et Thessalonicensibus (licet pro correptione) iteretur; una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse d*ig*oscitur.
Καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει εἵπερ ἑπτά ἐκκλησίαις γράφει πᾶσι δὲ λέγει. Ἀλλὰ καὶ πρὸς Φιλήμονα μία καὶ πρὸς Τίτον μία, καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο, ἐπὶ μὲν φιλότητι καὶ ἀγάπῃ γραφεῖσαι, εἰς δὲ τιμήν τῆς καθολικής ἐκκλησίας καὶ εἰς τὴν τῆς ἐκκλησιαστικής ἀγωγῆς διάταξιν ἡγιασμέναι εἰσίν. Φέρεται καὶ τις πρὸς Ααοδικήνους ἐπιστολή καὶ ἑτέρα τις πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, ὑπὸ τῷ Παύλου ὀνόματι ἀναπεπλασμέναι κατὰ τὴν Μαρκίωνος αἵρεσιν, καὶ πλείονα ἃ ἄλλα, ἃ εἷς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποδέκεσθαι οὐ δυνατόν ἐστιν. Τὴν κολὴν γάρ τῷ μέλιτι μιγνύναι οὐ συμφέρει.	Et Johann*es* enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat tamen omnibus dicit. Verum et ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum du*ae* pro affectu et dilectione, in honor*em* tamen ecclesiae catholicae *et* in ordination*em* ecclesiasticae disceplinae sanctificatae sunt. Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit.
Ἡ μὲν Ἰούδα ἐπιστολὴ καὶ αἱ τοῦ προειρημένου Ἰωάννου δύο ἐν καθολικαῖς ἔχονται [ἅμα τῇ τοῦ αὐττοῦ Ἰωάννου πρώτῃ, καὶ τῇ Πέτρου καὶ τῇ Ἰακώβου. Ἐπιστολὴ δὲ κάθ᾽Εβραίους ἀφ᾽ ἡμῶν οὐχ ὡς Παύλου ἀποστόλου οὖσα παραλαμβάνεται, ἀλλ᾽ὡς ὑπὸ τινος αὐτοῦ φίλου ἢ μαθητοῦ γραφεῖσα ταῖς αὐτοῦ ἐπιστολαῖς προσθεῖσα ἐχεται] καὶ ἡ Σοφία ὑπὸ φίλων Σολομῶνος εἰς αὐτοῦ τιμὴν γέγραπται	EPISTOLA sane Iudae et *supra scriptae* Johannis duae in catholic*is* habentur [una cum eiusdem Johannis prima et Petri una et Jacobi. Epistola vero ad Hebraeos a plurimis ecclesiis non tamquam Pauli apostoli recipitur, sed ut a quodam amico vel discipulo conscripta epistolis eius adiecta habetur]. Et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta

Capítulo III

ΑΠ0ΚΑΛΥΨΕΙΣ μὲν τὴν Ἰωάννου καὶ τὴν Πέτρου μόνον ἀποδεχόμεθα, ἣν τινες τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐ θέλουσιν.	APOCALUPSES etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.
Τόν δὲ ΠΟΙΜΕΝΑ νεωστὶ επὶ τῶν ἡμῶν χρόνων ἐν τῇ πάλει Ῥωμῃ Ἑρμᾶς συνέγραψεν, καθημένου ἐν τῇ τῆς πόλεως Ῥώμης ἐκκλησίας κάθέδρᾳ Πίου ἐπισκόπου, αὐτοῦ ἀδελφοῦ. Καὶ διὰ τοῦτο χρὴ μὲν ἀναγινώσκειν αὐτὸν, ἀλλὰ δημοσιεύεσθαι δὴ ἐν ἐκκλησία, τῷ λαῷ οὔτε ἐν προφήταις, πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὔτε ἐν ἀποστόλοις εἰς τέλος αἰῶνος δύναται.	PASTOREM vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herm*as* conscripsit, sedente *in* cathedra urbis Romae acclesiae Pio Episcopo, fratre ejus, et ideo legi eum quidem oportet, *sed* publica*ri* vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completo nume*ro*, neque inter apostolos in finem temporis potest.
Τοῦ δὲ Ἀρσινοέως ἢ Οὐαλεντίνου οὐδεν καθόλον ἀποδεχόμεθα, ὃς καὶ νέον ψαλμῶν βιβλίον ἅμα Βασιλείδῃ τῷ Μαρκίωνι συνέγραψεν· ἢ Μιλτιάδου τοῦ Ἀσιανοῦ τοῦ τοὺς κατά Φρύγας καθιστάμένου.	Arsino*ei* autem seu Valentini nihil in totum recipimus, qui etiam novum Psalmorum librum Marciani conscrip*sit* una cum Basilide, *vel Miltiadis* Asia*ni,* Cataphrygum constituto*ris*.

Texto latino e reconstrução grega; Hilgenfeld[25]: discussão introdutória, latino e proposta grega; Zahn[26]: latino com aparato e grego proposto, destacando questões de datação e transmissão.

Theodor ZAHN	ENCHIRIDION BIBLICUM
quibus tamen interfuit, et ita posuit	1. … quibus tamen interfuit et ita posuit. Ter
tertio euangelii librum secundo lucam	tium evangelii librum secundum Lucam
lucas iste medicus post ascensum X̃P̃i	lucas iste medicus, post ascensum Christi,
cum eo paulus quasi ut iuris studiosum	cum eum Paulus quasi utineris studiosum
5. secundum adsumsisset numeni suo	secum adsumsisset, numine suo
ex opinione conscriset dn̄m tamen nec ipse	ex opinione conscripst, dominum tamen nec ipse
uidit in carne et id̄e prout assequi potuit	vidit in carne, et ideo, prout assequi potuit,
ita et ad natiuitate iohannis incipit dicere	ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.
quarti euangeliorum iohannis ex discipulis	2. Quartum evangeliorum Iohannis ex discipulis.
10. cohortantibus condiscipulis et ep̃s suis	cohortantibus condiscipulis et episcopis suis,
dixit conjejunate mihi hodie triduo et quid	dixit: “Conieiunate mihi hodie triduo et quid
cuique fuerit reuelatum alterutrum nobis ennarremus eadem nocte reue	nobis ennarremus”. Eadem nocte reve-
latum andreae ex apostolis ut recognis	latum Andreae ex apostolis, ut recognos-
15. centibus cunctis iohannes suo nomine	centibus cunctis Iohannes suo nomine
	cuique fuerit revelatum alterutrum

[25] HILGENFELD, A., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, p. 90–92; 97–98.
[26] ZAHN, T., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2, p. 5–8; 139–143.

cuncta describeret et ideo licet uaria sin	cuncta describeret. Et ideo, licet varia sin-
gulis euangeliorum iibris principia	gulis evangeliorum libris principia
doceantur nihil tamen differt creden	doceantur, nihil tamen differt creden-
tium fidei cum uno ac principali sp̃u de	tium fidei, cum uno ac principali spiritu de-
20. clarata sint in omnibus omnia	clarata sint in omnibus omnia de
de natiui	nativi-
tate de passione de resurrectione	tate, de passione, de resurrectione,
de conuersatione cum discipulis suis	de conversatione cum discipulis suis
ac de gemino eius aduentu	ac de gemino eius adventu,
primo in humilitate despectus	primo in humilitate despecto,
quod fo	quod fu-
25. it secundum potestate regali .	it secundo in potestate regali prae-
. pre	claro, quod futurum est. Quid
clarum, quod futurum est quid	ergo
ergo	mirum, si Iohannes tam
mirum si iohannes tam constanter	constanter
singula etiã in epistolis suis	singula etiam in epistulis suis
proferam	profert
dicens in semecipsu quae uidimus	dicens in semetipsum: “Quae
oculis	vidimus oculis
30. nostris et auribus audiuimus et	nostris et auribus audivimus et
manus	manus
nostrae palpauerunt hace	nostrae palpaverunt, haec
scripsimus uobis	scripsimus vobis”
sic enim non solum uisorem sed	Sic enim non solum visorem sed
et auditorem	et auditorem,
sed et scriptor̃e omnium mirabiliũ	sed et scriptoreem omnium
dñi per ordi	mirabiliuum Domini per ordi-
nem profitetur acta aut̃e omniũ	3. nem profitetur. Acta auteem
apostolorum	omniuum Apostolorum
35. sub uno libro scripta sunt	sub uno libro scripta sunt. Lucas
lucas optimo theofi	“optimo Theofi-
le comprindit quia sub praesentia	lo” comprendit, quae sub
eius singula	praesentia eius singula

gerebantur sicuti et semote passionẽ petri euidenter declarat sed et profectionẽ pauli ab ur be ad spaniã proficiscentis epistulae autem 40. pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe sint uolentibus intellegere ipse declarant primũ omnium corinthiis scysmae heresis in terdicens deinceps b gailactis circumcisione romanis autẽ ordine scripturarum sed et 45. principium earum . . . esse X̃Pm intimans prolixius scripsit de quibus sinculis neces se est ad nobis disputari cum ipse beatus apostolus paulus sequens prodecessoris sui iohannis ordinẽ non nisi nominatĩ septẽ 50. ecclesiis scribat ordine tali ad corinthios prima ad efesios seconda ad philippenses ter tia ad colossensis quarta ad calatas quin ta ad thessaolenecinsis sexta ad romanos septima uerum corintheis et thessaolecen	gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab ur- 4. be ad Spaniam proficiscentis. Epistulae autem Pauli quae a quo loco vel qua ex causa directae Sint, volentibus intellegere ipse declarant: primum omnium Corinthiis schismae haereses in- terdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans prolixius scripsit. de quibus singulis neces- se est a nobis disputari, cum ipse beatus apostolus Paulus sequens predecessoris sui Iohannis ordinem non nisi nominatim septem ecclesiis scribat, ordine tali: ad Corinthios prima, ad Ephesios secunda, ad Philippenses ter- tia, ad Colossensis quarta, ad Galatas quin- ta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima, verum Corintheis et Thessalenicen-

Capítulo III

55. sibus licet pro correbtione iteratur una	sibus licet pro correptione iteretur, una
tamen per omnem orbem terrae ecclesia	tamen per omnem orbem terrae ecclesia
diffusa esse denoscitur et iohannes enĩ in a	diffusa esse denoscitur; et Iohannes enim in a-
pocalebsy licet septẽ eccleseis scribat	pocalypsi licet septem ecclesiis scribat,
tamen omnibus dicit uerum ad filemonem una	tamen omnibus dicit. Verum ad Philemonem unam
60. et ad titũ una et ad tymotheũ duas pro affect	et ad Titum unam et ad Timotheum duas pro affect-
to et dilectione in honore tamen ecclesiae ca	tu et dilectione, in honore tamen ecclesiae ca-
tholicae in ordinatione ecclesiastice	tholicae, in ordinatione ecclesiasticae
disceplinae sc̃ificate sunt fertur etiam ad	5. disceplinae sanctificatae sunt. Fertur etiam ad
laudecenses alia ad alexandrinos pauli no	Laudecenses, alia ad Alexandrinos Pauli no-
65. mine fincte ad heresem marcionis et alia plu	mine finctae ad haeresem Marcionis et alia plu-
ra quae in catholicam ecclesiam recipi non	ra, quae in catholicam ecclesiam recipi non
potest fel enim cum melle misceri non con	potest: fel enim cum melle misceri non con-
gruit epistola sane iudae, et superscrictio	6. gruit. Epistola sane Iudae et superscripti
iohannis duas in catholica habentur et sapi	Iohannis duae in catholica habentur et Sapi
70. entia ab amicis salomonis in honorẽ ipsius	entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius
scripta apocalapse etiam iohannis et pe	scripta Apocalypses etiam Iohannis et Pe
tri tantum recipimus quam quidam ex nos	tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-

tris legi in eclesia nolunt pastorem uero	7. tris legi in Ecclesia nolunt. Pastorem vero
nepurrim e temporibus nostris in urbe	nuperrime temporibus nostris in urbe
75. roma herma conscripsit sedente cathe	Roma Hermas conscripsit sedente cathe-
dra urbis romae aeclesiae pio ep̃s fratre	dra urbis Romae aeclesiae Pio episcopo fratre
eius et ideo legi eum quidẽ oportet se pu	eius: et ideo legi eum quidem oportet, se pu-
blicare vero in eclesia populo neque inter	blicare vero in ecclesia populo neque inter
profetas completum numero neque inter	prophetas completo numero, neque inter
80. apostolos in finẽ temporum potest	apostolos in fine temporum potest.
arsinoi autem seu ualentini uel mitiadis (?)	Arsinoi autem seu Valentini vel Mi«l»tiadis
nihil in totum recipemus qui etiam nouũ	nihil in totum recipimus; qui etiam novum
psalmorum librum marcioni conscripse	Psalmorum librum Marcioni conscripse-
runt una cum basilide asianom cataphry	runt una cum Basilide Asianom Cataphry-
85. cum constitutorem	gum constitutore.

Tabela de Gonzaga[27]

[27] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 41-43.

Hilgenfeld (1875), segundo Gonzaga[28]

Texto em *latim* de Adolf Hilgenfeld	Texto em grego de Adolf Hilgenfeld
Fol. 10a. quibus tamen interfuit, et ita posuit	I. über die Evangelium. 1) über das Evangelium des Augenzeugen Mattäus ist nichts erhalten. 2) über das Evangelium des Nichtautopten Marcus ist nur zum Schluss erhalten: ... οἷς μέντοι πασῆν καὶ οὕτως ἔθηκεν.
Tertio euangelii librum secundo Lucam Lucas Iste medicus post ascensum XPI Cum eo paulus quasi ut iuris studiosum	1,3. Τρίτον εὐαγγελίου βιβλίον κατὰ Λουκᾶν. Λουκᾶς ἐκεῖνος ὁ ἰατρός μετὰ τὴν τοῦ Χριστοῦ ἀνάληψιν, ἐπεὶ αὐτὸν ὁ Παῦλος ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν προσελὰβετο,
5. Secundum adsumsisset numeni suo ex opinione conscriset dūm tamen nec ipse uidit in carne Et idē prout assequi potuit.	τῷ ὀνοματι αὐτοῦ καθὼς ἔδοξε συνέγραψε. τὸν μέντοι κύριον οὐδὲ αὐτὸς εἶδεν ἐν σαρκί. καὶ διὰ τοῦτο, καθὼς παρακολουθεῖν ἐδύνατο, οὕτως καὶ ἀπό τῆς Ἰωάννου γενέσεως ἤρξατο λέγειν.
Ita et ad natiuitate Iohannis Incipit dicere quarti Euangeliorum Iohannis ex discipulis	1,4. Τέταρτον τῶν εὐαγγελιῶν Ἰωάννου τοῦ ἐκ τῶν μαθητῶν. προτρεπὸντων τῶν
10. Cohortantibus condiscipulis et epˉs suis: dixit conieiunate mihi hodie triduo Et quid cuique fuerit reuelatum alterutrum nobis ennarremus Eadem nocte reuelatum andreae ex apostolis ut recognis	συμμαθητῶν καὶ τῶν ἐπισκόπων αὐτοῦ εἶπε Συννηστεύσατέ. μοι σήμερον τριήμερον, καὶ ὃ ἂν ἑκάστῳ ἀποκαλυφθῇ, ἀλλήλοις ἡμῖν ἐξηγγησώμεθα. τῇ αὐτῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη Ἀνδρέᾳ τῷ ἐκ τῶν ἀποστόλων,

[28] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 58-60.

15. Centibus cunctis iohannIs suo nomine	ἵνα ἀναγνωριζόντων πάντων Ἰωάννης τῷ ὀνόματι αὐτοῦ πάντα
cuncta describeret et ideo licet uaria sin	ἀναγράψαι. καὶ διὰ τοῦτο εἰ καὶ διάφοραι ἑκάστοις τοῖς
gulis euangeliorum iibris principia	τῶν εὐαγγελίων βιβλίοις ἀρχαὶ
doceantur Nihil tamen differt creden	διδάσκονται, οὐδέν μέντοι διαφέρει τῇ τῶν πιστευόντων
tium fidei cum uno ac principali spū de	πίστει, ἐπεὶ τῷ ἑνὶ καὶ ἡγεμονικῷ πνεύματι δεδήλωται ἐν πᾶσι
20. Clarata sint in omnibus omnia de natiui	πάντα περί τῆς γενέσεως, περὶ τοῦ
tate de passione de resurrectione	πάθους, περὶ τῆς ἀναστάσεως,
de conuersatione cum discipulis suis	περί τῆς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀναστροφῆς καὶ περὶ τῆς δισσῆς
ac de gemino eius aduentu	αὐτοῦ παρουσίας, τὸ πρῶτον ἐν
Primo in humilitate despectus quod (fo)	ταπεινότητι ἄδοξον γενέσθαι, τὸ δευτέρον δυνάμει βασιλικῇ
25. (fu) Secundum potestate regali pre	ἔνδοξον γενήσεσθαι. τί ἄρα θαυμαστὸν, εἰ Ἰωάννης οὕτω
clarum, quod futurum est. quid ergo	πεποιθότως ἕκαστα καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ προφέρει λέγων·
mirum si iohannes tam constanter	ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς
Singula etiã In epistolis suis proferat	ἡμῶν καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκηκόαμεν, καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν,
dicens in Semecipsu quae uidimus oculis	τοῦτα ἐγράψαμεν ὑμῖν (1Jo 1,1-4); οὕτω γὰρ οὐ μόνον αὐτόπτην
30. nostris et auribus audiuimus et manus	ἑαυτὸν καὶ ἀκροατὴν, ἀλλὰ καὶ συγγραφέα πάντων τῶν τοῦ
nostrae palpauerunt haec scripsimus	κυρίου θαυμασίων καθεξῆς ὁμολογεῖ.
(uob)i(s)	
Fol. 10b. Sic enim non solum uisorem sed et auditorem	II,1. πράξεις δὲ πάντων τῶν ἀποστόλων ἐφ᾽ ἑνὸς βιβλίου
Sed et scriptore omnium mirabiliu dn̄i per ordi	ἐγράφησαν. Λουκᾶς τῷ κρατίστῳ θεοφίλῳ συνετάξατο, ὅτι ἐπὶ τῆς
nem profitetur Acta aute omniu apostolorum	παρουσίας αὐτοῦ

35. Sub uno libro scripta sunt Lucas optimo theofi le comprindit quia sub praesentia eius Singula gerebantur sicuti et semote passione̅ petri euidenter declarat Sed et profectione̅ pauli ab ur be ad spania̅ proficiscentis Epistulae autem 40. pauli quae a quo loco uel qua ex causa directe sint uolentibus Intellegere Ipse declarant⁊ Primu̅ omnium Corinthiis scysmae heresis In terdicens deInceps B callatis circumcisione Romanis aute̅ ordine scripturarum sed (et) 45. principium earum esse X̄P̄m intimans prolixius scripsit de quibus sinculis neces se est ad nobis disputari Cum ipse beatus apostolus paulus sequens prodecessoris sui Iohannis ordine̅ non nisi nominati̅ semptae̅ 50. ecclesiis scribat ordine tali ad corenthios prima. ad efesios seconda ad philippinses ter tia ad colossensis quarta ad calatas quin ta ad thessaolenecinsis sexta. ad romanos Septima Uerum corentheis et thessaolecen 55. sibus Licet pro correbtione Iteratur Una tamen per omnem Orbem terrae ecclesia diffusa esse denoscitur Et Iohannes en̅ In a	ἕκαστα ἐπράσσετο, καθὼς καὶ ἀποκωρίσας τὸ Πέτρου πάθος σαφῶς ἐμφανίζει, ἀλλὰ καὶ τὴν Παύλου πορείαν ἀπὸ τῆς πόλεως εἰς Σπανίαν πορευομένου. II,2. Ἐπιστολαι δὲ Παύλου τίνες, πόθεν ἢ ἐκ τίνος αἰτίας ἐπεστάλησαν, τοῖς βουλομένοις συνιέναι αὐταὶ δηλοῦσι. πρῶτον πάντων τοῖς Κορινθίοις σχίσματος αἱρέσεις ἀπαγορεύων, ἔπειτα τοῖς Γαλάταις τὴν περιτομήν, τοῖς δὲ Ῥωμαίοις τὸν τῶν γραφῶν κανόνα, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι Χριστὸν παρεγγυῶν ἐκτενέστερον ἔγραψε, περὶ ὧν ἑκάστων ἀναγκαῖόν ἐστιν ὑφ᾽ ἡμῶν συνζητεῖσθαι, ἐπεὶ αὐτὸς ὁ μακάριος ἀπόστολος Παῦλος, ἀκολουθῶν τῷ τοῦ προηγεμόνος αὐτοὶ Ἰωάννου κανόνι οὐκ εἰ μὴ κατ᾽ὄνομα ἑπτά ἐκκλησίαις γραφει κανόνι τοιαὐτῳ· πρὸς Κορινθίοις α᾽, πρὸς Ἐφεσίους β᾽, πρὸς Φιλιππησίυος γ᾽, πρὸς Κολοσσαεῖς δ᾽, πρὸς Γαλάτας ε᾽, πρὸς θεσσαλονικεῖς ς᾽, πρὸς Ῥωμαίους ζ᾽. ἀλλὰ Κορινθίοις καὶ θεσσαλονικεῦσιν εἰ καὶ ὑπὲρ νουθεσίας δευτεροῦται, μία ὅμως διὰ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκκλησία διεσπαρμένη διαγινώσκεται. καὶ γὰρ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει εἰ καὶ ἑπτά ἐκκλησίαις γράφει, ὅμως

pocalebsy Licet septē eccleseis scribat tamen omnibus dicit Uerū ad filemonem una	πᾶσι (πᾶσαις) λέγει. ἀλλὰ πρὸς Φιλήμονα μία καὶ πρὸς Τίτον μία καὶ πρὸς Τιμόθεον δύο, ὑπὲρ
60. Et attitū una et ad tymotheū duas pro affect to et dilectione In honore tamen ecclesiae ca tholicae In ordinatione ecclesiastice	εὐνοίας καὶ ἀγάπης ὅμως εἰς δὲ τιμήν τῆς καθολικής ἐκκλησίας ἐν τῇ τῆς ἐκκλησιαστικῆς παιδείας διάταξει ἠγιάσθησαν.
Fol. 11a. disceplinae sc̄ificate sunt fertur etiam ad	Φέρεται καὶ πρὸς Ααοδικέας,
Laudecenses alia ad alexandrinos pauli no	ἄλλη πρὸς Ἀλεξανδρεῖς, Παύλου ὀνόματι πλασθεῖσαι πρὸς αἵρεσιν Μαρκίωνος, καὶ ἄλλα πλείονα,
65. mine fincte ad heresem marcionis et alia plu ra quae in catholicam ecclesiam recipi non	ἃ εἷς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀποδέκεσθαι οὐκ ἔνεστι. κολὴν γάρ μετὰ μέλιτος μιγνυσθαι οὐκ ἁρμόζει. ἡ μέντοι Ἰούδα ἐπιστολὴ
potest fel enim cum melle misceri non congruit epistola sane Iudae et superscrictio	καὶ αἱ ἐπιγεγραμμέναι Ἰωάννου δύο ἐν τῇ καθολικῇ ἔχονται, ὡς ἡ
Iohannis duas In catholica habentur et sapi	Σοφία ἡ ὑπὸ φίλων Σολομῶντος εἰς τιμὴν αὐτοῦ γέγραμμένη.
70. entia ab amicis salomonis In honorē ipsius scripta apocalapse	II,3. Καὶ ἀποκαλύψεις Ἰωάννου καὶ Πέτρου μόνον ἀποδεχόμεθα,
etiam Iohannis et pe tri tantum recipimus quam quidam ex nos	ἣν τινες ἐκ τῶν ἡμετέρων ἀναγινώσκεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ οὐ
tris legi In eclesia nolunt pastorem uero nepurrime temporibus nostris In urbe	θέλουσι. τόν Ποιμένα δὲ νεωστὶ τοῖς ἡμετέροις χρόνοις ἐν τῇ πόλει Ῥωμῃ Ἑρμᾶς συνέγραψε,
75. roma herma conscripsit sedente cathedra urbis romae aeclesiae pio ēp̄s̄ fratre eius et	καθημένου ἐν τῇ τῆς πόλεως Ῥώμης κάθέδρᾳ Πίου ἐπισκόπου τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. καὶ διὰ
ideo legi eum quidē Oportet se pu blicare uero In eclesia populo Neque Inter	τοῦτο ἀναγινώσκεσθαι μὲν δεῖ, δημοσιεύεσθαι δὲ ἐν ἐκκλησίᾳ τῷ λαῷ οὔτε ἐν προφήταις,
profetas completum numero Neque inter	πληρωθέντος τοῦ ἀριθμοῦ, οὔτε ἐν τοῖς ἀποστόλοις εἰς τὸ τέλος τῶν κρόνων ἔνεστι.

80. apostolos In finē temporum potest. arsinoi autem seu ualentini. uel mitiadis nihil In totum recipemus. qui etiam nouū psalmorum librum marcioni conscripse runt una cum basilide asianom cataphry 85. cum Constitutorem	III. Μαρκίωνος δὲ ἢ Οὐαλεντίνου ἢ Βασιλείδου οὐδεν ὅλως ἀποδεχόμεθα, ὅτι καὶ καινὸν ψαλμῶν βιβλίον οἱ Μαρκίωνοὶ συνέγραψεν. ἅμα Βασιλείδῃ τὸν τῶν Ἀσιανῶν Καταφρύγων καταστάτην (ἀποβάλλομεν).

g) Balizas modernas e acessos: Entre os manuais e balanços recentes, Metzger reúne tradução e comentário (NT Canon), nas p. 191-201, e republica tradução nas p. 305–307; Bruce contextualiza a descida editorial e o uso historiográfico[29]; Schnabel sintetiza o estado da pesquisa e a história editorial em chave atualizada.[30]

[29] BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 158- 166.
[30] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231–264; esp. 231–236 para descoberta/códice; 236–244 para edições.

Tabela comparativa das edições

Edição	Tregelles (1867)	Zahn (1890)	Migne (Patrologia Latina)
Texto Latino			
	Texto numerado 1-85, com fac-símile		
		Latim com aparato e retroversão grega	
			Texto corrigido, latim "bárbaro"
Tradução Grega (hipótese)			
	Não discutido		
		Retroversão proposta	
			Hipótese não confirmada

Tabela dos autores

3 Língua, transmissão e hipótese de original grego

O Fragmento se conserva apenas em latim tardio; o autor é desconhecido.[31] A maioria dos estudiosos supõe um original grego perdido, embora isso não possa ser demonstrado. O texto conserva-se em latim inelegante, com grafia irregular e lapsos do copista, traços que justificam o rótulo de "latim bárbaro". Grande parte da pesquisa admite um original grego perdido, traduzido posteriormente ao latim; filologicamente, a versão latina preservada costuma ser datada entre fins do séc. IV e inícios do V d.C., com propostas alternativas até o séc. VII d.C.[32]

[31] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.

[32] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 233-236. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191. /

Westcott[33] já notara "trinta" erros copísticos incontestes numa passagem vizinha de Ambrósio no mesmo códice (duplicada acidentalmente), o que reforça cautela na avaliação do estado textual.[34]

Latim "bárbaro" e dificuldades de tradução

O Fragmento Muratoriano é redigido em um latim "bárbaro", caracterizado por imperfeições linguísticas e abreviações, o que torna a sua tradução um desafio. A hipótese de que o texto seja uma tradução do grego, embora nunca confirmado, é uma explicação plausível para as peculiaridades linguísticas observadas. O estado do latim "bárbaro" torna a reconstrução do texto difícil, com várias edições oferecendo correções e emendas para tornar a leitura mais acessível e precisa.

Sobre o "latim bárbaro": O rótulo descreve um latim tardo-antigo com solecismos, grafias vacilantes e construções pouco clássicas, já notados por editores e manuais.[35] Convém distinguir entre transcrições fiéis ao estado do manuscrito e versões regularizadas (com ortografia e abreviações normalizadas), como nas compilações eclesiásticas ou na *PL*[36], úteis para leitura, mas insuficientes para decisões filológicas.

Hipótese de original grego: Muitos estudiosos admitem um original grego perdido[37], hipótese que explica calques e a sintaxe pouco latina; não por acaso, ensaiaram-se retroversões.[38] As soluções divergentes dessas retroversões mostram que não há consenso e que o ponto de partida latino está corrompido. Uma corrente minoritária sustenta composição latina em ambiente romano; ainda assim, balanços recentes mantêm o grego como provável, ainda que não demonstrado.[39]

---

[33] WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 530.

[34] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 234.

[35] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 15-17. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-201.

[36] MIGNE, J.-P. (ed.)., Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, t. III, col. 173C–194A.

[37] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.

[38] BUNSEN, C. C. J., Analecta Ante-Nicæna, p. 142-154. / HILGENFELD, A., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, p. 97-98. / ZAHN, T., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2, p. 139-143.

[39] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and

Data da tradução/versão latina: A forma latina preservada é geralmente situada entre o fim do séc. IV e o início do V d.C., com propostas alternativas até o séc. VII d.C. No panorama mais amplo (datação e contexto), a posição de redação tardia (séc. IV d.C.) defendida por Sundberg[40] e por Hahneman[41] contrasta com a defesa da composição no fim do séc. II d.C.; balanços recentes distinguem composição (provável séc. II d.C.) de tradução/transmissão latina (posterior).[42]

Lapsos de cópia e cautela textual. No Cod. Ambr. I 101 sup., Westcott[43] observou (e a literatura secundária relata) cerca de "trinta" erros copísticos ao comparar uma passagem de Ambrósio copiada duas vezes em sequência no mesmo códice — o que ilustra a negligência do escriba e recomenda prudência ao julgar latinismos e solecismos apenas como traços do "original".[44] Tregelles[45] descreve detalhadamente a duplicação e seus propósitos de cotejo. Acrescente-se que a cópia do códice é alto-medieval (séc. VIII d.C., com propostas do fim do VII a meados do VIII), implicando cadeia transmissional longa e mais de uma etapa de cópia.[46]

Em suma, a evidência filológica favorece a tese de um original grego e de uma tradição latina posterior e irregular; a transmissão comprova tanto a utilidade eclesial do texto quanto a necessidade de edições críticas que preservem o estado do manuscrito ao lado de versões regularizadas.

Significance, p. 191-201. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-235.

[40] SUNDBERG, A. C., Jr. Canon Muratori: A Fourth-Century List, p. 1-41.

[41] HAHNEMAN, G. M., The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, p. 6-7.

[42] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-264.

[43] WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., App. D.

[44] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 233-234.

[45] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 21-22.

[46] MURATORI, L. A., Antiquitates Italicæ Medii Ævi, Tomus III. cols. 854-855. / TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 16-17.

4 Datação e lugar de composição: panorama do debate

4.1 Data "tradicional" (c. 170–200 d.C.)

Manuais clássicos situam a composição no fim do séc. II d.C., sobretudo pela alusão ao episcopado de Pio I († c. 157 d.C.) como recente, bem como pela referência ao *Pastor* de Hermas "nuperrime temporibus nostris" em Roma.[47]

4.2 Redatação tardia (séc. IV d.C.) e reavaliações

A. C. Sundberg Jr. e, depois, G. M. Hahneman[48] defenderam uma data mais tardia (séc. IV d.C.), à luz do contexto latino e de paralelos catalográficos; tal proposta foi vigorosamente contestada por C. E. Hill[49], que reabilita a plausibilidade de uma composição no fim do séc. II d.C.[50] Um balanço recente mantém a discussão aberta, com leve predomínio da data tradicional, distinguindo-se *composição* (prov. fim do séc. II d.C.) de *tradução/transmissão latina* (posterior).[51]

5 Conteúdo e estrutura (linhas 1–85 na edição de Tregelles)

A numeração de Tregelles facilita a referência. Adota-se a numeração 1–85 de Tregelles (1867), hoje convencional. Após Lucas (lin. 1-8) e João (lin. 9-26), afirma-se que diferenças de "princípios" dos Evangelhos não afetam a fé, pois "um único e principal Espírito" os inspira; mencionam-se as "duas vindas" de Cristo, primeira na humildade, segunda "em poder régio" (lin. 17-26).[52] Seguem Atos (atribuídos a Lucas; lin. 32-39) e o *corpus*

[47] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-193. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 158-160. / TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 21-22.

[48] HAHNEMAN, G. M., The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, p. 6-7.

[49] HILL, C. E., Debate over the Muratorian Fragment: A Response to Hahneman, p. 303-317.

[50] SUNDBERG, A. C., Jr. Canon Muratori: A Fourth-Century List, p. 1-5.

[51] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-236, 252-257.

[52] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-19. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-193.

paulino, com sete igrejas nomeadas (Corinto, Éfeso, Filipos, Colossos, Gálatas, Tessalônica, Roma), observando-se cartas duplicadas "por correção" a Coríntios e Tessalonicenses (lin. 48-57). Rejeitam-se epístolas "aos Laodicenses" e "aos Alexandrinos" sob o nome de Paulo como pseudônimas marcionitas (lin. 63-67).[53] Quanto às católicas, aceita-se Judas e "duas [epístolas] de João" (sem identificar quais), e menciona-se a Sabedoria (*Sapientia*), "escrita pelos amigos de Salomão", entre os escritos recebidos na Igreja (lin. 68-72). Para o Apocalipse, registra-se a recepção do de João e também do de Pedro, com ressalvas sobre leitura eclesial deste último ("alguns de nós não querem que se leia na igreja": lin. 71-73).[54]

O Pastor de Hermas é declarado "muito proveitoso para leitura", mas não para leitura pública "nem entre profetas (completo o número), nem entre apóstolos", por ser obra "recentíssima" (lin. 74-80).[55] A passagem articula edificação privada e fecho do período apostólico como chaves decisórias.[56]

Para orientar a leitura, a seguinte tabela resume o conteúdo do Fragmento por faixas de linhas segundo a numeração de Tregelles (1867):

[53] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 19-22. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 160-163.

[54] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 21-22. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 197-200.

[55] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 21-22. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-233.

[56] Editores como Zahn, Bunsen e Hilgenfeld propuseram reconstruções do início perdido (antes de Lucas), geralmente pressupondo a ordem Mateus–Marcos–Lucas–João (ZAHN, p. 139-143; BUNSEN, p. 142-154; HILGENFELD, p. 97-98).

Linhas	Conteúdo resumido	Observações úteis para o leitor
1–8	**Evangelho de Lucas** identificado como o "terceiro"; Lucas escreve segundo o que ouviu, não tendo visto o Senhor na carne.	Abertura já pressupõe Mateus e Marcos no trecho perdido.
9–16	**Evangelho de João** como o "quarto"; contexto de aprovação pelos discípulos e anciãos.	Situa João escrevendo após os demais, com validação comunitária.
17–26	**Harmonia teológica dos Evangelhos** e nota cristológica: diferenças de "princípios" não afetam a fé; menção às **duas vindas** de Cristo.	Esta ponte amarra Lucas e João e prepara a seção narrativa de Atos.
32–39	**Atos dos Apóstolos** atribuídos a Lucas.	Continuidade lucana entre Evangelho e Atos.
40–47	***Corpus* paulino às igrejas**: enumeração das sete igrejas (Corinto, Éfeso, Filipos, Colossos, Gálatas, Tessalônica, Roma).	Foco na distribuição às comunidades.
48–57	**Cartas duplicadas por "correção"** (1–2 Cor; 1–2 Ts) e **cartas a indivíduos** (Filemon, Tito, Timóteo).	Critério funcional para duplicatas; distinção igrejas × indivíduos.
58–62	Observações de ordem e escopo sobre as cartas de Paulo.	Secção de amarração antes das rejeições.
63–67	**Rejeições**: "aos Laodicenses" e "aos Alexandrinos" sob o nome de Paulo, associadas a marcionitas.	Pseudepigrafia como problema de ortodoxia e autoria.

68–72	**Católicas e sapienciais**: aceita **Judas** e "**duas de João**"; inclui **Sapientia** ("pelos amigos de Salomão"); **Apocalipse de João** aceito e **Apocalipse de Pedro** com reservas.	Momento mais variado do catálogo.
71–73	**Reserva litúrgica**: "alguns de nós não querem que [o Apoc. de Pedro] se leia na igreja".	Uso eclesial como filtro prático.
74–80	**Pastor de Hermas**: "muito útil para leitura" privada, mas **não para leitura pública**; qualificado como "recentíssimo" no tempo de **Pio I** em Roma.	Critérios de antiguidade e fechamento do período apostólico.
81–85	**Fecho fragmentário** com notas anti-heréticas; em algumas edições, menção a **"novo livro de Salmos para Marcião"** e referência a grupos como os "Catáfrígios".	A tradição preserva variantes; útil indicar a edição consultada para estas linhas.

5.1 Livros não canônicos mencionados no Fragmento Muratoriano

Além da aceitação dos Evangelhos, como no caso do Evangelho de Lucas, que foi amplamente aceito devido à sua conexão com o apóstolo Paulo e ao seu uso constante nas comunidades cristãs primitivas[57], do Evangelho de João, do livro de Atos, de carta do *corpus* paulino e de algumas epístolas católicas, o Fragmento Muratoriano fornece testemunho explícito sobre escritos não canônicos, seja reconhecendo seu valor parcial, seja rejeitando-os como pseudônimos ou inadequados à leitura pública:

[57] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.

a) Epístola aos Laodicenses e Epístola aos Alexandrinos: O Fragmento rejeita ambas as epístolas atribuídas a Paulo, classificando-as como forjadas em nome do apóstolo e associadas a heresia (marcionitas), portanto destituídas de valor canônico.[58] As discussões em Metzger[59] e Bruce[60] reforçam o caráter pseudopaulino e a rejeição por critérios de ortodoxia e autenticidade.

b) Sabedoria de Salomão (*Sapientia Salomonis*): O texto inclui a Sabedoria entre os escritos "recebidos na Igreja", como pertencente ao NT, atribuindo-a aos "amigos de Salomão", o que testemunha sua leitura favorável em certos círculos cristãos do período.[61] Westcott[62] comenta essa recepção e sua posição no uso eclesial antigo; Gonzaga[63] registra a presença dessa tradição sapiencial na consolidação do cânon.

c) Apocalipse de Pedro: O documento atesta a circulação e autoridade relativa do Apocalipse de Pedro, aceito por alguns, mas com resistência específica à leitura pública: "alguns de nós não querem que se leia na igreja".[64] Essa oscilação reflete tensões de ortodoxia e uso litúrgico.[65]

d) Pastor de Hermas: Descrito como "muito útil para leitura" e edificante, mas não apropriado para leitura pública "nem entre profetas (completo o número), nem entre apóstolos", por ser obra "recentíssima" em relação ao período apostólico.[66] O testemunho delimita sua autoridade como não canônica.[67]

[58] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.
[59] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-193.
[60] BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 159.
[61] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.
[62] WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 514-515.
[63] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 32.
[64] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.
[65] ZAHN, T., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2, p. 7. / HILGENFELD, A., Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, p. 91-92.
[66] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.
[67] BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 160. / HAHNEMAN, G. M., The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, p. 45-47.

Obra	Versão Muratori	Versão Zahn	Versão Tregelles
Evangelho de Lucas	Aceita	Aceita	Aceita
Epístola aos Laodicenses	Rejeitada	Rejeitada	Rejeitada

5.2 Ausências de livros canônicos na forma preservada do Fragmento Muratoriano

Na forma em que chegou até nós (linhas 1–85 de Tregelles), o Fragmento Muratoriano não menciona alguns livros hoje canônicos: Hebreus, Tiago, 1Pedro, 2Pedro e 3João. A omissão das epístolas petrinas e de Tiago (três "católicas") somada à referência apenas a "duas epístolas de João" sugere que a terceira joanina não era reconhecida (ou simplesmente não é mencionada) no círculo do redator. Já Mateus e Marcos não aparecem apenas por lacuna: o texto conservado começa dizendo que Lucas é o "terceiro" Evangelho e João o "quarto", o que implica a presença dos dois primeiros no trecho perdido. Essa distribuição concorda com avaliações padrão da pesquisa.[68]

A ausência de menção não prova rejeição universal ("argumento *ex silentio*"); no entanto, no caso do Fragmento Muratoriano, a não inclusão de Hebreus tem sido lida como traço ocidental de fins do séc. II ao início do IV d.C., e o "apenas duas de João" delimita, no mínimo, o *corpus* joanino usado pelo autor.[69]

6 Critérios canônicos inferidos

O Fragmento Muratoriano revela três principais critérios canônicos utilizados para a seleção dos livros do Novo Testamento: 1) apostolicidade, 2) ortodoxia e 3) uso eclesial.[70] Esses três eixos confirmam a historiografia corrente: a recepção não foi puramente "decretal", mas processual, envolvendo tradição, liturgia e polêmica anti-herética.[71]

[68] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-201; 305-307. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 158-166. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 243-259.
[69] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 243-259.
[70] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.
[71] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-201. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 158-166. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 252-257.

a) Apostolicidade e antiguidade (vínculo de primeira geração): No Fragmento, a antiguidade/apostolicidade aparece como crivo decisivo: obras de circulação recente são excluídas da leitura pública, ainda que úteis para edificação (caso do *Pastor de Hermas*, dito "recentíssimo" e vinculado ao período do bispo Pio I, † c. 157 d.C.).[72] A enumeração do *corpus* paulino para sete igrejas e o vínculo com Atos/João reforçam a ideia de primeira geração como horizonte normativo.[73] Em termos historiográficos, esse critério corresponde ao fechamento simbólico do período apostólico como marco canônico.[74]

b) Ortodoxia (*regula fidei* e rejeição de pseudônimos): O documento rejeita as epístolas aos Laodicenses e aos Alexandrinos "sob o nome de Paulo", entendidas como pseudoepigráficas e associadas a marcionitas, evidenciando que o conteúdo doutrinário e sua conformidade à *regula fidei* pesam na recepção.[75] A prudência com o *Apocalipse de Pedro* (aceito por alguns, recusado para leitura eclesial por outros) mostra que ortodoxia envolvia também juízo sobre cosmologia, escatologia e uso litúrgico.[76] Assim, o Fragmento testemunha um processo anti-herético em andamento, no qual autoria e conteúdo se interpenetram.[77]

c) Uso eclesial (leituras públicas *versus* edificação privada): A distinção entre o que pode ser lido na igreja e o que é apenas edificante estrutura a avaliação do *Pastor de Hermas* e condiciona a

[72] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 160. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-193.

[73] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-197. / WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 502-515.

[74] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 247-253. / HAHNEMAN, Geoffrey Mark. The Muratorian Fragment and the Development of the Canon, p. 45-47. / HILL, C. E. Debate over the Muratorian Fragment: A Response to Hahneman, p. 307-312.

[75] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.

[76] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 197-199. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 159. / ZAHN, T., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Bd. 2, p. 5-8.

[77] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 254-260.

recepção do *Apocalipse de Pedro*.[78] Esse critério litúrgico mostra que a canonicidade não dependia apenas da origem do escrito, mas do seu uso comunitário regular, sobretudo na liturgia e na catequese.[79] Em termos práticos, a leitura pública funcionava como selo de autoridade normativa, ao passo que leituras privadas eram reconhecidas como úteis, porém não canônicas.[80]

d) Interdependência dos critérios (modelo processual): O Fragmento sugere que nenhum critério isolado bastava: obras antigas, mas contestadas (como o *Apoc. de Pedro*) podiam ter uso restrito; textos ortodoxos e edificantes, porém recentes (como *Hermas*) eram limitados à esfera privada.[81] A tríade – apostolicidade, ortodoxia, uso eclesial – operou sinergicamente, num percurso não-decretal e gradativo, coerente com a historiografia moderna sobre formação do cânon bíblico.[82]

e) Observações metodológicas: Como o texto se conserva em latim tardio com lapsos de copista, a reconstrução dos critérios depende de leitura crítica do estado textual e da tradição editorial.[83] Ainda assim, a convergência entre testemunho interno do Fragmento e sínteses canônicas de referência (Bruce/Metzger) reforça a interpretação dos três eixos acima.[84]

6.1 Formação do Cânon como Processo Gradual

A formação do cânon, como testemunhado no Fragmento Muratoriano, não foi um processo abrupto ou puramente "decretal", mas

[78] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23.
[79] WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 514-515. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 197-199.
[80] BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 159-161.
[81] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 197-199. / BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 159-161.
[82] SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-236. / HILL, C. E., Debate over the Muratorian Fragment: A Response to Hahneman, p. 313-317.
[83] TREGELLES, S. P., Canon Muratorianus: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS, p. 17-23. / WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 502-505.
[84] BRUCE, F. F., The Canon of Scripture. Downers Grove, p. 158-166. / METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-201.

sim gradual e "processual". Isso significa que a recepção dos textos sagrados envolveu debates e decisões baseadas em tradição, liturgia e considerações anti-heréticas. A aceitação de textos como o Evangelho de Lucas, com sua ligação com o apóstolo Paulo, e a rejeição de escritos como a Epístola aos Laodicenses, associada à heresia marcionita, exemplificam como o cânon se desenvolveu.[85]

6.2 Livros não-canônicos: Epístola aos Laodicenses e Pastor de Hermas

O Fragmento Muratoriano menciona explicitamente livros que foram rejeitados, como a Epístola aos Laodicenses e o Pastor de Hermas. A rejeição da Epístola aos Laodicenses, associada à heresia marcionita, e a exclusão do Pastor de Hermas, considerado útil para edificação privada, mas não adequado para leitura pública nas igrejas, refletem os critérios rigorosos para a aceitação de um texto no cânon. O Fragmento também menciona o Apocalipse de Pedro, aceito por alguns, mas rejeitado em muitas igrejas.[86]

Conclusão

Com as devidas cautelas filológicas (estado do latim e lapsos de cópia) e históricas (datação disputada), o Fragmento Muratoriano permanece testemunha capital da formação do cânon cristão. Ele exibe aceitação ampla (quatro Evangelhos, Atos, cartas paulinas), controvérsia (Apocalipse de Pedro; número/identidade das joaninas), integração sapiencial (*Sapientia*) e, sobretudo, o critério duplo de antiguidade/apostolicidade e uso eclesial. Em diálogo com a síntese de Gonzaga[87], a documentação crítica reitera que o Fragmento não é "cânon fechado", mas janela para negociações de autoridade textual entre os séculos II–IV d.C.[88]

O estudo do Fragmento Muratoriano revela não apenas o contexto histórico e textual, mas também ilumina os critérios eclesiásticos de recepção canônica dos primeiros séculos do Cristianismo. A análise do

[85] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.
[86] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.
[87] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-67.
[88] METZGER, B. M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance, p. 191-201. / WESTCOTT, B. F., A General Survey of the History of the Canon of the New Testament. 4. ed., p. 502-541. / SCHNABEL, E. J., The Muratorian Fragment: The State of Research, p. 231-264.

Fragmento mostra que a formação do cânon neotestamentário foi um processo gradual, influenciado por debates teológicos, necessidades litúrgicas e a crescente preocupação com a ortodoxia doutrinária. Nesse sentido, o Fragmento Muratoriano serve como um testemunho vital do cânon do Novo Testamento, refletindo tanto as práticas eclesiais em evolução quanto as disputas teológicas sobre a autenticidade e autoridade dos textos cristãos.

Ademais, o Fragmento Muratoriano também expõe a complexidade da transmissão textual e as dificuldades inerentes à preservação dos escritos antigos, particularmente com o latim "bárbaro" e a hipótese de um original grego perdido. As questões filológicas e as controvérsias sobre a datação do Fragmento indicam que a transição de uma tradição oral para um cânon fixo foi marcada por nuances e ajustes contínuos. O trabalho que se segue demonstra que, longe de ser um documento isolado, o Fragmento Muratoriano é parte de uma rede mais ampla de testemunhos canônicos, cuja análise precisa é essencial para compreendermos o surgimento e a consolidação do cânon cristão nas suas primeiras fases, dando um forte impulso e colaboração para o discernimento dos livros escritos por cristãos da Igreja nascente, até se chegar ao fechamento do Cânon do NT, no final do séc. IV d.C.

Referências bibliográficas

BRUCE, F. F. **The Canon of Scripture**. Downers Grove: IVP Academic, 1988. p. 158-166 ("The Muratorian Fragment").

BUNSEN, C. C. J. **Analecta Ante-Nicæna**. London: Longman, 1854. p. 142-154 (texto grego reconstruído e latim).

EARLY CHRISTIAN WRITINGS – texto latino/inglês com trechos finais (**lin. 81–85**) e menção ao "novo livro de Salmos para Marcião"; útil para cotejo do latim. Disponível em: https://www.earlychristianwritings.com/text/muratorian-latin.html. Acesso em 3 de set. 2025.

ENCICLOPÉDIA BRITÂNICA. Verbete **Montanism** (atual.). (Identificação "Catáfrígios" = Montanistas; fundador Montano). Disponível em: https://www.britannica.com/topic/Montanism. Acesso em 3 set. 2025.

GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico.** Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. AT, NT e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

HAHNEMAN, Geoffrey Mark. **The Muratorian Fragment and the Development of the Canon**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

HILGENFELD, A. **Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament**. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1875. p. 90-92 (latim), 97-98 (grego).

HILL, C. E. **Debate over the Muratorian Fragment**: A Response to Hahneman. *Journal of Theological Studies* (n.s.), v. 46, 1995, p. 303-317.

METZGER, B. M. **The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance**. Oxford: Clarendon Press, 1997. p. 191-201; 305-307.

MIGNE, J.-P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, t. III**. Paris: Migne, 1844. cols. 173C-194A (*Fragmentum acephalum de canone sacrarum Scripturarum*).

MURATORI, L. A. **Antiquitates Italicæ Medii Ævi**, Tomus III. Mediolani: Ex typographia Societatis Palatinæ, 1740. cols. 851-856 (texto às cols. 854-855).

SCHNABEL, E. J. **The Muratorian Fragment**: The State of Research. *Journal of the Evangelical Theological Society*, v. 57, n. 2, 2014, p. 231-264.

SUNDBERG, A. C., Jr. **Canon Muratori**: A Fourth-Century List. *Harvard Theological Review*, v. 66, n. 1, 1973, p. 1-41.

TREGELLES, S. P. **Canon Muratorianus**: The Earliest Catalogue of the Books of the New Testament, Edited with Notes and a Facsimile of the MS. in the Ambrosian Library at Milan. Oxford: Clarendon Press, 1867. p. 17-23 (texto; fac-símile entre p. 16-17).

WESTCOTT, B. F. **A General Survey of the History of the Canon of the New Testament**. 4. ed. London/Cambridge: Macmillan, 1870. *Appendix D: Catalogues of Books of the Bible*, p. 502-541 (esp. "Can. Murat.").

ZAHN, T. **Geschichte des neutestamentlichen Kanons**, Bd. 2: *Urkunden und Belege*. Erlangen/Leipzig: Deichert, 1890. p. 5-8 (latim), 139-143 (grego).

Capítulo IV

A continuidade do testemunho no ministério pastoral à luz de At 20,17-35

The continuity of testimony in pastoral ministry by light of Acts 20,17-35

La continuidad del testimonio en el ministerio pastoral a la luz de Hechos 20,17-35

Waldecir Gonzaga[1]
Gilson Lucena Neto[2]

Capítulo IV

Resumo

O presente estudo apresenta o discurso de Mileto, narrado em At 20,17-35, como testamento antecipado do testemunho do Evangelho de Paulo para que os presbíteros de Éfeso continuem este testemunho através do ministério pastoral da Igreja de Deus, no exercício do cuidado das ovelhas do rebanho do Senhor. Isto requer resguardar a unidade temática de toda a composição aplicando o rol dos cinco ministérios da Carta aos Efésios (Ef 4,11: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres) para dar coesão aos dois blocos aparentemente separados do discurso de Mileto (At 20,18-27.28-35) através da relação de At 20,24 (primeiro bloco) com At 20,28 (segundo bloco). Atos dos Apóstolos, por ser gênero histórico, traz uma grande colaboração sobre os primórdios do

[1] Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorado: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). 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

[2] Pe. Gilson Lucena Neto, Presbítero da Arquidiocese de Porto Alegre, mestrando em teologia pelo PPGTEO/PUCRS, pesquisador da área de formação presbiteral no magistério de Papa Francisco, interligado a temas como comunicação significativa e fragmentação de vida do presbítero. https://orcid.org/0009-0003-2510-1799. E-mail: gilson.lucena@edu.pucrs.br.

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_004

cristianismo, para a pastoral hodierna da Igreja. Resguarda-se a unidade temática de composição do texto através do gênero literário de despedida aplicado a todo o discurso, bastante antecipado tanto do encerramento do livro como do momento do martírio de Paulo. Na medida que se tratam temas de alguns versículos, expõem-se breves consequências para a Igreja interlocutora do tempo de Lucas e do presente momento. Busca-se uma análise documental, de revisão bibliográfica e sistemática, pautando-se quase que exclusivamente na argumentação retórica do discurso. A metodologia de pesquisa, de natureza básica e abordagem qualitativa do problema, é análise bibliográfica de comentadores do texto bíblico em questão. Desdobramentos ulteriores sobre este tema ligado à teologia sistemática podem ser seu uso no Rito de Ordenação e como organizar o testemunho pastoral paroquial neste tempo de anúncio.

Palavras-chave: Atos dos Apóstolos, Testemunho, Anúncio, Ministério Pastoral, Despedida.

Abstract

This study presents Miletus' speech, narrated in Acts 20:17-35, as an anticipated testament of Paul's Gospel witness so that the elders of Ephesus may continue this witness through the pastoral ministry of the Church of God, in the exercise of caring for the sheep of the Lord's flock. This requires safeguarding the thematic unity of the entire composition by applying the list of the five ministries from the Letter to the Ephesians (Eph 4:11: apostles, prophets, evangelists, pastors, and teachers) to give cohesion to the two apparently separate blocks of the Miletus discourse (Acts 20:18-27.28-35) through the relationship between Acts 20:24 (first block) and Acts 20:28 (second block). The Acts of the Apostles, being a historical genre, provides a great contribution to the early days of Christianity for the Church's pastoral ministry today. The thematic unity of the text's composition is preserved through the literary genre of farewell applied to the entire discourse, well in advance of both the closing of the book and the moment of Paul's martyrdom. The thematic unity of the text's composition is preserved through the literary genre of farewell applied to the entire discourse, which is anticipated both at the end of the book and at the moment of Paul's martyrdom.

As the themes of some verses are addressed, brief consequences for the Church of Luke's time and the present moment are presented. A documentary analysis is sought, based on a bibliographic and systematic review, focusing almost exclusively on the rhetorical argumentation of the discourse. The research methodology, which is basic in nature and takes a qualitative approach to the problem, is a bibliographic analysis of commentators on the biblical text in question. Further developments on this theme linked to systematic theology may be its use in the Rite of Ordination and how to organize parish pastoral witness in this time of proclamation.

Keywords: Acts of the Apostles, Testimony, Proclamation, Pastoral Ministry, Farewell

Capítulo IV

Resumen

El presente estudio presenta el discurso de Mileto, narrado en Hch 20,17-35, como testamento anticipado del testimonio del Evangelio de Pablo para que los presbíteros de Éfeso continúen este testimonio a través del ministerio pastoral de la Iglesia de Dios, en el ejercicio del cuidado de las ovejas del rebaño del Señor. Esto requiere salvaguardar la unidad temática de toda la composición aplicando la lista de los cinco ministerios de la Carta a los Efesios (Ef 4,11: apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros) para dar cohesión a los dos bloques aparentemente separados del discurso de Mileto (Hch 20,18-27.28-35) a través de la relación de Hch 20,24 (primer bloque) con Hch 20,28 (segundo bloque). Los Hechos de los Apóstoles, por ser un género histórico, aportan una gran colaboración sobre los inicios del cristianismo a la pastoral actual de la Iglesia. Se preserva la unidad temática de la composición del texto a través del género literario de despedida aplicado a todo el discurso, bastante anticipado tanto al cierre del libro como al momento del martirio de Pablo. Se preserva la unidad temática de la composición del texto mediante el género literario de despedida aplicado a todo el discurso, bastante anticipado tanto al final del libro como al momento del martirio de Pablo. A medida que se tratan los temas de algunos versículos, se exponen breves consecuencias para la Iglesia interlocutora de la época de Lucas y del momento actual. Se busca un análisis documental, de revisión bibliográfica y sistemática, basándose

casi exclusivamente en la argumentación retórica del discurso. La metodología de investigación, de naturaleza básica y enfoque cualitativo del problema, es el análisis bibliográfico de los comentaristas del texto bíblico en cuestión. Otras ramificaciones de este tema relacionado con la teología sistemática pueden ser su uso en el Rito de Ordenación y cómo organizar el testimonio pastoral parroquial en este tiempo de anuncio.

Palabras claves: Hechos de los Apóstoles, Testimonio, Anuncio, Ministerio pastoral, Despedida

Introdução

A passagem de At 20,17-35 é amplamente utilizada na Igreja, sobretudo pelos ritos de ordenação presbiteral. O texto recebe boa apreciação pastoral, sobretudo por trazer diversos temas que as paróquias precisam tratar cotidianamente. Entre estes temas, estão o testemunho e o pastoreio como condução de comunidade. Sem entrar no mérito acerca da aplicação deste texto bíblico ao presbítero ordenado, com o advento do caminho sinodal e sua implantação, este texto tematiza diretamente o caminho eclesial que um discípulo-missionário precisa, pode e deve percorrer ao longo de sua vida e missão cristã. Mas, na época de sua escrita ou na época em que o texto foi escrito e proclamado, quais eram as pretensões de seu autor? O autor falava de si mesmo ou de outro? O autor estava fazendo sua defesa ou havia outra pretensão ainda mais importante?

Com estas e outras perguntas, este estudo tematiza acerca do ministério de Paulo, que ora é defendido e ora são inqueridas sua imitação e sua continuidade. A hipótese que o presente estudo faz é que só é possível compreender a intenção de seu autor se for lido em sua totalidade, como exposição de seu ministério através dos dons concebidos pela comunidade de Éfeso (Ef 4,11: apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres), como alma de seu testamento, que a comunidade de Éfeso precisa guardar e conservar, trilhando este caminho.

Para isto, na primeira parte a pesquisa apresenta a conjuntura geral do livro dos Atos dos Apóstolos, com sua intuição programática. A seguir, trabalha-se o gênero literário como aglutinador e possibilitador do discurso. Na terceira parte se aborda os elementos do discurso em

sua conjuntura auto-vinculativa, oferecendo a trama sem repartição. Na quarta parte, possibilitada pela terceira, vislumbra-se o testemunho global de Paulo, também como pastor e cuidador do rebanho que lhe foi confiado pelo Senhor. A seguir, trata-se do estilo do anúncio e do pastoreio de Paulo, como testemunho, tomando alguns de seus aspectos específicos, presentes em seu discurso. Na sexta parte deste estudo, apresenta-se como são os presbíteros aos quais o discurso se dirige como "interlocutores implícitos"[3], seguido de novo exemplo paulino (At 20,34-35), de generoso trabalho proposto a ser imitado. Por fim, aborda-se o término do discurso com a despedida e se oferece uma conclusão, à guisa de continuidade de estudo.

Capítulo IV

1. Conjuntura geral dos Atos dos Apóstolos

O livro dos Atos dos Apóstolos está em continuidade direta ao Terceiro Evangelho, pertencendo à denominada obra lucana, e faz parte do *corpus* dos Evangelhos e Atos[4]. Sua finalidade não está centrada na exposição da vida dos apóstolos Pedro ou Paulo, ainda que tenha neles dois núcleos balizadores de suas partes. O texto programático do livro diz: "mas recebereis uma força, a do Espírito Santo que descerá sobre vós, e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judéia e a Samaria, e até os confins da terra" (At 1,8)[5].

Outrossim, o livro dos Atos dos Apóstolos trata dos desdobramentos da ação do Espírito no testemunho de Jesus inicialmente em Jerusalém, depois na Judéia e na Samaria, até os confins da terra cujo centro destes confins é a capital do Império romano. É justamente por isso que Atos dos Apóstolos não narra a morte dos apóstolos Pedro e Paulo, pois ele continua entrevendo o contínuo testemunho da Igreja sob a força do Espírito Santo.

Portanto, se fosse preciso salientar o conteúdo principal do livro dos Atos dos Apóstolos seria a sinergia do Espírito com a Igreja para o

[3] PONTÍFICIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja, n. I, B, 2.
[4] GONZAGA, W., O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento, p. 1-19; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 406; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 13-40.
[5] CERFAUX, L., Os Atos dos Apóstolos, p. 323.

testemunho de Cristo, o bom Pastor[6], e para o desdobramento do anúncio da Palavra de Deus. Neste sentido, segundo Marguerat, testemunho (διαμαρτύρομαι) "é o termo chave da evangelização cristã, que atravessa a narrativa dos Atos do início (2,40) ao fim (28,23). Isso responde ao convite do ressuscitado em At 1,8 [...] o objeto do testemunho é especificado com uma dupla fórmula: conversão (*metanoia*) a Deus e fé no Senhor Jesus"[7].

