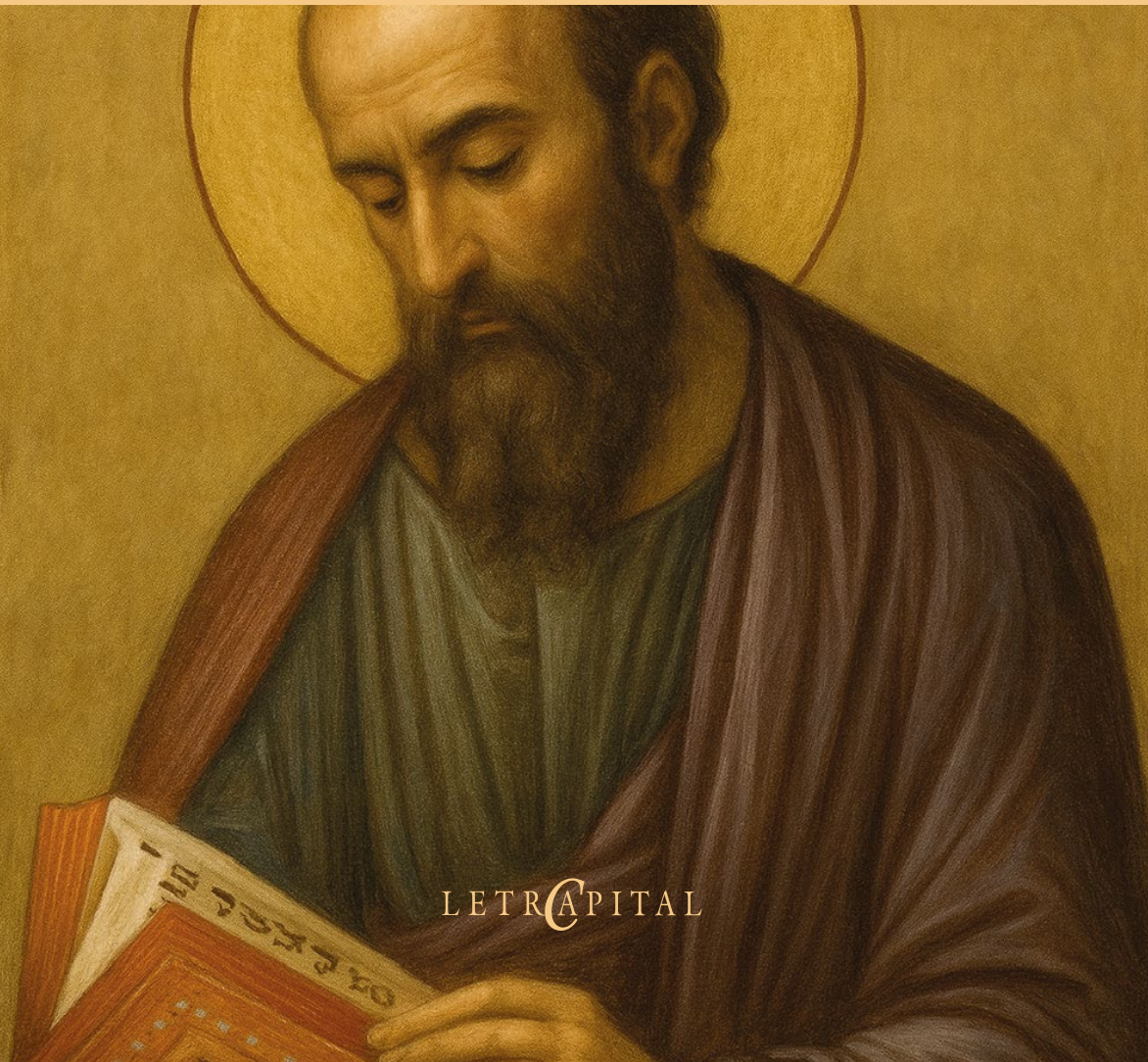


ACADÊMICA
Série

WALDECIR GONZAGA *ET ALII*

PAULO E TEMAS ATUAIS



LETRACAPITAL

Continuando com a pesquisa e produção de estudos paulinos a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas de interpretação 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 Testamento, 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 envolvem que estão presentes em vários corpora da Bíblia (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 e temas atuais

LETRAPITAL

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/EDITORIAÇÃO

Jenyfer Bonfim

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P354

Paulo e temas atuais [recurso eletrônico] / 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 978-65-5252-241-2 (recurso eletrônico)

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

25-101956.0

CDD 227.406

CDU 27-248.4

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

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-241-2>

LETRA CAPITAL EDITORA
Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781
www.letracapital.com.br