2. Comparação dos discursos de Paulo nos Atos dos Apóstolos: Discurso de despedida

O livro dos Atos dos Apóstolos traz três discursos de Paulo, além de suas duas defesas-testemunhos sobre o que aconteceu quando ia para Damasco (At 22,1-21; 26,2-23). O discurso em Mileto (At 20,17-35) é o único dirigido a cristãos; os anteriores foram At 13,16c-43, de evangelização aos judeus realizado em uma sinagoga, e At 17,22b-33, de evangelização aos pagãos. At 20,17-35 também o único discurso de despedida consolidador da comunidade, única menção nos Atos dos Apóstolos de um discurso de Paulo aos cristãos, especificamente aos presbíteros, ao passo que nos outros ele se dirige às comunidades, a toda a Igreja, a todos os santos;[8] ainda, ele é o único a marcar o fim da atividade missionária de Paulo e início de sua paixão.[9]

Talvez a pergunta que subjaza à utilização do gênero literário de despedida é acerca de seu motivo de uso antecipado, quando ainda muitos eventos e bastante tempo passam antes de sua morte. Segundo Fabris, dois argumentos se sustentam para suprir esta lacuna cronológica: 1) primeiro, "[...] a última viagem de Paulo a Jerusalém evoca a de Jesus para a sua morte";[10] tem paralelo vivo com o discurso de despedida lucano de Jesus (Lc 22,14-38) e está presente o "esquema de Jesus" de quem Paulo foi seu "perfeito imitador".[11] Destarte, o motivo é teológico, e indica Paulo tomando resolutamente (At 21,12-13) o mesmo

[6] 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.
[7] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 255. (tradução nossa)
[8] RICHARD, P., O movimento de Jesus depois da ressurreição, p. 183.
[9] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 109.
[10] FABRIS, R., Os Atos dos Apóstolos, p. 20.
[11] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 114.

caminho de seu senhor para Jerusalém (Lc 9,51); 2) o segundo motivo é quanto à importância do discurso. Este discurso é uma síntese de todo o livro dos Atos dos Apóstolos, principalmente dos capítulos 15 a 28.[12] Assim, em gênero de discurso de despedida "[...] o redator exprime melhor a intenção da sua obra [...]. O discurso de Mileto é como um resumo da mensagem do livro dos Atos dos Apóstolos".[13] Para melhor perceber do valor do discurso, convém examinar sua composição.

Há vários elementos do gênero literário de despedida: o anúncio iminente de separação, Paulo estilizado e apresentado como modelo, uma exortação, a predição do evento futuro que não mais se veriam e, por fim, a expressão de tristeza dos destinatários.[14] Estes vários elementos que se intensificam mutuamente presentes no discurso de despedida estão em função de dois propósitos: em segundo lugar, avalizar o ministério paulino; em primeiro lugar, acenar aos v.28-31, que, com clareza, são o centro da perícope.

3. Composição do discurso e elementos em conjuntura

Texto grego de At 20,17-35	Tradução portuguesa
17 Ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.	**17** (Paulo), de Mileto, enviado para Éfeso, convocou os presbíteros da Igreja.
18 ὡς δὲ παρεγένοντο πρὸς αὐτὸν εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν, πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην,	**18** E quando chegaram**,** ele lhes disse: "Vós sabeis desde o primeiro dia, desde que entrei na Ásia, como foi que me comportei todo o tempo em que vivi convosco.
19 δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων,	**19** Servindo ao Senhor com toda a humildade e com lágrimas, sendo fortemente provado pelas ciladas dos judeus.

[12] RICHARD, P., O movimento de Jesus depois da ressurreição, 184.
[13] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 109.
[14] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 251.

Texto grego de At 20,17-35	Tradução portuguesa
20 ὡς οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ' οἴκους,	**20** Como nada omiti, jamais deixei de vos anunciar nada que fosse proveitoso, mas vos ensinei tudo em público e de casa em casa.
21 διαμαρτυρόμενος Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν.	**21** Testemunhando, tanto a judeus como a gregos, que eles necessitam converter-se a Deus sob total arrependimento e fé em nosso Senhor Jesus.
22 Καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἰερουσαλὴμ τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντά μοι μὴ εἰδώς,	**22** E agora, pois, eis que compelido pelo Espírito Santo, vou para Jerusalém, não sabendo o que ali me sucederá.
23 πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν.	**23** Exceto que o Espírito Santo, de cidade em cidade, me previne que prisões e aflições me aguardam.
24 ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ ὡς τελειῶσαι τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.	**24** Mas, não faço nenhuma conta de minha vida, como valioso tesouro para mim mesmo, como para completar a minha carreira e o ministério que recebi do Senhor Jesus, para testemunhar o Evangelho da graça de Deus.
25 Καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν	**25** E agora, eis que sei que não mais vereis o meu rosto, nenhum de vós, entre os quais passei ensinando sobre o Reino.
26 διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων·	**26** Portanto, no dia de hoje eu vos testemunho que estou limpo (*sou inocente*) do sangue de todos.
27 οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ὑμῖν.	**27** Pois não me omite para vos anunciar todo o conselho (*vontade*) de Deus.

Texto grego de At 20,17-35	Tradução portuguesa
28 προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.	28 Tende cuidado de vós mesmos e de todo o rebanho sobre o qual o Espírito Santo vos estabeleceu como bispos para pastoreardes a Igreja de Deus, que Ele adquiriu mediante o sangue do próprio (Filho).
29 ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου,	29 Eu sei que, depois da minha partida, lobos ferozes se infiltrarão entre vós, não poupando o rebanho.
30 καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν.	30 E dentre vós mesmos se levantarão homens falando coisas pervertidas, para arrastar os discípulos atrás deles.
31 διὸ γρηγορεῖτε μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ δακρύων νουθετῶν ἕνα ἕκαστον.	31 Por isso, vigiai! Lembrando-vos que, durante três anos, noite e dia, não parei, com lágrimas, de prevenir a cada um.
32 Καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν.	32 E agora, pois, eu vos encomendo a Deus e à Palavra da sua graça, que tem o poder para vos edificar e dar a herança entre todos os que são santificados.
33 ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα·	33 Prata ou ouro, ou roupas, de ninguém cobicei
34 αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται.	34 Vós mesmos sabeis que estas mãos trabalharam para suprir minhas necessidades e as de meus companheiros.

Texto grego de At 20,17-35	Tradução portuguesa
35 πάντα ὑπέδειξα ὑμῖν ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ὅτι αὐτὸς εἶπεν· μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.	35 Em todas as coisas, vos mostrei que assim trabalhando, é preciso auxiliar os fracos (*necessitados*), lembrando as palavras do próprio Senhor Jesus, que ele mesmo disse: 'É mais bem-aventurado dar do que receber'".

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

Existem múltiplos fatores de avaliação das partes do discurso, como a divisão das ações em passado e presente, os temas nucleares, entre outros. Porém, primeiramente, é necessário reunir estes elementos em visão de conjuntura para sondar sobre a possibilidade de encontrar um fio condutor que reúna todo o discurso que o autor de Atos dos Apóstolos atribui a Paulo.

De fato, é relevante perceber os vários eixos temáticos paulinos que o autor insere neste discurso. Marguerat elenca expressões do vocabulário das cartas paulinas que podem subsumir estes eixos: o serviço ao Senhor (Rm 1,1; 12,11; Fl 2,22), a humildade (2 Cor 10,1; 11,7), as lágrimas (Rm 9,2; Fl 3,18), não subtrair nada do dever (2 Cor 4,2; Gl 16), a casa como ambiente do Evangelho (Rm 16,5; Fm 21), judeus e gregos (Rm 1,16; 1 Cor 9,20), fé no Senhor Jesus (Rm 10,9-13; 1 Ts 3,3-4; Fl 1,17-18).[15]

Também as distinções do vocabulário são citadas pelo autor, visto que Paulo: fala de fé, mas não associada à conversão (At 20,21); não define o anúncio como "carreira" (At 20,24); fala em "Evangelho da graça", mas não usa "Evangelho da graça de Deus" (At 20,24); chama sua pregação de Proclamação, mas seu objeto não é o Reino (At 20,25); por fim, fala da "Igreja de Deus", mas não a qualifica como "rebanho para apascentar" (At 20,28).

Ademais, existe uma coesão notável na segunda parte do discurso, caso se tome At 20,28 como ponto de divisão:

[15] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 251.

> Como destacou Jean Lambrecht, a situação deste discurso requer prestar atenção seja os marcadores formais seja o conteúdo. A principal ruptura temática se encontra no versículo 28, onde o orador passa da sua situação pessoal (que ocupa os vv. 18b-27) à situação futura dos destinatários, que constitui o tema principal da segunda parte do discurso (vv. 28-35)[16]

Deste modo, este versículo exortativo de Paulo à atenção ao rebanho (At 20,28) é o cerne nevrálgico da segunda parte do discurso (At 20,28-35) e um aparente divisor com a primeira parte do discurso (At 20,18b-27). O tema de "guardar o rebanho" (At 20,28) é eixo temático reunindo a exortação "estai atentos" (At 20,28) a "guardiães" (At 20,28), protegendo de "lobos vorazes" (At 20,29), vindos de fora (εἰς ὑμᾶς, At 20,29), e mesmo de dentro (ἐξ ὑμῶν αὐτός, At 20,30), "falando coisas pervertidas" (At 20,30); o imperativo "vigiai" (At 20,31) – como ato de resguardo do pastor-epíscopo – é preciso ser visto como ação análoga a "admoestar" (At 20,31), ação de Paulo em resguardo e condução no anúncio e no ensinamento do Evangelho da graça de Deus. Por fim, observa-se o seu corolário, com recomendação ao Senhor em forma de benção, como é próprio do discurso de despedida (At 20,32).

Os v.33-35 são acréscimos posteriores para evidenciar a importância do trabalho manual que Paulo sempre deu testemunho (acrescido de um *logion* de Jesus, que não se encontra em qualquer Evangelho), mas que não assume vital importância no contexto inteiro do discurso paulino, ainda que tenha significância no contexto da segunda parte do discurso.

Porém, este estudo intenta interpretar as duas partes do discurso como uma unidade temática. E quais seriam elementos que reuniriam o discurso em uma trama? Seguramente não basta que o termo "lágrimas", sinal característico e incontestável do sofrimento missionário do apóstolo, ocorra na primeira parte (At 20,19) e na segunda (At 20,32), sustentando uma unidade temática.

A proposta é fazer isso através da ligação do versículo núcleo de cada parte. O versículo núcleo, indiscutivelmente, da segunda parte é o v.28: "Estai atentos a vós mesmos e a todo o rebanho: nele o Espírito Santo vos constituiu guardiães, para apascentar a Igreja de Deus, que ele adquiriu para si pelo sangue do seu próprio Filho". E da primeira parte?

[16] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 250. (tradução nossa)

O v.24 parece receber toda a atenção dos versículos anteriores, como se tudo fosse dito para chegar a ele: "Mas de forma alguma considero minha vida preciosa a mim mesmo, contanto que leve a bom termo a minha carreira e o ministério que recebi do Senhor Jesus: dar testemunho do Evangelho da graça de Deus" (At 20,24). O dever de "dar testemunho" (διαμαρτύρομαι) é nuclear, constando no texto programático do livro (At 1,8); faz referência à "carreira" (δρόμος) e ao "ministério" (διακονία). Nesta primeira parte do discurso, não seria insólito afirmar que a "carreira" e o "ministério" de Paulo sejam "anunciar" (ἀναγγέλλω, em At 20,20.27; ou κηρύσσω, em At 20,25) e, talvez com sustentação mais frágil, também "ensinar" (διδάσκω, em At 20,20)[17], como modos de realizar o testemunho. Mas e se, além de "anunciar" e "ensinar", a "carreira" e "ministério" de Paulo fosse, também, "pastorear" (apascentar o rebanho)? Já foi visto que nas cartas protopaulinas, Paulo não usa esta expressão. Qual seria a relação?

4. Paulo, estilo e modelo de pastoreio

Os presbíteros vêm de Éfeso, Igreja considerada por Comblin como "[...] a mais importante de todas as Igrejas fundadas por Paulo e, por isso, merece a honra de receber o discurso de despedida".[18] A comunidade, segundo a Carta aos Efésios, preocupou-se com os dons e listou cinco: "E ele [Cristo] é que 'concedeu' a uns ser apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, a outros pastores e doutores, para aperfeiçoar os santos" (Ef 4,11). Só que, além de serem dons, podem ser pensados também como ministérios, pois como observa Martini, "[...] neste versículo da carta aos Efésios o apóstolo pensa [...] especificamente na construção da Igreja".[19]

---

[17] Importa observar que "ensinar" tem contexto acional rabínico, frequentemente acontecendo este ensino nas sinagogas. Paulo teve as maiores repercussões de sua missão no contexto gentílico. Ainda assim, sempre intencionava anunciar primeiramente aos judeus e, no último capítulo dos Atos, torna uma vez mais esse primeireio do anúncio a sua estirpe e sua consequente tensão (At 28,17.23-28). O próprio epílogo do livro consta acerca do ensino (At 20,31).

[18] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 112.

[19] MARTINI, C., O evangelizador em São Lucas, p. 16. Importa observar, também, não só na sua fundação, mas na sua manutenção também e, por isso, são mencionados os dons do pastor e doutor. Alguns consideram apenas quatro grupos de dons, vendo conjuntamente pastor e doutor como um grupo só (SCHLIER, H., La lettera agli Efesini, 308-311). Como indicado por Conzelmann, exegese não vê aqui elementos de sucessão apostólica (CONZELMANN, H., La Lettera agli Efesini, p. 151-152).

O discurso de Paulo nos Atos dos Apóstolos fala do anúncio (evangelista), de apascentar o rebanho (pastores), acerca de ensinar (função dos doutores); apesar do discurso de mileto não trazer diretamente Paulo como profeta, no corpo de todo o livro chama Paulo de profeta (At 13,1) e o dá assim a conhecer quando ele "conjura ao arrependimento diante de Deus" (At 20,21) e quando ele externa que o Espírito lhe adverte acerca das tribulações (At 20,23), bem como as predições de At 20,29-30[20], todas ações proféticas.

No entanto, onde está mencionado Paulo como apóstolo? Não precisa mencionar. Não à Igreja por ele fundada. De fato, "o apóstolo é aquele que coloca o fundamento inicial de uma comunidade e a levanta [...]".[21] Paulo, em todo o discurso, age como apóstolo e o autor de Atos o retrata como tal. Deste modo, em Paulo, todos os dons elencados em Ef 4,11 configuram sua própria missão e, por isso, ele pode, com seu anúncio e seu pastoreio, exortar a comunidade a imitá-lo, sobremaneira, apascentando a comunidade. Sua identidade de testemunha e sua ação de testemunhar estão sendo transmitidas a Igreja por ele fundada. Assim, o autor do discurso se utiliza de um gênero literário de despedida que intenta precisamente deixar um modelo estilizado de testemunho. Nesta mesma linha, segundo Comblin,

> As Igrejas lucanas enxergam-se a si próprias como continuadoras do evangelho recebido de Paulo [...]. Esta vontade de continuidade exprime-se em forma de instruções de Paulo [...] Ele mesmo quis que elas fossem as continuadoras da sua missão.[22]

Portanto, é necessário ler o discurso de Mileto como sendo inconsútil, um discurso todo integrado, em sua unidade que, através do modelo de Paulo, como homem movido pelos dons do Espírito, exorta aos presbíteros a continuar a Igreja que por ele é fundada, mas não é sua (At 20,28), através do resguardo do pastoreio. Destarte, o núcleo de todo o discurso é At 20,28[23] vinculado a At 20,24; e testemunhar o

[20] SCHÖKEL, A., Bíblia do Peregrino, p. 431 (rodapé de At 20,29-30) interpreta assim estes dois versículos.
[21] MARTINI, C., O evangelizador em São Lucas, p. 16.
[22] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 110. Também cria consenso com RICHARD, P., O movimento de Jesus depois da ressurreição, p. 185.
[23] FABRIS, R., Os Atos dos Apóstolos, p. 369: "Este é o texto-vértice de todo o discurso de Paulo de todo o discurso de Mileto"

Evangelho significa apascentar o rebanho (pastor), colocar a pedra fundamental na Igreja que é Cristo (apóstolo), anunciar (evangelizador), profetizar e ensinar (doutor). Portanto, visto assim, uma das formas de intensidade do testemunho de Paulo é a continuidade do pastoreio às comunidades por parte dos presbíteros.[24]

5. O testamento de Paulo: seu estilo e ministério

Na originalidade de Paulo definido "[...] como pastor [...]"[25], importa observar qual o estilo paulino que é passado como um testamento mediante o relato entretecido deste discurso, que os presbíteros de Éfeso e os leitores dos Atos dos Apóstolos são convidados a cultivar e resguardar também em seu ministério.

É importante a menção que Paulo faz de si mesmo que, antes de mais nada, é servo de Cristo (At 20,19), antes de servir a si mesmo ou à comunidade e que esta referência primeira a Cristo lhe valeu profunda liberdade – "Se eu quisesse ainda agradar aos homens, não seria servo de Cristo" (Gl 1,10). Por isso, ainda completa "com toda a humildade" e este sentimento/mentalidade humilde (ταπεινοφροσύνη) significa uma atitude de pequenez, indicando "[...] insignificância, a abjeção, a pequenez, o não valer nada".[26]

Parece que para servir ao Senhor é necessária esta pequenez na autoconsideração e não poucas vezes Paulo solicita que não tenham conceito elevado de si mesmo (Rm 12,3) ou sem pretensões de grandeza (Rm 12,16) ou sem vanglória mas com humildade (ταπεινοφροσύνη – Fl 2,3), e isto porque "a humildade é sociabilidade sem pretensões [...]".[27] Em intrínseca relação com o ministério do pastoreio (At 20,28), Paulo sempre viveu seu ministério sem procurar elogio dos homens: "entretanto, nós nos fizemos pequenos no meio de vós. Como a ama que acalenta as suas crianças, levados pela nossa ternura para convosco [...]"[28]; apesar da tradução ser bem explorada, a ideia de não-autoprojeção presente em seu trato comunitário (ou pastoreio, segundo o discurso

[24] A relação entre pastoreio de Paulo e pastoreio dos presbíteros é visto em At 20,31, entre vigiar (ato do presbítero-epíscopo) e admoestar (ação de Paulo-pastor).
[25] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 249.
[26] MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 63.
[27] MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 64.
[28] 1Ts 2 traduzido por MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 64.

analisado) como constituinte do ministério está presente e patente neste texto. Todo interlocutor do Evangelho, que deseja ser servo de Cristo e passa pela escola/tradição paulina, precisa sorver desta liberdade de pequenez e simplicidade de não requerer projeção.

Paulo, "acorrentado" (δέω) pelo Espírito, vai para Jerusalém sem saber o que lhe acontecerá (At 20,22). "[...] Temos um equivalente narrativo de δεῖ, precisar, dos anúncios da paixão (Lc 9,22; 17,25; 24,7.26); como a Jesus, o testemunho faz parte do projeto divino. Como a Jesus, o destino que se abre é cheio de sofrimento"[29]. O sentido da expressão é pascal e se esclarece quando o verbo δέω se liga ao "testemunho" (διαμαρτύρομαι) do Espírito e de Paulo: o mesmo Espírito que impeliu Jesus em sua vida pública para a paixão é o Espírito que impele Paulo a dar seu testemunho lhe dirigindo a Jerusalém e depois a Roma e, por isso, Paulo precisa estar acorrentado pelo Espírito, outrossim, não completará sua carreira.

Desta feita, é preciso divergir de Richard[30] que afirma que teria uma oposição entre a vontade do Espírito, que era dirigir Paulo aos gentios-Roma, e a vontade do espírito de Paulo, que claramente queria ir aos judeus-Jerusalém, sob o risco de desfazer o paralelismo lucano Jesus-Jerusalém e Paulo-Jerusalém, bem como de criar um nó gordiano de desintegração da composição dos versículos da passagem de At 20,22-25. Para resguardar o rebanho, os presbíteros deverão estar acorrentados ao Espírito e ao testemunho que precisam dar. Em última instância, as circunstâncias são instáveis e não-propícias, e a resolução do seguimento e do serviço devem ser absolutas e imperativas.

Marguerat afirma que: "Com um 'vós' enfático o orador se refere, no início, a memória dos seus ouvintes: vós sabeis melhor que qualquer um... (ἐπίσταμαι, *saber*, *conhecer*)".[31] Esta mensagem inicial do discurso (At 20,18b) não tem a intenção de definir destinatários, mas pode estar sendo endereçada a contemporâneos de Paulo ou de Lucas. Em todo o caso, a dimensão da memória como recordação do desgastado ministério de Paulo é importante para a manutenção da fé nos tempos desafiantes do escritor do livro dos Atos dos Apóstolos, para encorajar e prosseguir ante os inúmeros desafios, quer sejam as perseguições

[29] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 256. (tradução nossa)
[30] RICHARD, P., O movimento de Jesus depois da ressurreição, p. 185-186).
[31] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 254. (tradução nossa)

por parte do império quer seja a separação judaica com o Concílio de Jâmnia (ce. 100 d.C.). Os interlocutores de Lucas estiveram sob uma pesada perseguição romana (Nero) e entrariam em uma próxima tão devastadora quanto ou pior que a anterior (Domiciano). A recordação das tribulações às quais Paulo foi submetido poderiam fazer as vezes de consolo e fôlego durante as perseguições.

O estado de serviço a Deus (δουλεύω – At 20,19), que Paulo frequentemente se apresenta, não pode ser entendido em sentido simples de dependência e submissão.[32] É necessário implicar diretamente esta servidão como integração de projeto de vida na proclamação da Boa Nova se quisermos apresentar este estado ao homem de hoje. O Escopo de sua vida, sua "carreira" como o autor de Atos a chama, significa necessariamente sua vida gasta, dedicada e desgastada com exclusividade pelo anúncio missionário e, para que o anúncio não se desfaça com a geração seguinte, implica também no pastoreio desta comunidade.

Os ministérios do anúncio e do "pastoreio" de Paulo são claríssima consequência de sua experiência a caminho de Damasco. Assim, servidão é integração e projeto em Paulo, que nunca se refere à sua experiência com Cristo como "conversão", mas como "chamado" (Gl 1,15-16), como um reenvio vocacional vinculado a uma opção fundamental.[33] O ministério do anúncio e pastoreio deve ser visto como dimensão integrante e constitutiva da personalidade dos presbíteros reunidos, jamais um adendo ou tarefa que, sendo concluída, cessa a responsabilidade.

6. Os presbíteros e como devem continuar a comunidade paulina

Sem buscar exaustivamente quem são os interlocutores do discurso de despedida, agora entra em foco estes presbíteros aos quais é endereçado o texto do discurso de Mileto e sua continuidade do ministério paulino. Estes presbíteros são animadores de comunidades e o texto não tem a intenção de formalizar transmissão de ministério apostólico (os supervisores-epíscopos de At 20,28).

---

[32] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 254).

[33] É corrente antiga, inclusive anterior ao Concílio Vaticano II, ver no evento de Damasco o chamado de São Paulo. Para isto: CERFAUX, L., O cristão na teologia de São Paulo, p. 70-76; MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 15-22.

> [...] Os presbíteros são indicados com um nome que foi traduzido como guardião mas que será amplamente utilizado na cristandade: ἐπίσκοπος. Todavia antes de se tornar o título que sabemos – bispo –, o episcopado é uma função, uma responsabilidade [...] esta função de supervisionar é comentada do verbo ποιμαίνω, apascentar, ser pastor [...][34]

Os presbíteros não são chamados pelos Atos dos Apóstolos de sacerdotes[35], e a tarefa destes anciãos é assim designada teologicamente: "[...] é o Espírito Santo quem os colocou no lugar deles para guiar e proteger um povo que não pertence a eles, mas que é a assembleia de Deus".[36] O significado desta tarefa é, ao mesmo tempo, de direcionar o rebanho e de protegê-lo[37].

O final do discurso de Paulo é significativo, se interpretarmos no contexto dos desafios e do resguardo da atividade sagrada à Igreja de Deus do pastoreio: "há mais felicidade em dar que em receber" (At 20,35). Estas "palavras do Senhor Jesus" (At 20,35), estes *logion* invocados por Paulo, apesar de não serem de fonte bíblico-canônico, ainda assim facilmente relacionam-se com o sermão da planície: "Romper com a prioridade do dom o princípio de reciprocidade (*dar–receber*) é um modo adequado de reassumir a ética do discurso da planície (Lc 6,20-49)"[38].

7. O fim do discurso de despedida com a benção

"Agora, pois, recomendo-vos a Deus e à palavra de sua graça, que tem o poder de edificar e de vos dar a herança entre todos os santificados" (At 20,32). Importa esta consideração visto que este "e agora" (καὶ τὰ νῦν) inicial é uma expressão rara no Novo Testamento, indicando uma consideração final de tudo o que já foi dito (por exemplo, At 4,29 remetendo a 4,24-27 com "καὶ τὰ νῦν"), como fórmula conclusiva que aponta para uma síntese final.[39] Esperar-se-ia ressaltar aqui uma ação,

[34] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 258. (tradução nossa)
[35] RICHARD, P., O movimento de Jesus depois da ressurreição, p. 184.
[36] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 258. (tradução nossa)
[37] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 258.
[38] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 262. (tradução nossa)
[39] MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 106.

como desfecho de persuasão ou corolário da arguição. Adversamente, Paulo recomenda a Deus e à Palavra edificadora da herança dos santos, como dando uma benção.

"A origem da cena e do testemunho deve ser buscada na benção do pai moribundo aos seus filhos que colocam um fim à sua função paterna e permite a eles de afrontar o futuro (Gn 27,1-40)".[40] Para o Evangelho de João, a última palavra de Jesus antes da paixão é uma recomendação ao Pai em oração (Jo 17,26); no Evangelho de Lucas, a última palavra de Jesus é uma recomendação à oração (Lc 21,36); também este convite aparece "[...] na penúltima palavra do discurso de Mileto".[41] Esta benção é como que a recapitulação de tudo sendo dito sinteticamente e posto inteiramente nas mãos do Pai. Pode ter cunho litúrgico da benção,[42] ainda que sobremaneira seja de caráter do discurso de despedida.

Conclusão: prolonga-se o testemunho

Ao final da leitura deste estudo, é possível confrontar o ministério de cada interlocutor seu através do texto bíblico que ele carrega. Talvez porque esta seja sua intenção, uma vez que o livro dos Atos dos Apóstolos não narra nem a morte do apóstolo Pedro nem a morte do apóstolo Paulo. O serviço de dar testemunho do Evangelho continua, e com alcance extenso se percebido que assim os "[...] cristãos fazem aflorar no coração daqueles que os vêem viver, perguntas indeclináveis [...]"[43]. Também é verdadeiro que este serviço do testemunho requer o anúncio explícito[44] e, deste modo, a figura de Paulo é tão atual quanto notória.

É possível deixar-se interpelar por Paulo-servo que dedica sua vida sob seu projeto de vida consistindo neste anúncio explícito do Evangelho (1Cor 9,16)[45] e não é à toa que o discurso de Mileto trans-

[40] MARGUERAT, D., Gli Atti degli Apostoli, p. 250. (tradução nossa)
[41] MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 105.
[42] MARTINI, C., As confissões de Paulo, p. 104.
[43] PAULO VI, Evangelii Nuntiandi, N. 21.
[44] PAULO VI, Evangelii Nuntiandi, N. 22.
[45] GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 199-225; GONZAGA, W.; BRITO, I. G., O serviço da evangelização na Igreja: Um caminho cultural a percorrer à luz de 1Cor 9,19-23, p. 227-247; GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo: vocação, missão e vida espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida, p. 1035-1055; GONZAGA, W.; SCHUSTER, N., 1Cor 9,19-27: Faço tudo por causa do Evangelho! A ousadia pastoral de Paulo., p. 67-94.

mita tamanha intensidade, sobretudo a convicção de levar a termo sua carreira de dar testemunho do Evangelho da graça de Deus e, talvez por isso, "O homem contemporâneo escuta com melhor boa vontade as testemunhas do que os mestres [...] ou então se escuta os mestres, é porque eles são testemunhas"[46]. Por fim, é acorrentado ao Espírito que se pode, nas mãos do Pai, entregar o espírito (Lc 23,46), levando toda a carreira e missão à final consumação (Jo 19,30) e tudo "recomendar a Deus e à Palavra de sua graça" (At 20,32).

Como este texto foi produzido, em sua maior parte, pensado no pastoreio presbiteral e sua formação ao ministério, possíveis eixos de estudos próximos sejam a proclamação significativa como Nova Evangelização, o pastoreio presbiteral como transmissão de liderança paroquial em perspectiva sinodal missionária e o discernimento como atenção e vigilância no acompanhamento pessoal através da autonarração como geradora de comunidade.

Referências bibliográficas

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

CERFAUX, Lucien. Os Atos dos Apóstolos. In: ROBERT, André; FEUILLET, André. **Introdução à Bíblia**. São Paulo: Herder, 1968. Col. Novo Testamento III.

CERFAUX, Lucien. **O cristão na teologia de São Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1976.

COMBLIN, José. **Atos dos Apóstolos**. Vol. II. Petrópolis: Vozes: São Leopoldo: Sinodal, 2001.

CONZELMANN, Hans. La Lettera agli Efesini. In. BEYER, Herman W.; ALTHAUS, Paul; CONZELMANN, Hans; FRIEDRICH, Gerhard; OEPKE, Albrecht. **Le lettere minori di Paolo**. Brescia: Paideia, 1980. Col. Nuovo Testamento 8.

DORMEYER, Detlev; GALINDO, Florencio. **Comentario a los Hechos de los Apóstoles**: modelo de nueva evangelización. Navarra: Verbo Divino, 2007.

FABRIS, Rinaldo. **Os Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Loyola, 1991.

GONZAGA, Waldecir. 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, eISSN 1676-3742e Doi**:** https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628

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

[46] PAULO VI, Evangelii Nuntiandi, N. 41.

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Rodrigo. Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre, RS: Fundação Fênix (e-book); Rio de Janeiro: Letra Capital (impresso), 2023, p. 199-225. Doi do capítulo: https://doi.org/10.36592/9786554600835-06

GONZAGA, Waldecir; BRITO, Iran Gomes. O serviço da evangelização na Igreja: Um caminho cultural a percorrer à luz de 1Cor 9,19-23. In: GONZAGA, Waldecir... [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre, RS: Fundação Fênix (e-book); Rio de Janeiro: Letra Capital (impresso), 2023, p. 227-247. Doi do capítulo: https://doi.org/10.36592/9786554600835-07

GONZAGA, Waldecir; SILVA FILHO, José Rodrigues. 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, Waldecir; SILVA, Rodrigo. Apóstolo Paulo: Vocação, Missão e Vida Espiritual a partir da 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida. ***Encontros Teológicos***, Florianópolis, v.38, n.3, Set.-Dez. 2023, p. 1035-1055**.** Doi: https://doi.org/10.46525/ret.v38i3.1838

GONZAGA, Waldecir; SCHUSTER, Neimar. 1Cor 9,19-27: Faço tudo por causa do Evangelho! A ousadia pastoral de Paulo. In: GONZAGA, Waldecir... [et at.]. **Escrituras e saberes em análise**. Porto Alegre, RS: Fundação Fênix (e-book); Rio de Janeiro: Letra Capital (impresso), 2024, p. 67-94. Doi do capítulo: https://doi.org/10.36592/9786554601900-02

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

MARGUERAT, Daniel. **Gli Atti degli Apostoli**. Vol. 2 (13 – 28). Bolonha: EDB, 2015.

MARTINI, Carlo Maria**. As confissões de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1996; 2ª ed.

MARTINI, Carlo Maria. **O evangelizador em São Lucas**. São Paulo: Loyola, 1988.

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

PAULO VI. **Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi** sobre o anúncio do Evangelho. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html. Acesso dia 31 de outubro de 2025, às 19h.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso dia 31 de outubro de 2025, às 10h.

RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da ressurreição**: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos. São Paulo: Paulinas, 1999.

SCHLIER, Heinrich. **La lettera agli Efesini**. 2ª ed. Brescia: Paideia, 1973. Col. Commentario teológico del Nuovo Testamento X/2.

SCHÖKEL, Alonso Luís. **Bíblia do Peregrino**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2000.

Capítulo V

Um só povo em Cristo Gl 3,26-29: tomada de consciência da missão universal

Only one people in Christ Gal 3:26-29: awareness of the universal mission
Un solo pueblo en Cristo Gal 3,26-29: toma de conciencia de la misión universal

Waldecir Gonzaga[1]
Genilson Sousa da Silva[2]

Resumo

Este estudo traz uma análise de Gl 3,26-29 e busca destacar os aspectos da abertura missionária aos não judeus, abordando o contexto da defesa de Paulo a favor da participação dos não judeus nas comunidades cristãs, sem a necessidade de submeter-se ao rito da circuncisão. Parte-se do pressuposto de que houve uma abertura aos não judeus antes de Paulo, e que as comunidades cristãs mantinham relações harmoniosas com eles. No entanto, essa situação sofreu mudanças significativas quando alguns grupos de cristãos tentaram impor, nas comunidades paulinas, a observância da lei, a exemplo das igrejas da Galácia. Esse cenário levou o apóstolo Paulo a formular uma argumentação doutrinal sobre a experiência dos gentios sem a necessidade da observância da Lei Mosaica. A discussão se dá no contexto dos conflitos na Galácia entre os cristãos

[1] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

[2] 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

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_005

judaizantes e os cristãos gentios. Contudo, a questão não se restringiu apenas às comunidades de Paulo, mas envolveu também a comunidade de Jerusalém, o que é tratado em At 15,1-15 e Gl 2,1-10, visto como um contexto anterior ao da Carta aos Gálatas. Esta apresenta-se como grande defesa dos nãos judeus na sua participação no povo de Deus. Assim, a questão levanta a discussão sobre a temática missionária aos povos à luz da teologia da missão universal de Paulo a partir da fé em Jesus Cristo. Os passos dados para a redação deste estudo baseiam-se no texto grego e tradução de Gl 3,26-29, análise do texto a partir do método bibliográfico, comentários bíblicos e contribuições da missiologia contemporânea.
Palavras-chave: Gálatas, Judaizantes, Gentios, Paulo, Missão universal.

Capítulo V

Abstract

This study provides an analysis of Gal 3:26-29 and seeks to highlight aspects of missionary outreach to non-Jews, addressing the context of Paul's defense of non-Jews' participation in Christian communities without the need to undergo circumcision. It is assumed that there was an openness to non-Jews before Paul, and that Christian communities maintained harmonious relations with them. However, this situation underwent significant changes when some Christian groups attempted to impose observance of the Law on Paul's communities, following the example of the churches in Galatia. This scenario led the apostle Paul to formulate a doctrinal argument about the experience of Gentiles without the need to observe the Mosaic Law. The discussion takes place in the context of the conflicts in Galatia between Judaizing Christians and Gentile Christians. However, the issue was not restricted to Paul's communities, but also involved the community in Jerusalem, which is dealt with in Acts 15:1-15 and Gal 2:1-10, seen as a context prior to that of the letter to the Galatians. This presents itself as a great defense of non-Jews in their participation in the people of God. Thus, the issue raises the discussion on the missionary theme to the peoples in light of Paul's theology of universal mission based on faith in Jesus Christ. The steps taken in writing this study are based on the Greek text and translation of Gal 3:26-29, analysis of the text

using the bibliographic method, biblical commentaries, and contributions from contemporary missiology.
Keywords: Galatians, Judaizers, Gentiles, Paul, Universal mission.

Resumen

Este estudio presenta un análisis de Gal 3,26-29 y busca destacar los aspectos de la apertura misionera hacia los no judíos, abordando el contexto de la defensa de Pablo a favor de la participación de los no judíos en las comunidades cristianas, sin la necesidad de someterse al rito de la circuncisión. Se parte de la premisa de que hubo una apertura hacia los no judíos antes de Pablo, y que las comunidades cristianas mantenían relaciones armoniosas con ellos. Sin embargo, esta situación sufrió cambios significativos cuando algunos grupos de cristianos intentaron imponer, en las comunidades paulinas, la observancia de la Ley, siguiendo el ejemplo de las iglesias de Galacia. Este escenario llevó al apóstol Pablo a formular un argumento doctrinal sobre la experiencia de los gentiles sin la necesidad de observar la Ley mosaica. La discusión se da en el contexto de los conflictos en Galacia entre los cristianos judaizantes y los cristianos gentiles. Sin embargo, la cuestión no se limitó únicamente a las comunidades de Pablo, sino que también involucró a la comunidad de Jerusalén, lo cual se trata en Hch 15,1-15 y Gal 2,1-10, visto como un contexto anterior al de la carta a los Gálatas. Esta se presenta como una gran defensa de los no judíos en su participación en el pueblo de Dios. Así, la cuestión plantea el debate sobre el tema misionero a los pueblos a la luz de la teología de la misión universal de Pablo a partir de la fe en Jesucristo. Los pasos dados para la redacción de este estudio se basan en el texto griego y la traducción de Gal 3,26-29, el análisis del texto a partir del método bibliográfico, los comentarios bíblicos y las contribuciones de la misionología contemporánea.
Palabras clave: Gálatas, Judaizantes, Gentiles, Pablo, Misión universal.

Introdução

O tema da missão universal tem sido aprofundado com maior intensidade na contemporaneidade. Pensar em um só povo em Cristo exige uma compreensão que esteja enraizada na perspectiva da universalidade. Nesse sentido, não se trata de priorizar ou atribuir a responsabilidade da missão universal a um único povo. Antes, é necessário afirmar que todos os povos são destinatários da Missão de Deus – a *Missio Dei*. Todos são capazes de buscar a Deus e compreender que seu amor alcança os seres humanos em todas as realidades. Assim, conforme expressa Gl 3,28, em Cristo Jesus "não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher". A gratuidade do amor de Cristo não se restringe aos judeus, mas, n'Ele, a graça se manifesta como dom verdadeiramente universal sem distinção ou discriminação de ninguém.

Este estudo é desenvolvido em etapas. Primeiramente, realiza-se uma análise da passagem bíblica de Gl 3,26-29, oferecendo texto grego e tradução, considerando o texto e seu contexto, além da investigação da autoria, data, destinatários, estrutura, contexto histórico, e opositores.

Em um segundo momento, o estudo apresenta a perspectiva de Paulo sobre a constituição de um só povo em Cristo, destacando sua abertura aos não judeus – agora incluídos no povo de Deus –, bem como o dilema e a ampliação da missão apostólica diante dessa nova realidade.

Por último, o estudo aborda a tomada de consciência missionária de Paulo, especialmente sua abertura mais significativa em direção aos gentios, oferecendo luzes para o acolhimento dos povos com base na fé em Cristo Jesus. São discutidos aspectos centrais da teologia da missão em Paulo, considerando sua conversão e a relação com os gentios, os frutos dessa transformação, elementos fundamentais da missão, seu plano visionário e os objetivos que impulsionaram sua empreitada missionária.

Sob essa ótica, este estudo tem como finalidade esclarecer, a partir da perícope de Gl 3,26-29, uma carta protopaulina[3], a abertura missionária aos povos, de forma que os critérios não se baseiem na imposição

[3] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

ou exigência doutrinária oriunda da cultura de um determinado povo, mas na salvação realizada em Cristo, oferecida a todos os povos. Trata-se de uma abertura da graça, como dom da fé, acessível a todos que a acolhem em seus respectivos contextos. O critério central é a fé em Cristo, o missionário do Pai, que revelou, por meio de sua paixão, morte e ressurreição, o amor infinito de Deus por todos os seus filhos e filhas. Assim, nas diversas raças e povos, pelo batismo, todos se tornam "filhos, e também herdeiros, pela graça de Deus" (Gl 4,7).

Os passos seguidos para a redação deste estudo baseiam-se em dados bibliográficos, incluindo comentários bíblicos da perícope de Gl 3,26-29. Utilizam-se, também, contribuições de comentadores e estudiosos da teologia paulina, por meio de artigos e outros materiais relevantes. Por fim, são consideradas as contribuições da missiologia contemporânea, especialmente no que diz respeito à missão em sua dimensão universal.

1. Análise de Gl 3,26-29:texto e contexto

1.1 Segmentação e tradução de Gl 3,26-29

[26] Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·	[26] Pois todos sois filhos de Deus por meio da fé em Cristo Jesus,
[27] ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.	[27] pois todos quantos em Cristo que fostes batizados, de Cristo vos vestistes.
[28] οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.	[28] Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus.
[29] εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι.	[29] E se vós sois de Cristo, então de Abraão sois descendência, herdeiros segundo a promessa.

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

Alonso Shökel[4] divide a Carta aos Gálatas em três partes principais, além de saudação (Gl 1-10) e conclusão (Gl 6,11-18): 1) Parte

[4] ALONSO SHÖKEL, L., Bíblia do Peregrino, p. 2388.

autobiográfica 1,11–2,21; 2) Parte doutrinal 3,1–4,31; 3) Parte parenética 5,1–6,10; a Bíblia de Jerusalém[5] segue outra divisão: Endereço e admoestação 1,1-10; I. Prova pelos fatos 1,11–21; II. Argumento doutrinal 3,1–5,12; II. Exortações éticas; Epílogo 6,1-18. Nessa divisão, o texto escolhido de Gl 3,26-29 está na parte terceira na qual Paulo expõe os aspectos doutrinários da carta. Nela, se discutem vários pontos significativos, dentre eles, a filiação e a liberdade cristãs (Gl 3,23-4,31).

Este trecho encontra-se no tocante à doutrina que enfatiza sobre liberdade e filiação cristãs: "Antes que chegasse à fé, éramos prisioneiros, guardados pela lei até que se revelasse a fé futura" (Gl 3,23). Paulo apresenta a lei como pedagoga até a chegada do Cristo. É no Cristo que todos são justificados pela fé. Entretanto, com a chegada da fé, não há mais a dependência da lei não só para acolher gentios, mas, também, para os próprios judeus. A lei cumpriu sua tarefa e não pode mais ser colocada como necessária para a salvação de quem optou por Cristo (Gl 3,24-25).

Paulo defende que todos, batizados em Cristo, são filhos de Deus, pois são revestidos dele (Gl 3,26-27). Sendo assim, na reflexão de Paulo na Carta aos Gálatas, não há diferença entre as pessoas: "οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ/*não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher*" (Gl 3,28). No v.29, ele indica que, se os gentios são de Cristo, estão em sintonia com a descendência de Abraão.

Para Alonso Shökel, o v.28 tem indica que: "todos iguais perante Deus, sem distinção". Há, ainda, uma realização social, comunitária: em virtude da fé, judeus e gregos (pagãos) partilham uma mesa (Gálatas); escravos e senhores são irmãos (Filemon), homens e mulheres falam e profetizam (2Cor 11,11-12; Fl 4,2-3)"[6].

Duas palavras que precisam ser destacadas são "πάντες/*todos*" e "ὑμεῖς/*vós*". Aqui, "πάντες/*todos*" refere-se tanto aos judeus quanto aos gentios. E o "ὑμεῖς/*vós*" está diretamente relacionado aos gentios. E indica esse dilema entre judeus e gentios que precisa ser entendido como resposta para ambos os grupos. Dessa forma, tanto judeus quanto gregos, em Cristo, vivem a concretude da promessa na perspectiva paulina. Isso não nega o papel e a eleição do povo judeu, nem exclui a abertura

[5] BÍBLIA de Jerusalém, Nova ed. rev. e ampl., p. 2030-2038.
[6] ALONSO SHÖKEL, L., Bíblia do Peregrino, p. 2392.

aos não judeus. No entanto, traz outra perspectiva na qual resgata a descendência abraâmica que tem a ver com a "carne", além de Paulo ainda trazer outro dado: o atual pertencimento pela fé em Cristo Jesus. Desse modo, todos são de Cristo e, pelo batismo, todos foram revestidos de Cristo, indicando a reciprocidade entre fé e batismo[7].

A passagem de Gl 3,26-29 sintetiza que ambos, judeus e gentios, fazem parte da mesma promessa e tem a unidade em Cristo. Ele é a ponte do vínculo de unidade, e o batismo encontra esse meio de inclusão tanto de quem vem do judaísmo quanto de quem vem de outras experiências de fé e/ou de outras raças e culturas. Assim, ao mencionar os "descendentes segundo a promessa", no v.29, ao usar o "ὑμεῖς/*vós*", Paulo se refere aos gálatas. No entanto, é preciso observar três grupos destacados nesse ponto culminante da perícope: judeu e grego; escravo e livre; homem e mulher. Segundo Waldecir e Belém,

> Toda a riqueza do v.28, com suas "três duplas", pode ser percebida na unidade da perícope Gl 3,26-29, a qual é indicada pelos seus extremos, os v.26 e 29, que emolduram o texto realçando que todos os batizados em Cristo Jesus (Guthrie, 1988, p. 139; Vanhoye, 2000, p. 103; Meynet, 2012, p. 111), independentemente de qual realidade venham ou pertençam, são filhos e filhas de Deus, título dados igualmente "aos cristãos" (Légasse, 2000, p. 271)[8].

Essa é a promessa que permanece pela fé de Abraão, a qual Paulo desenvolve trazendo as argumentações doutrinárias anteriores, em Gl 3,1-25, e posteriores, em Gl 4,1-31. Nas argumentações anteriores, ele expõe a experiência cristã dos gálatas que não foi pela adesão à lei judaica, mas pela adesão a Cristo Jesus crucificado (Gl 3,1). Ele faz um grande questionamento dirigindo-se a esta comunidade na qual segue sua defesa ao afirmar que foi pela fé que os gálatas se tornaram filhos de Abraão (Gl 3,6-7).

Paulo usa as escrituras como forma de comprovação de sua defesa ao citar Abraão, em quem "serão abençoadas todas as nações" (Gn 12,3), de modo a fazer referência a Abraão como aquele que acreditou (Gn 15,6; Gl 3,9). Ainda traz a discussão da lei como aquela que

[7] BÍBLIA de Jerusalém, Nova ed. rev. e ampl., p. 2035.
[8] GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*, p. 149-172.

não se justifica ninguém diante de Deus, mas sim a fé. Nesse caso, a bênção de Abraão tornou-se extensiva aos gentios em Jesus Cristo, consequentemente, traz o Espírito prometido (Gl 3,10-14). Contudo, é importante salientar que o apóstolo argumenta que a lei não desqualifica a promessa, pelo contrário, a promessa é anterior e a lei vem depois desta promessa ("430 anos depois", Gl 3,17). Isso pode indicar a prática da circuncisão até Jesus? Não se sabe o que ele, realmente, quer dizer, mas ele indica Cristo como sendo "a tua descendência" (Gl 3,16). Assim, Paulo afirma que foi pela promessa que Deus agraciou a Abraão (Gl 3,18).

Paulo defende o papel da lei como sendo aquela que chega para mostrar a transgressão. De certa forma, as transgressões foram evidenciadas até que chegasse o momento da vinda da descendência prometida. Ao retomar a descendência de um só, Paulo relembra que esse é o mediador, o próprio Deus (Gl 3,20). Ele levanta o seguinte questionamento: A lei é contra as promessas de Deus? Ele diz que a lei, de fato, não traz uma comunicação da vida, mas das transgressões (Gl 3,19-21), todavia, o autor da Carta aos Gálatas afirma que "a Escritura encerrou tudo debaixo do pecado, a fim de que a promessa, pela fé em Jesus Cristo, fosse concedida aos que creem" (Gl 3,22).

Sobre as argumentações posteriores ao texto de Gl 3,26-29, o autor aborda a filiação divina, a mudança das experiências dos gálatas e as duas alianças: Agar e Sara em Gl 4,1-31. Sobre a filiação divina (Gl 4,1-11), Paulo enfatiza que o herdeiro, mesmo sendo dono de tudo, não se difere do escravo, pois o herdeiro também, em certo tempo, fica submisso a tutores e curadores até o momento em que o pai estabeleceu a data. São as relações sociais existentes que Paulo começa a abordar como argumentações preliminares sobre a filiação divina entre os judeus e os gentios. Inicialmente, fala-se dos judeus como que aqueles que dependiam da lei, mas que, todavia, foram resgatados por Cristo na plenitude dos tempos: foram resgatados da escravidão, tornando-se filhos, herdeiros, por iniciativa de Deus. Ele vai apresentar, justamente, este resgate no v.4, o qual fala que quando "chegou a plenitude do tempo, Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher, nascido sobre a Lei". E continua com o v.5 para resgatar os que estavam sob a lei, a fim de que recebêssemos a adoção filial. A respeito disso, Gonzaga, ao tratar sobre o tema "nascido de mulher", em Gl 4,4, argumenta que:

> Esta composição de Gl 4,4-5, com seus "paralelos entrelaçados: a mulher e a lei, a libertação da lei e a nova filiação", pressupõe de forma clara que Cristo nasceu de uma mulher, como todos os demais seres humanos (Perrot, 2013, p. 137; Hendriksen, 1984, p. 166; Burton, 1988, p. 217)[9].

Em seguida, em Gl 4,12-20[10], após as argumentações doutrinárias sobre a filiação divina, observa-se que Paulo fala de como foi acolhido por esta comunidade e seu desejo de estar presente diante de algumas situações que estão afastando os gálatas do seu ensinamento. Ele fala de pessoas que estão cortejando a comunidade. São os seus adversários que, para Casalegno, "são pessoas intransigentes que pregam também aos étnico-cristãos a necessidade de aceitar o judaísmo, sem o qual o cristianismo não tem valor. Para eles, a Lei Mosaica conserva toda a sua eficácia"[11].

Para Paulo, o cortejamento dos seus adversários juntos aos gálatas não traz nada de bom. Pelo contrário, são sinais de separação entre a comunidade e Paulo. Ou seja, é a negação da pregação de Paulo e a acolhida da fé dos gentios. Dessa forma, os seus concorrentes negam a doutrina de Paulo sobre a universalidade salvífica, para apresentar a prática das normas da lei aos gentios como critério de eficácia.

Paulo até fala que o cortejamento é uma coisa boa e que pode ser sadio, pois ele viveu isso na comunidade dos gálatas, não apenas presente, mas mesmo distante sente essa proximidade e reciprocidade. Contudo, no momento, ele sente que gostaria de estar presente para que pudesse mudar o foco da situação que a comunidade passa ou mesmo contornar a situação. Paulo expressa que essa situação gerou nele um sofrimento tamanho como dores de parto. Não é a primeira vez que sente esse sofrimento. Esse sofrimento pode ser entendido a partir do que ele mesmo fala em Gl 4,13, uma vez que foi em um contexto de doença que ele os evangelizou. Desse modo, ao referir a "dor de parto", sofre para manter viva a luz da fé que ele anunciou. Segundo Casalegno, o contexto é de "uma contaminação violenta dos judeus cristãos, não de uma evolução espontânea de uma situação crítica anterior"[12].

[9] GONZAGA. W., "Nascido de Mulher" (Gl 4,4), p. 1194-1216.
[10] GONZAGA, W., O Evangelho da ternura e a solidaridade de Gl 4,8-20, p. 61-86.
[11] CASALEGNO, A., Paulo, p. 104.
[12] CASALEGNO, A., Paulo, p. 104.

A última parte das argumentações doutrinárias trata-se de duas alianças. Uma sobre a lei que escraviza e a outra acerca da graça que liberta. Apresenta a figura de duas mulheres e dos dois filhos, conforme o livro do Gênesis: Agar e Sara (Gl 4,21-31; Gn 16,15; 21,2). Para ele, elas representam duas alianças: uma segundo a carne e outra segundo a promessa. Agar corresponde à aliança do Sinai e à visão da Jerusalém atual, que, para Paulo em seu contexto, é escrava (Gl 4,25). A mulher livre não dá nome, mas subentende-se que é Sara, ela corresponde à Jerusalém do alto, a verdadeira mãe (Gl 4,26). A que era considerada estéril, torna-se a mãe de numerosos filhos, fazendo alusão a Is 54,1. O texto é um jogo de linguagem alegórica para falar que os filhos da escravidão são pequenos, comparando-se aos filhos da mulher livre, ou seja, da aliança da graça libertadora.

Paulo conclui o texto apresentando os seus destinatários pertencentes à família de Isaac, os quais são os filhos da promessa (Gl 4,28). Ainda, indica que assim como o filho da escrava perseguia o que nascera segundo a promessa, o mesmo ocorre com a presença de seus adversários nas igrejas da Galácia. Ele sente-se perseguido e sente a ameaça junto aos seus irmãos livres na Galácia (Gl 4,29) e faz a sua defesa: "nós não somos filhos de uma escrava, mas da mulher livre" (Gl 4,31). Portanto, os gentios, pela fé, são os filhos da promessa, filhos da graça libertadora em Cristo Jesus. Dessa forma, judeus e gentios são um só povo em Cristo.

O texto traz uma riqueza profunda apontando que todos os não crentes, outros povos e outras culturas, estão abertos pela fé a incorporar na família da promessa de Abraão e que toma clareza na pessoa de Jesus a partir da sua entrega salvífica. Paulo não nega a lei em si, mas indica que ela teve um papel pedagógico, ao revelar as próprias limitações do povo judeu e ao preparar a abertura da promessa que Deus lhes havia feito. Essa defesa de Paulo vai percorrer seus discursos teológicos, principalmente no que diz respeito à temática missionária e sua abertura aos não judeus. Sendo assim, nessa linha de raciocínio, todos pela fé em Jesus Cristo são filhos de Deus e não há mais distinção de pessoas, pois todos são iguais de Cristo (Gl 3,26-29), todos são filhos da promessa de Deus. Nesse caso, todos estão abertos à sua graça e são acolhidos pela fé. Esta por sua vez leva à liberdade[13].

[13] GUTHRIE, D., Gálatas, p. 64.

Portanto, olhando para o que liga os dados da argumentação escriturística e a filiação divina, Gl 3,26-29 tem um ponto de unidade no texto e igualmente uma reflexão sobre a unidade da fé em Cristo. Assim, "acerca do tema da unidade de todos em Cristo, sem distinção de raça, cor e sexo, é a perícope de Gl 3,26-29, que trata da universalidade da filiação divina e da igualdade de todos os filhos e filhas de Deus pela fé e pelo batismo"[14]. De fato, é possível ver isto não somente nestes versículos, mas toda a carta tem essa finalidade da unidade. Gonzaga e Belém afirmam que,

> Em toda a Carta aos Gálatas há argumentos que conduzem à liberdade e à unidade dos filhos e filhas de Deus em torno da fé em Cristo, independentemente de qualquer situação pessoal e/ou comunitária. Neste sentido, a carta constitui-se como uma pérola do caminho do diálogo em todos os campos, inclusive no ecumênico, pois abre portas e janelas, constrói pontes e não muros, estabelece pontos comuns e não permite endurecimento nas diferenças[15].

Desse modo, é preciso compreender que Paulo tem sua visão universalista da filiação divina a todos os seres humanos e, entre os cristãos, deve ser um testemunho de unidade e abertura aos que são acolhidos na comunidade. Nessa perspectiva, é preciso perceber que:

> Paulo não tem dúvidas em afirmar que entre os cristãos não pode mais haver distinções e diferenças no que diz respeito à filiação divina. Na Igreja, o Corpo de Cristo, não pode haver divisões, não obstante as "tensões" (Pohl, 1999, p. 135) que são próprias da vida comum e da riqueza da pluralidade. Paulo conclama a uma identidade comum (Gl 3,26), "em Cristo Jesus" (Gl 3,28) pelo batismo e pela fé, capaz de transcender a todas as diferenças (Gl 3,28), uma vez que "todos os batizados foram revestidos de Cristo Jesus" (Cousar, 2003, p. 110)[16].

[14] GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*, p. 149-172.
[15] GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*, p. 149-172.
[16] GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., desenvolvimento das *notae unitatis*, p. 149-172.

1.2 Autoria, estrutura

Paulo atesta a autoria logo no início da Carta aos Gálatas (Gl 1,1;1,11) e, no final, no epílogo, chama a atenção ao escrever do próprio punho (Gl 6,11) para dar autenticidade diante das dúvidas que foram criadas a respeito da sua pessoa. Segundo Gonzaga, Paulo "não escreveu, mas a editou"[17]. Segundo Murphy-O'Connor, era de costume os autores antigos ditarem seus escritos. Possivelmente, no início ou no final do texto, o autor fazia referência a si mesmo, como Paulo faz na carta, ao afirmar que escreveu de próprio punho[18]. Todavia, Gonzaga afirma que é uma "carta autêntica de Paulo, atestado pelos Padres da Igreja e reconhecida por católicos e protestantes"[19]. Ao mesmo tempo, a Carta aos Gálatas é uma das cartas que não traz grandes problemas no que diz respeitos à crítica textual, pelo texto em si e por ser bem atestada.

A Carta aos Gálatas um dos textos paulinos em que se podem extrair dados sobre a visão missionária de Paulo e os meios por ele utilizados, mas também informações sobre sua pessoa – desde sua relação com o judaísmo e com as tradições paternas, como judeu zeloso, até seu chamado por Deus (Gl 1,13-6). Perseguidor assíduo das comunidades cristãs (Gl 1,23) antes da sua conversão. Mostra-se uma pessoa com muita sensibilidade humana quando fala dos problemas ocorridos na comunidade e, até mesmo, diante da sua enfermidade (Gl 4,8-29). Com tantas informações que a carta contém, ela sempre foi vista como de Paulo, a partir dos textos e manuscritos antigos vista como "genuinamente Paulina e, portanto, autêntica"[20]. É tão significativa que está presente no arranjo do *corpus paulinum*[21] desde Marcião até a versão da Vulgata.

No que diz respeito à estrutura da carta, ela está subdividida em quatro grandes partes, além de uma introdução contendo o endereço e admoestação, e o epílogo final seguindo a Bíblia de Jerusalém. Gonzaga, em sua obra "A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a autoridade

[17] GONZAGA, W., "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 34.
[18] MURPHY-O'CONNOR, J., Paul the Letter-Writer, p. 6-7.
[19] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 59.
[20] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 37
[21] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406.

na Igreja" destaca, na estrutura, seis blocos[22]. Seguindo o modelo de Gonzaga, observa-se:

1. 1,1-5: Uma introdução com saudação inicial e endereço da carta;
2. 1,6–2,21: Primeira parte: uma autobiografia;
3. 3,1-29: Segunda parte tendo a defesa da fé e a prova pelas escrituras;
4. 4,1-31: Terceira parte sobre a filiação divina e *Midrasch* de Agar;
5. 5,1-6–6,10: Quarta parte sobre a liberdade e vida segundo o Espírito;
6. 6,11-18: A conclusão própria de Paulo.

A partir dessa divisão geral da Carta aos Gálatas, pode-se notar o conjunto do fio condutor dela. O texto escolhido encontra-se nessa divisão acima no terceiro bloco, na segunda parte, seguindo uma divisão temático-vocabular.

Na Bíblia de Jerusalém e na Bíblia do Peregrino, os capítulos 3 e 4 são apresentados como uma parte doutrinal sem separação de Gl 3,1–4,31. Entretanto, a divisão de Gonzaga visualiza tanto a defesa da fé quanto a prova Escriturística de Gl 3,1-29[23]. Também enfatiza a temática da filiação e a *Midrasch* de Agar. Essa divisão indica que o texto de Gl 3,26-29 está como ponto de unidade destas duas partes, mais precisamente, na prova Escriturística e, mais ainda, para entender como o batismo traz aspectos de como todos são iguais em Cristo. Ou seja, o batismo é indicado como ponte de unidade com todos que aderem à fé.

1.3. Contexto: data, destinatários e opositores

Há duas visões quando se fala dos destinatários da Carta aos Gálatas: uma numa perspectiva étnica e outra numa visão política. No entanto, ambas as reflexões não interferem no conteúdo, mas em sua datação. A perspectiva étnica tem a ver com o Norte, caso essa informação esteja correta, teria sido escrita entre 54-57 d.C., que, segundo Guthrie, tem a ver com a parte geográfica como um distrito ou mesmo uma província

[22] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 63.
[23] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 64.

inteira[24]. Na visão política, sendo ao Sul, provavelmente entre 48-49 d.C., teria sido escrita antes do Concílio de Jerusalém, ou "Conferência de Jerusalém"[25]. A partir das intuições de Comblin, o qual afirma que "a ideia de concílio evoca uma reunião de um conjunto de igrejas, de todas as igrejas do universo ou apenas de todas as igrejas de uma região. Aqui, estão presentes apenas duas igrejas, Jerusalém e Antioquia"[26]. Todavia, a carta está mais situada após a conferência, possivelmente, anos seguintes.

Assim, Gonzaga e Belém, no artigo sobre "O desenvolvimento das *notae unitatis*: Luzes a partir de Gl 3,26-29 e Ef 4,1-6"[27], enfatizam que o período possível em que a Carta aos Gálatas tenha sido escrita foi

> Entre os anos 54-57 d.C. (Gonzaga, 2015, p. 18), desde Éfeso, enviada a diversas comunidades da Galácia do Norte, ou seja, aos gálatas étnicos (Vanni, 1995, p. 22), que enfrentavam problemas concretos, entre os quais se encontrava a unidade da comunidade na diversidade, que o cristianismo nascente já estava apresentando"[28].

No mesmo caminho situacional da carta, Konings faz sua menção contextualizando-a entre os conflitos com os cristãos judaizantes e seu desdobramento na "Conferência de Jerusalém". Olhando para a carta, Konings escreve que "situação análoga pode ter se repetido algum tempo depois (apesar de a reunião já ter resolvido a questão), no episódio envolvendo Pedro e Barnabé em Antioquia (Gl 2,11-14) e o conflito com os judaizantes na Galácia (Gl 1,6-10;3,1-5)"[29].

Em relação aos destinatários, provavelmente se tratava de um grupo de gálatas étnicos pelas características contidas na Carta aos Gálatas. Tem a ver com aspectos do Norte, demonstrando mais afinidade com outras práticas religiosas arcaicas e, possivelmente, ausência do judaísmo. Gonzaga afirma que "os gálatas éticos eram muito mais maleáveis, além do próprio tom familiar e confidencial que encontramos nesta carta, o qual dá a entender que se trata de um grupo restrito de igrejas e não

[24] GUTHRIE, D., Gálatas, p. 32.
[25] GONZAGA, W.; Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.108.
[26] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p.17.
[27] GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*, p. 149-172.
[28] GONZAGA, W.; BELÉM, D. F., O desenvolvimento das *notae unitatis*, p. 149-172.
[29] KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 42-64.

a um número elevado"[30]. Portanto, não se pode entender que se trata de toda a região da Galácia, mas sim de um grupo de pessoas que Paulo evangelizou durante sua passagem, em um contexto de enfermidade (Gl 4,13), sendo por elas muito bem acolhido.

Paulo encontra pessoas solícitas na fé e de adesão a seu método missionário. Com o passar do tempo, as coisas mudaram e entraram em contato com orientações diferentes daquelas de Paulo. Uma crise foi instalada não pelas pessoas que Paulo formou, mas por pessoas que não faziam parte da comunidade, e apresentavam a Lei de Moisés como sendo obrigatória, a exemplo da circuncisão e dos rituais de pureza. Não se tem clareza sobre quem eram esses opositores ao evangelho anunciado por Paulo; sabe-se apenas de algumas características, sendo que Paulo os menciona na carta pelo termo "eles", referindo-se a "eles" como os agitadores da comunidade (Gl 1,7; 5,10), tapeadores (Gl 3,1), exigem circuncisão aos gálatas (Gl 6,12), tem de denegrir a pregação e a pessoa de Paulo (Gl 4,17), e tantas outras características que são visíveis no texto.

Sabe-se que são opositores por propor a fé e as obras da lei. Contudo, afinal, o que são de fato? Cristãos? Sim. São cristãos com características assumidas diretamente do judaísmo. Esses realmente poderiam ser judeus, ou mesmo, cristãos convertidos vindos da gentilidade. No entanto, é provável que fossem judeu-cristãos que buscavam uma ligação teológica e a prática judaica com estreiteza com fé na pessoa de Cristo[31]. Eram pessoas radicais na doutrina judaica que confrontavam os aspectos diferentes dos deles. Nas exigências, incluíam, principalmente, para um convertido um mínimo da lei judaica para quem tornar-se cristão[32]. Segundo Mussner, esses eram, de fato, "judeu-cristãos judaizantes"[33].

Mesmo que alguns estudiosos suavizem os termos relacionados a essas pessoas como judaizantes, os judeu-cristãos eram o que Barbaglio atesta como "perturbadores das igrejas e mensageiros de um evangelho compatível com a necessidade da circuncisão e a lei mosaica"[34]. Entretanto, o que eles queriam nessas perturbações, além de defender a lei judaica, era destruir também a imagem de Paulo na comunida-

[30] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 43.
[31] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 48.
[32] POHL, A., Gálatas, p. 24.
[33] MUSSNER, F., Galati, p. 73.
[34] BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 17.

de, pois este pregava que não necessitava da lei. Paulo havia superado esse rigorismo judaico e apresentava aos gálatas a pessoa de Jesus, até porque não era comunidade de judeus seguindo essa abordagem. E qual era o problema de fato? Gonzaga indica que:

> Entre os problemas que Paulo tem que enfrentar estão os chamados "opositores" ao "seu Evangelho", que geram uma crise nas igrejas paulinas dessa região, os quais ele chama de "falsos irmãos" (Gl 2,4), que também são chamados de "perturbadores" dos fiéis (Gl 1,7; 5,10), que causam divisão e sublevação (5,12), que procuram forçar os gálatas à circuncisão (6,12), entre outras coisas[35].

A intenção deles era totalmente contrária à visão de Paulo. O ideal que tinha em mente era a propagação da Lei dada por Deus e que os gentios, pela lei, na adesão a Cristo, tornaram-se também herdeiros e, consequentemente, poderiam dizer que gozavam dos mesmos privilégios dos judeus. Por isso, o critério de criticar Paulo e forçar os gentios à prática da lei. Sendo um dos critérios a prática da circuncisão, eles não hesitaram em afirmar que Paulo era um oportunista e que "seu evangelho de liberdade (liberando os ex-pagãos da circuncisão e da lei mosaica) é apenas um expediente esperto e arbitrário, destinado a captar a adesão dos ouvintes (1,10)"[36].

Segundo Gonzaga, a questão do Evangelho em Paulo tem tamanha singularidade no que diz respeito à liberdade da salvação dada por Deus na qual ele afirma que:

> O que se encontra em jogo é ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου (*a verdade do Evangelho*: Gl 2,5.14), a saber: a salvação provém de Deus, como graça, pela fé em Jesus Cristo, ou é fruto do esforço humano, a partir da observância da lei de Moisés? Paulo não tem dúvidas em afirmar que a salvação é fruto da gratuidade divina e que a lei não é e nem pode ser considerada *conditio sine qua non* para a salvação. Ela pode até ser observada na liberdade de cada um, mas não na obrigatoriedade, como se fosse condição essencial para a salvação[37].

[35] GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 09-41.
[36] BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 17.
[37] GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 09-41.

Os opositores de Paulo tinham em mente a importância da lei, e uma forte atenção à circuncisão. Entretanto, esta prática era seletiva, na qual não acolhia os que não aderiram a esta norma religiosa e cultural. Consequentemente, "os incircuncisos, por sua vez, eram banidos para fora da comunidade de Israel, além de serem objetos de desprezos"[38].

É preciso entender que, entre os primeiros cristãos, a prática da lei e, inclusive, as normas da circuncisão eram comuns, de modo que não havia qualquer diferenciação entre a lei judaica e os cristãos, assim denominados, porque todos adivinhavam dos próprios espaços social e religioso judaico. Ou seja, era totalmente possível seguir a lei e a adesão à pessoa de Jesus. A mudança acontece quando os gentios que vão aderindo à fé são questionados da sua não participação nas práticas judaicas. Contudo, essa mudança acontece através de uma pessoa que já não mais exige essa vinculação com as normas da lei: Paulo. Segundo Gonzaga, essa mudança só acontece "somente após a explosão da crise das igrejas da gentilidade, implantadas por Paulo. Somente a partir de então é que a gravidade da questão veio à luz"[39].

Contudo, qual o interesse de Paulo e o interesse dos opositores? Para Paulo, é preciso entender a novidade do Evangelho que ultrapassa a lei e encontra o seu cumprimento em Jesus Cristo. Este leva todos que nele creem à liberdade e à gratuidade de Deus. É uma ação dinâmica do próprio Deus. Por outro lado, os judeus mantinham a segurança cega da lei. Portanto, existem duas maneiras de viver que entram em jogo: uma criativa e dinâmica e a outra fechada. Assim, Paulo vê o grande perigo de que "toda a novidade e força transformadora do evangelho de Jesus Cristo e o futuro da Igreja"[40] fosse totalmente ofuscado como apenas mais movimento dentro do judaísmo. Portanto, Paulo defende a justificação vem pela fé em Jesus Cristo e não pelas obras da lei (Gl 2,16)[41]. Nesse mesmo olhar, Fabris afirma que, para Paulo, "só a fé em Jesus Cristo torna possível a justa relação com Deus para obter a salvação final"[42].

---

[38] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 50.
[39] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 50.
[40] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 51.
[41] GONZAGA, W., A protomariologia paulina: "Nascido de mulher" (Gl 4,4), p. 1-13.
[42] FABRIS, R., Paulo, p. 440.

2. Um só povo em Cristo

2.1. Paulo e sua abertura aos não judeus

Desde seus primórdios do cristianismo, os adeptos do Caminho (At 9,2;18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,22) foram seguindo sua trajetória em uma dupla relação: com a Lei Mosaica e com a fé em Cristo. No imaginário e na teologia judaica, os povos deveriam vir a Jerusalém. Tratava-se da expectativa de que os povos se convertessem ao Deus único do povo judeu. Por isso, não se fala de uma missão aos povos, mas da vinda dos povos à cidade santa. Contudo, de repente, esses povos não apenas deveriam vir, eles já estavam presentes no meio do povo judeu. O que fazer para acolhê-los? Era usar a mesma prática que fazia com os judeus prosélitos, convertidos aos judaísmos, era o mesmo modo que se podia fazer pelos cristãos aos gentios, que se apresentavam com recém convertidos.

Tanto no judaísmo quanto no cristianismo, isso gerava certas categorias – de primeira ou de segunda classe – semelhantes, em certo sentido, à atual distinção entre cristãos praticantes e não praticantes, embora com uma conotação muito mais profunda. Dos cristãos, para alcançarem um grau mais elevado, era exigida a prática da lei. Assim, daqueles que chegavam ao cristianismo também se exigia essa observância, inclusive a circuncisão. Como isso, os pagãos, os adeptos do cristianismo, para serem incorporados, deveriam seguir as normas que dos judeus e observar a lei, nem que fosse o mínimo. Esse caminho foi indicado por parte dos primeiros cristãos aos não judeus, até a decisão da Conferência de Jerusalém (At 15 e Gl 2,11-14).

Seguramente, não tinha essa preocupação de abertura aos "pagãos", muito menos uma atividade voltada a eles. Paulo, então, encarrega-se desse propósito, mas totalmente desvinculado da obrigatoriedade da observância das exigências da lei em vista da salvação em Cristo. Para os primeiros cristãos, a preocupação não era "a legitimidade de uma missão junto aos pagãos, mas sobre as condições sob as quais os pagãos seriam aceitos como membros da igreja"[43]. Nas perspectivas de Barbaglio, efetivamente, "no começo, a missão cristã dirigiu-se unicamente aos hebreus. Só excepcionalmente al-

[43] MURPHY-O'CONNOR, J., Encontros e Refeições, p. 155.

gum pagão passou a fazer parte da Igreja, naturalmente depois de circuncidar"[44].

Mesmo antes de Paulo, essa experiência – o fenômeno da adesão dos povos à fé na nova experiência religiosa – já havia assumido uma presença bastante significativa. Contudo, como dito antes, por uma acolhida pelas práticas judaicas como meio de inserção através da circuncisão. Aos poucos, a configuração foi mudando devido às conversões mais expressivas, que se tornavam difíceis de acompanhar de forma mais significativa, além do enfraquecimento do rigorismo das exigências de influência judaica. Torna-se, assim, oportuna a abertura aos pagãos convertidos sem a necessidade da circuncisão, mesmo "incircuncisos". Esse modelo influenciou a visão de Paulo. Outras pessoas antes dele já haviam tido essa atenção na abertura da fé a outros povos, a exemplo de Pedro que foi o primeiro a receber um pagão na Igreja, Cornélio, além de batizar os primeiros gentios, convertidos a Cristo, em At 10,1-48; mas foi Paulo o que agiu com maior expressividade em defesa dos não judeus à fé cristã sem a obrigatoriedade e necessidade da lei para a salvação.

2.2. Os gentios incluídos no povo de Deus: o dilema

O estopim da crise pode ser observado em Gl 2,1-21, quando se evidencia a convivência entre convertidos do judaísmo e do paganismo, sem a imposição da estrita observância da lei. Para chegar a uma solução harmônica, aconteceu o diálogo com a Conferência de Jerusalém, apresentando um caminho de liberdade na visão de Paulo e na visão de Lucas em Atos dos Apóstolos. Este fala tem algumas restrições (At 15,28-29). Alguns autores falam que Paulo deu uma abertura maior à deliberação de Jerusalém,[45] mas será, de fato, que o apóstolo recebeu essas recomendações ou as restrições? A questão é que o problema – ou a polêmica – persistiu, pois Paulo entendeu que não deveriam ser impostas as exigências da circuncisão para que alguém fizesse parte do povo de Deus[46].

Essa abertura total não era bem-vista pelos cristãos judaizantes. Para eles, era necessário, ao menos, observar algumas práticas – como

[44] BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 19.
[45] BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo (II), p. 20.
[46] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 53.

mencionado anteriormente – que garantissem a segurança da pertença ao povo da aliança. Paulo já havia superado essa fase. Entretanto, o que eles defendiam ou insistiam? Além da circuncisão, incluía as festas judaicas (Gl 4,10), e os rituais de purificação (Gl 2,11-12). Paulo não considera honesto aderir parcialmente à lei, pois, para ele, aceitar mesmo um pouco dela é submeter-se às normas judaicas de forma obrigatória. Por traz da lei, havia centenas de normas extras, que Pohl chama de "círculo de determinações adicionais, submandamentos e subsubmandamentos"[47].

É verdade que, já no Antigo Testamento, fala-se em uma possível abertura aos gentios, mas isso nem sempre foi claro, principalmente no tempo de Paulo. O olhar voltado aos gentios ainda era marcado por preconceito e, assim, entendia-se que, ao se falar em abertura, esta se referia àqueles que já estavam de alguma forma ligados aos israelitas, ou seja, aos judeus. Por isso, a prática da circuncisão, que incluíam para os não judeus que desejam entrar no povo eleito. Assim, passa longe da relação juntos aos povos. Os judeus poderiam até dar possibilidades aos não judeus, no entanto, quem são esses gentios? Na perspectiva judaica,

> 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)[48].

Tudo indica que o amadurecimento dessa abertura aos gentios – não apenas aos judeus dispersos, mas também a outros povos – aparece de forma ainda tímida no NT, ganhando maior intensidade nos escritos de Paulo, especialmente na Carta aos Gálatas, onde essa questão se torna mais visível. Desse modo, a mentalidade de abertura teve passos a partir de Jesus, como inspirações no NT, e Paulo como maior referência nesses dois milênios de caminhada do cristianismo. Assim, é necessário aprofundar-se nesse tema sobre a abertura aos gentios como caminho missionário de abertura para todos os povos e entre os povos; isso não foi fácil para Paulo e, consequentemente, e o é igualmente para se pensar a missão hoje no mundo plural e planetário.

[47] POHL, A., Gálatas, p. 23.
[48] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 146.

Olhando para a Carta aos Gálatas, Gonzaga[49] indica alguns contrapontos da postura de Paulo indicados por alguns autores em relação à sua posição frente à exigência da lei: a lei não tem a força de salvar. Assim, para a salvação, tanto a circuncisão como as obras da lei não favorecem[50] e nem se igualam à vida nova dada em Cristo Jesus, de modo a não ter importância para Paulo[51]. Portanto, é fundamental afirmar a exclusividade de Cristo na obra salvadora; e nem as visões cristãs nem as judaicas devem ofuscar a força plena da "gratuidade da cruz de Cristo"[52]. Não se trata de definir quem é maior, Jesus ou Moisés, mas de compreender que Moisés encontra seu pleno sentido – juntamente com toda a sua lei – em Cristo, cuja mensagem possui alcance universal.

Enquanto se pensava em um fechamento ou exclusivismo, Paulo apresentava uma visão teológica com uma abertura de horizontes, no qual inclui os gentios no coração do povo de Deus sem que fosse pela imposição da lei, mais precisamente pela abertura da fé em Cristo. Fazia parte da grande missão e da ousadia de Paulo que os gentios fossem incluídos, inseridos nessa nova etapa que a promessa de Deus estava possibilitando de uma forma plena. No entanto, é preciso lembrar que "quando Paulo se converteu ao cristianismo, este já estava caminhando há vários anos. Em meios judaicos, é verdade, mas caminhando"[53].

2.3. Alargamento da missão

Como visto antes, de início, a missão na sua universalidade foi se dando aos poucos na compreensão da missão de Jesus que ia se extrapolando às esferas judaicas, tanto culturais quanto geográficas. Claro que é perceptível que, no contexto, foi diretamente voltada aos judeus, mas que, com a maturidade da fé, o dom da fé em Cristo toma proporções cada vez mais amplas e inclusivas em relação aos povos, aos não judeus. Entretanto, conforme a Carta aos Gálatas, algumas barreiras revelam que não havia tanta flexibilidade nessa nova fase do judaísmo em relação aos adeptos do Caminho, posteriormente conhecido como cristianismo primitivo. Segundo Gonzaga, "teoricamente as portas estavam

[49] PITTA, A., Galati, p. 49.
[50] VIARD, A., Saint Paolo, p.11.
[51] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 55.
[52] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 55.
[53] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 55.

abertas para os gentios, mas, na prática, os empecilhos eram tantos que era basicamente impossível a um gentio torna-se cristão, visto que o único Evangelho, no começo, não foi proclamado aos incircuncisos"[54].

Mesmo havendo certa abertura, ela partia de uma perspectiva veterotestamentária: para fazer parte do povo de Deus, era necessário aproximar-se do judaísmo. Pode-se entender que tornar-se judeu significava adotar as práticas judaicas. Essa era uma das compreensões teológicas subjacentes. Não havia o entendimento de saída aos povos, muito menos essa abertura que, aos olhos judaicos, era vista como um relaxamento da Lei. Por isso, a segurança tanto da lei e a não preocupação em saída aos outros povos, mas apenas a possibilidade de acolhida pelo processo de inserção através das normas judaicas, incluindo a circuncisão.

Ainda dentro do mundo judeu, os convertidos à nova vida em Cristo não deixavam de seguir as instruções judaicas, praticando-as de forma integrada e, em muitos casos, sem grandes conflitos. Com efeito, vindo de um ambiente judeu e convivendo com ele, parecia impossível uma mudança radical ao *status quo*, principalmente, dos primeiros seguidores de Jesus. Praticamente, os primeiros seguidores são advindos do judaísmo ou convertidos antes ao judaísmo. Jesus também era judeu.

Entretanto, tudo toma forma diferente quando outros vão aderindo à fé cristã sem serem judeus e sem passar pelos critérios estabelecimentos pelo judaísmo. Esse é um dos dilemas da Carta aos Gálatas e defendido por Paulo. Gl 2,1-21 faz alusão à vivência harmoniosa entre judeus e gentios convertidos enquanto não tinha essa tamanha obrigação de observar a lei mosaica. Essa forma de vivência será apoiada e proclamada por Paulo, mas, quando surge a proposta de imposição desse modelo radical por parte de alguns membros ligados a grupos cristãos judaizantes, a comunidade se depara com um dilema. Ao mesmo tempo, surge a oportunidade de o cristianismo se revelar como algo que vai além das exigências da lei judaica, tendo como ponto culminante o anúncio, a vida, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo – ápice da nova realidade de fé. Isso implicava aos cristãos na superação de apenas um grupo dentro do judaísmo para um "cristianismo desligado de condicionamentos histórico-culturais, verdadeiramente aberto a toda humanidade"[55].

[54] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 55.
[55] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 57.

Essa perspectiva demonstra que não dava para manter-se como duas configurações religiosas que em si encontravam sentido apenas na lei, mas, pelo contrário, ambas as implicações pareciam em profunda disparidade, visível pelas experiências em massa de muitos gentios diante do mistério salvífico de Cristo sem as correntes da lei. Esta, vale ressaltar, indispensável aos gentios e profundamente isenta na catequese de Paulo na comunidade dos gálatas. Segundo Gonzaga, "o Espírito soprou também sobre eles, estranhando neles a realidade da Boa Nova, destarte eliminando os preconceitos de raças, universalizando a salvação"[56].

Assim, vê-se essa abertura a todos os povos. Ou seja, todos os povos podem fazer parte do povo de Deus sem a mediação das normas da lei, mas a partir da fé em Cristo Jesus. Paulo, nesta carta, não abre mão do caminho inaugurado por Jesus, tornando impossível qualquer retrocesso nesse percurso. Essas atitudes de Paulo e outras posturas de abertura deram ao cristianismo fôlego diante das exigências judaicas. Caso contrário, se isso não tivesse acontecido, com a passar do tempo, seria mais um grupo judaico fadado a morrer[57] nas meras exigências da lei e não teria expressado sua novidade criativa a partir de Jesus Cristo. Portanto, para Paulo, "a salvação não é mérito do homem e sim pura gratuidade de Deus"[58]. Essa experiência de fé, que Paulo compreendeu a partir de Cristo morto e ressuscitado – a quem antes perseguia – tornou-se, posteriormente, o fundamento de sua missão como grande defensor e proclamador do Evangelho de Jesus Cristo, primeiro entre os judeus e, progressivamente, entre os não judeus.

Sabe-se que Paulo era judeu e um fariseu ferrenho defensor das normas da lei. Na sua experiência judaica, o que mais lhe marcou foi encontrar pessoas que começaram a criticar a própria lei, a ponto de afirmarem que quem matou Jesus foram os defensores da lei. De antemão, a perseguição a Jesus parece que não havia resolvido a questão anterior. Agora, os discípulos de Jesus aparecem anunciando com mais intensidade o reino e a sua Boa-Nova. Segundo José Comblin, algumas comunidades de judeus independentes faziam um caminho aberto no judaísmo, de modo a apresentarem normas que iam além da lei. Estas

[56] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 57.
[57] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 57.
[58] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 57.

comunidades com espaços religiosos, como sinagogas, se mostravam pertencentes às "sinagogas dos libertos" (At 6,9; 24,12)[59].

É nesse contexto que surge a figura de Estêvão como uma das grandes lideranças desse processo. No entanto, por outro lado, havia também Paulo, que não aceitava o que considerava um desprezo excessivo à lei por parte de alguns cristãos. Foi justamente por causa da liberdade e ousadia de Estêvão ao anunciar e defender Jesus que ele foi apedrejado e morto – e Paulo estava presente nesse episódio (At 7,51–8,1). Por que Estêvão morre? Não apenas por defender Jesus, mas tem uma questão que, depois, Paulo vai passar pelo mesmo sofrimento. Segundo Gonzaga,

> Estevão, ao contrário dos judaizantes, defendia abertamente que, se a salvação vem por Jesus, a lei fica inevitavelmente desprestigiada. Se o perdão dos pecados vem pelo batismo, os sacrifícios dos templos deixam de ser necessários. Se Deus ouve as orações dos justos em todos os países, já não indispensável viajar para o templo de Jerusalém[60].

Ele atinge o núcleo social, religioso e político-econômico, de modo a passar pelas mesmas perseguições de Jesus. Na visão de Pikaza, uma nova perseguição surge quando os discípulos tomam consciência da sua missão em Pentecostes e "estão dispostos a dar a própria vida pela causa do Mestre"[61]. No entanto, na perseguição, usaram outros métodos como no cárcere (At 5,1-17; 12,3) e castigo para não falarem sobre o nome de Jesus (At 5,4). Contudo, a perseguição foi motivo para mais conversões chegando a Boa Nova de Jesus aos confins do mundo de Jerusalém, da Samaria; Damasco, na visão de Gonzaga, foi um "vírus", o qual, por mais que fosse combatido, "se alastrou e tomou conta; mais ainda, o processo se tornou irreversível"[62]. Esse contexto tem Paulo como grande perseguidor dos cristãos helênicos que criticam a lei como incapaz de trazer em si a salvação.

Tudo indica que o contexto da perseguição levou Paulo a um processo de conversão e, ao que parece, de perseguidor da Igreja de Cristo,

[59] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 142.
[60] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.46,
[61] PIKAZA, X., A perseguição religiosa na Sagrada Escritura, p. 194.
[62] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.51.

passa a ser perseguido. Com sua imagem difamada, Paulo passa a ser visto como um falso apóstolo pelos cristãos judaizantes, especialmente ao se depararem com os cristãos da Galácia. Paulo chega a afirmar que se tornou um com os gálatas (Gl 4,12) desprendidos da lei, sem dela depender para os convencer do caminho aberto por Jesus. Contudo, esse contexto para Paulo é muito dolorido, pois ele expressa como um sofrimento de dores de parto. Uma dor que persiste até que Cristo fosse formado neles (Gl 4,19) – é assim que Paulo descreve sua angústia, semelhante à dor que sentiu em sua própria conversão, comparada à violência de um aborto (1Cor 15,8). Agora, ele se depara com a experiência dos gálatas, revivendo esse sofrimento.

3. Teologia da missão em Paulo

3.1 A conversão de Paulo e os gentios

A conversão de Paulo oferece, para os estudos da teologia da missão, um ponto de partida fundamental: o início de sua atividade missionária. Se dúvida, "Paulo identifica, explicitamente, a sua própria vocação missionária com essa experiência cristã inaugural, sendo justificado pela fé, marca a teologia de missão a partir desse ponto"[63]. Fitzmyer afirma que "a teologia de Paulo foi influenciada mais do que tudo pela sua experiência na estrada de Damasco e pela fé no Cristo como Filho de Deus, fé que se desenvolveu da sua experiência"[64].

Para a grande maioria dos leitores de Paulo, ao lerem sobre sua conversão, o foco recai apenas no aspecto miraculoso do episódio em Damasco – sua queda por terra e a cegueira por três dias (At 9,1-9) – como se essa visão marcasse uma conversão totalmente espontânea e imediata. Só que parece que não é isso que vários estudiosos pensam, quando analisam a caminhada de Paulo. A maturidade da fé revelada na Carta aos Gálatas e a defesa de Paulo em favor dos não judeus evidenciam seu processo de conversão – desde sua vivência no judaísmo até sua abertura aos gentios e a profunda relação que desenvolveu com eles. De acordo com Gonzaga e Fachin:

[63] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C. Os fundamentos bíblicos da Missão, p. 248.
[64] FITZMYER, J. A., Pauline Theology, p. 803.

> O acontecimento de Damasco é documentado por Eusébio de Cesareia, pai da história da Igreja, aproximadamente 230 anos após a morte dos apóstolos, em *História eclesiástica,* escrita entre 312 e 325 d.C., visto que o último dos apóstolos, João, o evangelista, morreu entre o ano 95 a 100 d.C.[65]

A sua conversão pode ser vista em três narrativas nos Atos dos Apóstolos (At 9,1-19; 22,3-21; 26, 12-20) e apresentada por ele na Carta aos Gálatas (Gl 1,12-24) num contexto de conflito entre não judeus e cristãos judaizantes[66]. Lucas mostra um modelo de chamado e respostas dessa experiência de Paulo em Damasco. Esses relatos revelam o Cristo morto e ressuscitado presente na Igreja, que confia a Paulo o mandato de pregar aos gentios, em uma perspectiva de universalidade. Essa missão, compreendida gradualmente, expressa a eleição como salvação plena em Jesus e o poder da ressurreição – algo que Lucas já começa a apontar[67].Ou seja, a conversão de Paulo não se reduz uma mera conversão miraculosa, mas insere o apóstolo como escolha e vocação que se destina a uma missão entre a postura judaica e as experiências gentílicas. Ao mesmo tempo, faz perceptível a forma como se narra a sua vocação como figuras bíblicas do AT, tais como "Samuel, Saul, Davi, Moisés etc." [68].

Segundo Senior e Sthlmueller[69], as figuras bíblicas, no chamado, foram marcadas com situações vividas anteriormente, como a vocação dos profetas Isaías e Jeremias Como afirma Gonzaga, o molde narrativo de Lucas tem uma conexão que se segue a mesma estrutura: "É só pegarmos o texto de Gl 1,15: 'me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça', e nós constataremos que segue o mesmo esquema da vocação de Jeremias (Jr 1,5), da vocação do servo de Yahweh (Is 49,1) e outros tantos exemplos"[70].

Porém, aqui se encontra o ponto central da questão pesquisada: a vocação de Paulo se insere no processo de abertura do cristianismo

[65] GONZAGA, W., FACHIN, P. R.; A experiência mística de Paulo, p. 150.
[66] GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas, Romanos e Atos dos Apóstolos (2025); GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2 (2025).
[67] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.53-54.
[68] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.54.
[69] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblico da Missão, p. 259.
[70] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.54.

para além do judaísmo, agora com maior ênfase. Embora essa abertura já tivesse sido iniciada, é por meio da conversão daquele que antes perseguia que ela ganha intensidade e se amplia até os confins do mundo. No entanto, é preciso considerar que há um contexto que fez parte desse processo de conversão.

Paulo sempre teve um espírito religioso, mesmo antes de sua conversão. Essa religiosidade o levava a agir com grande zelo, a ponto de participar ativamente da morte daqueles que não seguiam a lei – como ocorreu na perseguição aos cristãos (Gl 1,13; At 9,1-2; 26,9), com a sua presença na morte de Estevão em At 9. Fazia isso com toda religiosidade, convicção em obediência à lei, pois "ele não tinha dúvida alguma que, diante do Direito de Deus, cessam todas as demais obrigações. Por isso mesmo é que age com tamanha dureza para com os cristãos desta Igreja nascente[71].

No entanto, toda sua radicalidade religiosa cai por terra, sem preparação alguma. Parece que, a partir de uma ótica, foi um modo súbito, repentino, mas, por outra, pode ser visto como uma caminhada de luta interior que ele havia passado consigo mesmo e tem seu ponto ápice. Como se sabe, tanto Paulo quanto a mentalidade judaica estavam, há muito tempo, mergulhados na segurança proporcionada pela lei, desde as implicações da aliança com Abraão até a revelação recebida por Moisés no Sinai. Para ele, era sempre uma luta cumprir as prescrições da lei. Segundo Mesters, "na prática, Paulo experimentava dolorosamente que ele, apesar de todo o esforço, não era capaz de cumprir tudo o que a lei mandava. O seu esforço não bastava para alcançar a justiça. Paulo continuava em falta com Deus e não alcançava a paz de consciência. Queria fazer o bem e não conseguia (Rm 7,14-24)"[72]. Para Gonzaga, a mudança na vida de Paulo começa já no relato dos At 7, na morte de Estevão. Ele afirma que:

> Foi o início da mudança, mudança esta que irá culminar com a sua conversão com Cristo, quando este o derruba ao chão, no caminho de damasco, e lhe mostra o verdadeiro caminho a seguir, a fim de que ele pudesse encontrar-se com o Deus verdadeiro (At 9,3-6)[73].

[71] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.57.
[72] MERTERS, C., Entrevista com o Apóstolo, p. 26.
[73] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.59.

A respeito desta interpretação acima, Mesters ilustra muito bem essa mudança paradigmática de Paulo diante da morte de Estevão e a perseguição aos cristãos helenistas:

> O testemunho de Estevão, porém, abalou na raiz este mundo de Paulo e questionou radicalmente a exatidão do caminho que ele seguia para alcançar a justiça de Deus. na hora de morrer apedrejado, Estêvão disse: Vejo céus e o Filho do homem de pé à direita de Deus (At 7,56). Neste testemunho, Estevão dava prova de estar na presença de Deus e de ser escolhido por ele, tranquilo, em paz com a própria consciência e, portanto, de possuir a justiça que Paulo procurava e não alcançava. E mais: Estevão possuía a justiça não como resultado da observância da lei, mas como um dom gratuito de Deus através de Jesus, vivo, de pé, à direita de Deus; o mesmo Jesus que, alguns anos atrás, tinha sido condenado como herético e blasfemo pela suprema autoridade dos judeus e morrerá vergonhosamente numa cruz[74].

Paulo se depara com a sua experiência legalista da lei e da liberdade vivida por Estevão. Um choque, a crise que lhe é provocada, será manifestada posteriormente. Entretanto, no relato, a convicção de Paulo e dos judeus é de profunda seriedade na lei. Eles estavam fortemente convencidos de que cumpriam seu papel de defensores da lei. Contudo, a partir da conversão, Paulo revela que fez isso por ignorância (1Tm 1,13). Um ponto que se abre para a discussão é se, de fato, Paulo queria silenciar Estevão e os cristãos, ou se não estava fugindo dessa realidade que já lhe gritara, e que a sua queda não foi esse despertar de si e do próprio Deus[75].

O fato é que acontece uma mudança radical na vida de Paulo. Porém, isso tudo por pura gratuidade de Deus, pois Paulo mesmo afirma que foi encontrado, mais ainda, que foi "alcançado" pela graça de Deus (Fl 3,12). Ao mesmo tempo, revela-se como busca interior que se sente separado e escolhido por Deus (Gl 1,15). Em Gl 1,11-17, ele expressa essa experiência de conversão na qual diz:

> Com efeito, eu vos faço saber, irmãos, que o Evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, pois eu não o recebi nem

[74] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.59
[75] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.59-60.

> aprendi de algum homem, mas por revelação de Jesus Cristo. Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas. Quando, porém, aquele que me segurou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei carne sem sangue, nem subi a Jerusalém aos eram Apóstolos antes de mim, mas fui à Arabia e voltei novamente a Damasco.

Com isso, acontece a inversão de valores na vida de Paulo. Tudo tem nova direção e novo sentido: torna-se periferia, escravo, expulso, pobre como chamado e enviado para anunciar aos gentios o Filho de Deus (Gl 1,16). Aquele que antes perseguia, agora sente-se como Ele e o defende. Viver para ele é Cristo (Gl 2,19-21; Fl 1,21), uma vida toda conectada com Jesus em sua totalidade. Dessa forma, Senior e Stuhlmueller destacam que "a experiência inaugural de Paulo foi tal que ela produziu revisão radical no seu método de vida e na sua visão de mundo. De zeloso pelas tradições paternas, Paulo se torna o apóstolo dos gentios"[76].

3.2 Os frutos da conversão destinam Paulo aos gentios

A experiência de Damasco teve vários frutos: uns deles foi o encontro com o Deus dos antepassados e a unidade entre as alianças antiga e nova; a descoberta do tempo messiânico não mais tinha que ser esperada, já fora manifestado na pessoa Jesus; e a nova visão da história, bem como a nova consciência estavam imbuídas do mandato de anunciar a todos os povos as maravilhas de Deus[77]. Ou seja, Paulo toma consciência de várias realidades da sua abertura a Cristo na qual antes era impossível compreender. Assim, viver para ele é Cristo, pois abre para ele um novo modo de vida possível de liberdade, da bela e profunda experiência que jamais encontraria no seu rigorismo da lei. Assim, afirma que deseja completar na sua carne o que poderia ter faltado na cruz de Cristo (Cl 1,24), e perde tudo para ser possuído e encontrado por Cristo (Fl 3,8-7).

[76] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblico da Missão, p. 252.
[77] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.63

Na perspectiva dos Atos Apóstolos, assim como os apóstolos e os primeiros discípulos, a missão, de início, não tinha uma determinação voltada para fora do judaísmo. O mesmo acontece com Paulo. Ele tentou apresentar essa novidade aos judeus, todavia, foi desacreditado em várias circunstâncias. Havia várias dúvidas a respeito da sua conversão e por isso inicialmente Paulo não foi bem aceito na Igreja primitiva. Ele chegou a ser ameaçado de morte pelos judeus, mas escapou. Também não tinha muita credibilidade entre os discípulos de Jesus (At 9,22-26). Por tudo o que tinha feito antes, perseguindo os cristãos, até mesmo os helênicos que foram perseguidos por ele não lhe davam créditos. No entanto, Barnabé foi uma figura diferenciada, o qual fez a ponte entre Paulo, os apóstolos e os demais cristãos, para que Paulo fosse ouvido (At 9,17).

Foram várias insistências de Paulo, principalmente, na pregação aos judeus nas sinagogas. Segundo as narrativas de Atos, ao ser perseguido e não sendo aceito, Paulo muda a sua direção na pregação do Evangelho, partindo aos gentios. Contudo, as narrativas nem sempre concordam em tudo e nem trazem todos os pontos: uma coisa são os Atos dos Apóstolos, outra coisa são as cartas paulinas. Nessa perspectiva, Gonzaga afirma que:

> Paulo não faz nenhuma menção, em seu epistolário, ao fato de ter se dirigido primeiro aos judeus e só posteriormente, com a recusa destes ter-se dedicado a evangelizar os gentios. Pelo contrário, Paulo das cartas faz questão de afirmar que desde o início, sempre foi incumbido do trabalho em meio aos gentios (Gl 2,7-9; Ef 3,8-9)[78].

São dois pontos de vista distintos, e alguns teóricos ora defendem a visão apresentada em Atos, ora buscam harmonizar a missão de Paulo tanto aos judeus quanto aos gentios. É o caso de Sanders que vê um fracasso de Paulo juntos aos judeus e depois aposta nos gentios[79]. Também se observa a direção de Paulo aos gentios, os quais aderiram à sua mensagem[80]; de acordo com Pikaza, diante da frustração, Paulo passou a dedicar-se aos gentios[81]. Entretanto, não é o caso de aprofundar esses

[78] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.63
[79] SILVA, A. J., Do campo para a cidade, 15.
[80] SANDERS, E. P., Paulo, a lei e o Povo Judeu, p. 201.
[81] PIKAZA, X., A Perseguição Religiosa na Sagrada Escritura, p. 192.

pontos aqui, mas apenas ver que há essa lacuna entre Atos e as Cartas sobre preocupação de Paulo aos judeus, sua rejeição destes e a direção aos gentios, sendo que, nas cartas, a ênfase está em se dirigir primeiramente e totalmente aos gentios.

Contudo, é preciso recordar que essa abordagem em que Paulo direciona junto aos não judeus não significa que somente ele teve essa iniciativa. Já aparece com tamanha abertura na pessoa de Pedro em Atos (At 10 e 13,44-49). O que parece é que Lucas inclui Paulo juntamente com Barnabé em direção aos judeus e depois aos gentios (At 13). Na perspectiva de Lucas, há uma profunda decepção em relação à evangelização junto aos judeus. Desse modo, Paulo volta-se aos gentios. Gonzaga atesta que:

> A partir de então, a assumir uma visão universal de salvação, anunciada já antes, justamente por aqueles que ele tanto perseguira pelo fato de que, apoiados na messianidade de Jesus, universalizaram a herança judaica, desligando-as da Lei e oferecendo-a em princípio a todos; doravante terá de ser testemunhas de Deus e de seu irmão entre os povos (At 9,15; 22;26,17-18)[82].

Essa parte é importante para observar a passagem que o cristianismo fez dos laços judaicos em sua abertura aos povos. Mais ainda, sua proposta de que são um só povo em Cristo na sua universalidade. Sem dúvida, Paulo foi um grande missionário que usou de métodos e esforços para que, de fato, a universalidade da fé chegasse a muitos lugares. Portanto, não foi só a superação da lei, mas essa visão de abertura universal que a proposta cristã oferece e sua extensão torna-se algo fundamental, tanto nos estudos bíblicos como missiológicos. Sem Paulo,

> Possivelmente o Cristianismo teria sucumbido dentro do judaísmo, fechando-se sobre si mesmo. Mas foi, sem dúvida alguma, no martírio de Estevão que a Igreja helênica e Paulo descobriram sua vocação radical de mensageiros dos povos (At 11,19-26)[83].

O que foi imprescindível em Paulo é a sua capacidade de mudança. Isso faz parte do conceito de conversão que se observa em Paulo. Se

[82] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.65.
[83] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p. 66.

antes, apegado à lei, faz um processo de superá-la. Depois de superá-la, com toda convicção e após tentar anunciar aos judeus a novidade do Evangelho, Paulo toma outro rumo, que poderia dizer que não seria frustração, mas mudança de mentalidade. Insistir nos judeus poderia ainda ser um falso apego, mas pode ser entendido como um caminho de diálogo com as suas raízes. Todavia, a sua direção aos gentios, com toda convicção, só pode ser o passo de um processo de conversão contínua.

3.3 Alguns aspectos da missão em Paulo

A preocupação missionária não foi iniciativa primeira enquanto atividade dos seguidores, discípulos e apóstolos de Jesus, mas fruto do chamado do mestre e resposta de cada um, após discernimento. Em Paulo, encontram-se características mais amplas e amadurecidas de sua missão, sobretudo em seus escritos, tanto acerca de pessoa como de sua atividade. Reconhecido como o "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7)[84], pode-se dizer que ele foi capaz de abrir o leque da missão de Deus no mundo com maior profundidade e largueza. Não se pode jamais tirar o mérito de Paulo quando diz respeito à missão em sua universalidade. Senior e Stuhlmueller defendem que Paulo "fornece a apresentação mais profunda e mais sistemática de uma visão cristã universal"[85].

É preciso ressaltar que as cartas de Paulo não devem ser entendidas como arcabouços teológicos a respeito da missão ou teologia da missão, mas as cartas são textos destinados às comunidades de forma ocasional e em determinado contexto. Contudo, no seu conjunto, elas tornam-se cartas circulares e, ao mesmo tempo, tem um caráter universal. Em seu conjunto, elas podem oferecer uma enciclopédia missionária na sua totalidade. Isso não exclui a reflexão de que as cartas de Paulo foram escritas em contexto e preocupação missionário de Paulo, como é o caso da Carta aos Gálatas.

Ao manifestar uma abertura universal da missão e uma atenção toda especial aos gentios, Paulo não exclui sua relação e conceitos judaicos, inclusive, quando aborda temáticas missionárias. Ao mesmo

[84] GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.
[85] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblico da Missão, p. 239.

tempo, compreende a sua influência com as comunidades cristãs existentes. Ele expressa a sua caminhada como algo recebido e não tem a pretensão de ser um seu capricho, mas um compromisso vital. Neste sentido, ele não tem dúvidas em afirmar: "ai de mim se não evangelizar, anunciar o evangelho" (1Cor 9,16).

Paulo experimentou a dinâmica das comunidades cristãs e deu passos de continuidade e descontinuidade. Na verdade, ele demonstra uma continuidade com a comunidade primitiva, pois Cothenet afirma que ele "proclama o mesmo evangelho de Cefas e os Doze, que Tiago e os outros apóstolos (1Cor 15,1-11)"[86]. Sua posição está mais em comunhão do que com postura de um rompimento com as ideias vividas, inclusive, junto às comunidades helênicas, precisamente, de Antióquia, lugar do qual Paulo parte e retorna de suas viagens missionárias[87].

No que diz respeito à descontinuidade, esta se relaciona com alguns requisitos que, de antemão, eram exigidos para ingressar nas comunidades cristãs: a fé, desprendida dos amparados das normas judaicas. Todavia, isso diz respeito ao método missionário de Paulo aos não cristãos. Essa percepção serviu como modelo para tempos seguintes. Porém, não foi isso que se viu ao longo dos séculos diante dos não cristãos. Algumas figuras, em contextos diferentes e diante de outros tipos de legalismo – inclusive no cristianismo –, enfrentaram o desafio de tornar possível o acolhimento de negros, indígenas e outros povos à fé cristã, respeitando suas cultuas e tradições. Porém, houve também posturas marcadas pela imposição da fé aos povos não cristãos, especialmente nos contextos de colonização. Foi precisamente nesse período, com as grandes navegações do século XVI, que o termo "missão" foi introduzido no Ocidente[88].

Não é objetivo deste estudo aprofundar tal tema, mas mencioná-lo brevemente para estabelecer uma conexão com a visão da fé – aberta a todos como dom e salvação universal, concedida livremente por Deus e não como imposição religiosa baseada em aspectos culturais. Os missólogos Senior e Stuhlmueller, ao tratarem da missão em sua universalidade em Paulo, afirmam que:

---

[86] COTHENET, E., São Paulo e seu tempo, p. 22.
[87] GONZAGA, W.; Os conflitos na Igreja judaizantes e gentios, p.68.
[88] RACHIETTI, E.; A Missão em questão, p. 19.

> A partir da sua experiência de conversão, Paulo estava convencido de que Deus de Israel exerce sua soberania sobre toda a criação e sobre todas as pessoas ao escolher livremente o chamar todas à salvação através de Jesus Cristo. Era esta, a pedra angular da sua teologia da missão[89].

Paulo faz uma nova experiência da sua caminhada religiosa. Como judeu, tinha uma "visão míope" a respeito de Deus, do judaísmo, mas, agora, compreende como Deus escolhe judeus e gentios segundo os desígnios divinos voltados para Israel. A soberania de Deus apenas como herança judaica torna-se um modo limitado para este grande missionário das nações. No entanto, para mergulhar de uma forma mais ampla nesta visão, é preciso se aprofundar em outros escritos de Paulo, como as Cartas aos Romanos, aos Coríntios, sem deixar de lado a Carta aos Gálatas.

Em Rm 3,21-24, por exemplo, Paulo manifesta sua convicção de fé diante da gratuidade de Deus a todos os homens na pessoa de Jesus Cristo, afirmando que:

> Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem – pois não há diferença, sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Jesus Cristo (3,21-24).

No que diz respeito à "justiça" de Deus, ou justificação, este foi um termo muito polêmico no contexto da Reforma Protestante e, até os dias atuais, por suas controvérsias. Porém, ao falar sobre justiça de Deus, Fitzmyer afirma que "o termo se refere à sua [Deus] probidade salvífica, qualidade em virtude da qual ele manifesta a sua generosidade e fidelidade ao absorver e vindicar o seu povo"[90].

A justificação de Deus deve ser compreendida como expressão de um amor que abrange a todos. No contexto de Paulo, judeus e gentios. Numa visão mais alargada, toda a humanidade deve ser justificada. Sendo assim, este ato de Deus não faz acepção de pessoas (Rm 2,11). Entra nesse olhar o reconhecimento de Deus (Gl 4,8-9), a percepção a respei-

[89] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C.; Os fundamentos Bíblico da Missão, p. 259.
[90] FITZMYER, J. A., Pauline Theology, p. 808.

to de Cristo (Fl 3,12). Sobre isto, Senior e Stuhlmueller destacam três aspectos importantes sobre a pessoa de Jesus Cristo na perspectiva da teologia da missão: a identidade de Jesus, importante na compreensão de Paulo sobre o povo de Deus, e a abertura aos gentios; a compreensão de Jesus como o Messias o qual, na sua morte e ressurreição, revela, de forma plena, a gratuidade de Deus como dom salvífico para todos; Por fim, destaca-se o aspecto soteriológico em sua dimensão participativa: tanto judeus quanto gentios são participantes do pecado, mas, na ação salvífica, todos são justificados pela fé em Cristo Jesus e participam de sua graça[91].

1.4 Plano visionário de Paulo e o seu objetivo na empreitada missionária

O apóstolo tem um percurso missionário invejável que extrapola, até mesmo, as suas intuições. Seu plano é que a abertura do Evangelho aos gentios levasse a conversão aos judeus, ou seja, a conversão do próprio Israel. Com isso, ele queria "levar o próprio Israel ao arrependimento e, desse modo, para precipitar o ator final do drama da salvação"[92].

Essa aplicação missionária encontra profunda relação com sua missão e vocação. Paulo se vê como instrumento e cooperador da obra de Deus como o profeta Isaías (Gl 1,15; Rm 1,1; Is 49,1) e Jeremias (Gl 1,15; Jr 1,5). Além disso, ele se identifica com o título de apóstolo e, mais ainda, "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7). Na verdade, quando escreve a Carta aos Romanos, ele tem uma visão ainda mais ampla do seu apostolado. Segundo Senior e Stuhlmueller, "Paulo tinha consciência de ter evangelizado desde Jerusalém, o coração do judaísmo e a base da comunidade cristã judaica, até a costa ocidental da Grécia, no mais profundo do território dos gentios"[93].

Era grande o seu ardor de pregar em tantos lugares formando comunidade em várias partes. Ele não media esforços para o impulso missionário da Ásia Menor, na Grécia e em Roma: "o encargo de pregar aos gentios e pela sua convicção a respeito das implicações escatológicas

[91] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblico da Missão, p. 263-268.
[92] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 277.
[93] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 278-279.

da missão. O destino de Israel – e, portanto, o ato final no projeto de Deus – dependia do acabamento da missão aos gentios"[94].

Nesse sentido, pode-se compreender o termo "apóstolo" que Paulo usa cerca de 29 vezes, além das 5 referências nas cartas pastorais; e é preciso entender que foi essa a assimilação da missão de apóstolo em sua vida. Ele entendia que sua missão estava ligada aos Doze, mas foram eles que aceitaram o seu apostolado. Dessa forma, Kittel e Friedrich afirmam que "apóstolos, portanto, não são oficiais da igreja, mas oficiais de Cristo para o seu crescimento e, nesse sentido, eles se comparam aos profetas do AT (Ef 2,20; 3,5). 'Na igreja', em 1Cor 12,28, se refere a todo o corpo cuja cabeça é Cristo (cf. Ef 1,22; Cl 1,18; Ef 4,11), não para a congregação local"[95]. Cristo é a referência do seu apostolado aos gentios, que foi reconhecido pelos demais.

Havia uma urgência em Paulo que o movia para uma preocupação missionária fora do comum. Isso denota não abandono a Israel, nem ao povo judeu. Todo o ardor de Paulo, impulsionado pela força do Espírito, estava fundamentado na convicção de que Deus deseja que "todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade" (Tm 2,4). Assim, a sua visão é que todos cheguem a uma meta em que o evangelho alcance sua plenitude em que todo povo de Deus alcance a unidade em Cristo[96].

Dessa forma, pode-se entender o trabalho incansável de Paulo voltado para a plenitude de todos os povos. Todavia, o termo apóstolo, mesmo sendo expresso na Igreja de Antioquia, alarga para além da Igreja local, sem perder a relação local, mas a ultrapassa, como é perceptível em Paulo e Barnabé em Antioquia. "Jesus é o fundamento da ação da igreja, que o Espírito tem a iniciativa, que apenas Paulo e Barnabé são enviados e que *apostéllein* não é usado para o que a igreja de Antioquia faz, Paulo e Barnabé são obviamente apóstolos de Cristo, não dos cristãos de Antioquia"[97].

Nesse sentido, compreende-se um pouco do olhar universal da missão de Paulo, que vai além da comunidade local. Isso, porém, não significa um desligamento de suas comunidades, especialmente daquela

[94] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 282.
[95] KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Dicionário teológico do Novo Testamento, p.78.
[96] SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C., Os fundamentos Bíblicos da Missão, p. 282.
[97] KITTEL, G.; FRIEDRICH, G., Dicionário teológico do Novo Testamento, p.81.

que o acolheu. Pelo contrário, ele fez com que essa comunidade entendesse que sua missão é universal, aberta a todos os povos — uma igreja local que se compreende como enviada, não apenas por seus membros, mas por Cristo. Essa é uma das questões que poderia ser ainda mais estudada em Paulo, no seu empenho de formar comunidade missionária com caráter universal sendo Cristo a referência deste envio.

Para que este zelo missionário alcançasse uma maior intensidade, ele empreendeu várias viagens missionárias desde o momento que assumiu esse compromisso voltado aos gentios, como expressado por ele (Rm 11,13; 1Tm 2,7). Para Lucas, nos Atos, fala-se que esta ida aos gentios foi a partir da não aceitação dos judeus. Contudo, aqui deve-se entender numa ótica mais ampla que o empenho de Paulo olha para uma perspectiva integral da salvação de todo ser humano como essência da sua teologia da missão. Ou seja, como aquele que amplia os horizontes dos discípulos missionários, a partir da fé em Jesus Cristo, Paulo deseja tornar Jesus conhecido e amado em todos os lugares do mundo. Suas viagens, a formação de comunidades — tudo isso visava a que essa missão se concretizasse, como expressão da consciência de que todos estão configurados em Cristo como um só povo.

Desse modo, ao falar sobre as viagens missionárias de Paulo, elas têm o objetivo de anunciar a todos a Boa Nova como mandato de Cristo. Nesse ardor missionário universal, Paulo realizou diversas viagens. O livro dos Atos dos Apóstolos destaca três delas (At 13–14; 15,41–18,22; 18,23–23,31), sendo que elas têm o ponto de partida na comunidade gentio-cristã de Antioquia e não na comunidade judeu-cristã de Jerusalém"[98]. Tudo indica que, movido por esse objetivo de abertura e maturidade, Paulo compreendia que o anúncio deveria alcançar a todos de uma forma diferente dos modelos existentes, ainda presos à modalidade da religião judaica.

Para ilustrar as viagens missionárias de Paulo, em sua obra sobre os conflitos na Igreja primitiva, Gonzaga apresenta um esquema feito por Cothenet sobre as três:

> 1. viagem: Chipre, Panfília, Licaônia (At 13–14). Problema da circuncisão dos pagãos convertidos: Concílio de Jerusalém (At 15,1-29; Gl 2,1-10). 2. viagem Licaônia, território gálata. Troâ-

[98] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios, p. 68.

> de, Macedônia, (Filipos, Tessalônica), Atenas, Corinto, retorno a Antioquia, via Éfeso (At 15,41–18,22). 3. viagem: Galácia, Éfeso (mais de dois anos), Macedônia, inverno em Corinto. Retorno a Jerusalém, via Macedônia e Mileto. Cativeiro em Jerusalém (At 18,23–23,31)[99].

Nesse esquema, observa-se como Paulo está envolvido numa relação com várias comunidades, dentre elas, aquelas da região da Galácia. Na primeira viagem, já mostra as situações diante dos problemas contextuais da circuncisão e dos gentios convertidos. Nas duas seguintes, menciona-se sua presença no território gálata. Todavia, não se restringindo somente a esta comunidade, o conjunto mostra o empenho de Paulo na sua preocupação universal da missão como mandato divino. Mesmo mantendo suas relações com a ortodoxia, Paulo avança para além das fronteiras não somente geográficas, mas, também, culturais e existenciais. Paulo tem como ação missionária aquilo que Raschietti[100] fala de três maneiras ou imagens evangélicas de habitar nas fronteiras: imagem de pastor que cuida das suas ovelhas, imagem do semeador no campo aberto, o mundo afora lança sua semente com ousadia e coragem e, por último, a imagem do pescador que habita na fronteira no ambiente aberto, sem fim e incerto.

Paulo vive a missão com despojamento, vulnerabilidade, caminhando sintonizado na vida cotidiana, buscando relações profundas de confiança com os diferentes. Mesmo que demore aquilo que ele tanto espera, segue firme na fé em Jesus Cristo. Ele inspira os cristãos de todos os tempos, como afirma Girard[101], ao falar de uma Igreja pascal — uma Igreja que não se apega às suas seguranças e convicções, mas que vai ao encontro ("Igreja em saída"[102]), em redes missionárias, daqueles que mais precisam de ajuda diante das perseguições, prisões injustas e, até mesmo, da opressão religiosa, como está escancarado nos escombros da história.

[99] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja primitiva entre judaizantes e gentios, p. 69.
[100] RASCHIETTI, E., A missão em questão, p. 510-515.
[101] GIRARD, M., Missão da Igreja na aurora de um novo milênio, p. 65.
[102] EG 24.

Conclusão

Estudar a Carta aos Gálatas é uma oportunidade para se descobrir como seu autor exerceu plena liberdade ao defender a fé cristã vivida por pessoas que não provinham do judaísmo. Ao mesmo tempo, evidencia-se o incansável trabalho do "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7), que se sentiu profundamente imbuído dessa missão.

O percurso deste estudo também é uma colaboração no campo do vasto estudo sobre Paulo – as circunstâncias em que viveu, sua sensibilidade pastoral e seu desejo de alcançar o maior número possível de pessoas. No entanto, o foco não se limita à figura de Paulo, mas se estende à experiência de fé que o transformou em um grande apaixonado por Jesus Cristo após sua conversão.

No entanto, o que mais amplia a discussão são as convicções de Paulo sobre a missão, que podem ser identificadas ao longo de todo o seu pensamento teológico. Em Gálatas, porém, essa dimensão assume um caráter particularmente marcante, pois sua visão da fé em Jesus Cristo rompe todas as barreiras. Para Paulo, a fé em Jesus e o batismo estabelecem uma profunda proximidade entre Deus e o ser humano. Além disso, ele revela que tudo isso só faz sentido quando compreendido à luz do dom gratuito de Deus.

Este estudo contribui para uma maior aproximação das reflexões missiológicas contemporâneas, nas quais as cartas de Paulo, em especial a Carta aos Gálatas, e todas as suas contribuições revelam-se valiosas para o pensamento bíblico-teológico no que se refere à missiologia e à missão da Igreja no contexto atual. Embora já existam inúmeros estudos sobre Paulo, este busca resgatar aspectos da figura deste apóstolo que passou por um profundo processo de transformação e se tornou um grande peregrino da esperança, em favor dos povos e entre os povos.

No que diz respeito à Igreja nos tempos atuais, ela se encontra, em muitos lugares, como um pequeno rebanho, frequentemente considerado insignificante em certos contextos, como na região da Ásia. O Papa Francisco, ao longo de seu pontificado, foi uma voz constante em favor dessas comunidades, convocando toda a Igreja à sinodalidade e abrindo espaço para ouvir as vozes das periferias do mundo, na dinâmica da escuta.

Ao ser apresentado como novo pontífice, em 8 de maio de 2025, o Papa Leão XIV destacou, em seu primeiro discurso, a natureza missionária da Igreja[103] nesses tempos desafiadores. Em sua visita à Basílica de São Paulo extramuros, fez menção a Paulo como o "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7)[104], apontando-o como uma inspiração e referência para este novo pontificado.

Consequentemente, trata-se de uma perspectiva missionária que reafirma a natureza própria da Igreja: ela é, por essência, missionária, pois nasceu para evangelizar. Foi nesse espírito paulino que João Paulo II escreveu a *Redemptoris Missio*, em 1990, com o desejo de renovar o clamor de Paulo e alcançar os confins da Terra[105], impulsionado pela solicitude missionária e pela presença solidária entre os povos. Assim, o "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7) ajuda a Igreja a compreender sua missão no mundo: ela não apenas envia missionários, mas é, ela mesma, enviada por Deus ao mundo – como Paulo tão bem entendeu e viveu. O apóstolo não olhava apenas para a sua própria comunidade de fé, nem apenas para aqueles que se sentiam parte dela; ele enxergava um caminho aberto para a *missio ad gentes*, impulsionada posteriormente pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) – ou seja, a presença missionária da Igreja entre os povos e nas diversas sociedades[106] que ainda não conhecem a pessoa de Jesus

Referências bibliográficas

ALONSO SHÖKEL, Luís. **Bíblia do Peregrino**: Carta aos Gálatas. São Paulo: Paulus, 1997.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo (II)**. São Paulo: Loyola, 1991.

BÍBLIA de Jerusalém; Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2020.

CASALEGNO, Alberto. **Paulo:** o Evangelho do amor fiel de Deus. São Paulo: Loyola, 2001.

CNBB. **Missão e Cooperação Missionária**. Brasília: CNBB, 2015.

COMBLIN, José. **Atos dos Apóstolos, Vol. II: 13-28**. Petrópolis: Vozes, 1988.

CONCÍLIO VATICANO II. **Ad Gentes:** decreto sobre a atividade missionária da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2015.

[103] AG 2.
[104] LEÃO, PP, Homilia do Papa Leão XIV.
[105] RMI 1.
[106] CNBB, Doc 108, p. 25.

COTHENET, Edouard. **São Paulo e seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1988.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo:** apóstolo dos gentios. São Paulo: Paulinas, 2006.

FITZMYER, Joseph A. Pauline theology. *In*: BROWN, R. E. *et al*. (org.). **The Jerome Biblical Commentary**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968.

FRANCISCO, PP. *Evangelii Gaudium*. Brasília: CNBB, 2014.

GIRARD, Marc. **Missão da Igreja na aurora de um novo milênio**. São Paulo: Paulinas, 2000.

GONZAGA, Waldecir. O Evangelho da ternura e a solidaridade de Gl 4,8-20. ***RIBLA***, vol. 76, n.3, 2017, p. 61-86. Doi: https://doi.org/10.15603/1676-3394/ribla.v76n3p61-86

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

GONZAGA, Waldecir. "Nascido de Mulher" (Gl 4,4). **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 1194-1216, mai./ago., 2019. Doi: https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194

GONZAGA, Waldecir. A protomariologia paulina: "Nascido de mulher" (Gl 4,4). **Teocomunicação,** Porto Alegre, v. 54, n.1, p. 1-13, jan./dez., 2024. Doi: https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **ReBiblica,** Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

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

GONZAGA, Waldecir. A experiência mística de Paulo: Análise de Gl 1,11-24 à luz do acontecimento de Damasco (At 9,3-19; 22,6-21; 26,12-23). *In*: GONZAGA, W. *et al*. (org.). **Escrituras antigas e novas em diálogos**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024. p. 147-173.

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

GONZAGA, Waldecir. **"A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja**. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 3ª *ed.* Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas, Romanos e Atos dos Apóstolos**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gl 2**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

JOÃO PAULO II. **Redemptoris Missio:** *sobre a validade permanente do mandato missionário* [07 dez. 1990]. Cidade do Vaticano: Dicastero per la Comunicazione; Libreria Editrice Vaticana, 1990. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html. Acesso em: 25 maio 2025.

KONINGS, Johan. Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 42-64, jan./jun. 2021.

LEÃO XIV**, PP.** *Visita ao sepulcro de São Paulo*. Roma: Dicastero per la Comunicazione; Libreria Editrice Vaticana, 20 maio 2025. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250520-visita-sanpaolo.html. Acesso em: 25 maio 2025.

LEÃO XIV**, PP**. **Visita ao sepulcro de São Paulo - Dicastero per la Comunicazione**. Libreria Editrice Vaticana: Roma, 2025. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/homilies/2025/documents/20250520-visita-sanpaolo.html>. Acesso em: 25 maio 2025.

MERTERS, Carlos. **Entrevista com Apóstolo Paulo**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1988.

MURPHY-O`CONNOR, J. **Paulo, Bibliografia crítica**. São Paulo: Loyola, 2000.

MURPHY-O'CONNOR, J. **Paul the Letter-Writer**. Collegeville: the liturgical press, 1995.

MUSSNER, Franz. **La Lettera ai Galati.** Brescia: Paideia, 1987.

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

PIKAZA, Xavier. **A perseguição religiosa na Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulinas, 1984.

PITTA, Antonio. **Lettera ai Galati**. Bologna: EDB, 1996.

POHL, A. **Carta aos Gálatas**. Curitiba: Esperança, 1999.