Sumário

| | |
|---|-----|
| Prefácio | 7 |
| <i>Prof. Heitor Carlos Santos Utrini</i> | 7 |
| Apresentação - Paulo e temas atuais | 9 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| Capítulo I. O compromisso missionário em 1Cor 9,16: a urgência da evangelização para Paulo | 19 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Tiago Ávila Camargo</i> | |
| Capítulo II. Uma nova criatura reconciliada em 2Cor 5,16-21 | 55 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>André Pereira Lima</i> | |
| Capítulo III. O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a ordem biopolítica: Uma análise teológica e filosófica | 84 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Jamil Alves de Souza</i> | |
| Capítulo IV. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios | 113 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Jair Pereira Lacerda Filho</i> | |
| Capítulo V. A dimensão sponsal da relação Cristo-Igreja na Carta aos Efésios | 152 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Cleber Franco</i> | |

| | |
|---|-----|
| Capítulo VI. Ecclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23 | 173 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Tiago de Fraga Gomes</i> | |
| Capítulo VII. O mistério expresso em Ef 5,32: A relação entre Cristo e sua Igreja | 203 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Ronny Santos de Abreu</i> | |
| Capítulo VIII. O contraste entre o egoísmo humano e o verdadeiro amor de Cristo: Uma reflexão em Fl 2,1-7 | 225 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Julienne M. G. Barbosa</i> | |
| Capítulo IX. O Deus da alegria alegra a comunidade: uma aproximação sobre a riqueza de alegrar-se (χαίρω) a partir de Fl 4,4 | 261 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Luiz Henrique Lucas Barbosa</i> | |
| Capítulo X. A estrutura literária da Segunda Carta aos Tessalonicenses à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica..... | 294 |
| <i>Waldecir Gonzaga</i> | |
| <i>Luan Ferreira do Nascimento</i> | |
| Posfácio | 321 |
| <i>Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira</i> | |

Prefácio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini¹

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 suportou².

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 “Ensaaios 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 e temas atuais

Waldecir Gonzaga¹
Departamento de Teologia da PUC-Rio

Continuando na pesquisa e produção de estudos paulinos a partir do Método Histórico Crítico (diacrônico) e de Metodologias Sincrônicas² de interpretação 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 Testamento, em seus vários *corpora*: Evangelhos³, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas⁴ (Paulo), Cartas católicas⁵ (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse, pertencente ao *corpus* joanino⁶, 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 área⁷ –, 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 Meynet⁸, com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado⁹, inclusive com

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 delle Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 1-18; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 1-35; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, p. 9-31; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 248-267; GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48; GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413; GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas, p. 133-180.

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-

um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao CNPq, intitulado “Análise Retórica Bíblica Semítica”¹¹.

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 a *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 Tiago Ávila Camargo, com o texto “O compromisso missionário em 1Cor 9,16: a urgência da evangelização para Paulo”; o **capítulo II** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e André Pereira Lima, com o texto “Uma nova criatura reconciliada em 2Cor 5,16-21”; o **capítulo III** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jamil Alves de Souza, com o texto “O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a ordem biopolítica: Uma análise teológica e filosófica”; o **capítulo IV** conta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Jair Pereira Lacerda Filho, com o texto “O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios”; o **capítulo V** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Cleber Franco, com o texto “A dimensão sponsal da relação Cristo-Igreja na Carta aos Efésios”; o **capítulo VI** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Tiago de Fraga Gomes, com o texto “Eclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23”; o **capítulo VII** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Ronny Santos de Abreu, com o texto “O mistério expresso em Ef 5,32: A relação entre Cristo e sua Igreja”; o **capítulo VIII** conta com a colaboração de Waldecir Gonzaga e Juliene M. G. Barbosa, com o texto “O contraste entre o egoísmo humano e o verdadeiro amor de Cristo. Uma reflexão em Fl 2,1-7”; o **capítulo IX** apresenta a colaboração de Waldecir Gonzaga e Luiz Henrique Lucas Barbosa, com o texto “O Deus da alegria alegra a comunidade: uma aproximação sobre a riqueza de alegrar-se (*χαίρω*) a partir de Fl 4,4”; o **capítulo X** traz a colaboração de Waldecir Gonzaga e Luan Ferreira do Nascimento, com o texto “A estrutura literária da Segunda Carta aos Tessalonicenses à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica”.