RASCHIETTI, E. **A missão em questão**. Petrópolis: Vozes, 2022.

SANDERS, E. P. **Paulo, a lei e o Povo Judeu**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SENIOR, D.; STUHLMUELLER, C. **Os fundamentos b**íblicos da Missão. São Paulo: Paulus 2010.

SILVA, A. J. Do campo para a cidade: o Evangelho de Paulo. **Revista vida Pastoral**, São Paulo, ano 31, v. 152, p. 13-18, maio/jun. 1990.

Capítulo VI

Glorio-me somente da cruz de Cristo, pois levo em meu corpo τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Gl 6,11-18)

I boast only of the cross of Christ, for I carry it in my body τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ *(Gl 6,11-18)*

Me glorío sólo de la cruz de Cristo, porque la llevo en mi cuerpo τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ *(Gl 6,11-18)*

Waldecir Gonzaga[1]
José Rodrigues da Silva Filho[2]

Resumo

O presente estudo tem como escopo fazer uma análise da temática dos estigmas/marcas (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, Gl 6,17), tendo presente a perícope de Gl 6,11-18 com sua riqueza teológica. Este epílogo se fundamenta em uma série de premissas neotestamentárias paulinas (Rm 2,21-27; 3,27; 5,10; 2Cor 5,17; Gl 3,1.6-14.19; 5,6; Cl 2,18), que tratam da vivência dos judaizantes com a vida nova dos cristãos, para os quais não importa a circuncisão ou a incircuncisão, mas o fato de ser "nova criatura" (Gl 6,15). Estudar Gl 6,11-18 e sua harmonia interna ajuda a compreender que o apóstolo deixa transparecer ao longo de toda a carta um crescente sofrimento devido à oposição persistente de seus adversários por causa de sua configuração à pessoa e missão de Jesus

[1] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

[2] Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <jose83rodrigues@hotmail.com>. Currículo Lattes: CV: http://lattes.cnpq.br/3372339459486321 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-9088-6401

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_006

Cristo. O termo usado para expressar isso é um *hapax legomenon*, ou seja, trata-se da única ocorrência de "στίγματα/*estigmas*", como substantivo, em todo o NT. Outro aspecto importante a ser considerado é que em Gl 6,17, Paulo emprega "στίγματα/*estigmas*" e não "σφραγῖδα/*selo*", como em Ap 7,2-3; 9,4; 14,1; 22,4; ou "σημεῖον/*sinal*" (Gn 4,15; Ez 9,4). Parece serem as "cicatrizes/feridas" adquiridas ao longo de seu serviço missionário (Cl 1,24; Ef 3,1.13) em favor das igrejas gentílicas, com o anúncio da "verdade do Evangelho" (2,5.14), sem as obras da lei como condição para a salvação em Cristo. Para tanto, oferece-se texto bíblico grego segmentado e tradução portuguesa, notas de crítica textual, a perícope na estrutura da carta, comentário sobre o estigma paulino, aspectos teológicos e escriturísticos do texto.
Palavras-chave: Gálatas, Paulo, Estigmas, Marcas, Cruz, Corpo, Fé, Lei.

Abstract

The scope of this study is to analyze the theme of stigmata/marks (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, Gal 6:17), bearing in mind the pericope of Gal 6:11-18 with its theological richness. This epilogue is based on a series of Pauline New Testament premises (Rom 2:21-27; 3:27; 5:10; 2Cor 5:17; Gal 3:1, 6-14, 19; 5:6; Col 2:18), which deal with the experience of the Judaizers with the new life of Christians, for whom circumcision or uncircumcision does not matter, but rather the fact of being a "new creation" (Gal 6:15). Studying Gal 6:11-18 and its internal harmony helps us understand that throughout the letter, the apostle reveals his growing suffering due to the persistent opposition of his adversaries because of his identification with the person and mission of Jesus Christ. The term used to express this is a *hapax legomenon*, that is, it is the only occurrence of "στίγματα/*stigmata*" as a noun in the entire NT. Another important aspect to consider is that in Gal 6:17, Paul uses "στίγματα/*stigmata*" and not "σφραγῖδα/*seal*," as in Rev 7:2-3; 9:4; 14:1; 22:4; or "σημεῖον/*sign*" (Genesis 4:15; Ezek 9:4). These seem to be the "scars/wounds" acquired throughout his missionary service (Col 1:24; Eph 3:1.13) on behalf of the Gentile churches, with the proclamation of the "truth of the Gospel" (2:5.14), without the works of the law as a condition for salvation in Christ. To this end, we offer a segmented Greek

biblical text and Portuguese translation, textual criticism notes, the pericope in the structure of the letter, commentary on the Pauline stigma, and theological and scriptural aspects of the text.

Keywords: Galatians, Paul, Stigmata, Marks, Cross, Body, Faith, Law.

Resumen

El presente estudio tiene como objetivo analizar el tema de los estigmas/marcas (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, Gál 6,17), teniendo en cuenta la perícopa de Gál 6,11-18 con su riqueza teológica. Este epílogo se basa en una serie de premisas paulinas del Nuevo Testamento (Rom 2,21-27; 3,27; 5,10; 2Cor 5,17; Gál 3,1.6-14.19; 5,6; Col 2,18), que tratan de la experiencia de los judaizantes con la nueva vida de los cristianos, para quienes no importa la circuncisión o la incircuncisión, sino el hecho de ser «nueva criatura» (Gál 6,15). Estudiar Gál 6,11-18 y su armonía interna ayuda a comprender que el apóstol deja traslucir a lo largo de toda la carta un sufrimiento creciente debido a la oposición persistente de sus adversarios por su configuración a la persona y misión de Jesucristo. El término utilizado para expresar esto es un *hapax legomenon*, es decir, se trata de la única aparición de "στίγματα/*estigmas*", como sustantivo, en todo el NT. Otro aspecto importante a tener en cuenta es que en Gál 6:17, Pablo emplea "στίγματα/*estigmas*" y no "σφραγῖδα/sello", como en Ap 7,2-3; 9:4; 14,1; 22:4; o "σημεῖον/*signo*" (Gén 4,15; Ez 9,4). Parecen ser las "cicatrices/heridas" adquiridas a lo largo de su servicio misionero (Cl 1,24; Ef 3,1.13) en favor de las iglesias gentiles, con el anuncio de la "verdad del Evangelio" (2,5.14), sin las obras de la ley como condición para la salvación en Cristo. Para ello, se ofrece el texto bíblico griego segmentado y la traducción al portugués, notas de crítica textual, la perícopa en la estructura de la carta, comentarios sobre el estigma paulino y aspectos teológicos y escriturísticos del texto.

Palabras claves: Gálatas, Pablo, Estigmas, Marcas, Cruz, Cuerpo, Fe, Ley.

Capítulo VI

Introdução

Este estudo visa compreender a temática dos estigmas/marcas (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, Gl 6,17). Trata-se de um tema é pouco explorado pelos acadêmicos que se dedicam ao estudo do epistolário paulino. No entando, é um dos objetos que mais revela não apenas o gênio de Paulo, mas também todos os seus sentimentos e frustrações diante dos dramas que a comunidade da Galácia vivenciou após a sua partida. Além de que, em Gl 6,17 existe um *hapax legomenon*, sendo a única ocorrência do termo "στίγματα/estigmas" citado como substantivo em todo o escrito neotestamentário.

Ademais, o sexto capítulo da Carta aos Gálatas, uma carta protopaulina[3], é conhecido por fortes expressões de caridade como "carregai os fardos uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo" **(**Gl 6,2), "por conseguinte, enquanto temos tempo, façamos o bem para todos, mas sobretudo dos que nos são próximos na fé" (Gl 6,10) e "Vede com que grandes letras vos escrevo, de próprio punho" (Gl 4,19), entre tantas outras que acabaram por serem referências para as atividades eclesiais e pastorais em todos os tempos.

Gl 6,11-18 está inserido em um contexto no qual Paulo se fundamenta em uma série de premissas neotestamentárias paulinas (Rm 2,21-27; 3,27; 5,10; 2Cor 5,17; Gl 3,1.6-14.19; 5,6; Cl 2,18), donde contrasta a velha vivência dos judaizantes com a vida nova dos cristãos, em que não importa mais a circuncisão ou a incircuncisão, mas o fato de ser "nova criatura" (Gl 6,15).[4]

A aceitação da bênção prometida por Deus ao patriarca cumpre-se em Cristo e se atingi mediante a fé e a graça, não mais com a Lei dada no Sinai. Paulo se "gloria da cruz" (6,12) ao depositar confiança não em si, mas na dependência de Deus (1Cor 3,31; 2Cor 11,16–12,10), opondo-se ao axioma dos judaizantes e dos que pertence ao mundo, ou melhor, a tudo o que está em inimizade com Deus, uma vez que o apóstolo morrera para o que concerne ao mundo, não só uma morte em categoria "psicológica ou mística interior, mas pelo evento

[3] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

[4] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 113.

histórico do calvário, o qual é o cumprimento do plano de salvação do Pai para a humanidade".[5]

Gl 6,11-18 é um posfácio de criação altamente original, pessoal, bem-composto em si e totalmente integrado com o resto da carta.[6] Paulo se põe na participação do evento Cristo pela fé oriunda do batismo (Rm 6,3-11; 2Cor 7,8.19; Gl 5,6), viabilizando a partir do estigma da fé a esperança e a alegria cristã derivadas de uma "nova criatura" (Gl 6,15). Em outras palavras, o apóstolo está convencido de que esta nova conversão ontológica da existência humana não é resultado de qualquer lei extrínseca, mas de um princípio agente que recria a vida e a revigora, a exemplo de 1Cor 15,45 – em Cristo se recebe o espírito doador de vida.[7]

Em Gl 6,11-18, Paulo continua advertindo os gálatas quanto aos falsos irmãos apegados à prática da lei, ao velho Israel e não ao serviço de Cristo[8]. O apóstolo deixando a prática habitual de suas demais cartas, em vez de utilizar saudações finais, aconselha os destinatários de sua escrita para que pautem suas vidas de acordo com a sua norma, vivendo publicamente sua fé em Cristo.[9] A carta termina com a saudação de bênção direcionada obviamente aos que carregam no corpo as marcas de Jesus como prova da participação em sua paixão. Assim, Paulo concede paz e misericórdia ao Israel de Deus e finaliza o escrito desejando que a graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de seus adeptos.[10]

1. Segmentação e tradução de Gl 6,11-18

De modo a explorar com maior profundidade a riqueza do texto bíblico, oferece-se uma tabela com a segmentação e a tradução do texto grego da perícope de Gl 6,11-18, a partir da edição de NA.[28] A segmentação, a tradução e a crítica textual evidenciam a beleza do texto, em todos os seus aspectos linguísticos, e auxiliam na reflexão bíblico-teológica. O texto revela o conhecimento que Paulo tinha das Escrituras de Israel, bem como sua fé e confiança nas mãos do Cristo crucificado e ressuscitado. Alcançado pela misericórdia de Deus, o apóstolo não tem

[5] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 439.
[6] BETZ, H. D., Galatians, p. 312-327.
[7] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 440.
[8] POHL, A., Carta aos Gálatas. Comentário Esperança, p. 216.
[9] GONZAGA, W., "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade a Igreja, p. 64.
[10] HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 295.

dúvidas em afirmar que a salvação vem "pela fé Cristo" e não "pelas obras da lei", cicatriz da circuncisão, mas pela comunhão de vida e missão configurada a seu Mestre e Senhor Jesus Cristo.

Admoestação final e bênção Gl 6,11-18.		
Ἴδετε	11a	Vede
πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί.	11b	com que grandes letras eu vos escrevi de próprio punho.
Ὅσοι θέλουσιν	12a	Todos os que querem
εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί,	12b	mostrar boa aparência na carne
οὗτοι ἀναγκάζουσιν	12c	estes forçam
ὑμᾶς περιτέμνεσθαι,	12d	a vos deixar serdes circuncidados
μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται.	12e	somente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo.
οὐδὲ γὰρ οἱ περιτεμνόμενοι αὐτοὶ	13a	Pois nem mesmos os que se fazem circuncidar
νόμον φυλάσσουσιν	13b	guardam a lei
ἀλλὰ θέλουσιν	13c	mas querem
ὑμᾶς περιτέμνεσθαι,	13d	que vos se submetais à circuncisão,
ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκὶ καυχήσωνται.	13e	para se gloriarem em vossa carne.
Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,	14a	Quanto a mim, porém, não aconteça gloriar-me se não da cruz do Senhor nosso Jesus Cristo,
δι᾽ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ.	14b	pelo o qual o mundo está crucificado para mim e eu para o mundo.
οὔτε γὰρ περιτομή τί ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις.	15	Visto que nem a circuncisão é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a **nova criatura**.
καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν, εἰρήνη ἐπ᾽ αὐτοὺς καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ.	16	E sobre todos os que por esta norma seguirem sua conduta, paz e misericórdia, sobre eles e o Israel de Deus.
Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω·	17a	Quanto ao mais, ninguém me aborrece;
ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω.	17b	pois eu levo em meu corpo **as marcas (estigmas) de Jesus**.
Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν, ἀδελφοί· ἀμήν.	18	Irmãos, a graça do nosso Senhor Jesus Cristo esteja com o vosso espírito. Amém!

2. Notas de crítica textual[11]

No v. 11, o papiro 𝔓46 e os unciais B* 33 substituem o termo "πηλίκοις/*com que*" pelo adjetivo interrogativo (ʳ) "ηλικοις/ *como, quão grandes*"; e o manuscrito 0278 traz. O texto de NA28 coaduna com os demais unciais e manuscritos, trazendo o pronome correlativo interrogativo; "ποικιλοις/*com que grandes*", embora sabendo que o 𝔓46, do ano 200 d.C., seja um papiro de grande peso para a carta aos Gálatas; no entanto, a opção pelo texto adotado pela NA28 parece refletir melhor o estilo do autor do livro e, então, concorda-se aqui com a decisão da NA.[28]

No v. 12, o papiro 𝔓46 e os unciais B 1175 trazem o acréscimo do termo (ᵀ) "Ιησου/*Jesus*" entre Χριστοῦ (Ιησου) e μὴ διώκωνται. O texto da NA28 traz (ᵀ) "μὴ (ʳ) διώκωνται/*não serem perseguidos*", tendo como razão da perseguição a cruz de Cristo, e se apoia sore os manuscritos: א A C D F G K L P Ψ 0278. 33. 81. 104. 365. 630. 1241. 1505. 1739. 2464 𝔐 latt sy, como se constata no (txt) "μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ/*somente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo*". A leitura apresentada pelo papiro 𝔓46 e pelos unciais (B* 33) que conservam (ᵀ) "Ιησου/*Jesus*", indicando que seria por "causa da cruz de Cristo *Jesus*", não alteraria a compreensão da frase. Além disso, também a partir do princípio da *lectio brevior*[12] como sendo a a leitura preferida, concorda-se com a decisão da NA28 em manter sem o termo Ιησου e seguir com a leitura "μὴ (ʳ) διώκωνται/*não serem perseguidos*".

(ı) a segunda crítica embasada em um papiro e em outros manuscritos traz o termo (ʳ) "διώκωνται/*serem perseguidos*" sem a negativa, são eles: 𝔓46 A C F G K L P 0278. 6. 81. 104. 326. 629. 1175. 1241. 1505. 2464 pm. O de NA28 (txt), apoiado em relevantes manuscritos, א B D Ψ 33. 365. 614. 630. 1739 pm, à semelhança de Gl 5,11, mantém a sentença negativa "μὴ (ʳ) διώκωνται/*não serem perseguidos*", por causa da "σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ/ *por causa da cruz de Cristo*". Aqui continua a mesma perspectiva, por isso, concorda-se também com a NA.[28]

No v. 13, o papiro 𝔓46 e vários manuscritos, B L Ψ 6. 365. 614. 630. 1175 pm b d r sa? bo; Ambst (ʳ) trazem "περιτετμημενοι/*se subme-*

[11] Nestle-Aland28, Introdução, cita os seguintes *manuscritos* como sendo de grande valor para Gálatas: 𝔓46(!), 𝔓51; 𝔓99; א (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), H (015), I (016), K (018), L (020), P (025), Y (044), 062, 0122, 0176, 0254, 0261, 0278; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, *l* 249, *l* 846.

[12] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

tais à circuncisão". O texto da NA[28], embasado em importantes manuscritos e unciais, traz "περιτεμνόμενοι/*que se fazem circuncidar*" (txt), como aparece em: א A C D (F G) K P 0278. 33. 81. 104. 1241. 1505. 1739. 2464 pm ar f vg sy sa? Para uma melhor compreensão, além de conservar em seu texto "περιτετμημενοι/*se submetais à circuncisão*", NA28 traz por primeiro (ʳ) "περιτεμνόμενοι/*que se fazem circuncidar*". Embora sabendo que a leitura menor, sendo indicada como *lectio brevior et difficilior*[13], seja a leitura preferível, concorda-se aqui com o texto NA[28] visto que ela proporciona uma compreensão maior do horizonte em que Paulo vislumbra neste contexto.

No v. 15, os manuscritos א A C D F G K L P 0278. 81. 104. 365. 630. 1241. (1739c). 1881. 2464 𝔐 lat sy^{h}** sa^{mss} bo: em consonância com Gl 5,6 (ʳ), trazem: "εν γαρ Χριστω Ιησου ουτε/*pois em Cristo Jesus, nem*". O texto NA[28] traz uma leitura mais breve, no entanto, conta com apoio de um papiro, manuscritos e unciais importantes para a carta de Gálatas: 𝔓^{46} B Ψ 33. 1175. 1505. 1739* r (sy^{p}) sa$^{mss;}$ Ambst GrNy Chr (ʳ) "οὔτε γὰρ περιτομή τί/*visto que nem a circuncisão*". Portanto, concorda-se aqui com a decisão da NA28 em manter a expressão "οὔτε γὰρ περιτομή τί/*visto que nem a circuncisão".*

(ı) a segunda variante, embasada em alguns manuscritos e unciais, א^{2} D^{2} K L P Ψ 104. 365. 630. 1505. 1881 𝔐 lat sy^{h}; à semelhança de Gl 5,6, no lugar de "ἐστιν/é", traz (ʳ) "ισχυει/*pode algo*". O texto da NA[28] concorda com o papiro 𝔓^{46} e com os manuscritos א* A B C D* F G 0278. 6. 33. 81. 1175. 1241. 1739. 2464 sy$^{p.hmg}$ co; Ambst, e traz τί (ʳ) "ἐστιν οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ καινὴ κτίσις/*é alguma coisa, nem a incircuncisão, mas a nova criatura*". A opção pelo texto adotado pela NA[28] parece refletir melhor o texto paulino e, então, concorda-se aqui com a decisão da NA[28].

No v.16, o papiro 𝔓^{46} substitui "στοιχήσουσιν/*seguirem*" por (ʳ) "στοιχησωσιν/*andarem, seguirem*". Diversos manuscritos trazem a variante (ʳ) "στοιχουσιν/*andarem, caminhar*", a saber: A C* D F G 1739. 1881 it; Ambst. O texto de NA[28] (txt) apoia-se nos seguintes manuscritos א B C^{2} K L P Ψ 0278. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 2464 𝔐, traz em seu texto (ʳ) "στοιχήσουσιν/*seguirem*". Entre os referidos manuscritos, há alguns que são reportados como sendo de maior au-

[13] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

toridade para Gálatas, isto é: א, B, Ψ (entre os unciais mais antigos) e K, L, P, 33. 81. 104. 365. 630. 1175. Portanto, concorda-se aqui com a decisão da NA[28].

No v. 17, alguns manuscritos substituem Ἰησοῦ/*Jesus*" pelo substantivo (ʳ) "Χριστου/*Cristo*", são eles: P Ψ 0278. 81. 365. 1175. 2464 bo; (¦) um minúsculo de 1ª categoria traz (ʳ) "κυριου/*Senhor meu*" (+ μου 1739); enquanto que os manuscritos: C[3] D[2] K L 104. 630. 1505. 1739. 1881 𝔐 vg[cl] sy [(p)] trazem (ʳ) "κυριου Ἰησοῦ/*Senhor Jesus*". Outros manuscritos e unciais trazem (ʳ) "κυριου ημων/*Senhor nosso*" (- א D[1]) ou (ʳ) "κυριου ημων Ιησου Χριστου/*Senhor nosso Jesus Cristo*" א D[*.1] F G it (sa[mss]); Ambst Pel. O texto de NA[28] (txt) apoia-se sobre o papiro 𝔓46 e nos manuscritos A B C[*] 33. 629. 1241 f t vg[st] sa[ms], trazendo em sua edição (ʳ) "Ιησου/*Jesus*". Ademais, a opção da NA[28] é a leitura menor e menos atrativa, sendo indicada como *lectio brevior et difficilior*[14]. Dessa forma, concorda-se com a decisão da NA28, pois pesa a seu favor um papiro antiquíssimo (𝔓[46]), três unciais de 1ª categoria (A B C*), além de ser a leitura mais difícil e menos atraente, sendo a preferível.

No v. 18, alguns manuscritos omitem em seu texto o pronome possessivo (°) "ἡμῶν/*nosso*", são eles; א P 1241. 1739. 1881. 2464. Aqui concorda-se com a NA[28] em manter "κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/*nosso Senhor Jesus Cristo*", o qual conta com a o apoio da grande maioria dos manuscritos de primeira ordem e peso para a carta aos Gálatas.

3. O estigma paulino e a estrutura da carta

O tema dos estigmas/marcas (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ, Gl 6,17) é pouco estudado nos círculos acadêmicos que se destinam ao epistolário paulino. A Carta aos Gálatas é, por excelência, um dos textos que mais desenvolve essa temática, de modo a revelar não apenas a genialidade do autor, mas todos os seus sentimentos e frustrações diante dos dramas que a comunidade da Galácia vivenciou após a sua partida.[15] Além disso, em Gl 6,17 temos um *hapax legomenon*, visto que é a única ocorrência do termo "στίγματα/*estigmas*" citado como substantivo em todo o escrito neotestamentário. Como recordado em nossa introdução, o texto

[14] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.
[15] GONZAGA, W., O *corpus paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 21.

de Gl 6 é conhecido por fortes expressões de caridade como "carregai os fardos uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo" (Gl 6,2), "por conseguinte, enquanto temos tempo, façamos o bem para todos, mas sobretudo dos que nos são próximos na fé" (Gl 6,10) e "Vede com que grandes letras vos escrevo, de próprio punho" (Gl 4,19), entre tantas outras que acabaram por ser referência para as atividades eclesiais e pastorais.[16]

Gl 6,11-18 está inserido em um contexto no qual Paulo se fundamenta em uma série de argumentos baseados em textos paulinos (Rm 2,21-27; 3,27; 5,10; 2Cor 5,17; Gl 3,1.6-14.19; 5,6; Cl 2,18), criando relações de análise a partir das narrativas do ciclo de Abraão.[17] Contrasta a velha vivência dos judaizantes com a vida nova dos cristãos, em que não importa mais a circuncisão ou a incircuncisão (Gl 3,26-29), mas o fato de ser "nova criatura" (Gl 6,15). A recepção da bênção prometida ao patriarca cumpre-se em Cristo e se alcança mediante a fé e a graça, não mais com a Lei dada no Sinai.[18]

No entanto, Paulo se "gloria da cruz" (Gl 6,12) ao demonstrar confiança não em si, mas na dependência de Deus (1Cor 3,31; 2Cor 11,16–12,10), opondo-se à verdade dos judaizantes e ao que pertence ao mundo, ou seja, tudo o que está em inimizade com Deus, visto que o apóstolo morrera para o que pertence ao cosmo, não só uma morte "psicológica ou mística interior, mas pelo evento histórico do calvário, o qual é o cumprimento do plano de salvação do Pai para a humanidade".[19]

Além disso, Gl 6,11-18 é uma criação altamente original, em nenhum lugar há qualquer indicação de uma separação de forma e conteúdo. Na verdade, é um posfácio pessoal bem-composto em si e totalmente integrado com o resto da carta.[20] Paulo se vê e se insere na participação do evento Cristo pela fé oriunda do batismo (Rm 6,3-11; Gl 5,6; 2Cor 7,8.19), a partir do estigma, da fé, a esperança e alegria cristã provindas de uma "nova criatura" (Gl 6,15). Isto é, o apóstolo está convicto de que esta nova remodelagem ontológica da existência humana não é fruto de alguma lei extrínseca, mas de um princípio agen-

[16] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 112.
[17] PÉREZ MILLOS, S., Gálatas, p. 356.
[18] COTHENET, E., A Epístola aos Gálatas, p. 90.
[19] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 439.
[20] BETZ, H. D., Galatians, p. 312-327.

te que recria a vida e a revigora, a exemplo de 1Cor 15,45 – em Cristo se recebe o espírito doador de vida.[21] Também pode se dizer que Gl 6,11-18 é inspirado em elementos veterotestamentários[22], porquanto se ocupa com elementos conclusivos de toda Carta aos Gálatas, Paulo utiliza-se de forma sistemática referências bíblicas veterotestamentárias para expor seu pensamento e argumentar em favor do seu evangelho e de sua vivência cristã, como se observa na estrutura abaixo[23].

Saudação (Gl 1,1-5a)
Admoestação (Gl 1,5b-10)
Vocação de Paulo (Gl 1,11-17)
Primeira pregação (Gl 1,18-24)
Aprovação em Jerusalém (Gl 2,1-10)
Autodefesa de seu *evangelho* diante de Pedro (Gl 2,11-21)
Ensinamento justificado pela obra do Espírito (Gl 3,1-5)
Argumento escriturístico (Gl 3,6-14)
A bênção prometida a Abraão (Gl 3,15-18)
O papel da lei (Gl 3,19-29)
Liberdade por meio de Cristo (Gl 4,1-11)
Apelo pessoal (Gl 4,12-20)[24]
Alegoria de Sara e Agar (Gl 4,21-31 [5,1])
Inutilidade da circuncisão (Gl 5,1-12)
Contraste entre os vícios e a virtude cristã (Gl 5,13-24)
Conselhos diversos (Gl 5,25-6,1-10)
Admoestação final e bênção (Gl 6,11-18)

Gl 6,11-18 apresenta uma conclusão escrita pelo apóstolo, embora não seja perceptível de maneira ímpar, visto que ele aqui não faz suas habituais saudações como nas demais cartas protopaulinas, ou seja: Romanos, 1 e 2Coríntios, 1Tessalonicenses, Filipenses e Filemon, nas que o apóstolo faz uma síntese do conteúdo de seu escrito e disponibiliza al-

[21] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 440.
[22] GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas, p. 173-224.
[23] Para uma visão mais ampla da estrutura da Carta aos Gálatas, indicamos a leitura do texto: GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 09-41.
[24] GONZAGA, W., O Evangelho da Ternura e a solidariedade de Gl 4,8-20.

gumas recomendações pontuais.[25] Todavia, tem-se em Gl 6,11-18 duas questões próprias desta perícope: 1) consta-se um *hapax legomenon*, visto que é a única ocorrência "στίγματα/*estigmas*" como substantivo em todo o escrito neotestamentário; 2) Paulo encerra sua Carta aos Gálatas, como mencionado, de forma ímpar e nova, se comparada às demais conclusões de seus escritos.[26]

Os aspectos relativos ao tema do estigma na vida cristã em contraste com a marca da circuncisão elaborada por Paulo em sua Carta aos Gálatas, e sistematizada Gl 3,1-29, evidenciando a superioridade da graça com relação às obras da lei, bem como o empenho do apóstolo em defender a "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14)[27]. A forma como o autor trabalha transparece a impressão da existência de uma antítese entre obra e fé, graça e lei.[28] Paulo prossegue exortando os gálatas a respeito dos falsos irmãos que se apegam à prática do rito da circuncisão para não serem perseguidos devido à cruz de Cristo, mas também pela disponibilidade de cumprir a lei de Moisés.[29]

Possivelmente, além dos judaizantes advindos de fora (Gl 2,12: "vindos da parte de Tiago"), os líderes das Igrejas locais estariam, por sua vez, aderindo "aos agitadores", que impunham a circuncisão para evitar a perseguição das autoridades romanas.[30] Segundo Keller[31], eles estariam promovendo as obras da Torá e da circuncisão porque, se elas substituíssem o evangelho de Paulo por um outro evangelho que promovesse os costumes dos ancestrais judeus, evitariam a perseguição, mostrando às autoridades romanas que as comunidades cristãs não excluíram os costumes judaicos. Além disso, há indícios de que os agitadores queriam obter uma boa reputação e "gloriar-se da carne" (Gl 6,13-14). Sugerem que eles esperavam obter reconhecimento social das igrejas por "salvá-los" da perseguição. E não está excluído seu desejo de obter a honra de romanos influentes, resolver tensões cívicas e honrar o imperador, fazendo com que cada Igreja cumprisse o seu decreto.[32]

[25] GONZAGA, W., "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade a Igreja, p. 63-65; MEYNET, R., Treatise on Biblical Rhetoric.
[26] BRUCE, F. F., Gálatas. Comentário Exegético, p. 379.
[27] GONZAGA, W., "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja (2025).
[28] SÁNCHEZ B, J., Escritos Paulinos, p. 47.
[29] BOYD, F. M., Gálatas, Filipenses 1 e 2 Tessalonicenses Hebreus.
[30] HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 290.
[31] KELLER, T., Gálatas para você, p.189.
[32] ÁLVAREZ C, D., La identidade de los agitadores en la carta a los Gálatas, p.32.

Paulo, em Gl 6,11-18, persiste em estimular os gálatas a respeito dos falsos irmãos apegados à prática do rito da circuncisão, ao velho Israel e não ao serviço de Cristo[33]. O apóstolo deixa seu costume de escritor e, em vez de utilizar saudações finais, conforme é habitual em suas cartas, resume e aconselha os destinatários, ou seja, aqueles que pautam seu proceder segundo a sua norma, a viver publicamente sua fé em Cristo.[34] A carta termina com a saudação de bênção direcionada obviamente aos que carregam no corpo as marcas de Jesus como prova da participação em sua paixão. Consequentemente, Paulo concede paz e misericórdia ao Israel de Deus e finaliza o escrito desejando que a graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de seus adeptos.[35]

4. Aspectos teológicos do texto

Ao se pensar no conjunto de todo o escrito de Gálatas, a seção de Gl 6,11-18 pode ser vista como a conclusão de sua correspondência, tendo em mente a grande estrutura argumentativa/exortativa em que Paulo tenta convencer a comunidade cristã da Galácia de que não é coerente voltar a assumir uma adesão aos costumes judaicos, como alguns tentam influenciar.[36] Tais tradições ensinadas e reforçadas, muito provavelmente, por grupos de pregadores judaizantes (cristãos ou não), como meio de torná-los observantes da Toráh.[37] Isto seria, na visão destes grupos, essencial para a sua "salvação", porém o apóstolo, ao longo de sua carta, evidencia que isso é algo desnecessário e crê que seu argumento é suficiente para a compreensão de todos os membros das comunidades da Galácia e não quer mais ouvir falar desse assunto (Gl 6,17a), pois explicou por meio de suas palavras e demonstrou com a sua vida marcada com os estigmas de Jesus.[38]

A preocupação de Paulo se dá justamente por entender que esta adesão aos costumes judaicos seria, na verdade, um retrocesso à men-

[33] LOURENÇO, R. J.; APARECIDA, Z, S., As Cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas, p. 113.
[34] PALHANO, L. J., Ao Gálatas. A Carta da Redenção, P. 136.
[35] POHL, A., Carta aos Gálatas. Comentário Esperança, p. 216.
[36] SCHNEIDER, G., A Epístola aos Gálatas, p. 161.
[37] CERFAUX, L., Cristo na Teologia de Paulo, p. 201-203.
[38] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 46.

sagem de liberdade trazida por Jesus e pregada por ele.[39] Deste modo, toda a carta se desenvolve como um grande apelo exortativo pela conscientização dos gálatas sobre o que realmente significava a adesão e a liberdade cristã (Gl 6,12) frente aos defensores da circuncisão.[40] Na verdade, os deturpadores do Evangelho de Cristo, anunciado por Paulo, estavam impedindo que os fiéis gálatas chegassem à "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14); faziam isso se gloriando das obras da carne (Gl 6,13), ao passo que Paulo se gloriava de sua justificação alcançada por meio da cruz de Cristo e sua marca em seu corpo remido pela graça que o libertou da escravidão das leis e costumes judaicos (Gl 6,17b).[41]

Considerando os aspectos exegéticos, retóricos, semânticos e lexicais, pode-se pressupor como plausível uma unidade conclusiva em Gl 6,11-18. Paulo finaliza sua carta opondo-se aos judeu-cristãos que exigiam a observância da lei da pureza e da circuncisão para que os gentios passassem a pertencer ao povo de Deus (Gl 2,4). O apóstolo tem outra compreensão, ou seja, os pagãos/gentios deveriam ser admitidos ao povo de Deus sem a imposição da lei mosaica, sem a imposição de calendário celebrativo de dias, meses e anos (Gl 4,10); mas sobretudo sem a obrigatoriedade do rito da circuncisão como sinal de fidelidade à aliança do Sinai. Tal rito para Paulo é indiferente (Gl 6,15) e desnecessário, podendo inclusive reduzir a Igreja que ele pretendia fazer chegar até os confins da terra numa mera seita judaica, apegada às obras da carne e fechada ao Espírito, que seria facilmente tragada pelo tempo e totalmente sem razão de ser.[42] Ademais, "nem mesmos os que se fazem circuncidar guardam a lei" (Gl 6,13), o apóstolo não só mostra a negatividade de seus opositores como também não vê objetividade salvífica nas exigências por eles impostas aos gálatas. Neste sentido, Barbaglio elenca suas categorias como possíveis adversários de Paulo, são eles:

1) judeu-cristãos judaizantes, ou seja, apegados à lei Mosaica e à circuncisão;
2) cristãos judaizantes, mas de origem pagã;
3) judeu-cristãos de tendência gnóstica;

[39] BORING, E. M., Introdução ao Novo Testamento. História, Literatura e Teologia, p. 484
[40] KELLER, T., Gálatas para você, p.191.
[41] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 46-52.
[42] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos.

4) cristãos gnósticos ou gnosticizantes de origem pagã;
5) representante de um movimento sincretista judeu-cristão-gnóstico;
6) dois grupos distintos e opostos: os judaizantes e os libertários entusiastas.[43]

Essas questões nos levam a uma reflexão sobre a intencionalidade deste escrito, embora se saiba que não é tarefa fácil reconhecer os "falsos irmãos" (Gl 2,4) ou opositores, pois Paulo não diz abertamente quem são, embora as seis categorias acima mencionadas sejam encontradas ao longo de toda a Carta aos Gálatas.[44] O substrato que o apóstolo possui é formado basicamente de alguns elementos importantes: (1) a convicção de que o seu ensinamento expressa a verdade a partir da experiência pessoal de Jesus;[45] (2) seguido de um grande conhecimento escriturístico e domínio das técnicas de leitura e interpretação destes textos em um contexto judaico; (3) o conhecimento da comunidade real e de seus [possíveis] interlocutores; (4) o sentimento de amizade impresso pelas relações interpessoais desenvolvidas em suas estadias pela comunidade da Galácia; (6) e sua habilidade de transformar tudo isso em texto convincente e persuasivo.[46]

Outro elemento que parece relevante é que, geralmente, um escrito como uma carta não era pensado para ser lido ou estudado individualmente, mas a comunidade contava com a ajuda de um mediador que, nos momentos de reunião em assembleia, tinha a responsabilidade de ler em voz alta as novidades e orientações chegadas por meio deste tipo de escrito. Então, deste modo, a força e o sabor desta "palavra viva" deveriam ser sentidos pela comunidade como se ele mesmo estivesse falando.[47]

Destarte, o ato de estudar toda a carta leva a uma compreensão mais detalhada de Gl 6,11-18 e sua harmonia interna, visto que, ao longo de sua exortação aos fiéis da Galácia,[48] o apóstolo deixa transparecer

[43] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 17.
[44] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos, p. 136-137.
[45] POHL, A., Carta aos Gálatas. Comentário Esperança, p. 23.
[46] GONZAGA, W., Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos, p. 136-137.
[47] GONZAGA, Waldecir., Os conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios em Gálatas e Romanos, p. 136-137.
[48] HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 288.

um crescente sofrimento frente às oposições de seus adversários devido à sua fidelidade à configuração à pessoa e missão de seu Mestre Jesus Cristo,[49] a ponto de termos no penúltimo versículo um *hapax legomenon*, ou seja, a única ocorrência de "στίγματα/*estigmas*" (Gl 6,17) como substantivo em todo o escrito neotestamentário.

De modo geral, pode-se dizer também que o sofrimento por fidelidade a Cristo continua, manifesto ou latente na Igreja atual, como reflexo e continuidade da fidelidade à "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14). Neste sentido, a releitura de Gl 6,11-18 continua oferecendo muitos elementos de reflexão que parecem ainda carentes na literatura e realidade atual e eclesial.[50] Convencido de que a graça é superior à lei e às obras, Paulo repreende os gálatas pelo do fascínio que os conduziam à eminente regressão espiritual, contrassenso, a fim de que voltassem seus olhares a "Jesus Cristo que foi exposto como o crucificado" (Gl 3,1b)[51]; que regeitassem a doutrina dos "falsos irmãos" (Gl 2,4), que afirmavam que os filhos de Abraão, na verdade, eram apenas os portadores da circuncisão, tornando-se, por meio deste rito herdeiros da promessa abraâmica, Paulo reafirma a verdade, confirmando que a herança se alcança pela fé em Cristo.[52]

Neste sentido, Paulo não hesita em pregar a salvação proveniente da entrega de Cristo na cruz, pois pregar a cruz para o apóstolo é dar a razão da realidade escatológica de todos os fiéis, visto que, na verdade, isso implica em anunciar e testemunhar a ressurreição. Paulo traz em seu corpo a marca de sua união com a morte e a vida nova que engloba o grande mistério da cruz.[53] O madeiro produz um efeito ante cósmico, visto que anula o velho mundo e abre o horizonte da nova criação. Em Cristo significa: fé e amor, a nova humanidade nascida da vontade do Pai é o único motivo de glória. Por isto, o apóstolo traz em seu corpo a marca recebida por ser servo do Senhor. Os estigmas de Paulo são sinais de Cristo e de sua pertença a Ele, as marcas do Senhor são capazes de o proteger.[54]

---

[49] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 114.
[50] FERREIRA. J. A., Gálatas, p. 23.
[51] SANDERS, P. E., Paulo, a Lei e o Povo Judeu, p. 28.
[52] RODRIGUES, J. S. F.; GONZAGA, W., Abraão Justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29), p. 8.
[53] CERFAUX, L., Cristo na Teologia de Paulo, p. 173-179.
[54] SCHNEIDER, Gerhard., A Epístola aos Gálatas, p. 167-168.

5. Aspectos escriturísticos do texto

Paulo faz uso da Escritura veterotestamentária para intensificar seu aspecto retórico ampliando a compreensão teológica de seus leitores/ouvintes a respeito da verdade e do poder salvífico do Evangelho[55].

Destacam-se alguns aspectos que podem ser considerados cruciais na análise da referida perícope, seguindo a linha de estudo: a leitura de Gl 6,11-18 dentro do universo semítico bíblico, analisando qual a diferença de "στίγματα/*estigmas*", utilizada por Paulo em Gl 6,17, para "σημεῖον/*sinal*", em algumas passagens da LXX (tais como Gn 4,15; Ez 9,4) e também na BHS: "תוֹא/*sinal*" (Gn 4,15) ou "וּתָּ תֶיוִּתָהְו/*e assinala com um sinal*" (Ez 9,4). Quanto a Caim esta marca expressa seu grave pecado que é insuportável a Deus e ao mesmo tempo este sinal é símbolo explícito da promessa de "הָוְהִי/YHWH" que lhe garante proteção evidenciado com isso sua posição contrária à vingança e à violência,[56] utilizando, além dessas, outras que mencionam a relação do escravo ao seu senhor (Ex 21,6; Dt 15,16-17).

No entanto, a circuncisão é a marca de pertença ao judaísmo, à lei de Moisés, ao Israel segundo a carne, da servidão e não da liberdade.[57] Paulo se gloria da cruz, pois por meio dela ele adquiriu o estigma de Jesus em sua carne (Gl 6,17) que caracteriza, na verdade, a marca do ser espiritual, nova criatura, de alguém que é servo da liberdade, pois sua marca, ao contrário da circuncisão, não é glória da carne, mas exaltação da glória e da vitória de Cristo em relação ao velho mundo do pecado e da morte, bem como registro de sua atitude irrepreensível e fidelidade ao seu Senhor.[58]

A marca no corpo, na compreensão de Paulo, seria um novo paradigma frente às orientações veterotestamentárias (Lv 19,28) – que a viam como apostasia advinda das nações gentílicas (Jr 16,6; 41,5; 47,5; 48,37; 1Rs 18,28) –, ou seria em conformidade com as passagens de 1Rs 20,41 e de Ez 9,4, se é que Elias tinha a marca de YHWH na testa e se o pensamento paulino faz alusão ao *Tau* de Ezequiel; o estudo e comparação das referências do AT, utilizadas por Paulo em Gl 6,11-18, seja na Septuaginta seja na Bíblia Hebraica.[59]

---

[55] BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 32.
[56] JULIUS, R., Gênesis, p 68.
[57] BRUCE, F. F., Gálatas. Comentário Exegético, p. 370.
[58] FITZMYE R. A., A Carta aos Gálatas, p. 440.
[59] MARTIN, R. P., Marca, Estigma, p. 1262-1263.

Em Gl 6,17, os estigmas não podem ser compreendidos como se Paulo tivesse realmente tatuado o nome de Jesus ou o sinal da cruz em seu corpo, visto que Paulo fala de "στίγματα/*estigmas*" e não "σφραγῖδα/*selo*", como em Ap 7,2-3; 9:4; 14,1; 22,4, e sugere serem as feridas, marcas e cicatrizes adquiridas ao longo de seu serviço apostólico-missionário (Cl 1,24; Ef 3.1.13) em prol das igrejas gentílicas.[60] A fidelidade ao seu Mestre Jesus Cristo e à "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) não só dispensam como o liberta de outras necessidades, quer em relação à servidão à lei e às obras da carne, cicatriz da circuncisão, como também à marca da cidadania romana.[61] A justificação alcançada pela graça proveniente da cruz o eleva a outra dimensão, ou seja, à de um nova criatura, homem novo e espiritual apto a produzir os frutos do Espírito.[62]

Ademais, é perceptível que Paulo se exalta da cruz de Cristo frente aos seus rivais – que vivem das normas humanas, da carne, gabando-se da marca da circuncisão – pois somente ela confere ao ser humano a nova criação.[63] O apóstolo tem consciência de que a cruz não é somente o evento que medeia o perdão conferido por Deus, mas é também incursão apocalíptica que faz tremer o mundo e faz o velho cosmo chegar ao seu fim e inaugura a criação escatológica prometida (Is 65,17-25; 2Cor 5,17; Rm 8,19-23; Ap 21,1-5). Por esta razão, Paulo se gloria da cruz e não depende de nenhuma outra marca de servidão, porque tem em si a eficácia marca de Cristo que se traduz em plena união com Jesus.[64]

Isso não significa que Paulo esteja apontando apenas para a identidade judaica, mas precisamente para a aliança, pertencimento ao povo eleito de Deus, conforme definido pelos termos do argumento anterior (Gl 4,24-25; 6,15; 2Cor 3,4-14; 5,17), segundo o qual o povo de Deus foi marcado por sua submissão à totalidade da Torá. Embora a circuncisão seja a principal preocupação de Paulo, sua ideia certamente abrange todas as normas da Torá.[65] Os que trazem em si a nova marca são, na verdade, um contingente mais amplo que o número dos homens circun-

[60] FITZMYER, J. A., A Carta aos Gálatas, p. 440.
[61] MARTIN, R. P., Marca, Estigma, p.1263.
[62] KONINGS, J., Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago, p. 47.
[63] BRUCE, F. F, Gálatas. Comentário Exegético, p. 372.
[64] BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 484.
[65] SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 730.

cidados segundo a lei, evidentemente são os que aderem o Cristo pele Fé. Quanto a isto explica Schnelle:

> Por isso, unicamente as pessoas que creem na mensagem de Cristo são os filhos legítimos de Abraão e os herdeiros das promessas de Deus. Ao contrário dessas pessoas, os judeus que se orientam na lei/Torá são filhos ilegítimos de Abraão, filhos de Ismael que foi rejeitados por Deus, e eles se encontram no estado de servidão e da falta de liberdade (Gl 4,21-31). Aqui, Paulo defende polemicamente uma teoria consequente de deserdação; o verdadeiro Israel, o "Israel de Deus" (Gl 6,16; Fl 3,3), são os crentes, pois exclusivamente a eles cabe o status de descendentes de Abraão.[66]

Correspondentemente, quando Paulo se refere ao νόμος, em Gl 3,11-12, ele aponta para esta identidade. O significado da identidade judaica, em Gl 3,10, está em termos de aliança com Deus, pois a Torá pode sinalizar os judeus de outros grupos étnicos e também agora os cristãos[67]. Paulo apresenta sua nova realidade, pois traz em seu corpo a marca de Jesus como prova de sua obediência e de seu pertencer a Cristo, razão pela qual se gloria da cruz que o coloca na comunidade da nova criação.[68]

Neste sentido, o apóstolo se gloria da cruz bem como de carregar em seu corpo a marca de pertença ao seu Senhor Jesus, pois todo o dinamismo de justificação e de "nova criação" provém exatamente da cruz de Cristo (2Cor 5,17; Gl 6,15), como também unida a esta expressão o "homem novo" (Ef 2,15; 4,23-24; Cl 3,9-10). A unidade no sofrimento e na missão de Cristo, por intermédio da cruz marcada e cicatrizada na existência de Paulo, o põe no âmago do mistério com toda eficácia e justificação redentora alcançada pela fé em Cristo.[69]

Segundo a compreensão paulina, o homem é justificado por meio da fé em Jesus Cristo, a partir da fé e justificado em Cristo (Gl 2,15-21).[70] A fé é abertura e aceitação da mensagem da cruz, é tensão que

---

[66] SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 730.

[67] 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.

[68] ZOCCALI, C., What's the Problem with the Law? Jews, Gentiles, and Covenant Identity in Galatians 3:10-12, p. 388.

[69] VIRGILLIO, G., Paulo di Tarso e il suo Epistolario, p. 182-183.

[70] GONZAGA, W.; SILVA FILHO, J. R., O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144.

movimenta o ser humano a encontrar-se com Cristo, que o faz viver a partir da fé professada no Filho de Deus.[71] Paulo denuncia a vanglória humana, quer provinda do farisaísmo quer do helenismo, de depositar confiança no próprio homem (Rm 2,23; 3,27; 4,2), crendo poder atingir deste modo a justiça (Rm 10,3).[72]

Para o apóstolo, é preciso gloriar-se no Senhor (1Cor 1,31), em consonância com o profeta Jeremias, que aponta que a circuncisão é uma falsa garantia de salvação, pois o que conta é a circuncisão do coração (Jr 9,24). Embora sabendo que a cruz seja um suplício infame para os gentios e maldição para os judeus (Dt 21,22-23), Paulo se gloria de trazer esta marca em seu próprio corpo (Gl 6,17), assim como o escravo portando o sinal de seu Senhor, quer pela obediência quer pelos golpes sofridos por fidelidade e audácia missionária (2Cor 11,24-33); ou seja, o que era sinal de morte, no entanto, para o apóstolo, é estigma, marca do poder do ressuscitado (2Cor 4,9-12).[73] Isto posto, à "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) não só dispensa como o liberta de outras necessidades, quer em relação à servidão à lei e às obras da carne, cicatriz da circuncisão, como também à marca da cidadania romana. A justificação alcançada pela graça proveniente da cruz o eleva a uma outra dimensão, ou seja, à de nova criatura, homem novo e espiritual apto a produzir os frutos do Espírito.

Conclusão

Após analisar o tema dos estigmas/marcas em Gl 6,17 (τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ) constatou-se que a Carta aos Gálatas é, por excelência, o texto paulino que mais desenvolve essa temática, de modo a revelar não apenas o gênio do autor, mas todos os seus sentimentos e frustrações diante dos dramas que a comunidade da Galácia vivenciou após a sua partida.[74] Além disso, em Gl 6,17 temos um *hapax legomenon*, sendo está a única ocorrência do termo "στίγματα/*estigmas*" como substantivo em todo o escrito neotestamentário.

Em Gl 6,11-18, o apóstolo advertiu e precaveu os membros das comunidades da galácia a respeito dos falsos irmãos defensores do rito

[71] COTHENET, E., A Epístola aos Gálatas, p. 40.
[72] SANDERS, P. E., Paulo, a Lei e o Povo Judeu, p. 158-159.
[73] COTHENET, E., A Epístola aos Gálatas, p. 89-90.
[74] GONZAGA, W., O *corpus paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 21.

da circuncisão, ao velho Israel e não ao seguimento de Cristo[75]. O apóstolo, ao invés de saudações finais ele aconselhou os destinatários, a viver publicamente sua fé em Cristo.[76] Paulo elogiou somente os gálatas, que a seu exemplo, carregavam em seu corpo as marcas de Jesus como prova da participação em sua paixão. Nesse ínterim, Paulo concedeu paz e misericórdia ao Israel de Deus. E finaliza o escrito desejando que a graça do Senhor Jesus Cristo esteja com o espírito de seus adeptos.[77]

Destacamos também alguns aspectos que podem ser considerados cruciais para a leitura de Gl 6,11-18 dentro do universo semítico bíblico. Analisamos a diferença de "estigmas", utilizada por Paulo, em Gl 6,17, para "sinal", em algumas passagens da LXX (tais como Gn 4,15 e Ez 9,4) e também na BHS: "sinal" (Gn 4,15) ou "e assinala com um sinal" (Ez 9,4). Ademais, a marca em Caim evidencia seu grave pecado que é deplorável aos olhos de Deus. Porém, ao mesmo tempo este sinal é símbolo inequívoco da promessa de YHWH, que lhe garante proteção demostrando com isso sua posição antagônica à vingança e à violência,[78] utilizando, além dessas, outras que mencionam a relação do escravo ao seu senhor (Ex 21,6; Dt 15,16-17), que, por mais paradoxal que seja, explicita bem a liberdade cristã.

A inquietude de Paulo se dá justamente por compreender que a adesão aos hábitos judaicos seria, na verdade, um retrocesso à mensagem de liberdade cristã pregada por ele.[79] Por conseguinte, neste estudo fica evidente que toda a carta se desenvolve como apelo exortativo pela conscientização dos gálatas sobre o que realmente significava a adesão e a liberdade cristã (Gl 6,12) frente aos defensores da circuncisão.[80] Na verdade, estavam pervertendo o Evangelho de Cristo pregado por Paulo, impedindo que os fiéis gálatas chegassem à "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14). Faziam isso se gloriando das obras da carne Gl (6,13), ao passo que Paulo se gloriava de sua justificação alcançada por meio da cruz de Cristo e de sua marca em seu corpo remido pela graça que o libertou da escravidão da lei e rituais de pureza judaicos.[81]

---

[75] LOURENÇO, R. J.; APARECIDA, Zuleica, S., As Cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas, p. 113.
[76] PALHANO, L. J., Ao Gálatas. A Carta da Redenção, P. 136.
[77] POHL, A., Carta aos Gálatas. Comentário Esperança, p. 216.
[78] JULIUS R., Gênesis, p 68.
[79] BORING, E. M., Introdução ao Novo Testamento. História, Literatura e Teologia, p. 484
[80] KELLER, T., Gálatas para você, p.191.
[81] GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja, p. 46-52.

Estudar toda a carta leva a uma compreensão aprofundada de Gl 6,11-18 e sua harmonia interna, uma vez que, ao longo de sua exortação aos fiéis da Galácia,[82] o apóstolo deixa transparecer um crescente sofrimento frente às oposições de seus adversários devido à sua fidelidade à pessoa e missão de seu Mestre Jesus Cristo,[83] ao ponto de termos no penúltimo versículo um *hapax legomenon*, ou seja, um palavra que tem uma única ocorrência "στίγματα/*estigmas*" como substantivo em todo o escrito neotestamentário.

Referências bibliográficas

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. **O Texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego, bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

ÁLVAREZ CINEIRA, D. La identidad de los agitadores en la carta a los Gálatas. ***Revista Bíblica***, v. 81, n. 1-2, p. 9-50, 2019.

BEALE, Gregory K. **Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo II.** São Paulo: Loyola, 1991.

BETZ, Hans Dieter. **Galatians**: A commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia. Hermeneia: Tortress Press, 1979.

BETZ, Hans Dieter. The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians. NTS, v. 2, p. 353-379, 1975.

BORING, Eugene. M. **Introdução ao Novo Testamento**. História, Literatura e Teologia. Questões Introdutórias do Novo Testamento e Escritos Paulinos. Santo André SP: Paulus e Academia Cristã, 2016.

BOYD. Frank. M. **Gálatas, Filipenses 1 e 2 Tessalonicenses Hebreus.** Rio de Janeiro: CPAD, 2013. Série Comentário Bíblico.

BRUCE, Frederick. F. **Gálatas.** Comentário Exegético. São Paulo: Vida Nova, 2024.

CERFAUX, Lucien. **Cristo na Teologia de Paulo**. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003.

COTHENET, Edouard. **A Epístola aos Gálatas**. Cadernos Bíblicos. São Paulo: Paulinas, 1985.

FITZMYER, Joseph. A. A Carta aos Gálatas**.** In: BROWN, Raymund. E.; MURPHY, Roland. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos sistemáticos**. São Paulo: Paulus, 2018. p. 421-440.

[82] HENDRIKSEN, W., Gálatas, p. 288.
[83] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo II, p. 114.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios.** Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, Waldecir. **"A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja.** Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. Santo André: Academia Cristã, 2015.

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

GONZAGA, Waldecir. O Evangelho da ternura e a solidaridade de Gl 4,8-20. ***RIBLA*****,** v. 76, n. 3, p. 61-86, 2017.

GONZAGA, Waldecir. A via caritatis como incansável prática do bem [AL 306 (Gl 5,14) e AL 104 (Gl 6,9)]. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Amoris Laetitia em questão.** Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais. São Paulo: Paulinas, 2018. p. 47-67

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

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. ***ReBiblica***, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

GONZAGA, Waldecir; José Rodrigues da Silva Filho. 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, Waldecir; José Rodrigues da Silva Filho. O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi do capítulo: https://doi.org/10.36592/9786554600828-04

GONZAGA, Waldecir; CARVALHO SILVA, Ygor Almeida de. Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas. In: GONZAGA, Waldecir... [et at.]. **Escrituras Antigas e Novas em diálogo** [livro eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix (e-book), 2024, p. 173-224. Doi do capítulo: https://doi.org/10.36592/9786554601795-06

GONZAGA, W. **"A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja**. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 3ª ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

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

HENDRIKSEN, William. **Gálatas**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã 2019.

JULIUS Richard. Gênesis. In: BROWN, Reymond Edward; FITZMYER, Joseph; ROLOND E. Murphy. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**. **Antigo Testamento**. São Paulo: Paulos e Academia Cristã 2007, p. 59-127.

KELLER, Timothy. **Gálatas para você**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

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

LOURENÇO, Rodolfo. J.; APARECIDA, Zuleica, S. **As Cartas de Paulo aos Romanos e aos Gálatas**. Salvos pela graça, fecundos pelo Espírito. São Paulo: Loyola, 2020.

MARTIN, Ralph. P. Marca, Estigma. In: COENEN, Lothar.; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 1261-1263.

PALHANO, Lamartine. J. **Aos Gálatas.** A Carta da Redenção. Niterói: Lachâtre, 1999.

POHL, Adolf. **Carta aos Gálatas**. Comentário Esperança. Curitiba: Evangélica Esperança, 2021.

RODRIGUES, José. S. F.; GONZAGA, Waldecir. **Abraão, Justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29)**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

SÁNCHEZ BOSCH, J. **Escritos Paulinos**. São Paulo: Ave-Maria, 2008.

SANDERS, Parish. E. Paul. *In*: BARCLAY, J. M. G.; SWEET, J. P. M. (eds.). **Early Christian Thought in Its Jewish Context**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p. 112-29.

SANDERS, Parish. E. **Paulo, a Lei e o Povo Judeu**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SCHNEIDER, Gerhard. **A Epístola aos Gálatas**. Petrópolis: Vozes, 1984. Coleção Novo Testamento. Comentário e Mensagem.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã / São Paulo: Paulus, 2017.

VIRGILLIO, GIUSEPPE. **Paulo di Tarso e il suo Epistolario.** Introduzione storico-letteraria e teológica. Roma: Edusc, 2021.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento.** v. I. São Paulo: ASTE, 1973.

ZOCCALI, Cristóvão. What's the Problem with the Law? Jews, Gentiles, and Covenant Identity in Galatians 3:10-12. ***Neotestamentica***, v. 49, n. 2. 2015, p. 377-415, 2015.

Capítulo VII

Inspiração, valor e utilidade das Escrituras na formação das novas gerações em 2Tm 3,14-17

Inspiration, Value and Usefulness of the Scriptures in the Formation of the New Generations in 2Tim 3:14-17
Inspiración, valor y utilidad de las Escrituras en la formación de las nuevas generaciones en 2Tim 3,14-17

Waldecir Gonzaga[1]
Antônio Gomes de Medeiros Filho[2]

Resumo

O presente estudo traz uma análise de 2Tm 3,14-17 e busca destacar os elementos da Escritura como inspiração, valor e utilidade para a formação das novas gerações. O autor da carta convida Timóteo a manter-se firme no que aprendeu e para que procure ser testemunha para as outras pessoas. A Segunda Carta a Timóteo ensina sobre fé, coragem, humildade, responsabilidade e a importância da Palavra de Deus. Mesmo sendo jovem, Timóteo foi incentivado a não se intimidar, mas a ser firme, amoroso e sábio. Seu relacionamento com Paulo mostra o valor do discipulado. Também tímido, Timóteo foi corajoso ao enfrentar falsos mestres e a cuidar da igreja com amor e firmeza. No escrito: ser jovem não é impedimento para servir a Deus; a Palavra de Deus é

[1] Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); primeiro Pós-Doutorado, pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017); e segundo Pós-Doutorado, pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). 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

[2] Mestrando em Teologia no PPGTEO da PUC-RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduado em Filosofia pela FAFIRE e Teologia no ISTA. Atualmente é assessor da Comissão Episcopal para a Juventude da CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. E-mail: tonhogomes50@yahoo.com Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/8731707068158924 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0005-1575-7668

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_007

importante para a família; o discipulado tem alto valor; é preciso ser fiel mesmo em tempos difíceis e saber liderar com amor, coragem e sabedoria. A carta destaca a necessidade de resistir à adversidade, promovendo a resiliência em meio as dificuldades. As aplicações práticas incluem o fortalecimento da comunidade de fé e urgência de transmitir a verdade do evangelho às novas gerações, assegurando continuidade e relevância na prática da fé. Os passos dados para este estudo são oferecimento do texto grego e tradução da perícope de 2Tm 3,14-17, dados gerais da Segunda Carta a Timóteo, análise de 2Tm 3,14-17, no contexto do corpo dos escritos paulinos orientando os jovens. O estudo reafirma o valor do processo de formação dos jovens a partir da Escrituras.
Palavras-chave: Segunda Carta a Timóteo, Paulo e Timóteo, Escritura, Inspiração, Valor, Formação.

Abstract

The present study brings an analysis of 2Tim 3:14-17 and seeks to highlight the elements of Scripture as inspiration, value and usefulness for the formation of new generations. The author of the letter invites Timothy to stand firm in what he has learned and to seek to be a witness to others. The Second Letter to Timothy teaches about faith, courage, humility, responsibility, and the importance of God's Word. Even as a young man, Timothy was encouraged not to be intimidated but to be firm, loving, and wise. His relationship with Paul shows the value of discipleship. Also shy, Timothy was courageous in standing up to false teachers and taking care of the church with love and firmness. In writing: being young is not an impediment to serving God; the Word of God is important for the family; discipleship has high value; It is necessary to be faithful even in difficult times and to know how to lead with love, courage and wisdom. The letter highlights the need to resist adversity, promoting resilience in the midst of difficulties. Practical applications include strengthening the faith community and urgency to transmit the truth of the gospel to new generations, ensuring continuity and relevance in the practice of faith. The steps taken for this study are the presentation of the Greek text and translation of the pericope of 2 Tim 3:14-17, general information about the Second Letter to Timothy, analysis of 2Tim 3:14-17 in the context of Paul's writings guiding young

people. The study reaffirms the value of the process of forming young people based on the Scriptures.
Keywords: Second Letter to Timothy, Paul and Timothy, Scripture, Inspiration, Value, Formation.

Resumen

El presente estudio trae un análisis de 2Tim 3,14-17 y busca resaltar los elementos de la Escritura como inspiración, valor y utilidad para la formación de las nuevas generaciones. El autor de la carta invita a Timoteo a mantenerse firme en lo que ha aprendido y a procurar ser testigo a los demás. La Segunda Carta a Timoteo enseña sobre la fe, el coraje, la humildad, la responsabilidad y la importancia de la Palabra de Dios. Incluso cuando era joven, se animó a Timoteo a no dejarse intimidar, sino a ser firme, amoroso y sabio. Su relación con Pablo muestra el valor del discipulado. También tímido, Timoteo fue valiente al enfrentarse a los falsos maestros y cuidar de la iglesia con amor y firmeza. Por escrito: ser joven no es un impedimento para servir a Dios; la Palabra de Dios es importante para la familia; el discipulado tiene un alto valor; Es necesario ser fiel incluso en los momentos difíciles y saber liderar con amor, valentía y sabiduría. La carta destaca la necesidad de resistir la adversidad, promoviendo la resiliencia en medio de las dificultades. Las aplicaciones prácticas incluyen el fortalecimiento de la comunidad de fe y la urgencia de transmitir la verdad del evangelio a las nuevas generaciones, asegurando la continuidad y la relevancia en la práctica de la fe. Los pasos seguidos para este estudio son la presentación del texto griego y la traducción de la perícopa de 2Tim 3,14-17, datos generales de la Segunda Carta a Timoteo, análisis de 2Tim 3,14-17, en el contexto del cuerpo de los escritos paulinos que orientan a los jóvenes. El estudio reafirma el valor del proceso de formación de los jóvenes a partir de las Escrituras.
Palabras-clave: Segunda Carta a Timoteo, Pablo y Timoteo, Escritura, Inspiración, Valor, Formación.

Introdução

Capítulo VII

A Segunda Carta a Timóteo é uma das mais intrigantes e significativas do Novo Testamento, pertencente ao *corpus* ou epistolário paulino[3]. Trata-se de uma Carta Pastoral que não é dirigida apenas ao seu jovem colaborador Timóteo, mas também oferece uma profunda reflexão sobre fé, perseverança, resiliência e compromisso em tempos difíceis. Em um contexto em que o cristianismo enfrentava perseguição e desafios, o autor fornece conselhos e exortações que ressoam a pessoas de fé. Ao longo deste estudo, são explorados os temas presentes na passagem de 2Tm 3,14-17: inspiração, valor e utilidade; seu contexto histórico e lições que podemos aplicar em nosso cotidiano.

A Segunda Carta a Timóteo traz um conteúdo para inspirar o discipulado a manter a fidelidade. O autor sentia que iria morrer quando escreveu esta carta (2Tm 4,6). O contexto indica que Paulo estava em viagem missionária, deixa Timóteo na comunidade de Éfeso e tem planos de retornar para buscar o seu amado filho na fé (1Tm 4,13; 2Tm 1,2). Nela, Paulo pede para que Timóteo fosse visitá-lo, mas infelizmente, quando a carta chegou a Timóteo, Paulo já havia sido decapitado.

O objetivo principal da Segunda Carta a Timóteo é oferecer encorajamento e exortação a Timóteo, um jovem líder da igreja, para manter sua fé e perseverar no ministério, apesar das dificuldades e perseguições que enfrenta. O autor procura lembrá-lo da importância de transmitir o evangelho e não se envergonhar de sua fé, mesmo em tempos de sofrimento. A Segunda Carta a Timóteo trata de um pastor deixando o posto e passando o cajado da liderança para outro.

1. Texto grego e tradução 2Tm 3,14-17

A Segunda Carta a Timóteo oferece lições valiosas para a liderança e a perseverança na fé. Timóteo é incentivado a manter sua dedicação ao Evangelho, evidenciando a importância da formação espiritual e do ensino recebido, como um grande valor sobretudo para os jovens, a fim de que persevere no caminho do Senhor[4].

[3] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.
[4] FABRIS, R., As cartas de Paulo (III), p. 328.

Quadro 1 – Segmentação e tradução de 2Tm 3,14-17.

Texto grego	v.	Tradução
[14] Σὺ δὲ μένε ἐν οἷς ἔμαθες καὶ ἐπιστώθης, εἰδὼς παρὰ τίνων ἔμαθες,	v. 14	Tu, porém, permanece nas coisas que aprendeste e foste persuadido, sabendo de quem aprendeste,
[15] καὶ ὅτι ἀπὸ βρέφους [τὰ] ἱερὰ γράμματα οἶδας, τὰ δυνάμενά σε σοφίσαι εἰς σωτηρίαν διὰ πίστεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	v. 15	E que conheces [as] Sagradas Escrituras desde a infância, as quais te podem fazer sábio, para a salvação por meio da fé em Jesus Cristo.
16 πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν, πρὸς ἐλεγμόν, πρὸς ἐπανόρθωσιν, πρὸς παιδείαν τὴν ἐν δικαιοσύνῃ,	v. 16	Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça,
17 ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος.	v. 17	para que o homem de Deus seja qualificado, equipado para toda boa obra.

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

2. Contexto Histórico

No ano 64 d.C., Roma foi incendiada. Este evento marcou a história, sendo conhecido hoje como o grande incêndio de Roma. E o que isso tem a ver com Paulo e Timóteo? Este incêndio foi o que levou os dois grandes apóstolos à morte: Pedro (64 d.C.) e Paulo (67 d.C.).

Para compreender a Segunda Carta a Timóteo, é essencial colocá-la no seu contexto histórico. Escrita por volta de 67 d.C., acredita-se que Paulo tenha estado na prisão em Roma, enfrentando a possibilidade iminente de seu martírio. Sendo assim, a carta reflete tanto seu estado emocional quanto seu profundo amor e preocupação por Timóteo, que liderava a igreja em Éfeso.

Segundo Malzoni[5]:

> A Segunda Carta a Timóteo é um dos escritos do Novo Testamento que testemunham a época da passagem da segunda para a terceira

[5] MALZONI, C. V. Artigo: As mulheres na Segunda Carta a Timóteo. Introdução.

geração de cristãos e os desafios que essa época trouxe consigo. Para fazer frente a esses desafios, estes escritos insistem no enraizamento na tradição, na qual são importantes as Escrituras, o ensinamento, mas igualmente o testemunho das pessoas que transmitem o ensinamento.

Durante o tempo em que esta carta foi escrita, o cristianismo estava em um estágio crítico em seu desenvolvimento. A perseguição pelo Império Romano era comum, e muitos cristãos enfrentavam a tentação de abandonar sua fé para evitar o sofrimento. Essa situação criou um ambiente de incerteza e medo, o que tornou as palavras do autor ainda mais urgentes e necessárias. O autor parece saber que Timóteo, como um jovem líder, precisava de encorajamento e orientação em meio a essas adversidades. Por meio de sua carta, não apenas lembra a Timóteo da importância de seu chamado, mas também oferece conselhos práticos sobre como enfrentar a oposição e permanecer firme na fé.

Timóteo foi um colaborador próximo de Paulo e havia sido educado na fé desde criança. Sua mãe, Eunice, e sua avó Lóide (2Tm 1,5) desempenharam um papel crucial em sua formação espiritual. No entanto, apesar de sua educação e dedicação, Timóteo enfrentou desafios significativos em seu ministério. O autor, ao escrever-lhe, procura não só fortalecer a sua confiança, mas também recordar-lhe que o poder de Deus está com ele, mesmo nos momentos mais difíceis.

3. Autoria da Segunda Carta a Timóteo

A Segunda Carta a Timóteo é um escrito do Novo Testamento pouco conhecido. No *corpus* paulino, encontra-se entre as cartas pastorais, o que lhe confere pouca importância, a de um escrito periférico.

O epistolário paulino pode ser dividido entre textos protopaulinos, deuteropaulinos e pastorais:[6]

a) escritos tidos pela maioria dos estudiosos como protopaulinos ou autenticamente paulinos (Romanos, 1 e 2Coríntios, Gálatas, 1Tessalonicenses, Filipenses e Filemon);

[6] GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, nota 8, p. 22.

b) escritos tidos como de autenticidade paulina imprecisa, também chamados de cartas deuteropaulinas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses); e

c) escritos pseudônimos ou de atribuição paulina, mas que não são autenticamente paulinos, chamados de Pastorais (1 e 2Timóteo e Tito). Ao referir-se a Paulo, como autor do texto, uma intenção pode ser dar legitimidade apostólica para aceitação na comunidade.

É sempre bom lembrar que entre os critérios de aceitação de um texto eram[7]: a) Apostolicidade; b) Ortodoxia ou Regra de Fé; c) Antiguidade; d) Uso litúrgico e adaptabilidade nas igrejas locais, tendo em vista a capacidade de alimentar a vida dos fiéis.

A Segunda Carta a Timóteo não é longa: são quatro capítulos nos quais o leitor encontra uma carta pessoal de Paulo dirigida a Timóteo, membro da equipe missionária de Paulo, frequentemente citado nas cartas paulinas e nos Atos dos Apóstolos. Essa Carta forma um conjunto com a Primeira Carta a Timóteo e a Carta a Tito, outro importante membro da equipe missionária de Paulo. Desde o início do século XVIII, essas três cartas são chamadas de "cartas pastorais"

3.1. Estrutura da Segunda Carta a Timóteo

2Tm 1,1-5 (endereço e saudação): o autor inicia a carta com uma saudação calorosa e expressa sua gratidão pela fé de Timóteo, lembrando-se da influência de sua mãe Eunice e avó Lóide na formação de sua fé (v.5).

2Tm 1,6-14 (encorajamento à fidelidade): o autor encoraja Timóteo a reacender o dom de Deus que está nele e a não se envergonhar do evangelho, mesmo diante das dificuldades e perseguições que Paulo enfrenta.

2Tm 1,15-18 (exemplos de traição e de fidelidade): Figelo e Hermógenes abandonaram Paulo. Ele reza por Onesíforo, pelo seu repouso eterno[8] e proclama o testemunho e solidariedade que ele teve para com Paulo na prisão e no serviço do Evangelho.

[7] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 413-416.

[8] GONZAGA, W.; SOUZA, Y. A., Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18, p. 52-69.

2Tm 2,1-13 (o sentido da fidelidade nas provações): o autor usa metáforas de um soldado, atleta e lavrador para ilustrar a dedicação necessária no ministério.

2Tm 2, 14-26 (Instruções para a luta contra os hereges): Ele adverte sobre os falsos mestres e a importância de manter a sã doutrina.

2Tm 3,1-9 (os desvios dos últimos tempos): alerta Timóteo sobre os tempos difíceis que viriam, caracterizados por egoísmo e desvio da fé.

2Tm 3,10-17 (ideal do homem de Deus): Ele reafirma a importância das Escrituras para a formação do homem de Deus a permanecer firme diante das adversidades.

2Tm 4,1-5 (a proclamação da palavra): o autor reflete sobre sua vida e ministério, exortando Timóteo a pregar a Palavra e a ser fiel até o fim.

2Tm 4,6-8 (o ideal do mártir fiel): compartilha sua certeza de que guardou a fé e conclui com um chamado à perseverança.

2Tm 4,9-22 (últimas recomendações e saudações): Muitas citações nomes de discípulos e discípulas do Senhor. No caminho decepções, abandonos, consolo e esperança. Um pedido para levar os livros, os pergaminhos.

3.2. Dois temas importantes

A Segunda Carta a Timóteo traz dois temas importantes: 1) o primeiro é uma espécie de "elogio do mártir cristão", do qual Paulo se torna importante ponto de referência; 2) o segundo, relacionado ao primeiro, procura traçar um retrato do líder da comunidade (pastor) sob vários ângulos. O primeiro é pessoal, o segundo envolve o líder com sua comunidade; esse segundo ainda tem o desdobramento para além da vida comunitária, mostra num quadro mais amplo, o da relação na sociedade em geral. Os dois temas estão entrelaçados na carta. Isso é um procedimento comum. De fato, as cartas não primam pelo rigor de uma sequência lógica na exposição dos temas e argumentos.

Em nossos dias com a chegada dos computadores ficou muito fácil para quem escreve acrescentar algo a um texto, corrigir, suprimir, reordenar etc. Naquele tempo as dificuldades eram gigantescas. Não é sem

razão que a carta pede que Timóteo "traga os livros, principalmente os pergaminhos" (2Tm 4,13b). Os dois temas avançam juntos na carta, ora aparecendo um, ora outro. O estilo do texto é exortativo, e isso lhe confere um ar de discurso de despedida, ou testamento espiritual.

4. Esquema da Segunda Carta a Timóteo

Entrelaçando temas, a Segunda Carta a Timóteo apresenta sete fragmentos de retrato do pastor ou liderança cristã. Juntos, esses fragmentos compõem um quadro harmonioso, mostrando, por meio de verbos, as principais características dessa liderança: reavivar, não se envergonhar, participar do fortificar-se, transmitir, participar do sofrimento pelo Evangelho (1° fragmento do retrato); fortificar-se, transmitir, participar dos sofrimentos (2º fragmento); lembrar, testemunhar, sem ter do que se envergonhar (3° fragmento); fugir + evitar x seguir, ser manso para com todos (4° fragmento); solidarizar-se com o mártir cristão (5º fragmento); permanecer firme naquilo que aprendeu e aceitou como certo (6º fragmento); proclamar a Palavra, insistir, advertir, reprovar, aconselhar, ser sóbrio, suportar o sofrimento, fazer o trabalho de um anunciador do Evangelho (7º fragmento).

Interessante notar também que, após os três primeiros retratos do pastor, o autor acrescenta uma motivação teológica. Em outras palavras, responde à pergunta: Por que agir assim? O quadro completo das motivações teológicas é este: Porque Deus nos salvou e nos chamou com uma vocação santa; porque Jesus Cristo ressuscitou; porque o Senhor conhece os que são seus.

Entrelaçados aos sete fragmentos de retrato do fiel se encontram quatro retratos do mártir cristão, do qual Paulo se torna parâmetro. Aqui há um itinerário do mártir cristão: não se envergonhar (1° retrato), em nome de Jesus enfrentar as perseguições (2° retrato), combater o bom combate, entregando a vida (3° retrato), perdoando e confiando no Senhor que liberta e leva para o seu Reino eterno (4º retrato).

Quadro 2 – Orientando o caminhar com os jovens

Citação na carta	Aspectos do texto 2Tm 3,14-17	Paralelos bíblicos
2Tm 3,14	1º As instruções da Bíblia desde a juventude pedem fidelidade aos seus ensinamentos	2Tm 2,2 2Tm 1,3
2Tm 3,15	2º Só o conhecimento da Bíblia não salvará a pessoa à parte da fé em Cristo.	Jo 5,39 2Cor 3,14-18
2Tm 3,16	3º A Bíblia é uma coleção de escritos divinamente inspirados	2Pd 1,20-21 Rm 15,4
2Tm 3,17	4º A utilidade das Escrituras.	2Tm 2,21 e 1Cor 10,6

Fonte: Elaborado pelos autores, 2025.

5. Análise da perícope de 2Tm 3,14-17: Servidor da Palavra de Deus

A última recomendação a Timóteo que o autor da carta coloca na boca de Paulo concentra-se na Sagrada Escritura, "que desde a infância conheces" (v.15), e que, sendo inspirada por Deus, dará a sabedoria para guiar a comunidade no ministério de "ensinar (...), repreender (...), corrigir (...), formar na justiça" (v.16). É este um dos textos nos quais a Escritura atesta sobre si mesma – o outro é 2Pd 1,19-21 – que é "inspirada por Deus", soprada pelo alento divino. O autor faz assim ecoar a tradição bíblica do AT que dizia pela boca de Davi: "O Espírito do Senhor fala por mim, sua palavra está na minha língua" (2Sm 23,2). A tradição cristã a colheu e estendeu a inspiração aos livros do NT. É esta Palavra que converte o cristão em "homem e mulher de Deus" em sentido bíblico, isto é, em "profetas", em pessoas que escutam, praticam e proclamam a Palavra de Deus.

O caráter de "testamento" que esta carta apresenta alcança aqui sua máxima intensidade. Tomando Deus e Jesus Cristo por testemunhas e tendo como horizonte o fim da história, o autor proclama solenemente a Timóteo que "agora" é o tempo de anunciar a Palavra de Deus. Nunca foi melhor expressa a vocação e a missão fundamental do ministério ordenado – bispos, sacerdotes, diáconos – dentro da Igreja: serem servidores da Palavra de Deus. E em comunhão com os responsáveis da Igreja, a missão e a vocação de todos os crentes.

> O capítulo 3 é dedicado a problemas advindos de pessoas com um comportamento falso, que perturbam a vida familiar e a eclesial (2Tm 3,1-9). Diante desses e de outros problemas, Paulo exorta Timóteo a viver segundo seu ensinamento e seu modo de proceder (2Tm 3,1-13). Exorta também a perseverar no que aprendeu desde a infância, isto é, no conhecimento da Escritura, capaz de educar para a prática de toda boa obra (2Tm 3,14-17).[9]

2Tm 3,14: *Saber quais pessoas*. O apóstolo não leva o único crédito do discipulado de Timóteo, cuja "fé não está na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus".

2Tm 3,15: *Desde criança*, desde a mais tenra infância. As Sagradas Escrituras: um termo abrangente incluindo, como a divisão tripla de nosso Senhor, em Lc 24,44, todas as Escrituras canônicas judaicas: a Lei, os Profetas e os Escritos. A importância das primeiras instruções na Bíblia. A vantagem de um conhecimento das Escrituras: elas comunicam verdades de imenso valor. Seu conhecimento é o mais nobre aperfeiçoamento da mente. As Sagradas Escrituras tornam-se eficazes para a salvação: elas descobrem o método de salvação; elas tornam os homens sábios para a salvação por meio da fé.

2Tm 3,16: *Todas as Escrituras são inspiradas por Deus e são proveitosas* (Cada Escritura inspirada por Deus é proveitosa). Observe que a "escritura" deste versículo não é a mesma que as "escrituras sagradas" de 2Tm 3,15. Aqui é simplesmente "todo escrito inspirado por Deus". A inspiração do Espírito Santo é a condição para que sirva para correção. Colocando de pé novamente algo que estava fora da perpendicular. Para obter instruções. Disciplina paternal ou processo de educação, frequentemente por meio de castigo ou métodos severos. Todavia, a Palavra de Deus nem sempre fala coisas suaves para nós.

2Tm 3,17: *Totalmente pronto*. Completamente preparado, como um soldado com todos os apetrechos ou um operário com ferramentas.

[9] MALZONI, C. V. Artigo: As mulheres na Segunda Carta a Timóteo.

5.1. Paralelos bíblicos de 2Tm 3,14-17

Vários são os paralelos bíblicos de 2Tm 3,14-17 (2Tm 2,2; 2Tm 1,3; Jo 5,39; 2Cor 3,14-18; 2Pd 1,20-21; Rm 15,4; 2Tm 2,21 e 1Cor 10,6) e os versículos bíblicos listados no quadro 2 sinalizam paralelos que se relacionam com temas como o ensino e a transmissão de doutrinas, a autoridade da Palavra de Deus, a interpretação das Escrituras, a presença de Cristo entre os fiéis e a aplicação da verdade divina para a edificação pessoal e da comunidade. As referências conectam-se ao longo da Bíblia, especialmente no Novo Testamento, onde há versículos sobre a autoridade das Escrituras em 2Pd 1,20-21 e a necessidade de discernir o "Corpo do Senhor" em 1Cor 11, para um bom entendimento e aplicação da fé.

2Tm 2,2. Foco: A transmissão fiel do ensino apostólico a outros homens capazes de ensiná-los. Paralelo: este mandamento ressoa com a exortação de Pedro para que o povo não se esqueça do que foi pregado, mas que as coisas que ouviram e viram devem ser transmitidas com o auxílio do Espírito Santo.

2Tm 1,3. Foco: A importância da fé genuína, que vem de um coração puro e se manifesta através da fé de outras pessoas. Paralelo: Este conceito é encontrado também em Rm 15,4, que enfatiza que as Escrituras têm um propósito para ensinar e edificar a vida dos cristãos.

Jo 5,39. Foco: O papel fundamental das Escrituras no reconhecimento e na busca pela salvação em Jesus Cristo, que é a própria Palavra. Paralelo: O apóstolo Paulo também faz um paralelo, pois a fé em Cristo é a base para a nossa salvação, e a fé genuína se manifesta através da fé de outras pessoas.

2Cor 3,14-18. Foco: A transformação de glória em glória, através do Espírito do Senhor, na leitura da Palavra. Paralelo: A exortação de Paulo é reforçada em Rm 15,4, que aponta para o propósito das Escrituras de nos dar esperança e paciência, e que a leitura e a meditação das Escrituras são fundamentais.

2Pd 1,20-21. Foco: A autoridade da Palavra de Deus e o fato de que as Escrituras não vieram de um desejo humano, mas de um impulso divino. Paralelo: O versículo ressalta que a mensagem do Evangelho não é baseada em mentiras, mas no próprio conhecimento de Jesus Cristo, que é a Palavra.

Rm 15,4. Foco: A função da Palavra de Deus como fonte de esperança e perseverança para todos os crentes. Paralelo: A transmissão da fé, tanto na vida pessoal quanto na comunidade, e o exemplo de Jesus Cristo, são encontrados em outros versículos bíblicos, que mostram a importância da fé e do "amor ao próximo"[10].

2Tm 2,21 e 1Cor 10,6. Foco: A necessidade de discernir o "Corpo do Senhor" e a importância de uma vida de santidade, para que o crente possa alcançar o propósito de Deus. Paralelo: Além de quebrar as regras dos outros, a importância de se alimentar corretamente do "Corpo do Senhor" se relaciona com o discernimento do que é a verdade e a fé genuína.

5.2. Orientando o caminhar com os jovens

1º) As instruções da Bíblia desde a mais tenra juventude impõem fidelidade aos seus ensinamentos (2Tm 3,14). Timóteo aprendeu as Escrituras desde a infância. A reverência de sua mãe judia pela Palavra de Deus foi transferida para seu filho, e sua infância foi impregnada com o espírito e os ensinamentos do Antigo Testamento. No estudo iniciado, e ainda mais desenvolvido com o passar dos anos, Timóteo é solicitado a continuar firme e perseverante no seguimento do Senhor. A infância é a idade mais marcante e as informações então recebidas nunca são esquecidas. Nada causa uma impressão tão duradoura na mente dos jovens quanto à Palavra de Deus.

2º) Só conhecimento da Bíblia não salvará a pessoa à parte da fé em Cristo**,** "os quais podem tornar-te sábio para a salvação, pela fé que está em Cristo Jesus" (2Tm 3,15). É uma boa coisa exercitar a mente do jovem no conhecimento da Palavra de Deus e armazená-la com textos para memorizar, mas deve-se ter cuidado para mostrar como todas as escrituras revelam Cristo e conduzem a Cristo.

[10] 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.

O conhecimento da Bíblia nos torna sábios em conhecer a Cristo como nosso Salvador. Para a Bíblia, quem não tem fé não tem a verdadeira sabedoria. Os judeus conheciam bem a Bíblia, mas permaneceram ignorantes porque rejeitaram a Cristo.

3º) A Bíblia é uma coleção de escritos divinamente inspirados. "Toda a Escritura é inspirada por Deus" (2Tm 3,16). Cada *escritura é inspirada por Deus*. A inspiração bíblica se refere ao processo pelo qual Deus guiou os autores humanos das Escrituras, garantindo que cada palavra transmitisse Sua mensagem sem erro. Essa é uma ação sobrenatural que preservou a autenticidade do texto sagrado.

Por que isso é crucial para os estudos teológicos? Sem a inspiração bíblica, a Bíblia seria apenas mais um livro histórico ou filosófico. O reconhecer sua origem divina, supõe acolhida na fé. O autor afirma em 2Tm 3,16 que "toda a Escritura é inspirada por Deus", destacando a autoridade do Senhor. A inerrância, ausência de erros em seus ensinamentos originais, assegura que podemos confiar na Escritura como padrão de verdade.

4º) A utilidade das Escrituras**.**

O estudo da verdade divina disciplina a mente e o coração: "Para que o homem de Deus seja perfeito, habilitado para toda boa obra" (1Tm 3,17). O homem de Deus ama o livro de Deus; por seu estudo ele aperfeiçoa seu caráter moral, e de seu tesouro ele é equipado para todas as exigências de seu trabalho. O melhor trabalho é feito pela pessoa que melhor conhece a Bíblia[11]. Assim sendo:

- A Bíblia é inspirada por Deus.
- Os jovens devem ser orientados a conhecer e amar a Bíblia.
- A Bíblia fornece boas ferramentas para caminhar na fé diante da vida.

Como um padrão invariável a Escritura é: útil na refutação dos erros religiosos; útil como um padrão infalível de certo e errado; e útil para instrução em retidão. O sopro de Deus está nas Sagradas Escrituras, mas o ser humano pode ter comunhão com Ele. Por meio dessa

[11] «*Deus qui beato Hieronymo presbitero suavem et vivum Scripturæ Sacræ affectum tribuisti, da, ut populus tuus verbo tuo uberius alatur et in eo fontem vitae inveniet* – Ó Deus, que destes ao presbítero São Jerónimo um terno e vivo afeto à Sagrada Escritura, fazei que o vosso povo se alimente cada vez mais com a vossa palavra e encontre nela a fonte da vida».

comunhão com Deus, o homem de Deus se torna completo; adquire plena aptidão para toda boa obra, visto que foi criado "para as boas obras" (Ef 2,10).

6. Questões a aprofundar em relação ao texto e ao tema

Como podemos aplicar os ensinamentos do autor da Segunda Carta a Timóteo em nossa vida cotidiana? De que maneira a perseverança na fé é crucial em tempos de adversidade? Somos desafiados a examinar nossa própria fé e compromisso. A importância da fé e da perseverança.

Um dos temas centrais da carta é a fé e a perseverança. O autor exorta Timóteo a manter viva a sua fé e a não se deixar levar pelo medo. Em 2Tm 1,7, encontra-se a famosa declaração: "Porque Deus não nos deu um espírito de covardia, mas de fortaleza, de amor e de moderação". Esta exortação ressoa fortemente em um mundo onde muitas vezes somos pressionados a renunciar às nossas convicções.

O autor não apenas exorta Timóteo a ser corajoso, mas também o lembra do exemplo daqueles que sofreram por sua fé. Ao fazer isso, estabelece um padrão de perseverança que todos podem seguir. A carta convida o leitor a refletir sobre suas próprias lutas e a encontrar força em sua fé, bem como na comunidade ao seu redor. Coloca perguntas sobre o papel da Escritura na formação pessoal e comunitária, como: De que forma as Escrituras orientam nossas ações e decisões? Isso auxilia na transmissão do Evangelho.

Outro aspecto crucial da carta é a responsabilidade de transmitir o Evangelho. O autor da carta lembra a Timóteo que ele deve "transmitir" o que aprendeu aos outros (2Tm 2,2). Esse chamado ao discipulado é central para a vida cristã, pois a fé não é apenas uma questão pessoal, mas também envolve compartilhar a boa nova com os outros.

O ensinamento do autor da carta ressalta a importância de formar novas gerações. Isso levanta questões sobre como os cristãos, como comunidade de fé, estão cumprindo esse chamado. Estamos investindo na vida espiritual dos outros? Estamos dispostos a ser orientadores e guias na fé? A transmissão do evangelho é uma tarefa contínua que requer dedicação e amor.

O autor também aborda a questão do sofrimento nesta carta. Ele mesmo foi preso e enfrentou a morte, mas apesar de sua situação, en-

coraja Timóteo a não se envergonhar do Evangelho. Em 2Tm 1,8, ele lhe diz: "Não te envergonhes de dar testemunho de nosso Senhor". Este chamado para não se envergonhar do sofrimento é um poderoso lembrete de que a vida cristã muitas vezes inclui desafios e provações.

O sofrimento pode ser visto como uma forma de purificação e crescimento espiritual. Diante das dificuldades, temos a oportunidade de aprofundar nosso relacionamento com Deus e depender mais de Sua graça. Essa abordagem pode nos ajudar a ver o sofrimento não apenas como algo negativo, mas como parte do processo de formação em nossa vida espiritual.

Além disso, a comunidade nos dá a oportunidade de aprender e crescer juntos. Debates, estudo da Bíblia e oração em grupo são maneiras de fortalecer nossa fé e a de nossos irmãos e irmãs. Essa conexão nos ajuda a permanecer firmes em tempos de provação.

O que a Segunda Carta a Timóteo nos ensina sobre o sofrimento? A carta nos ensina que o sofrimento é uma parte inevitável da vida. O autor encoraja Timóteo a não se envergonhar de sofrer pelo Evangelho e a ver o sofrimento como uma oportunidade de crescer na fé em Deus. Essa abordagem pode ajudar a encontrar significado nas próprias lutas e perseverar em sua caminhada com Cristo.

Conclusão

A Segunda Carta a Timóteo oferece ensinamentos fundamentais que ressoam até os dias atuais. Ao abordar temas como a perseverança na fé, a importância da liderança cristã e a defesa do evangelho, o autor fornece orientações valiosas para enfrentar perseguições e desafios à Igreja primitiva, acentua a relevância de suas mensagens. A leitura contínua dessa carta pode inspirar a manterem-se firmes em sua convicção e a propagarem a mensagem do Evangelho com entusiasmo. Os ensinamentos da Segunda Carta a Timóteo não são apenas teóricos, mas oferecem lições práticas que podemos aplicar em nossa vida diária.

Coragem na fé: A coragem é uma das orientações que o autor transmite a Timóteo. Em um mundo onde as crenças são desafiadas e muitas vezes ridicularizadas, ser um cristão corajoso pode ser difícil. No entanto, a carta nos lembra que não estamos sozinhos; Deus nos dá os dons para sermos testemunhas corajosas da fé. Isso envolve falar

abertamente sobre nossas crenças e estar disposto a defendê-las, mesmo quando é desconfortável.

A coragem também se manifesta em ações cotidianas, como ajudar os necessitados ou defender a justiça. Muitas vezes, esses atos de coragem podem ser tão simples quanto oferecer uma palavra de encorajamento a alguém que está passando por um momento difícil ou falar sobre a fé em um ambiente que pode não ser receptivo.

A importância da comunidade: A comunidade é um aspecto vital da vida cristã. O autor da carta enfatiza a necessidade de apoiar uns aos outros na fé. Em tempos de dificuldade, pertencer a uma comunidade que crê pode ser uma fonte inestimável de força e encorajamento. A carta nos convida a considerar como estamos contribuindo para nossa comunidade de fé e como podemos ser um apoio para os outros.

Como a Segunda Carta a Timóteo se relaciona com a vida moderna? A Segunda Carta a Timóteo é relevante para a vida moderna, pois aborda temas como perseverança, coragem e a importância da comunidade. Em um mundo onde as crenças são desafiadas, os princípios desta carta podem inspirar pessoas a permanecerem firmes em sua fé, a apoiarem uns aos outros e a compartilharem o evangelho com coragem.

Qual é a mensagem sobre a fé na Segunda Carta a Timóteo? A mensagem sobre a fé nesta carta é: a fé exige coragem e perseverança. Timóteo é encorajado a manter viva sua fé e a não se deixar levar pelo medo ou pela dúvida. A carta enfatiza que, apesar das dificuldades, o poder de Deus está conosco, dando-nos forças para seguir em frente.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA. ***Bíblia de Jerusalém*: nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2002.

BORTOLINI, José, **Como ler a segunda carta a Timóteo, retratos do pastor e do mártir cristão**. Série Como ler a bíblia. São Paulo: Paulus. 1997.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L**., Em busca de Paulo.** Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 2007.

CTI – Comissão Teológica Internacional. **Teologia hoje: perspectivas, princípios e critérios**. Brasília. Edições CNBB. 2012.

ELLIS, E. Earle. Cartas pastorais. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (Orgs.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Vida Nova; Paulus; Loyola, 2017. 1ª reimpressão da 2ª edição; p. 181-191.

FITZMYER, J. A. As cartas pastorais. In.: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., Novo., **Novo comentário bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e artigos sistemáticos.** Santo André: Paulus, 2011, p. 649 a 654.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da bíblia na igreja.** São Paulo: Paulinas, 1993.

FABRIS, Rinaldo. **As cartas de Paulo, III**. Tradução de José Maria de Almeida; supervisão exegética de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1992. (Bíblica Loyola, 6)

FRANCISCO. ***Carta apostólica Scripturae Sacrae Affectus***. Disponível em <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20200930_scripturae-sacrae-affectus.html Acesso em 15 de setembro de 2025.

GONZAGA, Waldecir. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, Waldecir. 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, Waldecir. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da; SILVA, Valmor (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

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

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O "amor ao próximo" como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 159-197. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835-05

GONZAGA, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, Diogo Palau. Tiago 2,5-9: "o amor ao próximo" como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 271-300. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835-09

GONZAGA, Waldecir; SOUZA, Rodrigo Schüler de. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 301-320. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835-10

GONZAGA, Waldecir; SANTOS, Iury Rangel dos. O uso de **συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11.** In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GONZAGA, Waldecir; GAMA, Viviane Paixão. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

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

GONZAGA, Waldecir; Yure Alves de Souza. Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18. ***Revista Albertus Magnus***, Colombia. vol. 16, n.2, p. 52-69, 2025. DOI**:** https://doi.org/10.15332/25005413.11325

KONINGS, Johan, **A Bíblia, sua história e leitura: Uma introdução.** Petrópolis: Vozes, 1990.

LIBANIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos: Tratado da Fé**. Belo Horizonte: FAJE e CES, 2000.

LIMA, Maria de Lourdes Correia, **Exegese Bíblica. Teoria e prática**. São Paulo: Paulinas. 2014.

MALZONI, Claudio Vianney. Artigo: **As mulheres na Segunda Carta a Timóteo**. DOI: https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/51367/41084

MATERA, Frank J., **Cristologia narrativa do Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 2003.

MÉHAT, André. Pastorais, Epístolas. In: **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Publicado sob a direção do Centro "Informática e Bíblia" Abadia de Maredsous. Tradução de Ary E. Pintarelli, Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas. 2013; p. 1037-1040.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo - Biografia crítica**. Edições Loyola, São Paulo, 2000

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

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: Introdução ao conceito de Cristianismo**. 2.a edição., Teologia Sistemática. São Paulo: Paulus, 1989.

REDALIÉ, Yann. As epístolas pastorais (1 e 2 Timóteo; Tito). In: MARGUERAT, Daniel (Org.) **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2015, 3ª edição, p. 391-416.

Capítulo VIII

Capítulo VIII

Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18[1]

Foundations of Prayer for the Dead According to 2Tim 1:15-18

Fundamentos de la Oración por los Difuntos según 2Tim 1,15-18

Waldecir Gonzaga[2]
Yure Alves de Souza[3]

Resumo

Este estudo analisa a fundamentação teológica paulina da oração pelos falecidos à luz de 2Tm 1,15-18. Nessa perícope, o "Apóstolo dos Gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7) destaca a fidelidade de Onesíforo, apresentando-o como modelo para o jovem Timóteo. Além disso, observa-se uma significativa súplica de Paulo a Deus em favor de seu antigo companheiro de missão, o que indica uma crença na retribuição divina para aqueles que serviram e apoiaram o ministério cristão. Também investiga a dimensão escatológica implícita nessa oração paulina e sua relação com a tradição da Igreja primitiva, ressaltando a compreensão de uma justa recompensa concedida pelo Senhor àqueles que perseveram na fé, no auxílio aos necessitados e no serviço aos irmãos. São destacados os principais

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_008

[1] Este texto foi publicado primeiramente por: GONZAGA, W.; SOUZA, Y. A. Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18. *Revista Albertus Magnus*, Colombia. vol. 16, n.2, p. 52-69, 2025. DOI**:** https://doi.org/10.15332/25005413.11325

[2] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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 Bíblica junto ao Departamento de Teologia da PUC-Rio. E-mail: yurealves@hotmail.com, Currículo Lattes: https://lattes.cnpq.br/5617773335816439 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0000-8382-5945.

aspectos teológicos do texto, bem como os pontos debatidos pela crítica textual. Discutem-se os princípios culturais e históricos, tanto pagãos quanto judaicos, que influenciaram a compreensão cristã da vida após a morte. Considerando as consequências das atitudes individuais ao longo da vida, examina-se dois textos bíblicos relevantes para a fundamentação das práticas em favor dos falecidos: 2Mc 12,43-45 e Lc 16,19-31. Esses textos ampliam a compreensão judaica apresentada no AT e introduzem a perspectiva paulina sobre a importância de interceder por aqueles que passaram pela morte. Por fim, analisa-se a perícope central deste estudo, abordando a oração presente 2Tm 1,15-18, e o testemunho cristão de Onesíforo, marcado por sua fidelidade ao apóstolo em vida. Essa fidelidade motiva a súplica de Paulo para que, no dia do juízo, seu amigo receba a recompensa dos justos.

Palavras-chave: 2Timóteo, Oração, Mortos, Paulo, Onesíforo, Timóteo.

Abstract

This study analyzes the Pauline theological foundation of prayer for the deceased considering 2Tim 1:15-18. In this pericope, the "Apostle to the Gentiles" (Rom 11:13; 1Tim 2:7) highlights the faithfulness of Onesiphorus, presenting him as a model for the young Timothy. Furthermore, a significant supplication from Paul to God on behalf of his former missionary companion is observed, indicating a belief in divine retribution for those who served and supported the Christian ministry. Also investigates the eschatological dimension implicit in this Pauline prayer and its relation to the tradition of the early Church, emphasizing the understanding of a just reward granted by the Lord to those who persevere in faith, assist the needy, and serve their brothers and sisters. Highlights the main theological aspects of the text, as well as issues discussed by textual criticism. Discusses cultural and the historical principles, both pagan and Jewish, that influenced the Christian understanding of life after death. Considering the consequences of individual actions throughout life, examines two biblical texts relevant to the foundation of practices on behalf of the deceased: 2Macc 12:43-45 and Lk 16:19-31. These texts expand the Jewish understanding presented in the OT and introduce the Pauline perspective on the importance of

interceding for those who have passed through death. Finally, analyzes the central pericope of this study, addressing the prayee found in 2Tim 1:15-18, and the Christian witness of Onesiphorus, marked by his faithfulness to the apostle during his lifetime. This faithfulness motivates Paul's supplication that, on the Day of Judgment, his friend may receive the reward of the righteous.
Keywords: 2Timothy, Prayer, Deceased, Paul, Onesiphorus, Timothy.

Capítulo VIII

Resumen

Este estudio analiza la fundamentación teológica paulina de la oración por los difuntos a la luz de 2Tim 1,15-18. En esta perícopa, el "Apóstol de los Gentiles" (Rom 11,13; 1Tim 2,7) destaca la fidelidad de Onésíforo, presentándolo como modelo para el joven Timoteo. Además, se observa una súplica significativa de Pablo a Dios en favor de su antiguo compañero de misión, lo que indica una creencia en la retribución divina para aquellos que sirvieron y apoyaron el ministerio cristiano. También investiga la dimensión escatológica implícita en esta oración paulina y su relación con la tradición de la Iglesia primitiva, subrayando la comprensión de una justa recompensa concedida por el Señor a quienes perseveran en la fe, ayudan a los necesitados y sirven a los hermanos. Destacanse los principales aspectos teológicos del texto, así como los puntos debatidos por la crítica textual. Discutense los principios culturales e históricos, tanto paganos como judíos, que influyeron en la comprensión cristiana de la vida después de la muerte. Considerando las consecuencias de las actitudes individuales a lo largo de la vida, examinase dos textos bíblicos relevantes para fundamentar las prácticas en favor de los difuntos: 2Mac 12,43-45 y Lc 16,19-31. Estos textos amplían la comprensión judía presentada en el AT e introducen la perspectiva paulina sobre la importancia de interceder por quienes han pasado por la muerte. Por último, analizase la perícopa central de este estudio, abordando la oración presente en 2Tim 1,15-18, y el testimonio cristiano de Onésíforo, marcado por su fidelidad al apóstol durante su vida. Esta fidelidad motiva la súplica de Pablo para que, en el día del juicio, su amigo reciba la recompensa de los justos.
Palabras claves: 2Timoteo, Oración, Muertos, Pablo, Onesíforo, Timoteo.

Introdução

Muito se pode discutir sobre as consequências que cada ser humano experimenta durante a vida segundo suas escolhas mais e menos evidentes, além das próprias perspectivas de crescimento pessoal. A respeito do que acontece com o ser humano após a morte, filósofos há muito tempo discutem suas perspectivas sem alcançar explicações satisfatórias para tal questionamento. Na antiguidade grega, destaca-se o diálogo Fédon, no qual, aproximando-se a morte de Sócrates, este notável mestre discute com seus seguidores acerca da imortalidade da alma e a continuidade da existência após a morte[4]. Entretanto, diferentemente da perspectiva judaico-cristã, essa narrativa se detém numa visão do homem enquanto um espírito "encarcerado" no seu corpo.

Em todo Antigo Testamento, apesar da ideia de imortalidade da alma após a morte, o que serviria como sustento para a crença na continuidade da vida humana de outro modo, são raríssimas afirmações que sustentam a ressurreição enquanto possibilidade, seja para justos, seja para injustos. Flávio Josefo[5], historiador judeu do século I d.C. empreende uma importante discussão sobre isso e buscou compreender como isso se desdobrou no judaísmo deste período. Dentre as principais correntes do período, fariseus acreditavam na ressurreição dos justos e em uma forma de retribuição *post mortem*, enquanto saduceus negavam completamente essa ideia. Essênios acreditavam na imortalidade da alma, mas não necessariamente na ressurreição corporal.

2Timóteo é uma carta que revela um autor em idade avançada, propondo-se a transmitir a um de seus mais caros sucessores mais um pouco daquilo que verdadeiramente lhe foi confiado por Deus (2Tm 1,13-14) e, anteriormente, já revelara em alguma medida a seu destinatário (2Tm 1,4-5). No v.15, início da seção em estudo, Paulo não faz qualquer imperativo a Timóteo, como é visto com frequência nesta carta; mas no v.15, antes da aparente súplica a Deus, vista nos vv.16-18, o apóstolo expressa que alguns de seus colaboradores não corresponderam à sua expectativa, deixando sua companhia. É quase consensual que aqueles companheiros que não mais acompanham Paulo estão na Ásia. Em meio à evidente solidão da prisão (v.16), o apóstolo escreve

[4] PLATÃO, Fédon, 68a.

[5] JOSEFO, F., Guerra dos judeus, p. 193-194; Antiguidades Judaicas, p. 889.

a Timóteo, retomando alguns episódios que comprovam a fidelidade de um companheiro de missão em especial: Ὀνησίφορος (Onesíforo).

No texto em estudo, não se sabe exatamente qual foi o fato ocorrido na Ásia que levou Paulo a ser abandonado, o que, como o autor esclarece no princípio, já é de conhecimento de Timóteo. A partir dessas circunstâncias pessoalmente adversas, o apóstolo apresenta uma breve oração de súplica a Deus pelo amigo, alguém que deu provas a ele de sua fidelidade e confiança, seja por guardar e desempenhar os ensinamentos que aprendeu com o líder durante as missões, seja testemunhando com sua presença amiga, demonstrando que não se envergonhava de buscar visitar Paulo na prisão.

Em geral, os comentadores da carta paulina não apresentam dúvidas de que Onesíforo já não estava vivo quando o autor escreveu a Segunda Carta a Timóteo. Desse modo, é de suma importância discorrer sobre as palavras do apóstolo e investigar o teor das suas súplicas escatológicas pelo antigo colaborador no ministério. O que se observa, então, é que o apóstolo é bastante claro ao falar com Timóteo no início desta segunda carta a ele dirigida. Em breves palavras: Não se envergonhe do Evangelho, nem de mim, prisioneiro de Cristo (v.8), pois alguns se envergonharam (v.15), mas não Onesíforo (vv.16-17). Em suma, o apóstolo exorta ao seu destinatário, indicando: "Segui este exemplo!".

1. Apresentação e estudo da perícope 2Tm 1,15-18

1.1 Segmentação e tradução de 2Tm 1,15-18

Pode-se observar em 2Timóteo, um dos textos do corpus paulino[6], que Paulo tem profundo amor, mas estava insatisfeito com seu discípulo, exortando-o a recordar-se do dom que recebeu da imposição de suas mãos **(**2Tm 1,6) e a dedicar-se mais no ministério (2Tm 1,7). Sendo assim, a prisão de Paulo é motivo para revelar ao companheiro seu sofrimento, mas também que Deus o tem sustentado (2Tm 1,8-9). O apóstolo está encarcerado, e no projeto global da carta, visa-se levar ao reconhecimento da autoridade paulina da tradição[7]. Compreende-se

[6] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

[7] FABRIS, R., As cartas de Paulo, III, p. 318.

que a divisão em versículos apresentada no quadro a seguir, com segmentação e tradução, além da possível subdivisão destes, condiz com a proposta deste estudo: observar a fundamentação bíblico-teológica da perícope paulina proposta a respeito da prece paulina pelos falecidos.

Οἶδας τοῦτο, ὅτι ἀπεστράφησάν με πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ,	v.15a	Sabes isto, que se afastaram de mim todos que estão na Ásia,
ὧν ἐστιν Φύγελος καὶ Ἑρμογένης.	v.15b	dentre os quais estão Fígelo e Hermógenes.
Δώῃ ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ·	**v.16a**	**Conceda o Senhor misericórdia à casa de Onesíforo,**
ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν,	v.16b	porque muitas vezes me reanimou,
καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη,	v.16c	e de minha prisão não teve vergonha,
ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ῥώμῃ,	v.17a	Mas, chegando em Roma,
σπουδαίως ἐζήτησέν με	v.17b	com dedicação me procurou
καὶ εὗρεν –	v.17c	e encontrou –
δώῃ αὐτῷ ὁ κύριος	v.18a	**conceda a ele, o Senhor,**
εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ	v.18b	**encontrar a misericórdia da parte do Senhor naquele dia**
– καὶ ὅσα ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν,	v.18c	– e quantos serviços em Éfeso prestou,
βέλτιον σὺ γινώσκεις.	v.18d	tu o sabes bem.

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

1.2 Comentário Bíblico

Fabris observa que ao apresentar certa parênese autobiográfica, o discurso epistolar revela seu caráter de autenticidade paulina, enquadrando-se nos esquemas e módulos da pseudoepigrafia[8]. Mesmo não

[8] Apesar da atribuição da autoridade de Paulo em seu epistolário, a autoria de algumas cartas do *corpus paulinum* foi colocada em dúvida. No final do século XVIII, surgiu a teoria da pseudoepigrafia, ou pseudonímia, que propõe que o verdadeiro autor do texto não seria aquele indicado, mas sim outra pessoa, ou da escola paulina, que utilizou o nome do suposto autor para dar legitimidade ao escrito (BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 769-771). Essa teoria foi aplicada a vários textos do Novo Testamento e, no caso das cartas paulinas, o uso recorrente de secretários pode esclarecer essas dúvidas,

pertencendo ao grupo das protopaulinas, as chamadas cartas pastorais são reconhecidas como canônicas, reveladas, inspiradas inerrantes, seja qual for o questionamento autoral que enfrentaram, se de Paulo ou da escola paulina. Sobre 2Tm 1,15, Fabris diz que "o apelo à experiência do interlocutor serve para personalizar o recurso e transformá-lo num caso exemplar, negativo ou positivo. Também a generalização 'todos que estão na Ásia' enquadra-se no estilo do gênero parenético"[9].

É importante destacar que no contexto das cartas pastorais, Wild chama a atenção para o uso do mesmo verbo ἀποστρέφω, em 2Tm 1,15, ao falar do afastamento de antigos companheiros de Paulo, e em Tt 1,14, neste caso, claramente indicando "o 'abandono' como apostasia. Provavelmente isso ocorreu quando a notícia de que Paulo estava preso chegou a Éfeso"[10]. A respeito de Figelo, que teria abandonado Paulo, não se encontram outros registros sobre qualquer outro momento durante a missão paulina. Hermógenes também aparece no livro aprócrifo *Atos de Paulo*, como um seguidor de Paulo, que embora muito amado pelo apóstolo, foi descrito como cheio de vaidade e mero bajulador de Paulo, como se também o amasse[11], o que muito corrobora com a hipótese apresentada por Wild[12].

Segundo Murphy-O'Connor, "em 2Timóteo, há claros indícios de que Paulo não estava satisfeito com o desempenho de seu discípulo[...]. Ele não estava fazendo o trabalho de evangelista; não estava cumprindo seu ministério (4,5)"[13]. Em 2Tm 1,16a, a perícope se inicia com o uso

---

bem como da escola paulina. Mesmo que alguma das epístolas tenha sido redigida após a morte de Paulo, seu conteúdo ainda refletiria o pensamento do Apóstolo (BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 771). De acordo com Murphy-O'Connor, cerca de uma geração após a morte de Paulo, as comunidades por ele fundadas passaram a reconhecer mais profundamente sua importância, e suas cartas começaram a ser mais valorizadas e usadas. Nesse contexto, os fiéis teriam preservado cuidadosamente as epístolas que possuíam e buscado obter aquelas enviadas a outras igrejas. Como resultado, teriam se formado coleções parciais na Macedônia e na Acaia, regiões relativamente próximas a Éfeso, onde essas coleções teriam sido unificadas e distribuídas ao restante do mundo cristão, com o objetivo de perpetuar a influência paulina. Algumas comunidades teriam redigido novas cartas sob a autoridade de Paulo, "atualizando" seus ensinamentos para responder a contextos emergentes. Essa hipótese explicaria, por exemplo, as semelhanças entre Efésios e Colossenses (MURPHY-O'CONNOR, J., Paul, p. 236).

[9] FABRIS, R., As cartas de Paulo, III, p. 318.

[10] WILD, R. A., As Cartas Pastorais, p. 651.

[11] JAMES, M. R., Apocryphal New Testament, 272.

[12] WILD, R. A., As Cartas Pastorais, p. 651.

[13] MURPHY-O'CONNOR, J. M., Paulo, p. 368.

de δῴη (3ª pessoa do singular do verbo δίδωμι no tempo aoristo do modo optativo),, que volta no v.18a, o qual reflete o profundo desejo humano de Paulo, unido à expectativa cristã de ter seu pedido atendido por Deus. O apóstolo manifesta em breves palavras que acredita ser eficaz a súplica por outrem, de modo especial, alguém que, segundo Fee, parece já ter falecido, o que é corroborado pela nova menção que será feita à família de Onesíforo na despedida em 2Tm 4,19 ("Ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον/*Saúda Prisca e Áquila e a casa de Onesíforo*").

> O fato de Paulo começar sua recordação sobre Onesíforo dessa forma — pedindo misericórdia presente para sua casa — e, ao final (v.18b), pedir misericórdia futura (naquele dia) para o próprio Onesíforo, sugere fortemente que Onesíforo havia morrido nesse meio-tempo. Se for assim, isso só poderia ter aumentado a dor e a solidão atuais de Paulo. Mas a memória de Onesíforo permanece[14].

Numa cultura onde a prisão significava um "autossustento", ou seja, o prisioneiro na maioria das vezes ficava por conta própria, Onesíforo teria se arriscado visitando alguém que estava sendo considerado um criminoso perigoso. Kelly afirma que a expressão "δῴη ἔλεος ὁ κύριος/*que o Senhor lhe conceda misericórdia*" (v.16a) aparece apenas nesta passagem do Novo Testamento, o que nos chama a atenção para o texto dentre as demais paulinas. O verbo "ἀνέψυξεν/*reanimar*" (v.16b), relacionado com o substantivo "ἀναψύξεως/*reanimação*", revela um auxílio de Onesíforo além do âmbito material ou com serviços práticos, mas através de sua proximidade e comunhão com Paulo. Aquele que visitou o apóstolo foi capaz de confortá-lo, como irmão e amigo de caminhada, e se envergonhar de suas correntes, um momento humilhante e constrangedor aos olhos humanos, agravado pelo distanciamento de muitos outros companheiros[15].

Estando imerso na sociedade greco-romana, o local principal em que Paulo vivia e pregava era a "οἶκος/*casa*", da qual muitos diziam que dependia a estabilidade da cidade-estado, a unidade básica dessa sociedade. De acordo com Towner: "A casa consistia em membros da

[14] FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 233.
[15] KELLY, J. N., A commentary on the pastoral epistles, p. 170.

família mais próxima e normalmente ampliava-se para incluir escravos, libertos, servos e trabalhadores e, às vezes, até sócios e arrendatários comerciais"[16]. Paulo fez diversas associações à casa para explicar termos e conceitos relacionados à Igreja, e vemos muitas referências às casas seculares nas cartas paulinas, dentre as quais, a casa de Onesíforo, no v.16a.

Capítulo VIII

> 1Tm 3,15 descreve a Igreja de Éfeso como "casa de Deus" (οἶκος Θεοῦ). Em vez de se referir a um edifício ou lugar de encontro, aqui Paulo recorre ao conceito da casa como unidade social formada de vários membros, todos responsáveis perante os outros [...]. Este tema volta a ocorrer em 2Tm 2,20-21, onde a Igreja é comparada a uma "casa grande" (μεγάλη οἰκία) na qual há não somente vasos valiosos, mas também vasos comuns[17].

O direcionamento da súplica a Deus pela casa de Onesíforo, ou seja, a todos que com ele vivenciaram a fé através do ministério paulino, corrobora com a ideia de que Onseíforo já não estava vivo, ou, pelo menos, essa seria a compreensão de Paulo neste momento de redação. O apóstolo, então, retoma a súplica do v.16a no v.18ab, neste momento, então, desejando que o Senhor lhe conceda misericórdia "ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ/*naquele dia*". Assim como o autor menciona no v.12, vê-se no v.18b a mesma expressão, provavelmente, refere-se à segunda vinda de Cristo e à implicação de que Onesíforo já havia morrido. Apesar de tudo isso, Fee é cauteloso em afirmar a fundamentação da doutrina cristã da oração pelos mortos neste texto, haja vista a oração de intercessão feita por Paulo em Ef 1,17 ("ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ/*a fim de que o Deus de Nosso Senhor jesus Cristo, o Pai da glória, conceda-vos o Espírito de sabedoria e manifeste o seu conhecimento*")[18].

Na oração que se segue, no v.18, Kelly observa que o verbo "εὑρεῖν/*encontrar*" ecoa conscientemente o "εὗρεν/*encontrou*", mesmo verbo em grego, presente no v.17. Essa frase, com seu repetido κύριος, soa estranha, especialmente em inglês, no qual a ausência do artigo

[16] TOWNER, P. H., Casas e códigos domésticos, p. 204.
[17] TOWNER, P. H., Casas e códigos domésticos, p. 205.
[18] FEE, G. D., 1 and 2 Timothy, Titus, p. 234.

definido antes do segundo não pode ser destacada. Segundo ele, a construção pode ser um hebraísmo, como na versão veterotestamentária da LXX, em Gn 19, 24, em que "ὁ κύριος/*o Senhor*" está denotando Deus em ambos os casos.

Porém, aqui no texto neotestamentário de 2Tm 1,15-18, é mais provável que ὁ κύριος se refira a Cristo, estando em harmonia com o uso das Pastorais sobretudo, em 2Tm 2,8.16, e "κυρίου/do Senhor", para Deus, a quem Paulo, em outro lugar (por ex.:, Rm 2,5 e 3,6) representa como exercendo julgamento, e que nas Pastorais é regularmente descrito como Salvador. Isso é corroborado pela prática da LXX de usar "κύριος/*Senhor*" sem o artigo para "Deus". Segundo Jeremias[19], é muito possível que as duas fórmulas tenham sido confundidas: "Conceda o Senhor misericórdia" e "Encontrar a misericórdia da parte do Senhor".

1.3 Crítica textual

Segundo o aparato crítico da Nestle-Aland 28[20], esta perícope contém algumas variações textuais, ou seja, diferenças entre os antigos manuscritos gregos que transmitem essa carta. Em 2Tm 1,17, a palavra grega σπουδαίως é substituída pelo termo σπουδαιότερον (σπουδαιοτερως, A 365). Essa palavra é um comparativo que vem de σπουδαῖος, que significa "zeloso" ou "dedicado", e aparece desse modo em variadas testemunhas: Códice Alexandrino (A), Códice Beza (D^1, com correção), *Mosquensis* (K), *Angelicus* (L), *Athous Lavrensis* (Ψ), 365, 630, 1241, 1505, texto majoritário (𝔐), e versão siríaca heracleana (sy^h). E o Comitê Central da NA28 se baseia nos seguintes manuscritos para sustentar a leitura σπουδαίως (txt): Códice Sinaítico (א), Códice *Ephraeimi Syri Rescriptus* (C), *Boreelianus* (F), *Boernerianus* (G), *Porphyrianus* (P), 6, 33, 81, 104, 1175, 1739, 1881, versões latinas antigas (Itálica, Vulgata) (latt), versão siríaca palestinense (sy^p), versão copta (saídica/boárica) (co), e versão de Orígenes (Or).

O sufixo -τερον indica certa comparação, algo como "mais zeloso". Mas há uma variante no manuscrito do Códice Alexandrino e

[19] KELLY, J. N., A commentary on the pastoral epistles, p. 170.

[20] Testemunhas citadas de forma consistente e com frequência para a Segunda Carta a Timóteo, segundo a Introdução da NA28: 𝔓 -; א(01), A (02), C (04), D (06), F (010), G (012), H (015), I (016), K (018), L (020), P (025), Ψ (044), 048; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, *l* 249, *l* 846.

do minúsculo 365: em vez de σπουδαιότερον (forma adjetiva), traz σπουδαιοτέρως, que seria uma forma adverbial, significando "mais diligentemente". Ambas significam praticamente a mesma coisa nesse contexto. Mas, a crítica textual analisa qual dessas formas foi mais provavelmente a original, ou seja, o que seria mais próximo do que Paulo realmente teria escrito. De acordo com a probabilidade do escriba alterar, é possível dizer que σπουδαιότερον (adjetivo comparativo) parece uma construção um pouco mais difícil ou menos esperada do que a leitura adverbial σπουδαιοτέρως. Logo, os escribas poderiam ter "corrigido" σπουδαιότερον para a adverbial mais natural no grego comum, especialmente depois do verbo "ἐζήτησεν/*ele procurou*"; sendo *lectio corrigenda*, é desaconselhável como leitura original[21].

De acordo com o estilo paulino, sabe-se que Paulo costuma usar formas adjetivais como advérbios em contextos semelhantes, o que apoia σπουδαιότερον como uma escolha intencional. Por exemplo, em Fl 2,28 ("Σπουδαιότερον οὖν ἔπεμψα αὐτόν/*Portanto, o enviei com maior diligência*"), sendo que σπουδαῖος ("diligente") é um adjetivo comparativo (σπουδαιότερος), e no acusativo neutro para funcionar como advérbio ("mais diligentemente", "com mais empenho"); em 1Cor 9,17 ("εἰ γὰρ ἑκουσίως τοῦτο πράσσω/*pois se faço isso voluntariamente*..."), "ἑκούσιος/*voluntário*"), é adverbializado em "ἑκουσίως/*de forma voluntária*".

Outro princípio chave da crítica textual que nos auxilia na determinação da forma verbal que deve corresponder mais fielmente ao texto dos manuscritos mais próximos da escrita original é a dificuldade de leitura. No caso, a leitura mais difícil é provavelmente a mais original (*lectio difficilior potior*)[22], porque escribas tendem a suavizar ou "corrigir" um texto difícil, não o contrário. Sendo assim, σπουδαιότερον seria mais "estranho" do ponto de vista gramatical, por isso pode ser a forma original, com σπουδαιοτέρως surgindo como um "ajuste".

Por fim, o aparato crítico apresenta um sucinto acréscimo no v.18c: "μοι/*a mim*". Não se observa esse acréscimo no texto da NA28 provavelmente porque apenas aparece em testemunhas menos relevantes: 104, 365, (629), versões latinas antigas (Vetus Latina)(it); Vulgata Clementina (Vg^{cl}), e Siríaca (Sy). Com o uso dele após o verbo "διηκόνησεν/

[21] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.
[22] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

prestou", pode-se enfatizar a recordação que Paulo faz quanto ao serviço de Onesíforo diretamente a ele, enquanto o apóstolo esteve em Éfeso. Embora relevante, tal adição não é estritamente necessária, haja visto tudo que o apóstolo já discorreu nos versículos anteriores da perícope sobre a solicitude do antigo colaborador.

2. A concepção pré-cristã sobre a vida após a morte

Para a filosofia de Sócrates, a morte não é algo ruim porque liberta a alma do corpo e assim se encontra com a pura sabedoria[23]. Segundo ele, aqueles que viveram uma vida má, pouco virtuosa, são castigados com a reencarnação da sua alma num corpo animal para se purificarem. Entretanto, outros receberão um destino mais feliz e agradável: aqueles que viveram de modo mais adequado, pela prática esforçada da temperança e da justiça. E ainda, receberá um destino melhor aquele que é "amigo do saber", pois alcançará a "realidade" divina[24]. Bettencourt afirma que: "Como já o verificavam Platão e Aristóteles, é, portanto, na contemplação e na fruição da Divindade que consiste no fim último e a suprema felicidade do homem"[25].

Segundo McKenzie, ao observar as evidências internas do texto bíblico do Antigo Testamento, é possível concluir que a perspectiva de vida após a morte não estava presente nos escritos israelitas mais antigos, aproximando-se assim das crenças mesopotâmicas e cananeias, por exemplo, mas distanciando-se das crenças egípcias. A existência de literatura e túmulos egípcios muito bem preservados deixa clara a concepção religiosa de uma continuação da existência humana além da vida terrena de algum modo.

Entretanto, não se encontra compatibilidade plausível desse ideal egípcio com as mais básicas crenças israelitas, visto que "a vida após a morte egípcia não é um mundo dominado pela presença e vontade divina pessoal, mas é na verdade um mundo totalmente secularizado"[26], o que destoa, por exemplo, do pedido do salmista para estar junto de Deus por toda a vida no Sl 27,4: "בְּהֵיכָלֹו וּלְבַקֵּר בְּנֹעַם־יְהוָה לַחֲזֹות בְּהֵיכָלֹו"

[23] PLATÃO, Fédon, 68a.
[24] PLATÃO, Fédon, 81e-82.
[25] BETTENCOURT, D. E., A vida que começa com a morte, p. 27.
[26] MCKENZIE, J. L., Aspectos do Pensamento do Antigo Testamento, p. 1444.

בְּבֵית־יְהוָה שִׁבְתִּי אֲבַקֵּשׁ אוֹתָהּ מֵאֵת־יְהוָהׇ שָׁאַלְתִּי אַחַת / Uma coisa peço a IHWH e a procuro: é habitar na casa de IHWH todos os dias de minha vida, para gozar a doçura de IHWH e meditar no seu templo".

O fim da vida é observado pelos mesopotâmicos sem qualquer relevância moral ou religiosa, encarando a morte com grande pessimismo. O "Aralu" mesopotâmico consistiria numa grande sepultura de corpos inertes, sem esperança, que não difere muito do "שְׁאוֹל/*Xeol*" (Jó 17,13; Is 14,9; Ez 31,16; 32,21; 32,27; Sl 49,14; Pr 9,18), que é como uma negação da sobrevivência, pois o bem e o mal da vida encerram neste lugar. Dado que, na visão mesopotâmica, a morte seria condição imposta pelos deuses, os quais reservam para si mesmos a vida e fazem com que as pessoas devam gozar apenas dos prazeres terrenos, esta perspectiva difere do pensamento israelita, pois neste evidencia-se que "o alimento da vida não é negado por ciúme, mas por causa de uma falta moral (Gn 2–3)"[27].

Capítulo VIII

De acordo com o saltério da Bíblia Hebraica, é possível entender que a morte do homem é fruto do pecado, enquanto um mal moral. O Sl 49, por exemplo, aborda aspectos sobre o êxito e a prosperidade dos ímpios, sinalizando a morte como destino comum de sábios e tolos. O autor do Sl 49,15 afirma: "אַךְ־אֱלֹהִים ׀ יִפְדֶּה נַפְשִׁי מִיַּד־שְׁאוֹל כִּי יִקָּחֵנִי סֶלָה /*A minha vida, porém, Deus a resgatará, da mão do Xeol ele me recolherá*". Nesse caso, por conta do uso verbal "יִפְדֶּה/*resgatará*" ("פָּדָה /*resgatar*" no *qal* imperfeito) é possível perceber que o salmista aponta para uma vida futura com Deus[28]. Agostinho[29] comenta a respeito dessa esperança para o futuro, porém, não como a expectativa terrena de muitos. Nesta vida, de fato, conta-se com trabalho, angústias, tribulação, tentação, desse modo, não se deve esperar algo além dos bens vindouros.

O salmista, no Sl 73,24, afirma: "אַחַר תַּנְחֵנִי בַּעֲצָתֶךָ וְאַחַר כָּבוֹד תִּקָּחֵנִי /*Com teu conselho me guias e, depois, me receberás com honras*". Este sinaliza o destino feliz almejado com grande confiança pelo salmista junto de Deus, visto que o autor utiliza "תִּקָּחֵנִי /*me receberás*" (verbo "לָקַח / *receber, acolher*" no *qal* imperfeito). Entretanto, não necessariamente esta referência estaria apontando para a vida após a morte, mas sim para a experiência desejada pelo autor: estar no templo na presença de

[27] MCKENZIE, J. L., Aspectos do Pensamento do Antigo Testamento, p. 1444-1445.
[28] KSELMAN, J.S.; BARRÉ, M.C., Salmos, p. 1050.
[29] AGOSTINHO, Comentário aos salmos, p. 401-402.

Deus. O que atesta essa interpretação é o contraste entre o v.27, no qual o salmista aponta para o perecimento dos que se afastam de Deus, e a intimidade e confiança de quem adora e realiza sacrifícios, com o uso de "קְרֻבַת/*proximidade, estar junto*" (subst. fem. Singular, no constructo), um termo técnico para acesso ao lugar reservado aos sacerdotes no espaço sagrado[30].

Os escritos *Antiguidades Judaicas* e *Guerra dos Judeus*, de Flávio Josefo (37-100 d.C.), historiador judeu do século I d.C., abordam com bastante clareza as doutrinas sobre a vida após a morte difundidas pelas principais seitas do judaísmo de sua época: fariseus, saduceus e essênios. Josefo afirma que os fariseus atribuem tudo ao destino, ou providência, e a Deus, sendo que "todas as almas são incorruptíveis; mas que as almas de homens bons são apenas removidas para outros corpos, mas as almas dos homens maus estão sujeitas ao castigo eterno"[31].

> Eles também acreditam que as almas têm um vigor imortal nelas; que sob a terra haverá recompensas ou punições, conforme eles viverem virtuosa ou viciosamente nesta vida; e que os últimos serão detidos em uma prisão eterna, mas os primeiros terão poder para viver e reviver novamente[32].

A respeito dos saduceus, Josefo é categórico ao afirmar que retiram qualquer ideia de destino, supondo que Deus nem ao menos se preocupe com o que o homem faz de bem ou mal, cada um deve agir como bem entender. Dessa forma, "eles também tiram a crença da duração imortal da alma, as punições e recompensas no *Hades*"[33]. Para os saduceus, "as almas morrem com os corpos; não consideram a observação de nada além do que a lei ordena, pois pensam que é um exemplo de virtude disputar com os professores de filosofia com que convivem"[34]. Já os essênios, defendem que os "corpos são corruptíveis, e que a matéria de que são feitos não é permanente; mas que as almas são imortais e continuam para sempre; e que elas vêm do ar mais sutil, e são unidas

[30] KSELMAN, J.S.; BARRÉ, M.C., Salmos, p. 1058.
[31] JOSEFO, F., Guerra dos judeus, p. 193.
[32] JOSEFO, F., Antiguidades Judaicas, p. 888.
[33] JOSEFO, F., Guerra dos judeus, p. 194.
[34] JOSEFO, F., Antiguidades Judaicas, p. 889.

a seus corpos como em prisões"[35]. Isso muito mais os aproxima dos gregos do que a futura visão do cristianismo.

> A doutrina dos essênios é esta: que todas as coisas são mais bem atribuídas a Deus. Eles ensinam a imortalidade das almas e estimam que as recompensas da justiça devem ser sinceramente obtidas por esforço; quando eles enviam o que dedicaram a Deus para o templo, não oferecem sacrifícios, porque têm ilustrações mais puras de seus próprios; por isso, são excluídos do pátio comum do templo, mas oferecem eles próprios os seus sacrifícios[36].

Portanto, podemos afirmar que os judeus tiveram por grande tempo a forte influência dessas três seitas de filosofia peculiares, que apareceram tanto nos Sinóticos como em Atos dos Apóstolos discordando da fé cristã que era pregada pelos apóstolos. Nos Sinóticos contatam-se os saduceus expondo sua intenção e questionando a crença na ressurreição no caso da mulher que foi esposa de sete maridos (sete irmãos), mas sendo respondidos por Jesus com firmeza (Mt 22,23-33; Mc 12,18-27; Lc 20,27-40). Em At 23, vê-se o julgamento de Paulo perante o Sinédrio, e ele discursa aos fariseus e saduceus recordando sua origem farisaica e afirmando sua crença na ressurreição, o que foi causa de inúmeras discussões entre os presentes (At 23,6-10). Por fim, perante o governador Félix, mais uma vez, Paulo confirma sua crença na lei e sua fé na ressurreição de justos e injustos (At 24,14-15).

É possível conferir ainda vários lutos na Bíblia, normalmente até o sétimo dia, recordando o sétimo dia da criação, como dia de descanso (Gn 2,3), inclusive com orações e jejuns, mas não como o de Rispa, o qual, de fato, é de resistência, protesto e pedido de justiça pelos filhos barbaramente assassinados por obra do rei Davi (2Sm 3,7-8 e 21,1-14). Nos livros canônicos do AT, há o exemplo de José, que faz luto pela morte de seu pai, o patriarca Jacó, por 7 dias (Gn 50,10); do enterro e sepultamento de Saul, com jejum de 7 dias (1Sm 31,13); do choro e luto pela morte de Judith, por 7 dias (Jt 16,24); de igual maneira nos livros deuterocanônicos, nos quais se afirma que o luto por um morto dura 7 dias (Eclo 22,13); pede luto, sacrifícios e oração pelo eterno repouso

[35] JOSEFO, F., Guerra dos judeus, p. 192.
[36] JOSEFO, F., Antiguidades Judaicas, p. 889.

dos falecidos (2Mc 12,20-23), fala da mãe que acredita receber a vida de seus 7 filhos assassinados barbaramente (2Mc 7,20-23; Jr 15,9); que a vidas dos justos está nas mãos de Deus (Sb 2,1-20).

Igualmente no NT, em Hb 11,35, lê-se que a mulher recebe a ressurreição de seus mortos, como ela acreditava e esperava, tal como se observa em 2Tm 1,16-18, em que se lê que Paulo reza pelo repouso de seu fiel amigo falecido, Onesíforo, para "que o Senhor lhe conceda achar misericórdia junto ao Senhor, naquele dia" (v.18). Por isso, é muito importante observar também algumas passagens que corroboram na visão cristã da importância da oração pelos falecidos.

3. A importância da oração pelos mortos no AT e no NT

3.1. Purificação dos pecados dos mortos (2Mc 12,43-45)

A remissão de pecados através de um rito sacrificial era prática essencial na Lei de Moisés. No livro do Levítico, observa-se que Deus teria instituído a necessidade do sacrifício cruento, com derramamento de sangue para o alcance da purificação da vida. Segundo Martens[37], em Lv 16,30, o autor sagrado utiliza com frequência termo "כַּפֶּר/*expiar, limpar*", numa metáfora para expressar a remoção do pecado no "יוֹם כִּפּוּר/*dia da expiação*"[38], pois o pecado é como uma impureza ou uma mancha na vida do homem. Em Lv 17,11, Houston[39] afirma que o sangue é compreendido como "vida da carne", ou a "vida do corpo", logo o ser humano tinha um dever de restituir sua "dívida" com Deus através do sacrifício cruento. Neste sentido, ele diz que:

> O sentido parece ser que o sangue representa o dom divino da vida, que, nas circunstâncias apropriadas, deve ser devolvido àquele que o concedeu, o qual pode usá-lo misericordiosamente para o benefício humano. No entanto, os seres humanos jamais devem se apropriar dele[40].

[37] MARTENS, E. A., Pecado, Culpa, p. 614.
[38] O dia da expiação era o dia em que o sumo sacerdote oferecia sacrifícios para purificação do povo, e deveria ser unido a jejuns e orações (Lv 16,29-30; 23,27-28; Nm 29,7-11).
[39] HOUSTON, W. J., Alimentos puros e impuros, p. 60.
[40] HOUSTON, W. J., Alimentos puros e impuros, p. 60.

Em 2Mc 12, 43-45, destaca-se a figura de Judas Macabeu, líder militar judaico do séc. II a.C., que assumiu tal liderança após a morte de seu pai, Matatias; foi o responsável pelo comando da revolta dos Macabeus contra a dominação selêucida e uma imposição da cultura helenística sobre o povo judeu em 167 a.C. (1Mc 3,1-9). Desde o princípio, Judas é apresentado como fiel observante da Lei. Após a profanação do Templo, Judas e seu exército reconquistaram Jerusalém e purificaram o espaço sagrado de toda ação selêucida (1Mc 4,36-59).

De acordo com 2Mc 12,38-42, após a batalha contra o governador da Idumeia, os judeus se purificaram para celebrar o sábado, e no dia seguinte, ao recolherem os corpos dos guerreiros falecidos na batalha, constataram uma prática absolutamente contrária à Lei de Moisés (Ex 20,4-5): por baixo das veste dos soldados havia objetos consagrados aos ídolos de Jâmnia. Segundo McEleney, as narrativas de 1Mc 5,55-68 e 2Mc 12,32-45 estão interligadas: a partir da primeira, observa-se que os comandantes de Judas (José e Azarias) o desobedeceram por suposta valentia e foram derrotados, sendo perseguidos por Górgias, o que explica o lugar do confronto, e levando à queda de cerca de dois mil homens do povo de Israel[41].

Nesta passagem, Judas faz uma coleta para oferecer sacrifícios pelos soldados falecidos, acreditando na ressurreição e na possibilidade de expiação dos pecados após a morte. McEleney[42] afirma que nesta perícope, o autor sagrado retoma a crença na ressurreição que expressou em 2Mc 7,11, no martírio dos sete irmãos, em que sua fidelidade a Deus atesta sua profissão de fé na vida eterna. Em 2Mc 12, embora Judas possa ter desejado apenas que os vivos não fossem punidos pela associação aos pecadores caídos, pois a ira de Deus incidia sobre estes, segundo McEleney, o autor atribui a Judas esta crença na ressurreição do justo. Afirma que:

> Ele vê a ação de Judas como uma evidência de que aqueles que morreram piamente podem ser libertos dos pecados não expiados que impedem a concretização de uma alegre ressurreição. Assim, essas doutrinas, vagamente reformuladas, contêm a essência do que se tornaria (com extensa precisão) o ensino teológico católico-romano sobre o purgatório[43].

[41] MCELENEY, N. J., 1 e 2 Macabeus, p. 853-854.
[42] MCELENEY, N. J., 1 e 2 Macabeus, p. 880-881.
[43] MCELENEY, N. J., 1 e 2 Macabeus, p. 881.

Portanto, 2Mc 12,43, o autor utiliza o verbo προσαγαγεῖν (2ª pessoa do aoristo ativo "προσάγω/*oferecer, apresentar*") na perspectiva de restituir a pureza daqueles que morreram. Assim como Paulo ora por Onesíforo em 2Tm 1,16-18, para que encontre misericórdia no dia do julgamento de Deus, Judas demonstra preocupação espiritual pelos que já partiram. Isso nos ajuda a reforçar a mentalidade cristã de rezar e interceder durante a vida, fazendo ainda penitências para que os mortos, recebendo uma justa recompensa de Deus, sejam salvos.

3.2. Justa retribuição *post mortem* em Lc 16,19-31 (parábola do rico e Lázaro)

Nesta parábola lucana se sugere um estado intermediário após a morte, no qual as almas aguardariam um julgamento póstumo. Duas parábolas marcam Lc 16: a parábola do administrador desonesto (vv.1-9) e a parábola do rico e Lázaro (vv.19-31). Assim, observa-se um convite a uma decisão dos discípulos entre ser livres da riqueza em favor dos pobres, garantindo seu futuro salvífico, ou serem escravizados pelo dinheiro, não servindo verdadeiramente a Deus. O grande perigo da riqueza é demonstrado na perícope final sobre o antes e o depois da morte. Desse modo, é possível conectar esse momento com a preocupação paulina com Onesíforo sinalizando para o dia do juízo: "ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ /*naquele dia*" (2Tm 1,18a).

Segundo Dupont[44], a escatologia individual recebe bastante atenção de Lucas, entendida como destino do indivíduo não apenas no fim dos tempos, mas também no fim da vida. Essa narrativa sobre o rico e Lázaro estaria, então, contrapondo-se à do administrador desonesto (Lc 16,1-8), pois nesta, Jesus trata de um modo correto de usar o dinheiro, e na parábola que encerra o capítulo, vê-se a consequência imutável de seu mau uso, sendo a morte a delimitação de um ponto crucial para isso[45]. Nessa perícope, após a morte acontece essa mudança de condição, o que diz respeito não apenas a vida do rico e do pobre, mas também a de todos os que se imaginam como justos além dos pecadores e coletores de impostos[46].

[44] BOVON, F., Luke the Theologian, p. 71.
[45] BOVON, F., Luke the Theologian, p. 71-72.
[46] TANNEHILL, R., The narrative unity of Luke-Acts, p. 110.

A morte de ambos é a "virada" na narrativa, o ponto de surpreendente inversão da realidade dos personagens anteriormente apresentados, o que é reforçado no diálogo entre o rico e o pai Abraão. O verbo ἀποθανεῖν, no v.22, é o mesmo utilizado pelo evangelista quando narra a morte da filha de Jairo (Lc 8,42.52.53) e no diálogo de Jesus com os saduceus sobre a ressurreição (Lc 20,28.29.30.3.32.36). Em Lc 8, a narrativa revela a mudança na condição da menina após a ação divina, e em Lc 20, aqueles que interrogavam Jesus, questionavam seu ensinamento sobre a ressurreição, e passam concordar com ele depois de ouvi-lo.

Segundo Karris[47], a referência ao "κόλπον Ἀβραάμ/*seio de Abraão*", no v.22, consistiria apenas na posição preferida quando a pessoa se reclina com Abraão no grande banquete messiânico, e além disso, pela falta de cuidado do rico com Lázaro, não coadunava com os ensinamentos do AT, inclusive com o que Jesus afirmou em Lc 16,9. Observa-se no fim da passagem que permanece uma clara distinção entre um e outro, mas a melhora da condição do pobre já é evidenciada ao leitor.

Segundo Fabris[48], o evangelista faz uso de imagens e representações imaginárias já concebidas na tradição bíblica e judaica. Na literatura apocalíptica judaica já se designam os justos e os ímpios em lugares diferentes em espera da ressurreição do juízo final, e existe essa possibilidade de comunicação, pois estariam frente a frente. De modo especial, o livro apócrifo *IV Esdras* narra a fossa dos tormentos frente ao lugar do refrigério, o inferno diante do paraíso (VII, 36), fazendo a contemplação da felicidade dos justos ampliar o sofrimento da pena dos pecadores (VII, 58)[49].

O "ᾅδῃ/*Hades*" (v.23) é a nova morada do rico, lugar de tormentos pelo fogo e pela sede, como expresso pelo vocábulo βασάνοις. Segundo a obra lucana, este é o mesmo local para onde serão enviados após o julgamento aqueles que não se converteram mesmo contemplando os milagres e ouvindo a pregação dos discípulos de Jesus (Lc 10,15); e onde o discurso de Pedro, retomando as palavras de Davi, enfatiza que Deus não abandonou seu Filho (Sl 16,10; At 2,27.31), mas o ressuscitou sem sofrer corrupção.

[47] KARRIS, R., O Evangelho Segundo Lucas, p. 283.
[48] FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 169.
[49] FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 169. Nota de rodapé.

Aletti[50] chama a atenção para o uso da palavra *Hades*. De fato, ela seria o equivalente grego do vocábulo hebraico *Sheol*, a morada dos mortos dos escritos bíblicos, por exemplo, Nm 16,33; Dt 32,22; Is 14,9. O autor sagrado do Evangelho de Lucas ajusta seu vocabulário aos leitores, cuja língua é o grego, porém o uso de *Hades* poderia causar dificuldades ao leitor culto. No *Hades* da cultura grega, as pessoas não queimam, enquanto o rico da parábola é atormentado numa fornalha, o que o tornaria equivalente à Geena, relatada nos Evangelhos (Mt 5.22.29.30; 10.28, 23.13.33 Mc. 9,45,47; 12,8: I 3,6).

Em Lc 16,26, vê-se a fala de Abraão acerca de um "χάσμα/*abismo*", que corrobora com a intransponibilidade de pessoas entre os lugares em que se encontram os personagens. Na LXX, o mesmo termo aparece em 2Rs 18,17 e em 2Sm 18,17 com uma ideia bastante semelhante: "καὶ ἔλαβεν τὸν Αβεσσαλωμ καὶ ἔρριψεν αὐτὸν εἰς χάσμα μέγα ἐν τῷ δρυμῷ/*E tomou Absalão e lançou-o numa grande cova na floresta*". Nesta passagem, após a morte do jovem Absalão, filho do rei Davi que havia se revoltado contra o pai, lançaram o corpo numa cova no meio da mata. Não há mais vida no corpo de Absalão, suas escolhas foram definitivas e seu destino estava traçado. Esse abismo marca de mesmo modo o distanciamento geográfico dos personagens da parábola.

Com a insistência do rico em vista dos familiares, no v.30, vê-se que sua esperança se volta para ajudar seus familiares a não trilharem o mesmo caminho que ele, não tanto de se converterem verdadeiramente, mas ouvindo sobre o destino do irmão, mudarem suas atitudes para alcançar um fim melhor. Entretanto, a fala de Abraão dá ênfase à necessidade urgente da conversão pessoal de cada um no tempo concedido hoje, desde já. Quando não há verdadeira escuta e adesão ao que é testemunhado sobre Cristo nas Escrituras Judaicas, nas palavras de Moisés e dos demais profetas, mesmo os milagres mais espetaculares, tal como a ressurreição de um morto, não serão suficientes para modificar o destino final de alguém antes da morte[51].

Em Lc 12,16, o evangelista também apresentou uma parábola sobre um personagem rico, o qual diante da prosperidade da colheita resolveria acumular suas riquezas e repousar, mas Jesus exorta os ouvintes da parábola a não procederem assim, considerando a brevidade

[50] ALETTI, J., La parabole du riche et du pauvre Lazare, p. 722. Nota de rodapé.
[51] FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 169.

da vida terrena. Tal apontamento converge com o desdobramento final de Lc 16,19-31. Dessa forma, a postura paulina apresentada em 2Timóteo é imagem também de uma alerta que o apóstolo dirige a Timóteo. São apresentadas a ele duas posturas: uma que reflete a omissão e o afastamento diante do sofrimento do apóstolo, e outra que exprime a fraternidade e fidelidade a ele.

Capítulo VIII

4. A finalidade da oração por Onesíforo em 2Tm 1,16-18

4.1 A oração paulina

No *corpus paulinum*, podemos observar diversos aspectos que apontam para o sentido da oração. Hunter afirma que: "Para Paulo, a experiência cristã era essencialmente (e incessantemente) um ato de oração[...]. As orações de louvor, invocação, ação de graças, confissão, súplica e intercessão faziam todas partes da rotina cotidiana de Saulo"[52]. É importante dizer que, segundo Hunter[53], enquanto se escrevia uma carta para outros, era proibido pelas convenções da redação epistolar antiga dirigir-se a Deus diretamente. Portanto, o que se encontra nas cartas paulinas são apenas referências ou alusões, além de relatos referentes às orações do apóstolo.

Segundo a forma das orações paulinas, Hunter afirma que, desde Harder e Schubert, os estudiosos têm classificado suas partes principais como orações votivas ou relatos de oração[54]. A partir de algumas passagens se esclarece a perspectiva e a intenção paulina, seja pedindo orações, seja suplicando por outrem, como se percebe em 2Timóteo, a exemplo dos *relatos de oração.

4.1.1 Relatos de oração

Em 1Ts 1,2, Paulo diz: "εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ πάντοτε περὶ πάντων ὑμῶν, μνείαν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν/*agradecemos sempre a Deus por todos vocês, fazendo menção em nossas orações*". Após uma breve apresentação, o apóstolo deixa claro que é constante sua ação de graças pelos destinatários da Carta, sempre os

[52] HUNTER, W. B., Oração, p. 890.
[53] HUNTER, W. B., Oração, p. 891.
[54] HUNTER, W. B., Oração, p. 893.

mencionando diante de Deus. Segundo Barbaglio, no costume judaico há momentos de prece que perpassam o dia dos judeus piedosos, e essa lembrança constante dos tessalonicenses durante os momentos de oração faz despertar na alma de Paulo esse agradecimento: "Agradecer quer dizer um reconhecimento da iniciativa salvífica do Pai e da sua ação eficaz"[55].

Antes da despedida, observa-se uma importante instrução em 1Ts 5,17: "ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε/*Orai sem cessar*". No trecho de 1Ts 5,16-18, Paulo aborda mais uma vez a relação pessoal dos fiéis com Deus, apelando à alegria, à oração e à ação de graças sem limites. Ou seja, "à atitude de alegria Paulo quer que os tessalonicenses juntem uma experiência contínua de oração e de agradecimento"[56]. Segundo Collins, Paulo se refere no v.17 ao que é ensinado por Jesus em Lc 18,1, na introdução da parábola sobre um juiz e uma viúva insistente, que acaba alcançando seu objetivo. O Senhor promete a justiça divina aos que recorrerem a Deus com persistência e firmeza na fé, e dessa forma, já devemos ser gratos por tudo que Ele já realizou. Portanto, "a ação de graças e a oração estão estreitamente associadas"[57].

Em 2Ts 1,3, Paulo reafirma a oração de agradecimento pelo testemunho dos fiéis de Tessalônica. O apóstolo é muito grato por todos aqueles que ouvem o Evangelho pregado por ele e seus colaboradores e o põem em prática com fé e fidelidade. Em 2Ts 1,11-12, é claro o motivo da súplica incessante expressa em ambas as cartas: a iminente vinda de Cristo, juiz final. Desse modo, Paulo deixa claro que a boa vontade dos fiéis não é suficiente para serem considerados dignos diante de Deus, mas é preciso suplicar o apoio da graça ao Senhor, "para que os fiéis possam participar da glorificação do Senhor Jesus no último dia. Relida em profundidade, essa oração sublinha a iniciativa ininterrupta do Pai e do Senhor Jesus na vida dos fiéis"[58].

> Seus pedidos de oração são tanto diretos como indiretos, e muitas vezes bastante específicos. 2Tessalonicenses 3,1-2, resume as preocupações mais comumente mencionadas: "De resto, irmãos, orai por nós, a fim de que a palavra do Senhor prossiga o seu curso, seja

[55] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 77.
[56] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 104.
[57] COLLINS, R. F., A Primeira Carta aos Tessalonicenses, p. 420.
[58] BARBAGLIO, G., As Cartas de Paulo I, p. 119.

> glorificada como já o é entre vós, e nós escapemos dos homens perversos e malvados; pois nem todos têm fé". [...] Paulo expressa confiança de escapar ao "perigo" mortal enquanto os fiéis de Corinto ajudam-no com suas orações (2Cor 1,8-11). Efésios 6,19 emite uma nota mais urgente, quando o apóstolo pede a intercessão a fim de "que a palavra seja posta em minha boca para anunciar ousadamente o mistério do Evangelho[59].

Diante das circunstâncias que poderiam afligir os filipenses, o apóstolo menciona a volta iminente de Cristo, em Fl 4,5, e os chama à vigilância e preparação para esse encontro: "Μηδὲν μεριμνᾶτε, ἀλλ' ἐν παντὶ, τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει, μετὰ εὐχαριστίας, τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν Θεόν/*Nada vos perturbe, mas em todo momento, pela oração e súplica com ações de graças, apresentai vossos pedidos a Deus*" (Fl 4,6). Assim como aparece na pregação de Jesus durante o Sermão da Montanha, Paulo faz uso verbo "μεριμνάω/*inquietar-se, perturbar-se*", a assim, no momento seguinte deixa claro que Deus está próximo dos que recorrem a Ele. Logo, eles devem crer que as orações e súplicas são verdadeiramente ouvidas pelo Senhor.

4.1.2 Orações votivas

Apesar do estilo variado, segundo Wiles[60], as cartas paulinas sempre possuem as chamadas "orações votivas", que consistem em saudações epistolares ou "bênçãos", que compõem a introdução do apóstolo ou encerram de algum modo seus escritos[61]. Segundo O'Brien, "As bênçãos paulinas são afirmações a respeito da graça e da paz de Deus das quais eles já participam e orações(votos) para que apreciem e experimentem essas bênçãos mais plenamente"[62].

Dentre todos os modos de oração, as votivas se referem indiretamente a Deus utilizando a terceira pessoa do optativo de um verbo grego: "Αὐτὸς δὲ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ἡμῶν, καὶ ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς, κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς. ὑμᾶς δὲ, ὁ Κύριος πλεονάσαι, καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ ... εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας.../*Queira*

[59] HUNTER, W. B., Oração, p. 891.
[60] WILES, G. P., Paul's intercessory Prayers *Apud* HUNTER, W. B., Oração, p. 893.
[61] HUNTER, W. B., Oração, p. 893.
[62] O'BRIEN, P. T., Bênção, Invocação, Doxologia, Ação de Graças, p. 159.

o mesmo Deus, nosso Pai, e nosso Senhor Jesus dirigir nosso caminho para vós. Que o Senhor faça crescer e abundar o amor que tendes... Que ele fortaleça assim vossos corações..." (1Ts 3,11-13;). Observam-se essas orações votivas de modo similar em diversas outras cartas: Rm 15,5-6.13; 1Ts 5,23-24; 2Ts 2,16-17; 3,5.16; assim como em 2Tm 1,16.18. Segundo alguns autores, também se subentende um optativo em Rm 15,33 e outras orações votivas em Rm 16,20; 1Cor 1,8-9; e Fl 4,19, utilizando o tempo futuro[63].

Sendo assim, para alguns, a chamada maldição em 1Cor 16,22 também poderia ser incluída nessa categoria: "Εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον, ἤτω ἀνάθεμα/*Se alguém não ama o Senhor, seja anátema*". Hunter afirma que a AV(KJV) e a NKJV traduzem ainda 2Tm 4,14b como oração para a retribuição; entretanto a TEB, que segue os melhores textos gregos, teria o verbo no futuro do indicativo ativo: "ἀποδώσει αὐτῷ ὁ Κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ/*O Senhor lhe retribuirá de acordo com as suas [más] obras*"[64].

4.2 O dia final e a confiança na misericórdia divina

Com o testemunho dos Padres da Igreja, compreende-se que a fé cristã primitiva já acreditava na profunda e válida eficácia da oração pelos mortos, além de defender que os sacrifícios espirituais oferecidos por eles não são feitos em vão. A oração pelos mortos é uma prática ensinada pela Igreja Católica desde o princípio, e está embasada justamente na crença do purgatório, que é um estado de purificação da alma daqueles que morreram na graça e amizade de Deus, entretanto ainda estão imperfeitamente purificados, embora já tenham sua salvação assegurada, e assim passam por uma purificação a fim de conseguir a santidade necessária para entrar na perfeita alegria do céu[65]. A perícope de 2Mc 12,43-46 é uma das principais que sustentam essa compreensão, mesmo sendo questionada por muitas denominações cristãs.

Seja nas missas exequiais, seja nos rituais fúnebres, ou mesmo nas menções explícitas das orações eucarísticas de toda eucaristia celebra-

[63] HUNTER, W. B., Oração, p. 893.
[64] HUNTER, W. B., Oração, p. 893.
[65] CIC 1030: "Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não de todo purificados, embora seguros da sua salvação eterna, sofrem depois da morte uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrar na alegria do céu".

da etc., as orações da Igreja manifestam o tempo de luto e oração mais intensa pelos defuntos, revelando um antigo caráter judaico do tempo de pranto e luto, como já previsto no Pentateuco. Em Nm 20,29, lemos: "Vendo, pois, toda a comunidade que Arão estava morto, choraram por Arão por trinta dias, isto é, toda a casa de Israel"; e em Dt 34,8: "Os filhos de Israel prantearam Moisés por trinta dias, nas campinas de Moab; então, cumpriram-se os dias do pranto no luto por Moisés". Sendo 7 dias, 30 dias, ou em outros períodos, as missas celebradas nessas datas demonstram o mesmo pesar e desejo de honrar a memória dos falecidos, suplicando a misericórdia de Deus por eles antes do dia do juízo final.

> O Dia do Senhor é um aspecto comum na literatura profética veterotestamentária, que Paulo encampa e expande em suas cartas. Até onde deduzimos, esse dia foi originalmente concebido como o dia de alegria futura, quando Deus intervirá a favor de seu povo e o salvará da calamidade, corrigindo a injustiça e derrotando os inimigos de Israel [...]. Uma variedade de expressões é usada nas cartas paulinas para o Dia do Senhor escatológico, em especial como ele é usado com referência a Jesus Cristo[66].

Dentre as cartas proto-paulinas, destaca-se a súplica apresentada pelo Apóstolo pelos tessalonicenses em 1Ts 5,23: "Αὐτὸς δὲ, ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς· καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τηρηθείη/ *Que o próprio Deus da paz vos santifique totalmente. E todo vosso espírito, alma e corpo seja preservado sem irrepreensível para a vinda do nosso Senhor Jesus Cristo*". Além de um conjunto de exortações motivando a conversão dos destinatários da carta, Paulo deixa clara sua preocupação com a vinda última do Senhor, visto que "a *psyche* vai participar da transformação no fim dos tempos"[67].

> Com a tríade "espírito[*pneuma*], alma[*psyche*] e corpo[*soma*]", 1Tessalonicenses 5,23 parece dividir a pessoa em três partes. Mas a intenção de Paulo é exatamente o contrário: "Que o Deus... vos santifique totalmente [*holoteleis*] e que vosso [*holokleron*] espí-

[66] KREITZER, L. J., Escatologia, p. 466.
[67] CHAMBLIN, J. K., Psicologia, p. 1032.

> rito, vossa alma e vosso corpo sejam perfeitamente guardados" na vinda de Cristo. Longe de dividir a pessoa, Paulo expressa a esperança de que os fiéis, pela obra santificadora de Deus, sejam salvos da desintegração e preservados como seres completos (*holos*). Ele junta os três termos (aqui somente em suas cartas) "para enfatizar, não para definir"[68].

Tal como em muitas passagens do *corpus paulinum*, observa-se claramente essa referência ao "Dia do Senhor" em 2Tm 1,18b. O apóstolo deixa claro que se deve viver a fé sempre com viva esperança e temor de Deus. Sendo assim, "desde os primeiros tempos, a Igreja honrou a memória dos defuntos e ofereceu sufrágios em seu favor, sobretudo o sacrifício eucarístico, para que, purificados, possam alcançar a visão beatífica de Deus"[69]. Incluem-se nessa perspectiva as recomendações da Igreja para que se ofereçam práticas como as indulgências e penitências que possam favorecer aos defuntos. Tudo que o Senhor concede através dos que praticam essas obras revela sua misericórdia até o dia final pelos vivos e pelos mortos.

Os atos salvíficos de Deus manifestam a sua misericórdia de maneira consistente e viva. O perdão divino a cada um dos que recorrem a Ele, seja sozinhos, seja suplicando por toda nação, expressa isso. "A misericórdia de Deus também tem uma dimensão escatológica, pois da *hesed* de Deus emanará o perdão final e a redenção de seu povo"[70]. "Paulo encontra misericórdia nas ocupações comuns da vida. Ele implora misericórdia (Gl 6,16), em especial nas saudações (1Tm 1,2; 2Tm 1,2; Tt 1,4). Roga que a família de Onesíforo encontre misericórdia (2Tm 1,16.18)"[71]. E desse modo, revela em cada carta sua confiança total de que Deus há de conceder a salvação aos que são fiéis a Ele.

4.3 A oração por Onesíforo, colaborador fiel

Diversas são as referências geográficas em 2Timóteo, mas apenas cinco delas fazem referência a lugares que Paulo havia percorrido. Desse modo, Timóteo estaria ciente de pelo menos duas, como se lê

[68] CHAMBLIN, J. K., Psicologia, p. 1027-1028.
[69] CIC 1032
[70] MORRIS, L., Misericórdia, p. 825.
[71] MORRIS, L., Misericórdia, p. 827.

em 2Tm 1,15a.18b: "Sabes isto. Tu o sabes bem". Partindo dessas falas com certo valor educativo para Timóteo, podemos ver claramente que Paulo não apenas cita o comportamento e abandono dos que estão na Ásia, mas compara essa atitude com a dedicação de Onesíforo expressa pelos serviços em que se doou para auxiliar o apóstolo[72].

Segundo o apócrifo *Atos de Paulo*[73], Onesíforo havia sido um cidadão de Icônio que, com sua esposa Lectra e filhas, acolheu Paulo em sua casa durante a primeira viagem missonária e teria sido convertido pelo apóstolo. Na mesma obra, o autor narra que quando Paulo encontra Onesíforo é saudado por este com profunda reverência e admiração, chamando o de "Servo do Deus bendito", porém tal situação entre os dois motiva uma atitude invejosa de Hermógenes, citado em 2Tm 1,15, e certo Demas, além de uma fala profundamente hipócrita deste[74].

Para compreender a perícope central aqui em estudo como importante fundamento para a oração pelos falecidos, é preciso atestar que Onesíforo já havia, de fato, falecido. O caráter de oração do Apóstolo limita seus desejos a respeito da recompensa da bondade do amigo para o dia do juízo, e assim, de fato, enfatiza que é muito mais provável e razoável que ele já estava morto. Alfred Plumer (1841-1926) ressalta que em muitos casos, quando Paulo se refere a alguém nas suas cartas, costuma dizer apenas o nome do indivíduo a quem se dirige. No caso deste amigo, Paulo faz dupla citação da sua família na mesma carta, em 2Tm 1,16 e 4,19, e em nenhuma outra passagem isso ocorre com um indivíduo que está vivo[75]. Portanto, Onesíforo de fato já devia estar morto; além de que a menção da expressão "Dia do Senhor" (2Tm 1,18b), de fato indica o dia do juízo do Senhor, de YHWH, como aparece no AT.

Plummer[76] diz ainda que dificilmente seria possível encontrar outra terminologia para as palavras de Paulo que não seja "oração". De qualquer maneira, observa-se uma verdadeira oração, seja a Deus Pai, seja a Cristo Jesus, para que no dia final o Juiz recorde as boas atitudes de Onesíforo, que o apóstolo não conseguiu retribuir, mas ora para que Deus o faça, mostrando misericórdia para com ele no último dia.

[72] MURPHY-O'CONNOR, J. M., Paulo, p. 366-367.
[73] JAMES, M. R., Apocryphal New Testament, p. 272.
[74] JAMES, M. R., Apocryphal New Testament, p. 273.
[75] PLUMMER, A., The Pastoral Epistles, p. 324.
[76] PLUMMER, A., The Pastoral Epistles, p. 324.

Desse modo, é preciso ter a certeza de que esta perícope paulina pode ser citada como evidência razoável de que: a morte de uma pessoa não extingue o direito ou dever de se orar por ela. Aqueles que creem na vida após a morte, tal como Paulo (Rm 8,38-39; 1Cor 15,23; 2Cor 5,1; 1Ts 4,16), devem crer que as orações podem proporcionar a alguém falecido a misericórdia de Deus, na comunhão da Igreja peregrina/militante com a Igreja triunfante. Sendo assim, muitos outros tipos de intercessão pelos mortos podem ser razoáveis e permissíveis até o dia do juízo final.

Fabris[77] acredita que nas três cartas chamadas "pastorais" podemos compreender um aspecto fundamental a respeito da prática do cristianismo: este é um conhecimento da verdade, não de modo abstrato, especulativo, como feito por muitas vãs doutrinas, mas a verdade que coincide com a "sã doutrina", é um fato histórico, é manifestação do amor gratuito de Deus, tal como anunciado, proclamado e testemunhado pelo apóstolo Paulo e seus colaboradores.

> Em correspondência com essa apresentação da 'verdade' cristã, também a fé – o termo grego *pistis* aparece 32 vezes nas pastorais – tende a se tornar uma virtude (a 'fidelidade') e, enfim, a coincidir com próprio conteúdo do credo cristão [...]. A esperança tende a sobrepor-se a seu objeto, isto é, a plena realização da vida definitiva ou eterna; ou é substituída pela virtude da 'perseverança', no contexto das provações e tribulações cristãs[78].

Para Morris, "Paulo fala de si mesmo e de seus colaboradores como os que, 'por misericórdia', são detentores do ministério (2Cor 4,1) e, assim, não perdem a coragem. A misericórdia de Deus foi-lhes manifestada; portanto, eles devem se dedicar ao serviço de Deus"[79], como aparece claro na perícope dedicada a Onesíforo. Paulo apresenta de modo concreto a virtude da fidelidade na vida e presença amiga de Onesíforo, e suplica a Deus a misericórdia por ele e todos os que lhe são caros. A fé manifestada pelo apoio ao ministério paulino, sempre unido ao apóstolo, o faz modelo de virtude para a vivência autêntica do cristianismo, de modo que Timóteo deve estar ciente de não se esquecer deste exemplar colaborador do ministério e reanimar-se para corresponder a tão grande graça que lhe foi confiada.

[77] FABRIS, R., As cartas de Paulo, III , p. 230.
[78] FABRIS, R., As cartas de Paulo, III, p. 230.
[79] MORRIS, L., Misericórdia, p. 826.

Conclusão

Ao percorrer as palavras das cartas de Paulo, compreendemos que sua fé vai muito além de um sentimento, uma sensação ou uma ideia plausível: trata-se do anúncio vivo e concreto de Jesus Cristo, o Caminho, a Verdade e a Vida, com afirma o evangelista João (Jo 14,6). Assim como no Antigo Testamento, a narrativa de 2Mc 12 já indicava a possibilidade de interceder em favor dos falecidos, seja por meio de sacrifícios de expiação, seja por súplicas dirigidas a Deus por justa retribuição, na Segunda Carta a Timóteo, o autor expressa em suas palavras a fé herdada de todo o antigo Israel: a convicção de que a misericórdia do Senhor é eterna (Sl 103,17), e que nem mesmo a morte é capaz de impedir que alguém seja alcançado por ela.

Na perícope de 2Tm 1,15-18, não se percebe apenas o desabafo de um mestre aflito, prisioneiro e profundamente ferido pela infidelidade de antigos companheiros, mas também a firmeza de um "pai na fé" que não desiste de reanimar aquele que já havia conquistado espiritualmente: Timóteo. Não se pode abandonar quem partilha conosco o ministério, mesmo que isso exija reconhecer falhas e relembrar o que foi vivido em comum. Assim agiu Paulo, embora sentindo-se profundamente abandonado, mas oferecendo um testemunho marcante de fidelidade e perseverança, especialmente ao recordar a figura exemplar de Onesíforo.

A análise da passagem sugere que Onesíforo já havia falecido em circunstâncias não explicitadas na carta. Contudo, sua presença constante e suas boas obras jamais foram esquecidas por Paulo. Tão significativa foi sua fidelidade, que o apóstolo dirige uma intensa súplica a Deus, pedindo que lhe conceda misericórdia e lhe abra as portas da vida eterna no "Dia do Senhor" (2Tm 1,18b) para que ele receba uma justa recompensa, dos justos de Deus, pelo bem que fez no anúncio do Evangelho de Cristo.

Em suma, desde os primórdios, a Igreja cultivou piedosamente a oração pelos falecidos, ainda que essa prática nem sempre estivesse formalmente expressa na liturgia. Por isso, não se deve negar nem a expressão da fé cristã na vida eterna, nem a possibilidade de interceder para que almas necessitadas encontrem o abraço misericordioso de Deus.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística 9/1).

ALETTI, Jean-Noel. **La parabole du riche et du pauvre Lazare (Lc 16,19-31)**. Scripta Theologica, 54(3), p. 719-735. Disponível em:< https://doi.org/10.15581/006.54.3.719-73554>. Acesso em 10 nov de 2023.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo I**. São Paulo: Loyola, 2017.

BETTENCOURT, Dom Estevão. **A vida que começa com a morte**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSCH, Jordi Sánchez. **Escritos Paulinos**. São Paulo: Ave Maria, 2002.

BOVON, François. **Luke the Theologian**. 2. ed. Texas: Baylor University Press, 2005.

BROWN, Raymond Edward. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Brasília, CNBB, 2009.

CHAMBLIN, J. Knox, Psicologia. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008. p. 1021-1034.

COLLINS, Raymond Francis. A Primeira Carta aos Tessalonicenses. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 409-420.

ELLIS, Edward Earle. Cartas Pastorais. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008. p. 181-191.

FABRIS, Rinaldo. **As cartas de Paulo, III**. São Paulo: Loyola, 1992.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FEE, Gordon Donald. **1 and 2 Timothy, Titus**. Michigan: 2011

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios.** Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

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

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

HOUSTON, Walter James. Alimentos puros e impuros. In.: ALEXANDER, Desmond; BAKER, David (Orgs.). **Diccionario Del Antiguo Testamento**: Pentateuco. Barcelona: Clie, 2012. p. 55-65.

HUNTER, William Bridges. Oração. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008.p. 890-902.

JAMES, Montague Rhodes. **Apocryphal New Testament**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

JOSEFO, Flávio. **Antiguidades Judaicas**. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2022.

JOSEFO, Flávio. **Guerra dos judeus**. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2022.

KELLY, John Norman. **A Commentary on the Pastoral Epistles**. New York: Harper,1963.

KARRIS, Robert. O Evangelho Segundo Lucas. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 217-308.

KREITZER, Larry. Escatologia. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008. p. 458-479.

KSELMAN, John; BARRÉ, Michael. Salmos. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018. p. 1029-1085.

MARTENS, Elmer. Pecado, Culpa. In.: ALEXANDER, Desmond; BAKER, David (Orgs.). **Diccionario Del Antiguo Testamento**: Pentateuco. Barcelona: Clie, 2012. p. 609-622.

MCELENEY, Neil. 1 e 2 Macabeus. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018. p. 835-882.

MCKENZIE, John Lawrence. Aspectos do Pensamento do Antigo Testamento. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018. p. 1387-1448.

MORRIS, Leon. Misericórdia. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008.p. 890-902.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paul**: His Story. New York: Oxford University Press, 2004.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo**: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2015.

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

O'BRIEN, Peter Thomas. Bênção, Invocação, Doxologia, Ação de Graças. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008. p. 159-163.

PITTA, Antonio. **Cartas Paulinas**. Petrópolis: Vozes, 2019.

PLATÃO. **Diálogos**. Porto Alegre: Globo S.A., 1972.

PLUMMER, Alfred. **The Pastoral Epistles**. London: Hodder and Stoughton, 1891.

TANNEHILL, Robert. **The narrative unity of Luke-Acts**. Philadelphia: Fortress Press, 1991.

TOWNER, Peter. Casas e códigos domésticos. In.: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph; REID, Daniel (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova/ Paulus/ Loyola, 2008. p. 204-207.

WILD, Robert. As Cartas Pastorais. In.: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph Augustine; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. São Paulo: Paulus, 2018. p. 633-654.

Capítulo IX

Lex cantandi lex credendi: O hino de Cl 1,15-20 como expressão de fé da comunidade

Lex cantandi lex credendi: The hymn of Col 1:15-20 as an expression of the community's faith
Lex cantandi lex credendi: El himno de Col 1,15-20 como expresión de la fe de la comunidad

Waldecir Gonzaga[1]
Jair Oliveira Costa[2]

Capítulo IX

Resumo

O presente estudo, retomando o antigo axioma *lex orandi lex credendi*, propõe entender como o que se canta nas celebrações das comunidades está em estreita relação com os conteúdos da fé professada, vivida e aprofundada nas mesmas comunidades, visto que a liturgia define a fé da Igreja e vice-versa. A partir da análise da perícope de Cl 1,15-20, busca-se compreender como o autor da carta se utiliza de um possível hino da liturgia de uma comunidade, não fundada por Paulo, para corrigir aspectos importantes da fé vivida na mesma. Trata-se de uma carta deuteropaulina importante nos aspectos teológicos, cristológicos e eclesiológicos, em que o autor foca na temática da fé e na necessidade de corrigir possíveis desvios, buscando a interação entre ortodoxia e ortopraxia. Analisando como foi utilizada uma parte importante da liturgia comunitária para um processo catequético pas-

[1] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

[2] Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC Rio. Assessor da Comissão Episcopal para a Liturgia – setor música litúrgica da CNBB. Especialista em liturgia cristã pela FAJE (BH). E-mail: <pejair@gmail.com>; Lattes: https://lattes.cnpq.br/0032190446922604 e Orcid Id: https://orcid.org/0009-0003-1876-421X

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_009

toral, este estudo propõe pistas para processos semelhantes no ajuste de repertório das comunidades, aproximando-o mais dos elementos da fé que é necessário salientar e alertando para quando o canto da comunidade não está colaborando para o crescimento da fé de seus membros. Os passos para este estudo são: apresentação do texto grego e tradução portuguesa pessoal, análise de Cl 1,15-20 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica; descrição e explicitação dos termos do texto em seu contexto; estabelecimento de conexões com as possíveis respostas do autor da carta para a comunidade que a recebe; indicações sobre o que se canta nas comunidades com a expressão da fé a ser aprofundada na comunidade.

Palavras-chave: Colossenses, Participação, Liturgia, Igreja, Celebração, Comunidades.

Abstract

This study, revisiting the ancient axiom lex orandi lex credendi, proposes to understand how what is sung in community celebrations is closely related to the contents of the faith professed, lived and deepened in the same communities, since the liturgy defines the faith of the Church and vice versa. Based on the analysis of the pericope of Col 1,15-20, we seek to understand how the author of the letter uses a possible hymn from the liturgy of a community, not founded by Paul, to correct important aspects of the faith lived in it. This is an important Deutero-Pauline letter in theological, Christological and ecclesiological aspects, in which the author focuses on the theme of faith and the need to correct possible deviations, seeking the interaction between orthodoxy and orthopraxy. By analyzing how an important part of the community liturgy was used for a pastoral catechetical process, this study proposes clues for similar processes in adjusting the communities' repertoire, bringing it closer to the elements of faith that need to be highlighted and alerting when the community's singing is not contributing to the growth of its members' faith. The steps for this study are: presentation of the Greek text and personal Portuguese translation; analysis of Col 1,15-20 in light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis; description and explanation of the text's terms in their context; establishment of connections with the possible re-

sponses of the author of the letter to the community that receives it; indications about what is sung in the communities with the expression of faith to be deepened in the community.
Keywords: Colossians, Participation, Liturgy, Church, Celebration, Communities.

Resumen

El presente estudio, retomando el antiguo axioma lex orandi lex credendi, se propone comprender cómo lo que se canta en las celebraciones comunitarias está estrechamente relacionado con los contenidos de la fe profesada, vivida y profundizada en las mismas comunidades, dado que la liturgia define la fe de la Iglesia y viceversa. A partir del análisis de la perícopa de Col 1,15-20, buscamos comprender cómo el autor de la carta utiliza un posible himno de la liturgia de una comunidad, no fundada por Pablo, para corregir aspectos importantes de la fe vivida en ella. Se trata de una carta deutero-paulina importante en los aspectos teológico, cristológico y eclesiológico, en la que el autor se centra en el tema de la fe y en la necesidad de corregir posibles desviaciones, buscando la interacción entre ortodoxia y ortopraxis. Analizando cómo una parte importante de la liturgia comunitaria fue utilizada para un proceso catequético pastoral, este estudio propone pistas para procesos similares en el ajuste del repertorio de las comunidades, acercándolo a los elementos de fe que necesitan ser resaltados y alertando cuando el canto de la comunidad no está contribuyendo al crecimiento de la fe de sus miembros. Los pasos para este estudio son: presentación del texto griego y traducción personal al portugués, análisis de Col 1,15-20 a la luz del análisis retórico bíblico semítico; descripción y explicación de los términos del texto en su contexto; establecer conexiones con las posibles respuestas del autor de la carta a la comunidad que la recibe; Indicaciones sobre lo que se canta en las comunidades con la expresión de la fe a profundizar en la comunidad.
Palabras clave: Colosenses, Participación, Liturgia, Iglesia, Celebración, Comunidades.

Introdução

O título deste estudo já foi utilizado por outros autores, para indicar a íntima relação entre o que se canta em celebrações cristãs e o modo de crer das pessoas que delas participam. Tomamos como exemplo Sigler e Renner, que estudaram letras de canções presentes nos hinários de comunidades católicas norte-americanas, para compreender como as identidades religiosas se expressam simbolicamente, nos rituais e textos das comunidades. Em seu estudo, eles afirmam que "há boas razões para acreditar que a música da igreja e a eclesiologia da comunidade da igreja se expressam e influenciam mutuamente"[3]. Eles ainda argumentam que

> o estilo de oração e adoração molda a força da fé e a forma de crer de uma pessoa. Presumivelmente, a oração e a adoração centradas em Cristo fortalecerão a fé em Deus, enquanto a oração e a adoração egocêntricas fortalecerão a fé em si mesmo"[4].

O tema foi abordado também por Pessoti que, analisando o modo de cantar em algumas comunidades no Brasil, afirma: "refletimos nossa fé pela oração, e quando cantamos o que cremos, nossa fé se torna mais expressiva"[5]. De forma semelhante, Porfiri e Ronchi, a partir do trabalho com corais católicos em comunidades da Itália, indicam que quando os fiéis participam do rito através do canto, a participação nos sacramentos não diminui, a fé não é medida de uma forma ou de outra, mas certamente a intensidade da presença muda[6].

A expressão *lex cantandi lex credendi* é uma paráfrase de um axioma mais antigo, *lex orandi lex credendi*, atribuído ao Papa Celestino I, hoje considerado por alguns teólogos como da autoria de Próspero de Aquitânia (século V)[7]. Taborda retoma a expressão como referência para o estudo da liturgia. Ele comenta o seguinte texto de Próspero:

> consideremos também os sacramentos das súplicas sacerdotais, que, transmitidos pelos apóstolos, são celebrados uniformemente

[3] SIGLER, J. E.; RENNER, M. M., Lex Cantandi, Lex Credendi, p. 13.
[4] SIGLER, J. E.; RENNER, M. M., Lex Cantandi, Lex Credendi, p. 14.
[5] PESSOTI, A., Lex orandi lex credendi lex cantandi
[6] PORFIRI, A.; RONCHI, M., Lex cantandi, lex credendi: Conversazioni a Monselice, p. 23.
[7] TABORDA, F., Lex Orandi Lex Credendi, p. 72.

> em todo o mundo e em toda a Igreja católica, para que a norma do orar estabeleça a regra do crer (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*). Quando quem preside as santas assembleias desempenha a missão que lhe foi confiada, apresenta à divina clemência a causa do gênero humano e, gemendo com ele, toda a Igreja pede e suplica[8]

O texto indica que aquilo que é pedido na oração da Igreja em sua liturgia, de fato acontece, em primeiro lugar pela ação da graça divina. "A liturgia é 'lugar teológico' na medida em que é fundada sobre a Escritura e em que dá, da Tradição viva, seu eco particular"[9]. Taborda conclui, como Sigler e Renner, que o conteúdo da oração comunitária se torna normativo para a fé[10], ou seja, o modo de orar vai moldando o modo de crer da pessoa e da comunidade. Por fim, Taborda indica três perguntas para o uso adequado da liturgia como lugar teológico, em relação a ritos específicos e práticas celebrativas: a *lex*, a que lei de Escritura a prática litúrgica em questão obedece; como a Igreja, ao concretizar essa prática litúrgica, responde aos dados escriturísticos que a fundamentam; por fim, como a liturgia, com seus ritos e textos, celebra aquela "lei" da Escritura[11], na qual, quer no AT quer no NT, sempre é possível encontrar uma unidade entre liturgia, fé e profetismo[12].

O apóstolo Paulo utilizou da liturgia em vários momentos para a instrução das comunidades. Por exemplo, na Primeira Carta aos Coríntios discorre a respeito da Ceia do Senhor (1Cor 11,17-34) e corrige a comunidade sobre o uso dos carismas no culto (1Cor 14,13-19). Porém, no trecho da Carta aos Colossenses, uma das cartas do epistolário paulino[13], e objeto deste estudo, vários autores delineiam um hino pré-existente, comentado pelo autor da carta, para reorientar a crença da comunidade, que ele percebe estar ameaçada por influências judaicas ou helenísticas.

---

[8] Citado por TABORDA, F., grifo do autor, em Lex Orandi Lex Credendi, p. 73.
[9] TABORDA, F., Lex Orandi Lex Credendi, p. 76.
[10] TABORDA, F., Lex Orandi Lex Credendi, p. 75-76.
[11] TABORDA, F., Lex Orandi Lex Credendi, p. 82.
[12] GONZAGA, W., Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia**,** p. 566-585.
[13] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

> O termo 'hino' não é empregado no sentido moderno do que entendemos por hinos congregacionais com versos métricos. Nem devemos pensar em termos de forma poética grega. A categoria é usada amplamente, semelhante à de 'credo', e inclui material dogmático, confessional, litúrgico, polêmico ou doxológico[14].

Por mais diverso que seja o sentido do termo, o cantar da comunidade permanece como expressão privilegiada da fé, como ponto de referência para conectar Tradição e Sagrada Escritura, e para atualizá-las no contexto celebrativo.

Em alguns documentos do Magistério da Igreja no século XX, percebe-se a intenção de corrigir a fé da Igreja utilizando o canto e a música[15]. Os Papas Pio X, Pio XI e Pio XII buscaram regulamentar a música sacra, orientando-a para uma ligação mais estreita com os ritos e para uma dimensão pastoral de serviço à fé da assembleia dos fiéis. Posteriormente, as luzes que o Concílio Vaticano II (1962-1965) trouxe para a renovação de toda a Igreja indicam o celebrar como constitutivo da comunidade e expressão de sua identidade de Povo de Deus[16].

Ainda que, da parte do Magistério se constate a intenção de corrigir a liturgia através do canto, é perceptível também a mútua influência entre os cantos devocionais, os cantos religiosos em geral e a proposta do canto litúrgico ritual. As tensões entre as dimensões do Magistério e da devoção, nos modos de crer e de expressar a fé, podem ser constatadas no repertório utilizado nas celebrações. Por estes motivos nos debruçamos sobre o texto de Cl 1,15-20[17], extraído de uma das cartas do epistolário paulino, buscando como aquele processo, nas comunidades primitivas, pode trazer luzes para o caminho comunitário e litúrgico no crescimento da fé e das comunidades que estamos a serviço hoje.

---

[14] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 112.

[15] DOCUMENTOS SOBRE A MÚSICA LITÚRGICA: Pio X, Motu Proprio *Tra le sollecitudini* (1903); Pio XI, Constituição Apostólica *Divini Cultus* (1928); Pio XII, Encíclica *Musicae Sacrae Disciplina* (1955); Instruções da Sagrada Congregação dos Ritos sobre a Música Sacra e a Sagrada Liturgia (1958) e sobre a Música na Sagrada Liturgia (1967); por fim o Quirógrafo de João Paulo II no centenário do Motu Proprio *Tra le sollecitudini* (2003).

[16] SC 8; 30; 114.

[17] OTERO LÁZARO, T., Col 1,15-20 en el contexto de la carta (1999).

1. Texto grego e tradução

O nino cristológico-eclesiológico de Cll 1,15-20 conta com uma beleza singular, seja linguista seja temática. Cristo "é a imagem do Deus invisível" (v.15) e, ao mesmo tempo, "cabeça da Igreja que é seu corpo" (v.18), por meio dele tudo foi feito e sem ela nada foi feito (v.16), tudo nele tem a plenitude (v.19) e ele tudo pacifica e reúne em seu amor, "tendo realizado a paz pelo sangue da sua cruz" (v.20).

Texto grego de Cl 1,15-20 (NA28)	Tradução portuguesa
15 ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	**15** Ele é imagem do Deus invisível, primogênito de toda criatura,
16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ 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 e Soberanias, Principados e Autoridades: todas as coisas por ele e para ele foram criadas.
17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,	**17** E ele é antes de tudo 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 πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,	**18** e ele é a cabeça do corpo que é a Igreja. Ele é princípio, primogênito dentre os mortos, a fim de se tornar em tudo, ele mesmo, primeiro,
19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	**19** porque nele aprouve a Deus fazer habitar toda a plenitude,
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.	**20** e, por ele, reconciliar todas as coisas para ele, tendo realizado a paz pelo sangue da sua cruz, por ele, sejam as que estão na terra, sejam as que estão nos céus.

2. Contexto da Carta aos Colossenses

2.1 O texto no contexto histórico

A cidade de Colossos se localizava no vale do rio Lico, na região da então Frígia, parte da província romana da Ásia Menor, atualmente território da Turquia. O vale do Lico favorecia a ligação entre leste e oeste, entre Éfeso (bem próxima ao litoral) e o planalto central da província. Colossos era muito próxima de Laodiceia e um pouco mais distante de Hierápolis, estando as três cidades numa rota de aproximadamente 30 quilômetros. Estas outras cidades são citadas no final da carta, sugerindo a existência de comunidades e a ligação entre elas (Cl 4,13).

As cidades de Laodiceia e Hierápolis, no período do Novo Testamento, tiveram mais destaque econômico que Colossas[18]. Era uma região economicamente importante durante o período imperial romano[19]. Durante o período da missão paulina, essas cidades estavam sob o domínio romano, integradas na província da Ásia. Isto proporcionava estabilidade para o comércio, mas trazia a administração e a tributação romana, que moldavam a economia e política.

Uma questão importante para a o interesse missionário de Paulo na região era a grande população de judeus habitando ali. No século III a.C., aproximadamente duas mil famílias judaicas foram trazidas da Babilônia para a região do vale do Lico[20]. Moradores da Ásia e da Frígia são citados presentes em Jerusalém no evento de Pentecostes (At 2,9-10). E na época paulina, havia um "fluxo constante de viajantes judeus por uma região onde havia tantos judeus residentes"[21] e a existência de várias sinagogas[22].

Podemos intuir então uma população de judeus com forte influência das culturas grega e romana, um ambiente cultural e social muito familiar para o apóstolo Paulo e discípulos próximos a ele. Alguns autores admitem a possibilidade de Paulo ter passado por Colossos, sem, no entanto, parar para pregar na cidade, visando atingir cidades maiores

[18] DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 20; O'CONNOR, J. M., Paulo: Biografia crítica, p. 239.
[19] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon: comentário exegético, p. 61; O'CONNOR, J. M., Paulo: Biografia crítica, p. 242.
[20] O'CONNOR, J. M., Paulo: Biografia crítica, p. 240.
[21] DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 22.
[22] DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 29

e indicando outros missionários para a região[23]. O texto da carta sugere Epafras como o evangelizador e fundador da comunidade (Cl 1,7); alguns autores indicam que ele pode ter sido um enviado do apóstolo Paulo[24]. Considerando a realidade que os cristãos se reuniam nas casas (Cl 4,15), é também uma hipótese válida que a comunidade, ou as comunidades de Colossas estivessem baseadas nas famílias de Epafras e Arquipo (Cl 1,7; 4,17).

2.2 O texto no *corpus paulinum* do Novo Testamento

No cânon bíblico existem vários gêneros literários, e o gênero epistolar (carta) foi utilizado como veículo para se anunciar a boa notícia, para registrar as maravilhas de Cristo no início do cristianismo, com várias cartas sendo admitidas no cânon do Novo Testamento. Na estrutura básica do gênero, saudação – conteúdo – despedida, são abordadas questões pastorais, essenciais ou doutrinárias, para diferentes comunidades e situações. Também é possível entrever nas cartas muitos aspectos importantes do(s) autor(es), da sociedade em que estão inseridos, bem como das pessoas e comunidades a que foram endereçadas. No contexto cultural do Antigo Oriente, a chamada pseudepigrafia não era considerada como plágio; desta forma, os pesquisadores identificam no Novo Testamento cartas que têm elementos evidentes da autoria de Paulo, chamadas protopaulinas (Rm, 1 e 2Cor, Gl, Fil, 1Ts e Fm); outras que apresentam elementos questionáveis sobre a autoria paulina, chamadas deuteropaulinas (Ef, Col, 2Ts), atribuídas a discípulos de Paulo; por fim as chamadas cartas pastorais, de autoria de membros da escola paulina ou (1 e 2Tm e Tt).

A Carta aos Colossenses situa-se no grupo das cartas deuteropaulinas, e se destaca pelo não uso de citações explícitas do AT[25]. Os estudiosos divergem se é um texto autêntico ou não do Apóstolo Paulo, isso analisando os mesmos elementos para afirmar ou refutar esta autenticidade. Entre os elementos questionados pelos autores estão o vocabulário, o estilo literário, o desenvolvimento teológico, a cristologia e a eclesiolo-

[23] DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 21.
[24] HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses Colossenses e Filemon, p. 329; DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 23.
[25] GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 1-35.

gia[26], e as comparações com outros gêneros pseudepígrafos[27]. Ainda que se possa constatar trechos paralelos entre Cl 1,15-20 e Fl 2,8-11, a ausência de palavras e temas específicos de Paulo indicam o trabalho de discípulos de Paulo na construção do texto e não apenas de Paulo diretamente.

O autor da carta tem a preocupação de corrigir algumas questões na comunidade, que considera desvios da fé, devido a influências judaicas e/ou helenísticas. Lohse[28] aborda esta questão, comentando a preocupação que os colossenses pudessem ser enredados pela doutrina na qual os elementos cósmicos são apresentados como forças angélicas que determinam a ordem do mundo e o destino das pessoas. Beale indica um certo "falso ensino" que chegou nas comunidades, "uma visão distorcida da lei do AT, de uma falsa doutrina pagã ou de uma combinação de ambas as coisas"[29], numa tentativa de fazer confluir as religiões de mistérios e as leis alimentares e dias santos do AT com a fé cristã[30].

De maneira semelhante, Hendriksen[31] sintetiza os perigos que rondavam a comunidade como uma "heresia colossensse": uma *falsa filosofia* (Cl 2,8.18) baseada em segredos e visões; um *cerimonialismo judaico* (Cl 2,11; 16-17; 3,11) que destacava a circuncisão física, regulamentações de alimentos e observância de datas especiais; a *adoração de anjos* (Cl 1,16; 2,15.18) desvalorizando a singularidade da salvação em Cristo; e o *ascetismo* (Cl 2,20-23) de um impiedoso tratamento do corpo. No entanto, vários estudiosos defendem que a expressão "heresia" foi forjada em contextos eclesiais posteriores, na busca de um cristianismo normativo. E na época das primeiras comunidades, até as primeiras décadas do século II d.C., existiam vários modos de viver o cristianismo[32], que foram se separando da "Grande Igreja". O *status* de livros canônicos dado ao grupo de textos do Novo Testamento "veio no final do séc. IV d.C. e arrastou-se ao longo dos séculos como 'decisão não absoluta em todas as ramificações do cristianismo'"[33]. E, a partir do

[26] DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 19.
[27] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon, p. 58; HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses Colossenses e Filemon, p. 349.
[28] LOHSE, E., Le lettere ai Colossesi e a Filemone, p. 33.
[29] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon, p. 66
[30] BEALE, G. K., Colossenses e Filemon, p. 72.
[31] HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses Colossenses e Filemon, p. 332-333.
[32] PESCE, M., De Jesus ao Cristianismo, p. 212-214.
[33] GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos bíblicos do AT e do NT, p. 32.

método utilizado para a perícope em questão, como veremos a seguir, a comprovação ou não da autoria do apóstolo não desmerece o valor que o texto tem em si no aspecto eclesiológico, doutrinal e pastoral.

3. Estudo do texto, conforme a Análise Retórica Bíblico Semítica

A Análise Retórica é uma das ferramentas apontadas como úteis pela Pontifícia Comissão Bíblica do Vaticano para interpretação dos textos bíblicos[34]. Neste estudo, será aplicada a partir do Análise Retórica Bíblico Semítica (ARBS). Trata-se de um método sincrônico, o qual "estuda os textos bíblicos como a Igreja os recebeu, sem a preocupação diacrônica, própria do método Histórico Crítico"[35].

A ARBS utiliza elementos distintos da retórica greco-romana clássica, que parte da estrutura linear da lógica racional para persuadir e apresentar uma conclusão ao final do raciocínio. De outro modo, utiliza uma estrutura involutiva e concêntrica, frases justapostas sem conjunção coordenativa, linguagem mais concreta, dando ao leitor a oportunidade de tirar suas próprias conclusões[36]. Algumas características da ARBS são o estudo da *insistência* e da *repetição* como figuras retóricas, e dos *paralelismos* ou *oposições.* São recursos utilizados para estruturar a melhor compreensão[37]. A partir deste método de análise, vamos ao texto. A repetição de palavras específicas, em lugares distintos do texto, porém na mesma sequência, é um elemento que de pronto se destaca:

[34] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, A interpretação da Bíblia na Igreja

[35] GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos bíblicos do AT e do NT, p. 31; confira também: 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; SOLDA, D.; GONZAGA, W., Carta aos Colossenses. Estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica (2025).

[36] GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos bíblicos do AT e do NT, p. 38.

[37] GONZAGA, W., O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos bíblicos do AT e do NT, p. 39.

Ele é imagem... (v.15)	***Ele é*** princípio... (v.18)
primogênito de toda criatura... (v.15)	***primogênito*** dentre os mortos... (v.18)
porque nele foram criadas... (v.16)	***porque nele*** aprouve a Deus... (v.19)
todas as coisas por ele e para ele foram criadas... (v.16a)	reconciliar ***todas as coisas por ele e para ele*** (v.20a)
todas as coisas ***nos céus e na terra***... (v.16c)	sejam as que estão ***na terra***, sejam as que estão ***nos céus*** (v.20c)

É possível afirmar que as *repetições* e *oposições* são usadas para dirigir o sentido do texto. Como diz Hendriksen, "as *mesmas expressões se acham* não apenas em ambas as colunas, mas aparecem *na mesma sequência.* Existe um paralelismo definido de ideias e formas. A glória de Cristo na Criação é balanceada por sua majestade na Redenção".[38]

Analisando as palavras que se repetem e as palavras diferentes, torna-se mais clara esta figura retórica, onde são confrontadas as oposições para clarear proposições.

Ele é imagem do Deus invisível,	*primogênito* de toda criatura (v.15)
Ele é princípio,	*primogênito* dentre os mortos (v.18)

A repetição de *Ele é ...* abre espaço para afirmar Cristo como imagem de Deus (numa dimensão divina e atemporal) e princípio (sua presença humana no tempo e na história), e a repetição de *primogênito* coloca-o em relação acima de todos os elementos, de toda criatura (a primeira criação) e dos que são ressuscitados dentre os mortos (a nova criação).

porque nele ... criadas	*todas as coisas*... nos céus e na terra (v.16)
porque nele ... reconciliadas	*todas as coisas*... na terra ... nos céus. (v.20)

Mais uma vez as palavras repetidas *porque nele* indicam o reforço de sentido, ligando Cristo a todas as coisas, primeiro às coisas criadas,

[38] HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses Colossenses e Filemon, p. 392 (grifos do autor).

depois às reconciliadas. De maneira diversa, a repetição de *todas as coisas* cita em primeiro nos céus e na terra, depois na terra ... nos céus. O fato de o elemento terra ficar ao centro na repetição e o elemento céus ficar nos extremos indica, na maneira semítica de elaboração do pensamento, uma importância maior. Como diz O'Connor, "a adição de 'na terra e nos céus' como penúltimo verso da segunda estrofe (Cl 1,20b) é paralela àquela em Cl 1,16b ('nos céus e na terra') mas, como um quiasmo, reverte a ordem, de modo que 'nos céus' ocupa o dramático último lugar"[39].

Capítulo IX

Isso tem a ver diretamente com a humanidade de Cristo e sua encarnação, fator importante para o autor da carta em seu discurso. Assim se expressa Meynet: "quando o centro inclui dois elementos, o primeiro anuncia a unidade que segue o centro, enquanto o segundo elemento central lembra a unidade que precede o centro"[40]. Um elemento ao centro do discurso é perceptível como novidade, os v.17-18a:

E ele é antes de tudo e todas as coisas nele subsistem,
e ele é a cabeça do corpo que é a Igreja.

Conforme o método da ARBS, constata-se aqui uma *estrutura concêntrica*: um elemento importante é colocado no discurso, preparado pelo que veio anteriormente e dando base ao que vem na sequência. De forma gráfica, podemos assim estruturar este trecho:

Ele é imagem do Deus invisível, *primogênito* de toda criatura (v.15)	
porque nele ... criadas	*todas as coisas* ... nos céus e na terra (v.16)
E *ele é* antes de tudo e todas as coisas nele subsistem, (v.17)	
e *ele é* a cabeça do corpo que é a Igreja. (v.18a)	
Ele é princípio, (v.18b)	*primogênito* dentre os mortos
porque nele ... reconciliadas	*todas as coisas* ... na terra ... nos céus. (v.20)

[39] O'CONNOR, J. M., Paulo: Biografia crítica, p. 251-252.
[40] MEYNET, R., Le leggi della retorica bíblica, p. 351.

A repetição de "ele é", nos v.17-18a, reforça mais uma vez o sentido, indicando o elemento principal da argumentação, segundo a ARBS: Cristo, sendo o "*arché*", é o começo da criação e, ao mesmo tempo, cabeça do corpo da Igreja, o princípio da nova criação. Se, por um lado, o v.17 encerra um ponto, indicando a preeminência de Cristo sobre toda a criação e sobre os poderes atribuídos ao cosmos, no v.18a se inicia outro ponto, indicando a atuação do poder de Cristo na Igreja que é seu corpo. A inserção do termo "Igreja" no centro do discurso sinaliza a maneira como o autor compreende a preeminência de Cristo em relação aos chamados poderes cósmicos e a relação da comunidade em relação a Cristo.

Uma outra maneira possível de abordar o texto é considerá-lo como dois blocos de conteúdo semelhante, o primeiro dos v.15-18a e o segundo de v.18b-20. O'Brien indica que se pode fazer um paralelo entre os elementos que surgem como novidade, no primeiro bloco, o termo "Igreja"; e no segundo bloco, a expressão "pelo sangue de sua cruz". Estas expressões podem ser interpolações no texto[41].

4. A hipótese: utilizar um hino para responder às questões de fé

4.1 Na comunidade de Colossos

A questão de a perícope ser um hino à parte foi debatida com diversos matizes. O'Connor apresenta o trecho de Cl 1,15-20 como a reformulação de um hino utilizado naquela comunidade. Segundo ele, "os elementos que perturbam o equilíbrio no texto existente devem ter sido acrescentados por mão mais tardia, mais preocupada com o conteúdo do que com a forma"[42].

Semelhantemente, no dizer de Lohse, "a carta aos Colossenses retorna à única profissão de fé confiada à comunidade (1,15-20) e a partir daí desenvolve sua mensagem na qual Cristo é proclamado Senhor do mundo inteiro"[43]. De maneira diversa, Beale é cético quanto a existência de um hino preexistente, e defende que os v.15-20 "são uma explicação dos versículos imediatamente anteriores, isto é, que Cristo é como

[41] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p 113.
[42] O'CONNOR, J. M., Paulo: Biografia crítica, p. 248.
[43] LOHSE, E., Le lettere ai Colossesi e a Filemone, p. 34.

'o filho do seu amor, em quem temos a remissão dos pecados'"[44]. Uma via conciliatória é apresentada por Hendriksen, ao afirmar que

> Os versos 15-20 formam uma unidade. Se não foi uma pérola literária composta pelo próprio apóstolo, era provavelmente um hino ou algum testemunho fixo da Igreja primitiva adotado por Paulo e reproduzido aqui por ele sem mudança alguma, ou com alterações cabíveis às necessidades da igreja colossense[45].

Destaca-se aqui a hipótese de O'Connor, para dar luz a aspectos importantes do texto. Na visão deste autor, o hino original compunha-se de duas estrofes de quatro versos, de estrutura idêntica:

I. v.15a **Ele** é a imagem do Deus invisível,
v.15b **Primogênito** de toda criatura,
v.16a **pois** nele tudo foi criado,
v.16f **Tudo** foi criado por ele e para ele

II. v.18b **Ele** é o começo,
v.18c o **Primogênito** dentre os mortos,
v.19 **Pois** aprouve a Deus fazer habitar nele toda a plenitude
v.20a e **tudo** reconciliar por meio dele e para ele.[46]

Este autor considera que os elementos inseridos nestas duas estrofes são a palavra do autor, corrigindo a expressão de fé daquela comunidade. Reconstruindo no texto a hipótese do autor, temos os possíveis acréscimos em itálico:

I. v.15 **Ele** é a imagem do Deus invisível,
Primogênito de toda criatura,
v.16 **porque** nele foram criadas todas as coisas,
nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis,
sejam Tronos e Soberanias, Principados e Autoridades:
todas as coisas por ele e para ele foram criadas
v.17 *E ele é antes de tudo e todas as coisas nele subsistem,*

[44] BEALE, G.K., Colossenses e Filemon, p. 199-200.
[45] HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses Colossenses e Filemon, p. 390.
[46] O'CONNOR, J. M., Paulo: Biografia crítica, p. 248.

II. v.18 *e ele é a cabeça do corpo que é a Igreja.*

Ele é princípio,
Primogênito dentre os mortos,
a fim de se tornar em tudo, ele mesmo, primeiro,
v.19 **porque** nele aprouve a Deus fazer habitar toda a plenitude
v.20 e, por ele, reconciliar **todas as coisas** para ele,
tendo realizado a paz pelo sangue da sua cruz, por ele,
sejam as que estão na terra, sejam as que estão nos céus.

A partir desta organização da perícope, recordamos o que O'Connor cita como "inserções posteriores", para entrever o que o autor teria acrescentado a uma profissão de fé da comunidade. No v.16bc, todos os elementos cósmicos ficam submetidos ao poder de Cristo, para quem e por quem tudo foi criado. Cristo supera o cosmos como referência de poder e de sentido. No dizer de Lohse: "O cosmos não é apenas criado nele e por meio dele, mas também tem sua '*ubi consistam*' somente nele"[47]. De maneira semelhante, Beale[48] diz que a expressão se refere a Cristo existente antes do resto da criação, e sua precedência temporal o coloca como soberano sobre todas as coisas.

O v.17 reafirma a soberania de Cristo, e avança numa direção importante, afirmando Cristo como cabeça da Igreja. A recriação do mundo numa harmonia cósmica tem como ponto de partida primeiro Cristo, como cabeça, e como sequência imediata a Igreja, seu corpo, a comunidade dos que nele creem. Esta imagem do corpo em relação ao cosmos estava presente tanto na cultura grega como na judaica. Lohse[49] comenta que, em alguns mitos da cosmogonia grega, Zeus é citado como cabeça do cosmos e os elementos do universo como parte de seu corpo. Fílon de Alexandria[50] fala do mundo como um corpo homogêneo, no qual o *Logos* é colocado como cabeça. Neste mesmo versículo, pode-se intuir que o autor dialoga com as concepções cósmicas comuns, porém afirma a ligação essencial (corporal) de Cristo com a Igreja, e também para, a partir da cruz de Cristo, dissipar concepções que desdigam o mistério da redenção.

[47] LOHSE, E., Le lettere ai Colossesi e a Filemone, p. 116.
[48] BEALE, G.K., Colossenses e Filemon, p. 223.
[49] LOHSE, E., Le lettere ai Colossesi e a Filemone, p. 118.
[50] Citado por LOHSE, E., Le lettere ai Colossesi e a Filemone, p. 118-119.

Segundo O'Connor, a possível inserção no v.20 apresenta o modo como a recriação acontece: Cristo, como cabeça da Igreja, reconcilia o mundo consigo através de sua cruz. Novamente, percebe-se aqui o embate com o que foi considerado "falso ensino" repassado aos colossenses. No dizer de Lohse:

> Uma *theologia gloriae* que consideraria a perfeição como já ocorrida, é corrigida pela *theologia crucis*. A paz foi fundada, não num drama supramundano, mas sim na morte de Jesus Cristo (...) uma vez que o evento de Cristo diz respeito ao mundo inteiro, o crucificado e ressuscitado deve ser igualmente proclamado a todos os povos como o Senhor[51]

De modo semelhante, afirma Dunn, na morte de Cristo está "a chave para resolver as desarmonias da natureza e as desumanidades da humanidade" e a Igreja é apresentada como "o foco e o meio para essa reconciliação cósmica"[52]. A possível influência helenística de uma espiritualização gnóstica das forças cósmicas, ou influência judaizante de destaque aos poderes angélicos, é descartada a partir do foco na cruz de Cristo como fonte de reconciliação.

Retomando a hipótese da preexistência de um hino usado pelas comunidades destinatárias da carta, é perceptível a mudança de rumo doutrinário ao comparar o possível texto original e as ditas inserções do autor, no sentido doutrinário e pastoral de conduzir os leitores a uma correta interpretação e vivência da boa notícia de Cristo.

4.2 Nas comunidades do Brasil

Lex cantandi, lex credendi. Qual fé as músicas cantadas nas celebrações estão expressando? Ao analisar a perícope de Cl 1,15-20 e o modo como pode ter sido utilizado para corrigir o modo de crer das comunidades, fazemos um paralelo com a história de um hino conhecido das comunidades do Brasil. O refrão atravessou décadas com a mesma letra: "A nós descei, Divina Luz, A nós descei, Divina Luz, Em nossas almas acendei O amor, o amor de Jesus, O amor, o amor de Jesus"[53].

---

[51] LOHSE, E., Le lettere ai Colossesi e a Filemone, p. 130.
[52] DUNN, J. D. G., The epistles to the Colossians and to Philemon, p. 104.
[53] PRIM, J. L.; WEBER, J.; GUIMARÃES, A.R., Cantos e Orações C, 478. A citação segue o padrão de maiúsculas e minúsculas constatado nos textos originais dos hinários.

De autoria desconhecida, o texto está presente nos hinários "Aleluia", da Diocese de Joinville, e "Cecilia A", da Editora Vozes, publicados em 1961, com as seguintes estrofes:

> 1. Sem vós, Espírito Divino, * Cegos, só podemos errar, * E do mais triste desatino *
> E do mais triste desatino, * No mais profundo abismo, * Sem fim, sem fim penar
> 2. O negro inferno nos faz guerra, * Armando o mundo sedutor. * Tudo é perigo nesta terra * Tudo é perigo nesta terra * Sois vós o libertador * Sois vós o libertador.[54]

Nas estrofes desta primeira versão se entrevê uma visão pessimista do mundo, colocado em oposição à Igreja, exaltando o Espírito e o mundo, um retrato de como uma parte significativa da Igreja vivia sua fé.

A mesma editora, no ano 1971, publicou uma versão atualizada do hinário, com o título "Cantos e Orações C". Esta edição apresentou uma segunda letra para as estrofes do hino citado:

> 1. Vós sois a alma da Igreja; vós sois a vida, sois o amor; Vós sois a Graça Benfazeja,
> Vós sois a Graça Benfazeja, que nos irmana no Senhor, que nos irmana no Senhor
> 2. Divino Espírito descei, os corações vinde inflamar, e as nossas almas preparar,
> e as nossas almas preparar, para o que Deus nos quer falar, para o que Deus nos quer falar[55]

É perceptível a mudança para um tom mais positivo no texto, destacando o modo de agir do Espírito na Igreja. Convém recordar a direção de abertura ao mundo, dada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965): reconhecer o mundo como parte da criação divina e a ação do ser humano e da Igreja no mundo como corresponsáveis na sua transformação. Podemos intuir que esta segunda versão está mais adequada ao que a Igreja pensava de si mesma naquele momento histórico.

[54] DIOCESE DE JOINVILLE, Aleluia, p. 40; KOEPE, R., Cecilia A, 46.
[55] PRIM, J. L.; WEBER, J.; GUIMARÃES, A.R., Cantos e Orações C, 478

Posteriormente, nova modificação foi verificada, numa terceira versão do hino "A nós descei", divulgada em 1986, no Hinário Litúrgico da CNBB. As estrofes das versões anteriores são substituídas, na letra e na melodia, por uma versão adaptada da Sequência de Pentecostes, mantendo o refrão do hino tradicional:

> 1. Vinde Santo Espírito, E do Céu mandai Luminoso raio, Luminoso raio!
> Vinde, Pai dos pobres, Doador dos dons, Luz dos corações, Luz dos corações!
> 2. Grande Defensor, em nós habitai E nos confortai, E nos confortai!
> Na fadiga pouso, No ardor brandura E na dor ternura, E na dor ternura [56]

Esta adaptação teve também a intenção de trazer o hino da devoção popular para dentro da liturgia, visto que no Hinário Litúrgico este hino é indexado na Missa do dia de Pentecostes. Retomando as questões de Taborda[57]: no fato de trazer esta terceira versão para a liturgia se entrevê a intenção de que a prática litúrgica esteja mais sintonizada com a antiga tradição, visto que a sequência de Pentecostes é um texto histórico do século XIII. Já no texto original se percebem referências à Sagrada Escritura. E, ligando a tradição do texto com a força da devoção popular através do refrão, buscou-se uma participação mais ativa e consciente das comunidades no celebrar.

Conclusão

Há que se pontuar as diferenças entre a análise da perícope de Col 1,15-20 e o caminho histórico do hino "A nós descei Divina Luz": o tempo decorrido nas versões publicadas do hino, organizadas por diferentes autores, em épocas e contextos diversos; a maneira como se compreende os hinos, na liturgia atual e nas primeiras comunidades; a brevidade da perícope, parte de uma carta deuteropaulina endereçada a algumas comunidades, e a extensão do hino, inserido em grandes hi-

[56] HINÁRIO LITÚRGICO 2º fascículo, p. 112
[57] TABORDA, F., Lex Orandi Lex Credendi, p. 82

nários abrangentes; a reconhecida canonicidade de um texto bíblico e a simples autoridade de um texto da devoção popular.

O que queremos sublinhar é a semelhança das intuições dos processos: partir de textos usados nas comunidades em suas liturgias, como expressões de fé, para reconduzir a fé dos que nelas participam. Também ressaltamos a dimensão dialogal do processo. O autor da Carta aos Colossenses parte de um modo da comunidade expressar a fé, no seu contexto cultural e religioso, para avançar em conteúdos necessários à comunhão naquela igreja e com outras igrejas do contexto.

Podemos intuir, comparando as versões do hino "A nós descei", a intenção de correção de rumos do modo de expressar a fé, de tal modo que esta expressão de fé se torne expressão de vida. Apesar das distâncias dos processos, o estudo da perícope serve como inspiração para caminhos pastorais que promovam o diálogo, considerem as culturas, os caminhos da fé, a confluências entre as expressões populares, a doutrina e a liturgia

A gravação do hino "A nós descei", divulgada no CD "As mais lindas canções da Igreja Católica"[58], em época posterior ao Hinário Litúrgico da CNBB, optou pela segunda versão das estrofes, conforme o texto publicado em 1971. Isto sugere a constatação de avanços e resistências, onde versões diferentes convivem, expressando modos diversos de compreender e de viver a experiência eclesial. Nos hinários, prevalece a busca de sintonia com o Magistério eclesiástico.

Na prática das comunidades se manifestam também as diversas expressões de piedade popular. É honesto reconhecer a tensão que por vezes se estabelece entre Magistério e piedade popular, no intuito de fazer a tensão evoluir para um diálogo e buscar equilíbrios. Tal diálogo, longe de definir um ponto final, é manifestação necessária de um corpo vivo, o corpo eclesial, onde os membros buscam identificar-se com a cabeça, o Cristo, e a partir disso testemunhar a nova criação inaugurada com sua cruz e ressurreição.

[58] ASSOCIAÇÃO DO SENHOR JESUS, As mais lindas canções da Igreja Católica Vol.1, faixa 8.

Referências bibliográficas

DIOCESE DE JOINVILLE. **Aleluia: Coleção de cantos e orações**. Petrópolis: Vozes, 1961.

ASSOCIAÇÃO DO SENHOR JESUS. A nós descei, Divina Luz. **As mais lindas canções da Igreja Católica Volume 1.** Disponível em https://www.youtube.com/watch?-v=EcBkFwbXP5Q acesso em 09/06/2025.

BEALE, Gregory K. **Colossenses e Filemon: comentário exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

CNBB. **HINÁRIO LITÚRGICO.** 2º fascículo Quaresma Semana Santa Páscoa Pentecostes. São Paulo: Paulus, 2002.

DOCUMENTOS sobre a música litúrgica (1903-2003). São Paulo: Paulus, 2005.

DUNN, James D. G. **The epistles to the Colossians and to Philemon.** Michigan: Grand Rapids, e Carlisle: The Paternoster Press, 1996.

GONZAGA, Waldecir. 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, Waldecir. O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. ***ReBiblica***, v. 1, n. 2, p. 155-170, jul.-dez. 2018. Link https://revistaseletronicas.pucrs.br/ReBiblica/article/view/32984

GONZAGA, Waldecir. Ap 19,1-8: Profetismo na Liturgia. ***Atualidade Teológica***, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, set./dez. 2018**,** p. 566-585. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.35761

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do cânon bíblico.** Listas bilíngues dos catálogos bíblicos. Antigo testamento, novo testamento e apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, Waldecir. A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. ***ReBiblica***, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 09-41, jan./jun. 2021. Doi: https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9

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

GONZAGA, Waldecir. O método da Análise Retórica Bíblica Semítica e a leitura dos textos bíblicos do AT e do NT. In: TORO-JARAMILLO, Iván Darío (Org.). **La investigación en teología:** problemas y métodos. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 31-63.

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

HENDRIKSEN, Willian. **1 e 2 Tessalonicenses Colossenses e Filemon.** Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

KOEPE, Frei Romano. (Org.) **Cecilia**. **Cânticos e Orações para a participação Ativa na Vida da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1962

LOHSE, Eduard. **Le lettere ai Colossesi e a Filemone**. Brescia: Paideia, 1979.

MEYNET, Roland. Le leggi della retorica bíblica. A proposito della "legge dell'intreccio al centro". In: MEYNET, R., ONISZCZUK, J. (ed.). **Studi del terzo convegno RBS** International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric. Gregorian Biblical Press, 2013, p. 349-364.

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

O'BRIEN, Peter. T., **The Epistle to the Philippians. A commentary on the Greek Text.** Dallas: Word Books, 1982.

O'CONNOR, Jerome Murphy. **Paulo: Biografia crítica**. São Paulo: Loyola, 2000

OTERO LÁZARO, Tomás. **Col 1,15-20 en el contexto de la carta**. Roma: Gregoriana, 1999.

PESCE, Mauro. **De Jesus ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2016

PESSOTI, Antonio. **Lex orandi lex credendi lex cantandi**. Schola cantorum Sancte Michael Archangele, 2009. Disponível em https://scsma.blogspot.com/2009/07/lex-orandi-lex-credendi-lex-cantandi.html acesso em 11/05/2025.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1984.

PORFIRI, Aurelio & RONCHI, Marco. **Lex cantandi, lex credendi: Conversazioni a Monselice.** Modena: Modenese, 2019

PRIM, Frei José Luiz; WEBER, Pe José; GUIMARÃES, Frei Almir R. (Orgs.). **Cantos e Orações C. Edição atualizada do "Cecília".** Petrópolis: Vozes. 1972.

SIGLER, J. E. & RENNER, Max. M. Lex Cantandi, Lex Credendi: A Content Analysis of Organizational Identity-Constructing Pronouns in Pre- and Post-Vatican II Catholic Hymns, ***Journal of Media and Religion***, 17:1, 2018, p. 12-27.

SOLDA, Dimas; GONZAGA, Waldecir. **Carta aos Colossenses**. Estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

TABORDA, Francisco. Lex Orandi Lex Credendi. origem, sentido e implicações de um axioma teológico**.** ***Perspectiva Teológica*** 35 (2003), p. 71-86. Disponível em https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/588/1011 acesso em 17/03/2025

Capítulo X

A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e a aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20[1]

The philological hermeneutics of Origen of Alexandria and the approximation between John 1,1-18 and Col 1,15-20
La hermenéutica filológica de Orígenes de Alejandría y el acercamiento entre Juan 1,1-18 y Col 1,15-20

Waldecir Gonzaga[2]
José de Ribamar Gomes de Sousa

Resumo

O presente trabalho examina a hermenêutica filológica de Orígenes de Alexandria e sua aplicabilidade ao estudo dos textos de Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20, destacando o princípio filológico da intertextualidade usado pelo alexandrino para fazer uma aproximação entre os dois textos. A pesquisa contribui para uma melhor compreensão de Orígenes enquanto exegeta, onde é possível ver uma progressão do alegórico para o filológico. A alegoria não é descartada, mas se evitam os extremismos, nem só alegórico e nem só filológico. Este estudo também se ocupa em abordar a grandeza de cada um dos textos bíblicos (Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20), a partir de um comentário, dando ênfase a alguns vocábulos que suscitam maior interesses no estudo da hermenêutica bíblica em geral. No exame do Prólogo joanino (Jo 1,1-18), o enfoque

[1] Este texto foi publicado primeiramente por: GONZAGA, W.; GOMES DE SOUSA, J. R. A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e a aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, em 2025.

[2] Doutor (2006) e Mestre (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). 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

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-239-9_010

é dado aos termos princípio e Palavra (verbo); no texto de Cl 1,15-20, a atenção está voltada aos termos imagem e Primogênito. A hermenêutica filológica de Orígenes é aplicada individualmente aos dois textos, para depois fazer uma análise geral e apresentar os pontos comuns entre ambos, a partir de temas linguísticos comuns. A intertextualidade, como princípio filosófico, não apenas une os dois textos, mas relaciona-os com outros textos do AT para tornar clara a unidade e a continuidade entre o AT e NT. Para tanto, realiza-se o estudo de algumas obras origenianas como: *Comentário sobre o Evangelho de João*; *Contra Celso* e *Tratado sobre os Princípios*. A pesquisa conclui que a abordagem origeniana combina análise lexical rigorosa, intertextualidade e profundidade teológica.

Palavras-chave: Teologia Bíblica. Hermenêutica Bíblica. Prólogo de João. Hino de Colossenses. Orígenes. Patrística.

Abstract

This paper examines the philological hermeneutics of Origen of Alexandria and its applicability to the study of the texts of Jn 1:1-18 and Col 1:15-20, highlighting the philological principle of intertextuality used by the Alexandrian to bring the two texts closer together. The research contributes to a better understanding of Origen as an exegete, where it is possible to see a progression from the allegorical to the philological. Allegory is not discarded, but extremisms are avoided, neither allegorical nor philological. This study also addresses the greatness of each of the biblical texts (Jn 1:1-18 and Col 1:15-20), based on a commentary, emphasizing some words that arouse greater interest in the study of biblical hermeneutics in general. In the examination of the Johannine Prologue (Jn 1:1-18), the focus is on the terms principle and Word (verb); In the text of Col 1:15-20, attention is focused on the terms image and Firstborn. Origen's philological hermeneutics is applied individually to the two texts, and then a general analysis is made and the common points between them are presented, based on common linguistic themes. Intertextuality, as a philosophical principle, not only unites the two texts, but also relates them to other texts of the OT to make clear the unity and continuity between the OT and NT. To this end, some of Origen's works are studied, such as *Commentary on*

the Gospel of John; *Against Celsus* and *Treatise on the Principles*. The research concludes that Origen's approach combines rigorous lexical analysis, intertextuality and theological depth.

Keywords: Biblical theology. Prologue to the Gospel of John. Hymn of Colossians. Origen. Biblical hermeneutics. Patristics.

Resumen

Este trabajo examina la hermenéutica filológica de Orígenes de Alejandría y su aplicabilidad al estudio de los textos de Jn 1,1-18 y Col 1,15-20, destacando el principio filológico de intertextualidad utilizado por el alejandrino para aproximar ambos textos. La investigación contribuye a una mejor comprensión de Orígenes como exégeta, donde es posible ver una progresión de lo alegórico a lo filológico. No se descarta la alegoría, pero se evitan los extremismos, ni alegóricos ni filológicos. Este estudio también aborda la grandeza de cada uno de los textos bíblicos (Jn 1,1-18 y Col 1,15-20), a partir de un comentario, enfatizando algunas palabras que despiertan mayor interés en el estudio de la hermenéutica bíblica en general. En el examen del Prólogo de Juan (Jn 1,1-18), la atención se centra en los términos principio y Palabra (verbo); En el texto de Col 1:15-20, se centra la atención en los términos imagen y Primogénito. La hermenéutica filológica de Orígenes se aplica individualmente a ambos textos, para luego realizar un análisis general y presentar los puntos en común, basándose en temas lingüísticos comunes. La intertextualidad, como principio filosófico, no solo une ambos textos, sino que también los relaciona con otros textos del AT para clarificar la unidad y la continuidad entre el AT y el NT. Para ello, se estudian algunas obras de Orígenes, como el *Comentario al Evangelio de Juan*, *Contra Celso* y el *Tratado sobre los Principios*. La investigación concluye que el enfoque de Orígenes combina un análisis léxico riguroso, la intertextualidad y la profundidad teológica.

Palabras clave: Teología bíblica. Prólogo al Evangelio de Juan. Himno de Colosenses. Orígenes. Hermenéutica bíblica. Patrística.

Introdução

Quando se fala da hermenêutica filológica de Origenes de Alexandria, pode-se qualifica-la com a expressão *intelligendo proficiens*, que Tobias Georges[3] usou para descrever a influência que Orígenes teve sobre a exegese bíblica de Abelardo. Isso mostra que o conhecimento levava o alexandrino a um contínuo progresso intelectual. A expressão *intelligendo proficiens* é adequada quando se quer afirmar que Orígenes não era somente um exegeta alegórico e que a hermenêutica filológica é um progresso intelectual que ele alcançou em sua dedicação ao estudo do texto bíblico. Segundo Sendai: "Orígenes expandiu o princípio crítico da tradição filológica alexandrina ('interpretar Homero apenas por meio de Homero') para seu princípio exegético ('a Escritura deve ser interpretada a partir da Escritura')"[4].

Ao longo da história, foi dado a Orígenes um destaque que às vezes não correspondia ou não fazia justiça ao seu labor exegético, considerando-o como um grande alegorista e pouco ou quase nada mencionado como filólogo. Esta passagem da alegoria para a filologia em Orígenes é defendida por Miyako Demura como resultado da influência do apóstolo Paulo sobre o trabalho exegético do alexandrino[5]. Sendai diz que: "Orígenes recorria a passagens paulinas quando encerrava ou concluía suas discussões em obras teológicas como *Peri Archon* e *Contra Celsum*"[6] A hermenêutica filológica do Alexandrino não é algo totalmente arbitrário, a profundidade com a qual trata o texto sagrado não está separada da fé da Igreja. Ele combina critica textual e fé da Igreja para depois dialogar com a cultura greco-romana.

O trabalho de referência para todos os que desejam abordar com erudição o tema da hermenêutica filológica do Alexandrino continua sendo a tese de Bernhard Neuschäfer: *Origene als Philologe*, de 1987. Neuschäfer, ocupa-se em demonstrar a influência de Orígenes como

[3] GEORGE, T., From Reading to Understanding: *Profectus* in Abelard and Origen, p. 113.
[4] SENDAI, M. D., Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on *The Gospel According to Matthew XVII:29*, p. 24.
[5] Citado por SENDAI, M. D., Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on *The Gospel According to Matthew XVII:29*, p. 27.
[6] SENDAI, M. D., Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on *The Gospel According to Matthew XVII:29*, p. 28.

filólogo no pensamento de alguns dos que se ocuparam em interpretar exegeticamente o texto bíblico.

> Elogia altamente o trabalho de 1756 de Johannes A. Ernesti, *De Origene interpretationis librorum Sacrae Scripturae grammaticae auctore*. Ernesti argumenta em sua obra pelo uso cuidadoso de Orígenes dos princípios gramaticais antigos. Ernesti até declara que Orígenes precedeu os antioquenos com atenção histórica ao texto. Os antioquenos, em alguns aspectos, dependem das contribuições de Orígenes. Embora o estudo de Ernesti carecesse de evidências substanciais dentro da própria obra de Orígenes e de fontes greco-romanas, Neuschäfer louva seus esforços, como o primeiro estudioso a argumentar por uma apreciação mais abrangente de Orígenes além da exegese simplesmente alegórica.[7]

Para Neuschäfer, o ultimo teórico da modernidade que reconheceu a relevância filológica de Origenes foi Rolf Gögler, em seu trabalho de 1963, que tem como título *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*[8]

Orígenes não vê o labor exegético como um simples contentamento de uma curiosidade intelectual. A finalidade principal não é só sanar imprecisões na interpretação de um texto bíblico. Ele defende que a hermenêutica filológica alcance um status cristão e que seja útil para o caminho da salvação[9]

A hermenêutica filológica faz-se necessária no estudo do Prólogo de João (Jo 1,1-18), devido ao esforço que Orígenes fez em combater os valentianianos que usavam o texto joanino, principalmente o prólogo, para justificar suas doutrinas[10]. De acordo com Heine: "Orígenes respondeu dedicando os primeiros cinco livros de seu comentário ao prólogo joanino. Ele aplicou todo o peso de suas habilidades filológicas, filosóficas e teológicas nesses volumes".[11] Orígenes sempre recomen-

[7] Citado por GALARZA, G. R., The Contribution of Bernhard Neuschäfer's *Origenes Als Philologe*, p. 274.
[8] Citado por GALARZA, G. R., The Contribution of Bernhard Neuschäfer's *Origenes Als Philologe*, p. 275.
[9] GALARZA, G. R., The Contribution of Bernhard Neuschäfer's *Origenes Als Philologe*, p. 289.
[10] HEINE, R. E., Origen Scholarship in the Service of the Church, p. 125.
[11] HEINE, R. E., Origen Scholarship in the Service of the Church, p. 125.

dava a todos que desejavam dedicar-se ao estudo do texto bíblico, ser um exegeta, um amplo conhecimento de: geometria, música, retórica, astronomia e filosofia, e ao lado de tudo isso uma profunda habilidade em gramática e filologia[12].

O estudo mostra que a proximidade entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20 através da hermenêutica filológica de Orígenes de Alexandria faz-se possível por meio da intertextualidade que era um princípio filológico aplicado comumente pelo Alexandrino em seu estudo do texto bíblico. A intertextualidade não só aproxima dois textos bíblicos, mas consegue um êxito maior ao mostrar a unidade entre e a continuidade entre o AT e o NT.

O princípio filológico da intertextualidade aplicado a estes dois textos, de Jo 1,1-18 e de Cl 1,15-20, um do *corpus* joanino e outro do *corpus* paulino, também traz uma síntese do diálogo que Origenes estabeleceu entre fé e cultura, tudo isso para salvaguardar a preexistência de Cristo, a sua divindade e sua mediação na criação e na redenção.

1. O Prólogo de Jo 1,1-18

Brevemente é possível apresentar a data da redação final do Evangelho de João, pertencente ao *corpus* dos Evangelhos[13] e ao *corpus* joanino[14], a identidade do autor e uma estrutura básica, tendo como base o comentário de Brown sobre o *Evangelho segundo João*[15]. Brown apresenta todas as teorias e hipóteses que ao longo dos anos foram surgindo como fruto de estudos dedicados sobre o texto joanino e sempre de forma evidente deixa sua versão não com uma conclusão fechada em relação aos temas delicados do Evangelho, mas como um convite ao leitor continuar a empresa investigativa, o estudo sobre o texto sagrado.

Quanto à data da composição do Evangelho de João, Brown afirma: "Cremos que a extensão de tempo durante o qual a forma final do

[12] HALL, C., Origen and Prophecy, Fate, Authority, Allegory, and the Structure of Scripture, p. 64.

[13] GONZAGA, W., O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento, p. 1-19; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 13-40.

[14] GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118.

[15] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João.

Quarto Evangelho poderia ter escrito é, em seus limites máximos, 75 a 110 d.C., mas a convergência de probabilidade aponta fortemente para uma data entre 90 e 100".[16] E quanto a autoria, Brown oferece a seguinte informação: "É justo dizer que a única tradição antiga sobre a autoria do Quarto Evangelho em prol da qual se pode aduzir um conjunto considerável de evidências é que tem por autor a João, filho de Zebedeu. Há alguns pontos válidos nas objeções suscitadas a esta tradição, mas a afirmação de Irineu está longe de ter sido invalidada".[17] Quanto a uma estrutura básica do Evangelho de João, seguem-se as linhas gerais de Brown que o divide em quatro partes: Prologo 1,1-18; Livro dos Sinais 1,19-12,50; Livro da Glória 13,1-20,31.[18]

O Prólogo do Evangelho de Jo 1,1-18[19], diferentemente do que se encontra no começo dos três Evangelhos Sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas), não tem como primeira ocupação a existência terrena de Jesus, mas a existência celestial da Palavra no Princípio[20]. A singularidade do Prólogo é evidenciada até mesmo em relação ao próprio Evangelho de João, o que não significa uma peça isolada de todo conjunto da obra. "Nada há por extenso no Evangelho que se iguale a estrutura poética do Prólogo...há também conceitos e termos teológicos no Prólogo que não têm eco no Evangelho. A figura central do Prólogo é a Palavra, um termo que não ocorre como um título cristológico no Evangelho".[21]

Várias são as discussões sobre o que existe de similar e de diferente em relação ao Prólogo e o que vem em continuidade no Evangelho de João. Como solução desta discussão, Brown afirma que o Prólogo pode até ter sido composto independente do Evangelho, mas que teve sua origem em círculos joaninos, só assim é possível optar pela similaridade da poesia do Prólogo com o Evangelho.[22] Ao analisar a hipótese de que a base do Prólogo de João está em um hino pertencente à comunidade joanina, Brown faz uma comparação do

[16] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 88.
[17] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 97.
[18] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 158.
[19] 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.
[20] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 191.
[21] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 192.
[22] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 193.

Prólogo com outros hinos presentes no NT, dentre estes encontra-se o hino cristológico da Carta aos Colossenses, de Cl 1,15-20[23], texto do qual se ocupa igualmente este estudo.

2. O Hino de Cl 1,15-20

É importante também uma breve introdução à Carta aos Colossenses, pertencente ao *corpus* paulino, tida como deuteropaulina[24], sem demorar-se nas questões cruciais que sempre suscitam discussões relevantes no mundo acadêmico, dentre estas, pode-se citar a autoria da Carta aos Colossenses. Conforme Solda e Gonzaga, existem elementos na Carta aos Colossenses que podem aproximá-la de um autêntico escrito, por exemplo: Paulo e Timóteo são mencionados como remetentes (Cl 1,1); como redator (Cl 1,23) e assina de próprio punho (Cl 4,18)[25].

Os elementos não favoráveis à autenticidade de que Colossenses seja um escrito paulino têm um maior peso e relevância. Dentre alguns pode-se citar estes: a ausência total do tema da lei; o estilo da carta é bastante diferente do de Paulo; Colossenses tem um estilo redundante e faltam as construções no infinitivo, usadas com frequência por Paulo[26]. Chega-se a uma conclusão de que este não é um escrito autenticamente paulino, observando-se o vocabulário, o estilo da escrita e da teologia presente na Carta aos Colossenses; no entanto, afirma-se que esta pode fazer parte da primeira geração de escritos posteriores aos autenticamente paulinos[27]. O que torna inevitável perceber alguns parentescos entre estes escritos.

De uma forma geral, os comentários, estudos e reflexões sobre Cl 1,15-20, sempre começam com elogio ou dando destaque à grandeza do texto. Embora cada autor dê um título diferente a esta passagem, existe algo que é unânime entre os estudiosos: deixam transparecer no título a referência à primazia de Cristo.

---

[23] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 194.
[24] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento**,** p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.
[25] SOLDA, D.; GONZAGA, W., Carta aos Colossenses, p. 16.
[26] SOLDA, D.; GONZAGA, W., Carta aos Colossenses, p. 17-18.
[27] SOLDA, D.; GONZAGA, W., Carta aos Colossenses, p. 19-20.

O texto de Cl 1,15-20 é portador de uma elevação que diante do mesmo não cabe indiferença ou detrimento. "Essa passagem, a mais famosa da epístola, é um dos pontos cristológicos altos do NT e fornece uma base crítica para o ensino da epístola".[28] A centralidade de Cristo e a sua relação a Deus, a criação e a reconciliação de todas as coisas neste texto, estão manifestadas pelos pronomes que a "Ele" fazem referência, já que Cristo não é citado explicitamente[29].

A importância da hermenêutica filológica de Origenes de Alexandria para a compreensão da perícope de Cl 1,15-20 está no fato de que ele usou este texto em algumas de suas respostas ao filósofo Celso[30], que fez várias acusações infundadas ao cristianismo primitivo. Percebe-se que em uma de suas respostas Orígenes mostra que Celso faz confusão por não levar em conta o exame filológico de alguns vocábulos, por exemplo o de imagem. "Orígenes diz que ele não percebeu que a imagem de Deus é 'o primogênito de toda a criação' (Cl 1, 15), o próprio Λόγος e Verdade, e ainda a própria Sabedoria, sendo 'a imagem de sua bondade' (Sab 7, 26c), enquanto o homem foi feito 'à imagem'"[31].

Cl 1,15-20 também é citada na obra de maior relevância de interpretação bíblica escrita por Orígenes, o *Tratado sobre os Princípios*[32], onde a hermenêutica filológica está centrada nos termos imagem e primogênito.

Quando Orígenes defende que a interpretação do texto sagrado deve partir dos seus três sentidos: o histórico, o psicológico e o espiritual, é o texto de Cl 1,15-20 que de forma implícita aparece como fundamento. Reconhece-se a referência a esta passagem através do vocabulário, principalmente nos termos visíveis e invisíveis.

> [...] uma vez que a Escritura foi estabelecida, ela é, por assim dizer, composta de um corpo — as coisas visíveis –, de uma alma, que é percebida e compreendida dentro dela, e de um espírito, conforme os modelos e a sombra das coisas celestiais. Portanto, invoquemos aquele que fez a Escritura – corpo, alma e espírito: o corpo para

[28] MOO, D. J., O comentário de Colossenses e Filemom, p. 143.
[29] BELLI, F., Lettera ai Colossesi, p. 38.
[30] Pode-se encontrar acusações e respostas na obra ORÍGENES, Contra Celso, nas seguintes citações (1.13, 1.28, 3.44, 4.48-50, 8.73, etc.)
[31] LOGAN, A. H. B., Origen and Alexandrian Wisdom Christology, p. 125.
[32] ORÍGENES, Tratado sobre os princípios.

> os que vieram antes, a alma para nós, e o espírito para aqueles que herdarão a vida eterna no século futuro, no qual também nós herdaremos as coisas celestiais e lutaremos pela Lei. Assim, investiguemos não a letra, mas a alma no presente; e, se formos capazes, elevemo-nos também ao espírito."[33]

Os dois textos aqui propostos como objeto de estudo, Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20, podem ser abordados com facilidade pela a hermenêutica filológica de Orígenes, como é a proposta deste estudo.

3. Comentário geral ao Prólogo de Jo 1,1-18

Para Brickle[34], o prólogo – de uma obra em geral – na antiguidade tinha como principal função indicar a estrutura, conteúdo e temas de uma obra literária, antecipava uma visão geral do escrito. Deve-se elucidar se também é esta a ocupação do Prólogo no Evangelho de João.

> O prólogo faz mais do que introduzir os leitores/ouvintes à narrativa seguinte do ministério, morte e ressurreição de Jesus; ele situa essa vida histórica dentro do quadro maior da vida de Deus (1,1–2), da atividade criativa de Deus (1,3–4), da presença ameaçadora da "escuridão" (1,5) e da presença salvífica de Deus dentro de Israel (1,17)... O prólogo torna possível ler a narrativa como reveladora à luz dessa dimensão cósmica e atemporal. O Evangelho é assim tornado disponível e relevante para todos os leitores, de todas as eras[35].

É perceptível que os estudos sobre o Prólogo joanino têm uma preocupação em comum: a relação desse texto com o restante do Evangelho de João; por exemplo, Syreeni[36] aborda várias opiniões sobre essa questão, dividindo o seu estudo em duas partes: a primeira tem como tema central o Prólogo como um comentário a todo o Evangelho de João. Nessa parte, ele faz uma observação bem sugestiva que em lugar de se pensar o Prólogo como um comentário a todo o conjunto do

[33] ORÍGENES, Philocalie, 1-20: sur les Écritures; La lettre à Africanus: sur l'histoire de Suzanne, p. 233.
[34] BRICKLE, J. E., A Poetics of Prologue, p. 15.
[35] COLOE, M. L., The prologue, p. 56.
[36] SYREENI, K., The scope of the Johannine prologue, p. 200-216.

Evangelho, e se pergunta: por que não propor ao contrário, o Evangelho como um comentário ao Prólogo?

A segunda parte do estudo de Syreeni[37] está centrada no Prólogo como uma introdução aos capítulos 1-12 do Evangelho de João, é mais favorável a esta hipótese sem desconsiderar a segunda parte do Evangelho, atribuindo ao discípulo amado a função que o Prólogo desempenha nos capítulos de 1-12 do Evangelho.

> O principal resultado da minha análise é que o prólogo em João 1,1–18 foi originalmente concebido para introduzir a história principal narrada no primeiro "livro" de João nos capítulos 1–12. Argumentei por várias instâncias de reinterpretação dessa camada anterior pelo autor do Evangelho existente, como a elaboração do esquema de dia de trabalho/luz do dia em um novo esquema abrangente de dia e noite, onde a obra decisiva de Jesus ocorreu na noite escura – a "hora" – de sua morte. O prólogo apresentou Jesus como o único intérprete ou manifestação do Pai, mas no novo "livro" o Discípulo Amado foi introduzido como o intérprete de Jesus. O Discípulo Amado foi um testemunho confiável dos eventos que levaram à morte de Jesus e à subsequente ressurreição.[38]

Às várias releituras do Prólogo vem a calhar a ideia de que este texto bíblico é um oceano de significados, tudo depende de qual perspectiva se aproxima do mesmo. É esta a constatação que Fay[39] faz ao afirmar que, dependendo de cada autor, o Prólogo pode trazer os temas principais do Evangelho ou apenas utilizar a linguagem joanina. Diferentemente de Syreeni, Fay é partidário de que o Prólogo é uma introdução a todo o Evangelho de João: "João 1,1–18 funciona como uma introdução ao Evangelho de João, utilizando uma estrutura quiástica e temas progressivos dentro dessa estrutura".[40]

A estrutura quiástica do Prólogo Joanino oferecida por Fay[41], tem como centro de convergência o v.12. De um modo geral esta estrutura destaca os temas como pré-existência, criação, encarnação, luz, teste-

[37] SYREENI, K., The scope of the Johannine prologue, p. 200-216.
[38] SYREENI, K., The scope of the Johannine prologue, p. 200-216.
[39] FAY, R. C., Theological Movement in the Prologue of John, p. 72-91.
[40] FAY, R. C., Theological Movement in the Prologue of John, p. 72.
[41] FAY, R. C., Theological Movement in the Prologue of John, p. 76-77.

munho e graça para destacar que pela acolhida do Verbo e pala fé nos tornamos filhos de Deus. Sua estrutura Quiástica é a seguinte:

A (vv.1–2) e A' (v.18): A relação eterna do Verbo com Deus, antes e depois da encarnação.
B (v.3) e B (v.17): Jesus como criador e Moisés, que trouxe a lei.
C (vv.4–5) e C (v.16): Jesus como luz e fonte de vida, e graça sobre graça.
D (vv.6–8) e D (v.15): João Batista como testemunha da luz.
E (v.9) e E (v.14): A luz vinda ao mundo e o Verbo encarnado.
F (vv.10–11) e F (v.13): A rejeição de Jesus pelo mundo e os filhos de Deus pela fé.
(v.12): Ponto central – Quem crê no Verbo torna-se filho de Deus.

> Levando em conta a estrutura quiástica do prólogo, João 1,1–18 demonstra o Deus transcendente tornando-se o Deus imanente por meio dos motivos de criação e redenção como equilibrados em 1,3–11 e 1,13–17, com 1,12 como o centro do quiasmo e 1,1–2 e 1,18 introduzindo e resumindo este movimento teológico. João comunica a vasta diferença em tempo e espaço entre Deus e a humanidade ao recorrer à criação. Ele supera essa distância utilizando o Verbo como o instrumento da criação que redime a humanidade sendo luz e vida no mundo para trazer graça e verdade a todos os que creem. O Verbo feito carne e habitando entre as pessoas abre um canal para Deus ser visto e conhecível, que era considerado invisível e desconhecível. João descreve um Deus transcendente que se torna imanente por meio da pessoa de Jesus.[42]

Conclui-se que Syreeni e Fay, ao se debruçarem sobre o Prólogo joanino, mesmo com abordagens diferentes, evidenciaram a estrutura e o alcance teológico do Prólogo. Como se sabe, Syreeni[43] defende o Prólogo com uma introdução aos capítulos de 1-12 do Evangelho de João e sustenta sua tese na análise retórica e temática desse texto joanino em relação aos capítulos de 1-12.

[42] FAY, R. C., Theological Movement in the Prologue of John, p. 90.
[43] SYREENI, K., The scope of the Johannine prologue, p. 215-216.

Por outro lado, Fay[44] apresenta o Prólogo como uma introdução que envolve todo o Evangelho de João e, em sua defesa, fala com que o Prólogo antecipe os temas do Evangelho e também apresenta um movimento teológico de transcendência à imanência. Ambos autores concordam que luz, vida e glória são temas centrais no Prólogo e que este texto joanino tem raízes judaico-cristãs e dá ênfase na encarnação e na redenção.

Nas notas sobre o Prólogo joanino, Brown destaca alguns termos e expressões mais significativas em cada versículo. No v.1, começa dando atenção ao vocábulo *princípio,* onde deixa claro que o mesmo enquanto vocábulo é igual a Gn 1,1; no entanto, o significado não é mesmo, pois no Prólogo "o *princípio* se refere ao período anterior à criação e é uma designação mais qualitativa do que temporal, da esfera de Deus".[45]

É notável como Brown[46] destaque o uso do verbo εἰμί, no v.1, onde aparece três vezes no pretérito imperfeito do indicativo, cada uma trazendo uma conotação distinta: existência, relação e predicação. É muito mais perceptível esta distinção no grego, por exemplo, na expressão Ἐν ἀρχῇ ἦν (Jo 1,1a), o verbo "ser" (ἦν) relacionado com o termo *princípio* (ἀρχῇ) faz com que se entenda que a Palavra já existia sem determinar um ponto de origem. Para destacar a relação faz-se necessário relacionar o verbo (ἦν) com a preposição de acusativo (πρὸς) que indica que estar junto a Deus não é algo estático, mas dinâmico.

A função predicativa está no fato de que verbo (ἦν) indica a natureza da Palavra; tanto que o predicado (θεὸς) da sentença vem antes do verbo, esta posição dá uma maior ênfase ao que o vocábulo pretende indicar, que o λόγος era Deus. O verbo εἰμί geralmente funciona como um verbo copulativo que une o sujeito ao predicado, e como se sabe, o predicado qualifica a identidade e a natureza do sujeito (ὁ λόγος). O verbo εἰμί aparece 11 vezes no Prólogo, sendo que 10 vezes no pretérito imperfeito do indicativo (ἦν) e 1 vez no particípio de presente (ὢν)

> O imperfeito como indicação de tempo contínuo, se contrapõe ao aoristo pontual ἐγένετο do versículo 3 (referência a criação), do versículo 6 (presença do Batista), e do versículo 14 (encarnação

[44] FAY, R. C., Theological Movement in the Prologue of John, p. 72-91.
[45] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 172.
[46] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 172.

> da Palavra). O tempo verbal indica que ἀρχή não se refere ao ponto de início de uma sequência temporal, senão ao que está mais além do tempo.[47]

Na nota sobre o v.12, Brown[48] deixa claro que João preserva uma diferença de vocabulário entre Jesus como Filho de Deus e os cristãos como filhos de Deus. No Evangelho, o termo τέκνον é usado para designar os homens como filhos de Deus, e o termo υἱός não aparece no texto principal do prólogo, mas μονογενής (Jo 1,14, 1,18) é usado no Evangelho de João para Jesus, indicando sua filiação única e divina. A escolha vocabular reflete uma intenção deliberada de diferenciar a filiação única e divina de Jesus da filiação adotiva dos cristãos.

Brown[49] sugere que, devido às significativas questões levantadas pelo v.14 do Prólogo de João em relação ao seu papel dentro dessa perícope, ou seja, sobre quais partes do v.14 são autênticas e como ele se encaixa na estrutura poética do Prólogo, a melhor abordagem é considerá-lo todo como poesia, conforme a posição predominante entre a maioria dos críticos.[50] As palavras do v.14 anunciam um evento esperado por muitos e

> [...] tornado possível pelo plano de Deus de reimaginar o povo da aliança como filhos de nascimento espiritual, não humano. Assim como a ação de Deus na aliança do Sinai e a entrega da Torá mudaram a natureza da relação de Deus com a criação, a encarnação da Palavra, embora muito em acordo com essa história, altera mais uma vez de forma decisiva a maneira pela qual a criação pode se relacionar com Deus [...]. O versículo 14, então, conclui essa poderosa declaração ao descrever ainda mais a Palavra encarnada e, ao mesmo tempo, continuar a articulação de como ela dá poder aos crentes para se tornarem filhos de Deus.[51]

No v.18 alcança-se a conclusão do Prólogo. O verbo ἐξηγήσατο introduz no Prólogo, por primeira vez, o conceito de revelação e tam-

[47] BARRETT, C. K., El evangelio según San Juan, p. 229.
[48] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 181.
[49] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 183-184
[50] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 183-184.
[51] BROWN, S.; MOLONEY, F. J., Interpreting the Gospel and Letters of John, p. 272-273.

bém indica qual é a ação principal da Palavra encarnada: tornar Deus conhecido. A revelação expressa por ἐξηγήσατο não é apenas um ato de comunicação, mas um evento transformador que torna o Deus invisível acessível por meio da pessoa de Jesus.

Moloney[52] afirma que o Prólogo desempenha um papel central na estrutura e mensagem do Quarto Evangelho e essa capital importância está em apresentar que Jesus Cristo é a encarnação da Palavra preexistente, que dá luz, vida e que a filiação divina consiste em aceitar a história do Deus invisível e que foi revelada na Palavra encarnada e que também aperfeiçoou a lei mosaica. No Prólogo joanino está presente de forma condensada o que é o núcleo da fé cristológica do cristianismo:

> A Palavra preexistia à criação e estava junto a Deus; a criação foi feita por meio da Palavra; a filiação divina é possível para os crentes; Jesus Cristo é a encarnação de Deus, a Palavra feita carne; ele compartilha a divindade com Deus, mesmo tendo assumido completamente a condição humana; Jesus é a revelação única e definitiva de Deus na história humana; a perfeição do dom anterior da Lei dado a Moisés ocorre em e por meio de Jesus Cristo.[53]

Ao identificar influência da poesia bíblica no Prólogo, principalmente no que se refere ao paralelismo, quando João Batista é mencionado duas vezes (vv6-8.15), Moloney[54] indica a divisão do Prólogo em três partes: 1 – A palavra que está em Deus se converte em luz do mundo (vv.1-5); 2- A encarnação da Palavra (vv.6-14); 3- O revelador, o Filho único, voltado para o Pai (vv.15-18).

> Dentro dessas três seções, há uma declaração e uma reafirmação da mesma mensagem. Como o movimento de uma onda subindo pela praia, cada seção leva a mesma mensagem mais longe. Nem todos os quatro temas são abordados em cada seção, mas o hino os declara e reafirma da seguinte maneira:
> (a) O Verbo é anunciado ou descrito (vv.1-2 [I], 6-8 [II], 15 [III]),
> (b) A revelação trazida pelo Verbo está vindo ao mundo (vv.3-4 [I], 9 [II]).

[52] MOLONEY, F. J., The Gospel of John, p. 73-74.
[53] MOLONEY, F. J., The Gospel of John, p. 81-82.
[54] MOLONEY, F. J., The Gospel of John, p. 212.

(c) A humanidade responde (vv.5 [I], 10-13 [II], 16 [III]),
(d) e o objeto da fé é descrito: o Filho unigênito do Pai (vv.14 [II], 17-18 [III]).[55]

Brown[56] divide o texto do Prólogo joanino em quatro estrofes e cita dois parênteses nesta divisão: Primeira estrofe: A Palavra com Deus (1,1-2); a plausibilidade de um hino à Palavra como abertura de um Evangelho é defendido por Brown, que afirma: "As primeiras palavras do Prólogo abriram também o Genesis, elas são peculiarmente adequadas para abrir o relato do que Deus disse e fez na nova dispensação".[57] A influência helenística e gnóstica são descartadas pela importância que o hino dá à encarnação; este é um evento que não é adequado para essas duas formas de pensamento.

Segunda estrofe: A Palavra e a criação (3-5)[58]. Nesta segunda parte a ênfase está voltada para a criação relacionada com a Palavra. Quem dita a temática – criação – é o verbo ἐγένετο que aparece no v.3, no aoristo, traduzido por "vieram a existir". Neste ponto, Brown faz uma aproximação com o texto de Cl 1,16. "Tudo o que é criado se relaciona intimamente com a Palavra, pois foi criado não só através dela, mas também para ela. Descobrimos a mesma ideia no hino de Cl 1,16".[59] Em Cl 1,16, o verbo κτίζω (criar) aparece no aoristo passivo (ἐκτίσθη), indicando a ação pontual da criação, e no perfeito passivo (ἔκτισται), sugerindo sua continuidade e sustentação por Cristo. Em Jo 1,3, o verbo γίνομαι no aoristo (ἐγένετο) foca no ato inicial da criação, com um sentido mais amplo de "vir a ser". Ambos os verbos, apesar de distintos, apresentam Cristo como o autor e mediador da criação: "João usa o tema da criação para indicar que Jesus está relacionado com Deus de uma forma exclusiva e singular [...]. O evangelista integra a Jesus não só dentro da atividade criadora, mas também dentro da identidade mesma de Deus".[60]

É também aqui que o Prólogo mais uma vez mantém distância da influência gnóstica ao afirmar que é Deus que cria e não um demiurgo. O

[55] MOLONEY, F. J., The Gospel of John, p. 73.
[56] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 198.
[57] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 198.
[58] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 200.
[59] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 200.
[60] SOSA SILIEZAR, C. R., La condición divina de Jesús, p. 20.

pai cria através da Palavra[61]. Nesta parte algumas expressões podem levar a uma aproximação com o texto de Gn 1, termos como: luz, trevas e vida. Ao utilizar estes vocábulos que se encontram na história da criação, em Gn 1, João está realizando uma prática comum na antiga cultura judaica que consistia em reinterpretar e reelaborar o relato da criação de Deus[62]. "Naturalmente, em seu primeiro capítulo, Gênesis está falando de vida natural, enquanto o Prólogo está falando de vida eterna".[63]

Palavra e Criação, tema dado à segunda estrofe do Prólogo, conforme a divisão de Brown[64], motiva o leitor ou o pesquisador a uma busca sobre a relação entre Deus e a Palavra, particularmente quando João afirma que "a Palavra estava no princípio e que a Palavra estava com Deus" (Jo 1,1-2).

Capítulo X

> A Palavra não é parte da criação realizada por Deus, mas que tem uma existência independente dela. A Palavra existe separada e antes da criação de tudo o que existe. Há uma distância clara entre o mundo criado (Jo 1,3.10) e Deus (Jo 1,1-2), e é evidente que João colocou a Palavra do lado de Deus. A Palavra inclusive ajuda na criação de tudo o que existe sendo responsável pelo o mundo em sua totalidade (Jo 1,10).[65]

A evidente distinção entre Palavra e criação é também acentuada no Prólogo a partir de um toque filológico ou gramatical. Encontram-se dois verbos diferentes, um referente à Palavra e ou outro à Criação. Para Palavra, aparece o verbo εἰμί (ἦν), usado para enfatizar a eternidade e divindade da Palavra. Para criação, João usa γίνομαι (ἐγένετο) destacando o ato da criação por meio da Palavra. Há uma diferença substancial entre Palavra e criação, no entanto não se pode falar de distanciamento. É notável que em todo o Prólogo joanino, apenas a Palavra possui um vínculo exclusivo com Deus.

Parênteses: O testemunho que João Batista dá da luz[66]. Nesta parte o Prólogo deixa entrever que a missão de João Batista é a de preparar os

[61] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 201.
[62] SOSA SILIEZAR, C. R., La condición divina de Jesús, p. 25.
[63] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 202.
[64] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 200-203.
[65] SOSA SILIEZAR, C. R., La condición divina de Jesús, p. 27.
[66] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 203.

homens para a vinda da Palavra ao mundo e da luz[67]. João Batista aqui aparece de forma subordinada a Jesus Cristo. É perceptível a diferença entre a função de João e a função da Palavra. "A figura de João Batista ocupa um lugar importante no Evangelho e é perfeitamente natural que este personagem seja introduzido no próprio Prólogo".[68]

Terceira estrofe: A Palavra no mundo (vv.10-12b)[69]. Contrariamente aos que afirmam que os v.10-12b fazem referência à atividade da Palavra no AT, Brown[70] argumenta que estes correspondem ao ministério de Jesus. E que os v.12c-13 foram uma adição posterior ao Prólogo como uma espécie de comentário redacional ao v.12.

Quarta estrofe: A participação da comunidade na Palavra-que-se--fez-carne (vv.14e16)[71]. Na divisão do Prólogo proposta por Brown, esta é a última estrofe e que tem por finalidade introduzir

> a comunidade e dar expressão poética ao que a intervenção da Palavra significa na vida da comunidade. [...] a última estrofe forma uma inclusão com a primeira estrofe. Os vs. 14 e 1 são os dois únicos versículos no hino que mencionam especificamente a 'Palavra'. [...] Assim, na eterna existência da Palavra, na estrofe inicial, se contrasta a palavra se tornando temporal na última estrofe.[72]

Parêntese: João Batista testifica da preexistência de Jesus (v.15). O v.15 é visto com a finalidade de apresentar o testemunho de João Batista sobre o que foi dito a respeito de Jesus no v.14, que Jesus é preexistente. Os v.17-18 se ocupam em sugerir (v.17) e explicar (v.18) a superioridade do amor de Jesus.

> O v.17 sugere mais claramente do que o hino a superioridade do amor perpétuo expresso em Jesus Cristo, e o v.18 explica essa superioridade. Naturalmente, a impossibilidade de Moisés ver a Deus está no fato de que o autor deseja contrastar com o contato íntimo entre Filho e Pai [...] a amplificação redacional do hino, no v.18, não é carente em habilidade; o redator trabalhou para incorporar

[67] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 203.
[68] BARRETT, C. K., El evangelio según San Juan, p. 239.
[69] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 204.
[70] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 205-206.
[71] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 207.
[72] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 207.

> nele diversas inclusões com o v.1. justamente como no v.1, a Palavra era Deus, assim aqui o único Filho é chamado Deus.[73]

Brown[74] apresenta as hipóteses mais significativas que ao longo dos séculos de estudo vieram surgindo como frutos das investigações exegéticas em torno do Prólogo joanino. Ele reconhece a grandiosidade desse texto joanino afirmando que a sua sublimidade não elimina os inúmeros problemas textuais, críticos e interpretativos que surgem diante dos que se dedicam a estuda-lo.

O tema que mais gera debate quando à questão é a formação do Prólogo: se este pertence a um hino original, onde a maioria concorda que este hino original estaria formado pelos v.1-5.10-11 e 14, e se os demais versículos são apresentados como acréscimos posteriores?[75]

O'Grady[76] afirma que uma das razões para não se duvidar de que o Prólogo tenha surgido fora da comunidade joanina, está no fato das várias repetições de temas aparecem no Prólogo e no corpo do Evangelho de João. Também defende que a teologia sobre a Palavra é muito mais ampla em todo o Evangelho de João do que seu uso no Prólogo.

> O prólogo começa com a relação do Verbo com Deus e conclui com a relação do Verbo com Deus. A fé figura proeminentemente no prólogo. O mundo não o conheceu; os seus não creram nele, mas alguns creram e se tornaram filhos de Deus. João Batista oferece testemunho, primeiro aqui, mas também no primeiro capítulo do Evangelho (João 1,6–8.15; 1,19–34). As referências a 'graça e verdade' e 'Moisés' (1,17–18) preparam o leitor para a elaboração adicional da teologia do Antigo Testamento encontrada nos capítulos seguintes. A referência a 'ver sua glória' em 1,14 é cumprida quando os dois discípulos perfeitos, a mãe de Jesus e o Discípulo Amado, testemunham a glória no Calvário. Tudo isso sugere que o prólogo se encaixa bem com a teologia geral do Evangelho e apoia a posição de que ele não existiu independentemente da comunidade joanina.[77]

[73] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 213-214.
[74] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 191.
[75] BROWN, R., Comentário ao Evangelho Segundo João, p. 195.
[76] O'GRADY, J. F., The prologue and chapter 17 of the Gospel of John, p. 224-225.
[77] O'GRADY, J. F., The prologue and chapter 17 of the Gospel of John, p. 225-226.

O Prólogo de Jo 1,1-18 revela-se um texto de profunda riqueza teológica e literária, funcionando como uma introdução que transcende à mera antecipação narrativa, conforme sugerem os estudos de Brickle,[78] Syreeni,[79] Fay,[80] Brown,[81] Moloney[82] e O'Grady[83]. Cada autor, a partir de sua perspectiva, destaca a complexidade e a centralidade do Prólogo no Evangelho de João, seja como uma introdução aos capítulos 1-12 (Syreeni), a todo o Evangelho (Fay), ou como um hino que condensa a cristologia joanina (Moloney e Brown).

4. A hermenêutica filológica de Orígenes de Alexandria e o Prólogo de Jo 1,1-18

A urgência e a necessidade de um comentário ao Evangelho de João, e exclusivamente do Prólogo joanino, surge na vida de Orígenes devido ao uso que os valentinianos faziam desse texto para justificar suas doutrinas. Os valentinianos faziam interpretações alegóricas do Prólogo de João, por isso que Orígenes vai se dedicar mais ao sentido literal sendo auxiliado pela filologia.

> Orígenes respondeu dedicando os primeiros cinco livros de seu comentário ao prólogo joanino. Ele empregou todo o peso de suas habilidades filológicas, filosóficas e teológicas nesses volumes. Ele chegou apenas a João 1,7 ao final do Livro 2, e quando começa o Livro 6 em Cesareia, ele está concluindo sua discussão de João 1,16-18.[84]

Orígenes[85] é consciente de que se seus comentários ao texto bíblico estiverem munidos de uma interpretação correta, principalmente capaz de corrigir as invectivas dos gnósticos sobre o livro do Gênesis e o Evangelho de João, por isso conseguem atrair pessoas inteligentes e bem formadas. A predileção que Orígenes devota ao Quarto Evangelho

[78] BRICKLE, J. E., A Poetics of Prologue, p. 14-34.
[79] SYREENI, K., The scope of the Johannine prologue, p. 200-216.
[80] FAY, R. C., Theological Movement in the Prologue of John, p. 72-91.
[81] BROWN, R. Comentário ao Evangelho Segundo João: Capítulos 1 ao 12. P.171-214.
[82] MOLONEY, F. J., The Gospel of John, p. 71-90.
[83] O'GRADY, J. F., The prologue and chapter 17 of the Gospel of John, p. 215-228.
[84] HEINE, R. E., Scholarship in the service of the Church, p. 92.
[85] ORÍGENES., Comentario al Evangelio de Juan/1, p. 99-184.

está fundada em que, para ele, este apresenta de forma completa a divindade de Jesus Cristo. Orígenes considera o Evangelho de João como o mais importante em relação aos outros três. Neste sentido, Orígenes afirma que:

> Além disso, creio que os quatro evangelhos são como os elementos constitutivos da fé da Igreja – a partir desses elementos, o mundo inteiro foi unido, reconciliado com Deus em Cristo –, como diz Paulo: Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo. Deste cosmos, Jesus removeu o pecado, pois é ao cosmos da Igreja que esta palavra se refere: eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. E penso que as primícias dos evangelhos se encontram no texto que nos foi solicitado explicar, dentro do que podemos, o Evangelho de João, que, para falar daquele que os outros traçaram uma genealogia, começa sem uma genealogia.[86]

É perceptível que Orígenes, ao comentar o Prólogo de João, recorreu às técnicas filológicas utilizadas na sua época ou em épocas anteriores por comentadores de textos poéticos ou filosóficos. Segundo Heine: "Orígenes desenvolvia sua teologia escrevendo comentários sobre as escrituras canônicas da Igreja, da maneira que seus contemporâneos, filósofos aristotélicos ou platônicos, faziam sua filosofia ao comentar as obras dos filósofos anteriores."[87]

No início do seu Comentário ao Evangelho de João, Orígenes se ocupa em explicar o sentido de duas palavras: Principio e Verbo, e realça que:

> Após o prólogo geral do comentário, que trata de alguns dos tópicos padrão discutidos nos prólogos de comentários sobre literatura secular, o primeiro livro do Comentário sobre João investiga a afirmação inicial do Evangelho, 'No princípio (archē) estava o Verbo (Logos).' Orígenes deseja estabelecer o significado dos dois substantivos dessa frase, archē e Logos, cujos significados podem variar dependendo dos contextos em que aparecem[...]Ele conclui que o significado apropriado do termo no prólogo joanino é estabelecido por sua aparição em conexão com a sabedoria em Provérbios 8,22,

[86] ORÍGENES., Comentario al Evangelio de Juan/1, p. 107.
[87] HEINE, R. E., Scholarship in the service of the Church, p. 83.

> de modo que, quando João diz que o Logos estava em archē, ele significa que o Logos estava na sabedoria.[88]

Orígenes, ao ocupar-se sobre o significado dos termos *archē* e *Logos*, demonstra uma preocupação com a polissemia, um método filológico que busca entender como o contexto determina o significado de uma palavra. Ao discutir sobre o termo *Logos* denuncia que alguns intérpretes se agarram ao termo *Logos* e ignoram outros títulos dados a Jesus na Sagrada Escritura.

A hermenêutica filológica de Orígenes tenta harmonizar o significado literal do texto bíblico com o significado espiritual. O uso da filologia é sempre para argumentar que uma interpretação correta das Escrituras só é possível em uma análise cuidadosa do texto. Por isso, Orígenes diz:

> Vejamos, porém, com maior cuidado quem é o Logos que está nele. Frequentemente me surpreendi, ao considerar o que dizem sobre ele os homens que professam crer em Cristo, perguntando-me por que razão eles ignoram a maior parte dos inúmeros nomes atribuídos ao nosso Salvador e, se porventura fazem menção deles, sustentam que esses nomes não foram dados em sentido próprio, mas em sentido figurado. Além disso, eles se detêm apenas na designação de Logos, como se afirmassem que o Cristo de Deus é simplesmente Logos, sem mais, e não buscam, tampouco para os outros nomes, o significado da palavra Logos.[89]

Heine[90] estabelece com perspicácia uma comparação entre o *Comentário ao Evangelho de João*, de Orígenes, e as introduções dos comentários filosóficos antigos sobre Aristóteles, e afirma que Orígenes, em seu comentário, combinou erudição filológica com exegese para poder alcançar uma visão teológica profunda da divindade de Cristo. Ele transformou a filologia antiga em uma ferramenta para a exegese cristã, oferecendo um modelo que combina rigor acadêmico com profundidade espiritual. Para tanto, os seis pontos que introduzem os

[88] HEINE, R. E., Scholarship in the service of the Church, p. 93.
[89] ORÍGENES., Comentario al Evangelio de Juan/1, p. 143.
[90] HEINE, R. E., The introduction to Origen's commentary on John compared with the introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle, p. 3-12.

tratados individuais de Aristóteles são considerados importantes por Heine quando se defende ouso da filologia por Orígenes ao comentar o Prólogo joanino.

> (1) O objetivo ou tema (*o skopos*) do tratado. *Prothesis* pode ser usado indistintamente com *skopos*, com *telos* também sendo usado às vezes. (2) A utilidade (*to chresimon*) do tratado. (3) A autenticidade (*to gnesion*) do tratado. (4) O lugar do tratado na ordem de leitura (*he taxis tes anagnoseos*). (5) A razão do título (*he aitia tes epigraphes*). (6) A divisão em capítulos (*he eis ta kephalaia diairesis*).[91]

Destes seis pontos, é defendida a aplicabilidade apenas de quatro por Orígenes no seu Comentário ao Evangelho de João. Heine afirma que:

> Orígenes trata quatro dos seis temas padrão discutidos nas introduções em comentários filosóficos, a saber: (1) a ordem, (2) a divisão em capítulos, (3) o objetivo ou tema do tratado, e (4) a razão do título. Ele também trata um, ou possivelmente dois, dos pontos tratados nas introduções gerais à filosofia de Aristóteles, a saber, que tipo de pessoa o intérprete deve ser, e talvez também as qualidades necessárias no estudante.[92]

Orígenes optou por uma análise fundamentada no sentido literal do texto, valendo-se de métodos filológicos comuns aos estudiosos de textos literários e filosóficos de sua época. A filologia foi transformada em uma poderosa ferramenta exegética e o conteúdo que ele alcançou para sua hermenêutica foi o de salvaguardar a divindade de Jesus Cristo conforme apresentada no Prólogo de Jo 1,1-18.

5. Comentário geral a Cl 1,15-20

Neste comentário geral dá-se ênfase aos termos que possuem maior relevância entre os estudiosos do hino de Cl 1,15-20. O que de imediato chama atenção do intérprete de Cl 1,15-20, é o fato dessa pe-

[91] HEINE, R. E., The introduction to Origen's commentary on John compared with the introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle, p. 5.
[92] HEINE, R. E., The introduction to Origen's commentary on John compared with the introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle, p. 12.

rícope começar com um pronome relativo (ὅς, v.15) e inevitavelmente se busca o seu antecedente no texto que está no v.13, que é o Filho (τοῦ Υἱοῦ, v.13). O pronome relativo não só mantém uma conectividade no texto como também se encarrega de descrever as características de Cristo. Segundo Pao,

> O pronome relativo traduzido como 'ele' (ὅς) remete ao 'Filho' mencionado no versículo 13. Alguns consideram isso uma característica típica de material hímnico e confessional (Filipenses 2,6; 1 Timóteo 3,16; Hebreus 1,3). Outros sugerem que o uso do pronome relativo 'permite que o hino passe imediatamente ao seu conteúdo em apenas uma sílaba'. No contexto de Colossenses, o uso desse pronome relativo é paralelo a um uso semelhante no versículo 13, que introduziu a obra do Pai. O pronome atual, então, sinaliza a mudança de foco do Pai para o Filho.[93]

O filho é apresentado como "imagem do Deus invisível" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου). O vocábulo "imagem" (εἰκὼν) desperta inúmeras interpretações neste texto de Cl 1,15-20. O vocábulo em si, do ponto de vista morfológico, pode trazer uma semelhança com o que aparece no livro do Gn 1,27, mas enquanto significado teológico a distância é perceptível entre os dois textos. Neste sentido, Pao observa que:

> A passagem de Gênesis não pode explicar completamente a referência à 'imagem de Deus'. Mais proeminente é o uso dessa imagem nas tradições de sabedoria [...]. O primeiro Adão é aquele que foi criado 'à' ou 'segundo' a imagem de Deus, mas ele não é identificado como a imagem. Finalmente, o qualificador genitivo, 'do Deus invisível', foca na função reveladora dessa 'imagem'. Isso novamente aponta para a função da Sabedoria como o ser intermediário que proporciona acesso ao Deus transcendente.[94]

O genitivo τοῦ θεοῦ (de Deus), é visto como um indicador de origem e relação; e o genitivo τοῦ ἀοράτου (invisível), pode estabelecer um contraste com εἰκὼν (imagem) que traz uma ideia de visi-

[93] PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 151-152.
[94] PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 151-153.

bilidade[95]. Neste mesmo v.15, encontra-se outra descrição de Cristo. É apresentado como o "Primogênito de toda a criatura" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). A atenção aqui se volta para o termo Primogênito.

> De relevância imediata é o fato de que, embora πρωτότοκος seja literal em referência à ordem de nascimento (πρῶτος 'primeiro' + τίκτω 'dar à luz'), suas implicações incluem supremacia de poder e superioridade de posição, até mesmo possuindo um lugar especial no amor de Deus (Êx 4,22).[96]

Ao afirmar que Cristo é "a imagem do Deus invisível" e "o primogênito de toda a criatura", o v.15 faz irromper claramente o relacionamento único de Cristo com Deus e sua relação com a criação[97]. Primogênito (πρωτότοκος) também indica a identidade única e incomparável de Cristo. A atenção voltada para a primazia de Cristo vai clarificando-se nos versículos seguintes.

No v.16 encontra-se a fundamentação para o que foi afirmado sobre Cristo no v.15. A ênfase recai sobre a conjunção ὅτι inicial, que abre a explicação porque Cristo "é o primogênito de toda a criatura": "A conjunção ὅτι, que carrega várias forças inferenciais, de "pois" a "porque"; aqui, ela conecta a plena representação de Cristo (εἰκὼν) do Deus invisível com sua preeminência como πρωτότοκος sobre essa criação (v.15)".[98] E o verbo principal ἐκτίσθη está no aoristo passivo do indicativo, no início do v.16, e reaparece no final, mas no perfeito passivo.

> A mudança do aoristo (ἐκτίσθη) no início do versículo para o perfeito (ἔκτισται) aqui pode chamar a atenção para o propósito contínuo da criação. Como o objetivo da criação, Cristo restaura a criação ao seu estado pretendido. [Todas as coisas por ele e para ele foram criadas] Essa frase, então, antecipa a seção final deste hino que aponta para a reconciliação alcançada por meio da obra de Cristo. [99]

[95] WATT, J. M., Colossians, Philemon, p. 90.
[96] WATT, J. M., Colossians, Philemon, p. 90.
[97] MOO, D. J., O comentário de Colossenses e Filemom, p. 159.
[98] WATT, J. M., Colossians, Philemon, p. 90.
[99] PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 158.

Cabe ainda destacar que o v.16 termina repetindo a expressão "todas as coisas" (τὰ πάντα) que já foi mencionada no início do versículo; isso enfatiza que Cristo é o meio ou o agente de toda a Criação.

O v.17, às vezes, é apresentado como uma introdução à temática da redenção que é desenvolvida nos v.18b-20. Uma espécie de bisagra, pois também faz referência aos versículos anteriores (v.15-16). Uma conexão estabelecida através do pronome αὐτός. O v.17 vai indicando uma ascensão na compreensão de Cristo não apenas como criador: "O ponto principal é que Cristo não apenas atua como o agente da criação, mas também a criação é mantida nele. O termo 'manter unidas' (*sunistēmi*) sugere coerência, unidade e estabilidade, que ocorrem em Cristo".[100]

Neste v.18 há uma mudança de atenção: do cosmo para a Igreja e da criação para a redenção. O texto aponta para uma eclesiologia cósmica, universal.

> As três palavras iniciais deste versículo repetem as do anterior: καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας ('E ele é a cabeça do corpo, a igreja'), e mais uma vez envolvem um pronome pessoal enfático com κεφαλὴ articulado após o verbo ἐστιν, juntos enfatizando que Cristo é a Cabeça, em contraste com quaisquer outros pretendentes.[101]

Cristo é apresentado como "cabeça da Igreja" (ἡ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας) e o "Seu corpo se torna o veículo da reconciliação cósmica"[102]. Para a comunidade de Colossos, a importância de Cristo no reino da redenção é a mesma no reino da redenção. Segundo Moo: "O senhorio universal de Cristo não é apenas uma afirmação teórica sobre a maneira como o mundo é; detém implicações de ampla gama para a forma como os cristãos têm de encontrar cumprimento espiritual"[103].

O v.18 fala de uma eclesiologia que mostra a Igreja unida intimamente a Cristo, estão tão intimamente unidos que é impossível imaginar uma outra relação tão íntima: "Como o corpo do criador e sustentador do cosmos, os crentes compartilham da dignidade e da posição de Cristo".[104]

---

[100] MACDONALD, M. Y., Colossians and Ephesians, p. 47.
[101] WATT, J. M., Colossians, Philemon, p. 93.
[102] MACDONALD, M. Y., Colossians and Ephesians, p. 51.
[103] MOO, D. J., O comentário de Colossenses e Filemom, p. 171-172.
[104] SUMNEY, J. L., Colossians: a commentary, p. 71-72.

O v.19 está introduzido pela conjunção ὅτι. Para os estudiosos e intérpretes desse texto, a dificuldade maior está em afirmar de forma evidente quem é o sujeito do verbo principal. Watt[105], afirma que é Deus o sujeito do verbo εὐδόκησεν, 3ª pessoa do singular do aoristo ativo indicativo de εὐδοκέω. Para Pao, o sujeito é toda esta expressão πᾶν τὸ πλήρωμα: "Uma solução simples que elimina a necessidade de suprir um sujeito é tomar 'toda a plenitude' (πᾶν τὸ πλήρωμα) como o sujeito do verbo: 'Pois nele toda a plenitude de Deus se agradou em habitar'".[106]

O v.19 aponta para a plena divindade de Cristo, e o v.20 destaca uma reconciliação(ἀποκαταλλάξαι) universal. A criação toda é envolvida na salvação. O senhorio de Cristo anunciado anteriormente (Cl 1,15-18) foi interrompido e assim faz-se necessária esta total reconciliação. Mesmo sendo criadas por Cristo, as coisas não mantêm com Ele a relação que é devida. Esta reconciliação não pode ser confundida com redenção ou salvação cósmica, pois aproxima-se muito mais do que se pode chamar de uma renovação[107]. Quando se observa o termo ἀποκαταλλάξαι, percebe-se que: "A adição da preposição ἀπό a esse verbo deve ser entendida simplesmente como uma forma intensificada do radical, não como uma ênfase na ideia de retorno ao estado original".[108]

Em Cl 1,15-20, os elementos linguísticos se encarregam de determinar com precisão a centralidade de Cristo na criação e na redenção. O uso do pronome relativo (ὅς) estabelece uma conexão textual com o "Filho" (v.13), enfatizando suas características únicas como "imagem do Deus invisível" (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) e "primogênito de toda a criatura" (πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Esses termos, enraizados em tradições de sabedoria e com implicações de preeminência, apontam para a relação singular de Cristo com Deus e sua soberania sobre toda a criação.

6. A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e Cl 1,15-20

Orígenes não media esforços para apresentar a grandeza teológica de Paulo, principalmente no combate às heresias, nos raciocínios sobre

[105] WATT, J. M., Colossians, Philemon, p. 95.
[106] PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 163.
[107] MOO, D. J., O comentário de Colossenses e Filemom, p. 176.
[108] PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 165.

a fé cristã e na interpretação do próprio texto bíblico. Ele fazia referência às Cartas paulinas para fundamentar sua exegese. Paulo também era para Orígenes modelo e inspiração no entregar a vida por amor a Cristo, ou seja, o martírio. Salta à vista de todos.

> Para compreender até que ponto Orígenes era um admirador de Paulo, talvez não haja prova melhor do que aquela que ele mesmo escreveu no Comentário sobre Romanos, ao tratar de Romanos 8:35-37. Ele desenvolveu sua interpretação do trecho permitindo que o Apóstolo falasse – ele frequentemente usava a prosopopeia. Aplicando seu método usual de interpretar as Escrituras com as Escrituras – baseado em 1 Coríntios 4,13.[109]

É através de Jerônimo que se tem conhecimento de que Orígenes escreveu dois livros sobre a Carta aos Colossenses, mas o único comentário de Orígenes que preserva a exegese de uma Carta paulina completa é a de Romanos que chegou até os dias atuais na versão latina de Rufino. A complexidade da linguagem de Paulo em alguns dos seus escritos é vista por Orígenes com uma função pedagógica que deve incutir uma busca espiritual mais profunda nos que se debruçam sobre os textos paulinos.

Várias são as suposições sobre a presença da Carta aos Colossenses nos comentários ao texto bíblico anteriores ao Concilio de Niceia, nos chamados padres pré-nicenos. O certo é que não se pode falar de uma ausência total de referência a esta Carta. "Um trecho de Colossenses está entre os mais citados nas escrituras cristãs pré-nicenas: Cl 1,15–20. Espalhados por pregações, ensinamentos, apologias, cartas e tratados cristãos primitivos, trechos desse trecho são usados mais de 670 vezes por mais de 50 autores pré-nicenos diferentes".[110]

O texto de Cl 1,15-20 possibilita inúmeras interpretações aos exegetas e teólogos contemporâneos e que às vezes não levam em conta a importância que teve essa perícope para os padres da Igreja, principalmente os que vieram antes de João Crisóstomo. Esta constatação de um uso bem excessivo de Cl 1,15-20, nos primeiros séculos do cristianismo, não tem por finalidade satisfazer uma curiosidade intelectual, mas

[109] COCCHINI, F., Origen's Pauline commentaries to Maria Grazia Mara, in grateful memory, p. 247.
[110] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 149.

em apontar que este texto contribuiu de forma significativa na formação da doutrina cristã primitiva e que também foi imprescindível no combate ao arianismo.

Do comentário de Orígenes restou apenas um pequeno fragmento em latim. Uma possível tradução feita a partir do grego por Rufino de Aquileia (345-410). Pode-se ter acesso a este fragmento na *Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca*: Volume 14 (PG 14)[111]

> A lei de Moisés, por sua vez, foi dada por meio de anjos, pela mão e pelo poder do mediador Cristo, que, sendo no princípio o Verbo de Deus, e estando junto de Deus, e sendo o Verbo Deus, serviu ao Pai em todas as coisas. Pois tudo foi feito por meio dele, isto é, não apenas as criaturas, mas também a lei e os profetas; e ele mesmo é o mediador entre Deus e os homens. Esse Verbo, ao final dos tempos, fez-se homem, Jesus Cristo; mas, antes de sua vinda manifesta na carne, ele já era o mediador dos homens, embora ainda não fosse homem. Contudo, mesmo então, era o mediador entre Deus e os homens; por isso, a lei dada por meio de anjos não se diz ter sido dada sem as mãos desse Mediador, para que fosse uma lei santa, um mandamento santo, justo e bom; e todas essas coisas foram santificadas por Cristo[112].

Capítulo X

A hermenêutica filológica de Orígenes neste fragmento da Carta aos Colossenses começa a ser patente a partir desses dois vocábulos: *Verbum* e *Mediator*. E para que o alcance e a profundidade dos mesmos seja abarcada pela a compreensão do leitor, Orígenes busca o auxílio da intertextualidade, afirmando que este Verbo (*Verbum*) estava no princípio e com Deus, uma referência clara a Jo1,1, e que a mediação não se dá na encarnação, mas antes mesmo dela Cristo já era Mediador (*Mediator*) na lei de Moises e nos profetas. Com isso, se está afirmando

[111] ORIGENIS, Ex libro tertio Origenis in Epistolam ad Colossenses, p. 1297-1298.

[112] Texto original: "Data est autem lex Moysi per angelos in manu et virtute mediatoris Christi, qui cum esset in principio Verbum Dei, et apud Deum esset, et Deus esset Verbum, Patri in omnibus ministravit. Omnia enim per ipsum facta sunt, id est non solum creaturae, sed et lex, et prophetae; et ipse est mediator Dei et hominum. Quod Verbum in fine quidem saeculorum homo factus est Jesus Christus, sed ante hunc manifestum in carne adventum mediator quidem erat hominum, sed nondum erat homo. Erat tamen et tunc mediator Dei et hominum; unde et data lex per angelos, sine ipsius Mediatoris manibus data esse non dicitur, ut esset lex sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum; et omnia haec sanctificarentur a Christo." (tradução nossa).

a continuidade e unidade entre o AT e o NT e que Cristo está unido a toda a história salvífica. Ao mostrar o agir do Verbo no AT, Orígenes faz com que a alegoria venha em auxílio da filologia. A alegoria como um suporte e não como método exegético.

O texto de Cl 1,15-20 nem sempre foi usado pelo Padres Pré-nicenos em sua totalidade; muitas das vezes o mesmo era como uma rica "reserva" de vocabulários que a ela se recorria quando se tinha a necessidade de fundamentar algum argumento, ou seja, Cl 1,15-20 foi utilizado muito mais a partir de vocábulos isolados e retirados desse texto para o uso em outros contextos, por exemplo:

> Em seu tratado Sobre os Primeiros Princípios, Orígenes frequentemente usa o adjetivo 'incorpóreo (ἀσώματος)' para se referir à essência de Deus. Mas, como essa palavra não está presente nas Escrituras, ele deve justificar seu uso (Prefácio 8). Ele encontra, portanto, um equivalente próximo nas Escrituras: o adjetivo 'invisível (ἀόρατος)', que é lido em Colossenses 1,15 (Jesus é 'a imagem do Deus invisível') e implícito em João 1,18. [113]

A expressão εἰκὼν τοῦ Θεοῦ (imagem de Deus), de Cl 1,15, despertava a atenção dos Padres Pré-nicenos para diversas interpretações. A atenção estava centrada exatamente no termo εἰκὼν (imagem). De acordo com Strawbridge,

> Clemente usa parte de Col 1,15 em sua Exortação com o propósito de ridicularizar as divindades gregas e comparar depreciativamente o trabalho dos escultores gregos, que moldam estátuas dos deuses, com o trabalho de Deus Pai na criação.[...] A palavra "imagem" desencadeia uma série de respostas para Irineu que se concentram na unidade de Deus Pai, na unidade de Deus Filho e na salvação de todos por meio de Deus em Cristo.[...] Em sua apologia contra Celso, Orígenes usa trechos de Col 1 e a linguagem de imagem de uma maneira diferente, ao afirmar que um erro facilmente cometido pelos ignorantes, tolos e aqueles novos na fé é não perceber a diferença entre a imagem de Deus (humanidade) e a imagem de Deus (Cristo)".[114]

[113] DORIVAL, G., The Septuagint from Alexandria to Constantinople, p. 149.
[114] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 151-154.

Clemente de Alexandria usa o termo εἰκὼν (imagem), extraído de Cl 1,15-20, para destacar a natureza de Deus em oposição à natureza dos deuses pagãos, enquanto que Orígenes, com o termo εἰκὼν (imagem) faz a distinção entre a natureza da humanidade e a natureza de Cristo.

A preocupação de Orígenes está voltada para a natureza visível do Filho e a natureza invisível do Pai, como conciliar e salvaguardar os atributos divinos de ambos. A natureza invisível de Deus é conhecida apenas por meio de sua imagem (εἰκὼν) Cristo.[115]

A expressão πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Primogênito de toda a criatura), em Cl 1,15-20, ganha destaque em Orígenes para falar da preexistência de Cristo. Para sustentar seu argumento recorre a Pr 8, o que pode ser chamada a linguagem da Sabedoria e assim torna-se compreensível que Cristo sempre esteve em Deus. Nesta mesma linha, Strawbridge realça que:

Capítulo X

> Orígenes depende da linguagem da sabedoria para falar sobre Deus Filho ao lado de Deus Pai. Combinando trechos de Colossenses 1 e Provérbios 8, Orígenes afirma que Cristo é "identificado como a Sabedoria divina, ou seja, ninguém menos que o único Deus criador ativo na criação e agora na redenção, e distinto do Pai, não como em um dualismo onde dois deuses são opostos, nem como no paganismo onde dois deuses são distinguidos e recebem tarefas diferentes (e em princípio paralelas)". Para Orígenes, o Filho como Sabedoria e logos está, portanto, "sempre com Deus como um efeito da vontade eterna de Deus; assim, Orígenes pode dizer que o Filho não tem começo porque ele começou no Pai.[116]

Orígenes, no seu tratado apologético, que tem como título *Contra Celso*, fazendo uso de Cl 1,15, defende claramente que embora o evento da encarnação tenha sido algo recente, nem por isso Cristo é novo e que toda a Sagrada Escritura fala da sua preexistência.[117]

Em Cl 1,16, Orígenes examina cuidadosamente os termos: θρόνοι (tronos) e κυριότητες (soberanias), com a finalidade de afirmar a natureza plenamente divina de Deus, o Filho. Para tanto, segundo Strawbri-

[115] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 151-159.
[116] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 161.
[117] ORÍGENES, Contra Celso, p. 422.

dge: "Orígenes, usa a frase sobre 'tronos e dominações' de Cl 1,16 para mostrar que Cristo é o único mediador entre Deus e a humanidade, apesar da existência de muitos seres racionais — anjos, tronos e dominações — entre eles".[118]

No *Tratado sobre os Princípios*, Orígenes vai estabelecer a função de cada um desses seres, Tronos e Dominações. Os Tronos (θρόνοι) representam estabilidade e proximidade com a divindade, possivelmente associados à contemplação direta de Deus; e as Dominações (κυριότητες) indicam autoridade e governo sobre outros seres espirituais.[119]

O que se pode constatar é que Orígenes serve-se da filologia não apenas para um exame apurado dos termos θρόνοι e κυριότητες e destacar suas especificidades; ele trabalha a contextualização desses termos dentro de uma cosmologia hierárquica, que segundo Strawbridge[120], está influenciada por tradições judaicas-cristãs e pela filosofia platônica.

A hermenêutica filológica origeniana é aqui o resultado de análise textual e contexto intertextual, tendo como finalidade evitar qualquer linguagem ou interpretação que diminuísse a natureza divina de Cristo.

A hermenêutica filológica de Orígenes, aplicada a Cl 1,15-20, não se ocupa apenas de uma análise meticulosa de alguns vocábulos, mas apresenta uma finalidade muito mais abrangente: fundamenta a preexistência e divindade de Cristo; a centralidade Cristo na história salvífica; estabelece uma visível unidade e continuidade entre o AT e NT.

O fragmento do comentário de Orígenes às Carta aos Colossenses mostra que sua filologia é fiel ao texto bíblico, com profundidade espiritual – pois cada vocábulo analisado se transforma em via de acesso ao mistério de Cristo – e diálogo com as tradições judaicas e greco-romanas. O desvelamento da riqueza semântica do texto de Colossenses, sustenta que a filologia origeniana não se limita a uma interpretação literal ou alegórica isolada, mas também acontece em um diálogo entre textos e contexto cultural, ou seja, entre revelação escriturística e razão filosófica.

Torna-se então compreensível que Cl 1,15-20 na Igreja primitiva era muito mais do que uma mina de vocábulos, mas um *Locus Theolo-*

[118] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 166.
[119] ORÍGENES, Tratado sobre os Princípios, p. 101-102.
[120] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 168.

gicus. Três características resultam evidentes neste estudo: rigor filológico, profundidade teológica e resposta apologética.

7. A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e a análise intertextual como aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20

Orígenes[121] via a filologia não apenas como um estudo técnico da linguagem, mas como uma prática que envolve etimologia, simbolismo numérico e interpretação intertextual, com o objetivo de revelar tanto o significado imediato quanto o mais profundo dos textos bíblicos. Ele frequentemente interpretava a Escritura com a Escritura, buscando conexões entre passagens para iluminar seus significados. A intertextualidade, nesse contexto, não é apenas uma técnica, mas um princípio hermenêutico que reconhece a unidade da revelação divina em diferentes textos.[122]

No início de seu *Comentário ao Evangelho de João*, a primeira coisa que Orígenes faz é uma análise extensa da relação entre as Escrituras, a Lei, os Profetas e o Evangelho. Para Orígenes, o Evangelho não é somente o texto que narra a vida de Jesus Cristo,

> [...] mas a todos os escritos que apresentam a estada (επιδημία) de Cristo e preparam para sua vinda (παρουσία) e a produzem nas almas daqueles que estão dispostos a receber a Palavra de Deus que está à porta, bate e deseja entrar em suas almas.[123]

A hermenêutica filológica de Orígenes permite identificar paralelos linguísticos entre esses dois textos: Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20, pois a análise intertextual produz uma profunda compreensão da identidade de Cristo. Neste sentido, é possível apresentar algumas temáticas linguísticas alcançadas pelo o exercício filológico aplicado aos dois textos e citar em quais escritos origenianos estão contempladas estas temáticas linguísticas. As temáticas linguísticas são:

[121] ORÍGENES, Orígenes y la Escritura, p. 59-89.
[122] ORÍGENES, Orígenes y la Escritura, p. 85-86.
[123] BEHR, J., The Way to Nicaea, p. 169-170.

1) *Preexistência*. Orígenes usa os vocábulos princípio e primogênito para fundamentar que Cristo é coeterno ao Pai. O tema da preexistência faz uma aproximação entre Jo1,1 e Cl 1,15. Esta intertextualidade encontra-se nas obras origenianas de forma mais explícita no *Comentário ao Evangelho de João*[124]; no *Contra Celso*, não aparece explicitamente é uma referência mais alusiva. Orígenes discute a preexistência e a divindade do *Logos*, mas sem citar diretamente Cl 1,15[125].
2) *A mediação na criação*. Esta temática está presente em Jo 1,3 e Cl 1,16, e em relação ao AT pode ser relacionada com Pr 8,22-27. Orígenes estabelece essa relação textual para afirmar que Cristo é mediador divino da criação. É no *Tratado sobre os Princípios* que Orígenes desenvolve a ideia de Cristo como Mediador na Criação, tendo como fundamento tanto a Jo 1,3 como Cl 1,16.[126]
3) *Divindade e Plenitude*. Esta temática nos escritos origenianos é citada em relação com Jo 1,1 e Cl 1, 19, tendo como apoio veterotestamentário o Sl 45,6-7. Orígenes desenvolve este tema com esta base escriturística no seu *Comentário a João*, no qual afirma que o *Logos* é Deus na essência, mas diferente na função.[127] E no *Tratado sobre os Princípios*[128], ele se dedica a explorar a ideia de plenitude divina em Cristo.
4) *Reconciliação e Glória*. Orígenes identifica a glória de Cristo, de Jo 1,14, como manifestação divina de Cristo, unindo-a à reconciliação pela cruz, de Cl 1,20, tendo como apoio para esta sua temática os textos de Is 53,5 e de Ex 33,18-23, acentuando a Cristo como mediador da glória e redenção divina. E as obras origenianas onde essa intertextualidade é perceptível: *Comentário ao Evangelho de João*[129] e *Homilias sobre Isaías*[130]. Orígenes vê a glória e a reconciliação como aspectos da obra do *Logos* encarnado, conectando textos do AT ao NT para reforçar a cristologia.

[124] ORÍGENES, Comentário al Evangelio de Juan, p. 127-134.
[125] ORÍGENES, Contra Celso, p. 423-424.
[126] ORÍGENES, Tratado sobre os Princípios, p. 69-84.
[127] ORÍGENES, Comentário al Evangelio de Juan, p. 187-193.
[128] ORÍGENES, Tratado sobre os Princípios, p. 72-73.
[129] ORÍGENES, Comentário al Evangelio de Juan, p. 342-344.
[130] ORÍGENES, Homilías sobre Isaías, p. 126.

> Cristo como Verbo e Sabedoria incorpora as diferentes descrições da criação em Col 1 e Jo 1. Como humano e divino, Cristo desempenha um papel mediador para Orígenes, exceto que agora essa mediação vem por meio da linguagem da criação que Orígenes encontra em Colossenses e João. Em e por meio de Cristo, conforme descrito em Col 1, todas as coisas foram criadas e, porque todas as coisas também foram criadas em e por meio do Verbo, conforme descrito em Jo 1, Cristo como cocriador é Verbo e Sabedoria. Ao conectar Col 1 e Jo 1 e argumentar que eles proclamam a mesma coisa, Orígenes pode defender o propósito da criação como boa e consistente com os propósitos e a justiça de Deus.[131]

A análise intertextual desenvolvida por Orígenes, enquanto técnica filológica, transcende a investigação dos significados dos vocábulos presentes em textos bíblicos, como Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20. Uma das principais conquistas da hermenêutica filológica de Orígenes está no fato de ter contribuído significativamente para o desenvolvimento da teologia cristã primitiva. Por meio do exame de temas fundamentais, como a preexistência do *Logos*, a mediação na criação, a divindade e plenitude de Cristo, e a reconciliação e glória manifestadas em sua obra redentora, Orígenes estabelece conexões intertextuais entre passagens do NT (Jo 1,1-18 Cl 1,15-20) e do AT (Pr 8: Sl 45; Is 53, entre outros).

Essas inter-relações, desenvolvidas em obras como o *Comentário ao Evangelho de João*, o *Tratado sobre os Princípios*, *Contra Celso* e as *Homilias sobre Isaías*, revelam Cristo como o *Logos* e *Sabedoria divina*, cuja centralidade unifica os processos de criação, redenção e glorificação. Enfim, como afirma, Fernández Eyzaguirre: "Orígenes pode praticar o método de comparação de textos bíblicos, porque está convencido de que a inspiração garante a coerência de toda a escritura"[132].

Conclusão

A grandiosidade da hermenêutica filológica de Orígenes, aplicada ao texto bíblico, está precisamente em poder compaginar ao mesmo tempo rigor linguístico e profundidade teológica. Os textos de Jo 1,1-18

[131] STRAWBRIDGE, J. R., The Pauline Effect, p. 174.
[132] FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, S., Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes, p. 605-623.

e Cl 1,15-20 foram analisados por Orígenes não apenas no viés lexical; no entanto, ao serem analisados ia-se abrindo caminho para a intertextualidade e interpretação espiritual, o que depois serve de ajuda no desenvolvimento da teologia cristã dos primeiros séculos.

Ao longo dos comentários gerais dedicados a Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20, delineia-se o itinerário exegético e teológico traçado por cada autor para fundamentar afirmações que salvaguardam a preexistência, a divindade e o papel mediador de Cristo na criação e na redenção – indicando que o mesmo Senhor que cria, redime –, culminando na hermenêutica filológica de Orígenes, que unifica essas dimensões por meio da intertextualidade. Todo aquele que se dedica ao estudo de Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20 não pode deixar de enaltecer sua sublime grandeza e beleza, manifestas tanto na precisão de sua letra, ou seja no sentido literal, quanto na profundidade inesgotável de suas interpretações.

A hermenêutica filológica de Orígenes ao trabalhar a aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20, estabeleceu temas linguísticos como conectores entre ambos os textos, tais como: a preexistência do *Logos*, sua mediação na criação e sua plenitude divina. Orígenes, ao empregar o princípio filológico da intertextualidade, identifica conexões linguísticas e teológicas entre esses textos, reforçando a noção de Cristo como imagem do Deus invisível (Cl 1,15) e Verbo encarnado (Jo 1,14). Uma ajuda sem precedentes nos combates as controvérsias cristológicas na época de Orígenes.

Por fim, a contribuição de Orígenes reside na síntese entre fé e razão, em que a filologia não é um fim em si mesma, mas um instrumento de aproximação ao texto bíblico para dar uma interpretação profunda e satisfatória, pois não se está diante de qualquer texto, mas do que contém a revelação divina. A interpretação das Escrituras exige tanto rigor acadêmico quanto abertura ao sentido espiritual. Assim, a hermenêutica filológica de Orígenes não apenas ilumina a relação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20, mas também oferece um modelo de exegese que integra texto, tradição e teologia.

Referências bibliográficas

BARRETT, Charles Kingsley. **El Evangelio según San Juan**. Madrid: Cristiandad, 2003.

BELLI, Filippo. **Lettera ai Colossesi**. Roma: San Paolo, 2015.

BEHR, John. **The Way to Nicaea**. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

BRICKLE, Jeffrey E. A poetics of Prologue: crafting space, image, memory, and intertext. In: PORTER, Stanley E.; YOON, David I. (ed.). **The Johannine Prologue and its resonances**. Leiden: Brill, 2024. p. 14-34.

BROWN, Raymond. **Comentário ao Evangelho Segundo João**: Capítulos 1 ao 12. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Edifique, 2022.

BROWN, Sherri; MOLONEY, Francis J. **Interpreting the Gospel and Letters of John**: an introduction. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2017.

Capítulo X

COCCHINI, Francesca. Origen's Pauline commentaries to Maria Grazia Mara, in grateful memory. In: HEINE, Ronald E.; TORJESEN, Karen Jo (ed.). **The Oxford Handbook of Origen**. Oxford: Oxford University Press, 2022. p. 229-243.

COLOE, Mary L. The prologue: the meta-narrative of John's Gospel. In: PORTER, Stanley E.; YOON, David I. (ed.). **The Johannine Prologue its resonances**. Leiden: Brill, 2024. p. 35-56.

DORIVAL, Gilles. **The Septuagint from Alexandria to Constantinople**: canon, New Testament, Church Fathers, Catenae. Oxford: Oxford University Press, 2021.

FAY, Ron C. Theological Movement in the Prologue of John. In: PORTER, Stanley E.; YOON, David I. (ed.). **The Johannine Prologue its resonances**. Leiden: Brill, 2024. p. 72-91.

GEORGES, Tobias. From reading to understanding: Profectus in Abelard and Origen. In: JACOBSEN, Anders-Christian; LETTIERI, Gaetano; FALLICA, Maria. (eds.). **Progress in Origen and the Origenian Tradition**. Berlim: Peter Lang, 2023.

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

GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, v. 52, n. 3, set./dez.2020. p. 681-704. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v52n3p681/2020>.

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

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

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

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

HEINE, Ronald. E. The introduction to Origen's commentary on John compared with the introductions to the ancient philosophical commentaries on Aristotle. In: DORIVAL, Gilles; LE BOULLUEC, Alain (ed.). **Origeniana sexta**: Origène et la Bible/ Origen and the Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août - 3 septembre 1993. Leuven: University Press; Uitgeverij Peeters, 1995. p. 3-12.

FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, Samuel. Pablo, maestro de exégesis bíblica, según Orígenes. **Teología y Vida**, v. 54, n. 4, p. 605-623, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492013000400001>. Acesso em: 16 jun. 2025.

HEINE, Ronald E. **Origen**: Scholarship in the Service of the Church. Nova York: Oxford University Press, 2010.

LOGAN, Alastair H. B. Origen and Alexandrian Wisdom Christology. In: HANSON, Richard; CROUZEL, Henri (eds.). **Origeniana Tertia**: The Third International Colloquium for Origen Studies. Roma: Edizioni Dell'Ateneo, 1985. p. 123-129.

MACDONALD, Margaret Y. **Colossians and Ephesians**. 2ª ed. Collegeville: Liturgical Press, 2008.

MOLONEY, Francis J. **The Gospel of John**. Collegeville: Liturgical Press, 1998.

MOO, Douglas J. **O comentário de Colossenses e Filemom**. Shedd: São Paulo, 2020.

O'GRADY, John F. The Prologue and Chapter 17 of the Gospel of John. In: THATCHER, Tom. (ed.). **What We Have Heard from the Beginning**: the past, present, and future of Johannine studies. Waco: Baylor University Press, 2007, p. 215-228.

ORÍGENES. **Comentario al Evangelio de Juan**. Madrid: Ciudad Nueva, 2020. v.1.

ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004.

ORÍGENES. **Homilías sobre Isaías**. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

ORÍGENES. **Orígenes y la Escritura**: vocación exegética y hermenéutica bíblica. Salamanca: Sígueme, 2018.

ORIGENIS. Ex libro tertio Origenis in Epistolam ad Colossenses. In: MIGNE, Jacques Paul. **Patrologiae Cursus Completus**: Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1862, p. 1297-1298.

ORIGÈNE. **Philocalie, 1-20**: sur les Écritures; **La lettre à Africanus**: sur l'histoire de Suzanne. Paris: CERF, 1983.

ORÍGENES. **Tratado sobre os Princípios**. São Paulo: Paulus, 2012.

PAO, David W. **Colossians and Philemon**. Grand Rapids: Zondervan, 2012.

RODRÍGUEZ-GALARZA, Gerardo. The Contribution of Bernhard Neuschäfer's *Origenes Als Philologe*. In: HEINE, Ronald E.; TORJESEN, Karen Jo (ed.). **The Oxford Handbook of Origen**. Oxford: Oxford University Press, 2022. p. 160-174.

SENDAI, Miyako Demura. Origen as a Biblical Scholar in his Commentary on The Gospel According to Matthew XVII: 29. In: BARANOV, Vladimir; LOURIÉ, Basil. **Patrologia Pacifica**: Selected Papers Presented to the Western Pacific Rim Patristics Society. Piscataway: Gorgias Press, 2009, p. 23-31.

SOSA SILIEZAR, Carlos Raúl. **La Condición Divina de Jesús**: Cristología y creación en el Evangelio de Juan. 2ª ed. Salamanca: Sigueme, 2018.

SYREENI, Kari. The Scope of the Johannine Prologue. In: PORTER, Stanley E.; YOON, David I. (ed.). **The Johannine Prologue and its resonances**. Leiden: Brill, 2024. p. 200-216.

SOLDA, Dimas; GONZAGA, Waldecir. **Carta aos Colossenses**: Estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

STRAWBRIDGE, Jennifer. R. **The Pauline Effect**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015.

SUMNEY, Jerry L. **Colossians**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

WATT, Jonathan M. **Colossians, Philemon**. Leiden: Brill, 2024.

Posfácio

Prof. Dr. Pe. Fabio da Silveira Siqueira[1]

De início, manifesto minha alegria em poder fazer o *Posfácio* de mais esta obra do Prof. Waldecir Gonzaga, em união com diversos outros autores, intitulada "Paulo em questão". Em seus dez capítulos, este livro apresenta um estudo sério e sistemático de diversos textos do *corpus paulinum*, bem como de outros textos, como At 20,17-35, que se referem ao apostolado do Apóstolo das Gentes.

Ainda que em torno da figura de Paulo tenha surgido uma literatura apócrifa considerável, as fontes mais seguras para o conhecimento tanto de seu pensamento quanto de sua pessoa, continuam sendo, na opinião dos especialistas, as cartas a ele atribuídas e o livro dos Atos dos Apóstolos. Nesta última obra, mais precisamente em At 21,39, Paulo se apresenta assim: *"Eu sou judeu, de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne."* O contexto de tal fala é a confusão causada por uma suposta violação do apóstolo à lei judaica: ele fora acusado de ter introduzido Trófimo, um efesino pagão, no Templo de Jerusalém. O fautor de tal crime deveria ser punido com a pena capital. Paulo é salvo da multidão pelas mãos dos soldados romanos que o levam para a fortaleza Antônia. Aos soldados, Paulo se apresenta como judeu de Tarso, na Cilícia, falando na própria língua dos soldados, o grego, que, por isso, ficam surpresos e permitem que ele fale à multidão. Falando a esta mesma multidão na língua hebraica, que Paulo, como fariseu, também dominava, esta fica mais atenta e o apóstolo traça a sua apologia em At 22,3-21. Analisando de modo sintético o texto acima, pode-se perceber que o apóstolo distingue três etapas em sua formação: a. Nascimento em uma família judia em Tarso, na Cilícia; b. Crescimento e formação na cidade de Jerusalém; c.

[1] 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 dos Grupos de Pesquisa: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e Literatura Bíblica - estudo de textos bíblicos a partir da história dos efeitos do texto (*Wirkungsgeschichte*), ambos credenciados junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com.
Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5937857218924211
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5671-3347

Formação cultural, religioso-jurídica também em Jerusalém, na escola de Gamaliel, importante mestre judeu do século I d.C.

Atos dos apóstolos deixa em evidência, também, a importância da experiência de Paulo no caminho de Damasco. Sua vocação é recordada por três vezes: At 9,1-19; 22,6-16; 26,9-18. Dos relatos de vocação, pode-se depreender dois elementos que marcarão sua teologia: a) no crucificado, Paulo encontra o Cristo glorioso. Logo, a cruz será um traço marcante na teologia paulina; b) ao perseguir os cristãos, Paulo ouve do Cristo: *...por que me persegues?* O apóstolo entende, pois, que há uma identificação entre Cristo e o cristão. Esse será outro traço forte de sua teologia.

A presente obra reúne, sobretudo, estudos de excelência sobre perícopes seletas do *corpus paulinum*. O livro dos Atos dos Apóstolos, contudo, não foi deixado de fora, mas foi contemplado no capítulo IV, onde se aborda o tema do testemunho à luz de At 20,17-35. O capítulo I conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jorge Luiz Soares da Silva, com o texto "Paulo e a relação com a autoridade, em Rm 13,1-10"; o capítulo II traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Rodolfo Chagas Pinho, com o texto "Koinonia e esperança: A redenção das relações humanas na Carta a Filêmon"; o capítulo III apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante, com o texto "O Fragmento (ou cânon) Muratoriano: Contexto, transmissão e alcance canônico"; o capítulo IV conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Gilson Lucena Neto, com o texto "A continuidade do testemunho no ministério pastoral à luz de At 20,17-35"; o capítulo V traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Genilson Sousa da Silva, com o texto "Um só povo em Cristo Gl 3,26-29: tomada de consciência da missão universal"; o capítulo VI apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e José Rodrigues da Silva Filho, com o texto "Glorio-me somente da cruz de Cristo, pois levo em meu corpo τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ (Gl 6,11-18)"; o capítulo VII traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Antônio Gomes de Medeiros Filho, com o texto "Inspiração, valor e utilidade das Escrituras na formação das novas gerações em 2Tm 3,14-17"; o capítulo VIII conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Yure Alves de Souza, com o texto "Fundamentos da oração pelos mortos segundo 2Tm 1,15-18"; o capítulo IX apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jair Oliveira Costa, com o texto "Lex cantandi lex credendi: O hino de Cl 1,15-20 como expressão de fé da comunidade"; o capítulo X

traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e José de Ribamar Gomes de Sousa, com o texto "A Hermenêutica Filológica de Orígenes de Alexandria e a aproximação entre Jo 1,1-18 e Cl 1,15-20".

Para a elaboração dos capítulos que analisam perícopes específicas, os autores procuraram conjugar o uso do Método Histórico-Crítico com outros de corte diacrônico. Jean Louis Ska, em sua obra "Sincronia: a análise narrativa", compara o exegeta a um bom artesão, que primeiro examina longamente o material que tem à sua disposição, para somente depois escolher os instrumentos mais adequados para transformar a simples matéria em arte. Assim também, afirma o autor, o estudioso da Sagrada Escritura deve perceber qual método utilizar para melhor lograr os objetivos que pretende alcançar com o estudo dos diversos textos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. O mesmo autor reconhece que a combinação da sincronia com a diacronia pode ser muito útil em alguns casos, pois são abordagens que "mais se completam do que se excluem".[2] Nesse sentido, é bastante louvável a inici,ativa dos autores de conjugar, no estudo dos textos seletos, algumas etapas do Método Histórico-Crítico com métodos de sincrônicos de análise literária.

Fazendo 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 urgentes, mas também muito necessários para o tempo presente, possa ser edificante para todos os que o tiverem em mãos, concluo com as palavras de Genádio de Constantinopla (séc. V), quando comenta o texto de Rm 1,16 - *Na verdade, eu não me envergonho do Evangelho...*: *Os que faziam guerra à pregação cristã a difamavam ridicularizando-a como se fosse algo sumamente burlesco: pensavam, de fato, que nada há de mais irrisório que a doutrina que, de um lado, anuncia que o Filho foi concebido e foi eliminado pelos judeus, sem que rechaçasse a cruz e a morte e, de outro, insiste que o mesmo Filho havia não somente ressuscitado de entre os mortos, mas também foi elevado aos céus, como Senhor de tudo, e ressuscitou de entre os mortos todos os demais... Estes, zombando disso e difamando tal pregação, pensavam que amordaçariam os apóstolos. Por isso, também o bem-aventurado Paulo, para defender a glória dos Apóstolos, começa assim seu discurso sobre a doutrina: Eu não me envergonho do Evangelho (Rm 1,16).*[3]

[2] SKA, J. L., Sincronia: a análise narrativa, p. 147.
[3] ODEN, T. C. (Org.), Romanos, p. 76.

Conselho Editorial
Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

ACADÊMICA
Série

A obra ***Paulo em questão*** é fruto de pesquisas realizadas a partir de aulas e do Grupo de Pesquisa, entre professor e alunos de pós-graduação, mestrandos e doutorandos *stricto sensu* em Teologia Bíblica e em Teologia Sistemático-Pastoral (cursos acadêmicos): um trabalho transdisciplinar e interdisciplinar, com leituras de interface e a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos das primeiras obras, nas quais disponibilizamos vários textos, agora publicamos outros três, que trazem o resultado do fruto de pesquisas a partir da intepretação de textos das Sagradas Escrituras interagindo com outros saberes teológicos e outras ciências, seguindo a mesma dinâmica de antes, ou seja, em diálogo com temas de diversas áreas, como: sistemática, dogmática, evangelização, cateq uese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, filosofia, educação, literatura, direito, psicologia, pedagogia etc. São pesquisas e estudos voltados especialmente para temas paulinas e correlacionados, além de temas do cânon Bíblico e, em alguns casos, com temas e textos do AT e outros *corpora* do NT. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora constatam a beleza e a riqueza do trabalho realizado e novamente materializado nos dois formatos: *e-book* e impresso. Tratam-se de três novas obras, desta vez, pautadas especialmente pela pessoa, figura e ministério de Paulo, "o apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 2Tm 2,7), norteadas pela linha do estudo, pesquisa, reflexão, investigação e análise dos textos e temas propostos: 1) *Paulo em questão*; 2) Paulo e temas atuais; 3) Ensaios e temas bíblicos. Em suma, novamente realçamos que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, de maneira transdisciplinar e interdisciplinar, nosso PPG continua 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)

LETRA CAPITAL

PPG TEOLOGIA PUC-Rio

ISBN 978-65-5252-239-9