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 impres-

so), e seus capítulos seguem o “formato artigo”, com título e resumo trilingües (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com seu conteúdo, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto. Por isso, cada capítulo também conta com seu DOI e com o Minicurriculo 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 Gaudium*, 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, pro-

duções 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?** Reflexioni 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'Analyse 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: proble-**

mas 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 Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601382> e Link: <https://www.fundarfenix.com.br/ebook/215palavradedeus>

GONZAGA, 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_js7REaaJLgVHyguiwPHAxey/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

O compromisso missionário em 1Cor 9,16: a urgência da evangelização para Paulo

*The missionary commitment in 1Cor 9,16: the urgency of
evangelization for Paul*

*El compromiso misionero en 1Cor 9,16: La urgencia de la
evangelización para Pablo*

Waldecir Gonzaga¹
Tiago Ávila Camargo²

Resumo

Este estudo apresenta uma análise com enfoque no v.16 da perícopre 1Cor 9,15-18, e busca estudar elementos que contribuam com a reflexão da teologia da missão. Com a intenção de refletir como Paulo, dirigindo-se à comunidade dos Coríntios, compreende e comunica em seu viver o compromisso evangelizador. Toma para si a responsabilidade que brota do encontro pessoal com Jesus Cristo, aposta-se na iluminação da ação missionária na atualidade. Na recente atualidade, com o Pontificado de Francisco (2013-2025), a Igreja foi exortada a colocar as suas atividades em chave missionária. Reconhecendo que a evangelização é a finalidade da Igreja, faz eco à frase do “apóstolo dos gentios”

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: 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. E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogruppo/369991>. <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É especialista em missiologia pelo Centro Cultural Missionário e Faculdade de Teologia da Arquidiocese de Brasília. Atualmente é assessor da Comissão Episcopal para a Ação Missionária e Cooperação Intereclesial da CNBB. E-mail: <taconda@gmail.com>, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2568967216101859> e ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-0147-8452>

(Rm 11,13; 1Tm 2,7) que assume a evangelização como um compromisso inadiável e necessário. Merece atenção a relação entre a perícoppe 1Cor 9,15-18 e a consciência eclesial sobre a ação evangelizadora contemporaneamente. O compromisso evangelizador se comprova na maneira como cada fiel assume a cooperação missionária nas diferentes expressões: espiritual, material e vocacional. Para desenvolver esta proposta, este estudo analisa, por meio de revisão bibliográfica, como, na relação de Paulo com a comunidade de 1Coríntios, percebe-se a responsabilidade universal da Igreja missionária. E, observada a tomada de consciência de Paulo, como essa atitude pode animar os batizados em suas consciências e maturidades missionárias. Oferece-se o texto grego e uma tradução própria, uma análise da perícoppe de 1Cor 9,15-18 e procura-se colaborar com a teologia da missão e a missionariedade da Igreja hoje. Sendo essencialmente missionária, a Igreja é chamada a continuar anunciado o Reino.

Palavras-chave: Evangelização, Compromisso, Urgência, Cooperação, Missão.

Abstract

This study presents an analysis focusing on v.16 of the pericope 1Cor 9,15-18, and seeks to study elements that contribute to the reflection on the theology of mission. With the intention of reflecting on how Paul, addressing the community of Corinthians, understands and communicates in his life the commitment to evangelization. He takes upon himself the responsibility that arises from his personal encounter with Jesus Christ, and focuses on illuminating missionary action in the present day. In recent times, with the Pontificate of Francis (2013-2025), the Church has been exhorted to place its activities in a missionary key. Recognizing that evangelization is the purpose of the Church, it echoes the phrase of the “apostle to the Gentiles” (Rom 11,13; 1Tim 2,7) who assumes evangelization as an urgent and necessary commitment. The relationship between the passage 1Cor 9,15-18 and the ecclesiastical awareness of contemporary evangelizing action deserves attention. The commitment to evangelization is demonstrated in the way each believer assumes missionary cooperation in its different expressions: spiritual, material and vocational. To develop this proposal, this study analyzes,

through a bibliographical review, how, in Paul's relationship with the community of 1 Corinthians, the universal responsibility of the missionary Church is perceived. And, observing Paul's awareness, how this attitude can encourage the baptized in their missionary consciences and maturity. The Greek text and its own translation are presented, as well as an analysis of the passage 1Cor 9,15-18, and an attempt is made to collaborate with the theology of mission and the missionary work of the Church today. Being essentially missionary, the Church is called to continue proclaiming the Kingdom.

Keywords: Evangelization, Commitment, Urgency, Cooperation, Mission.

Resumen

Este estudio presenta un análisis centrado en el v.16 de la perícopa de 1Cor 9,15-18, y busca estudiar elementos que contribuyan a la reflexión sobre la teología de la misión. Con la intención de reflexionar sobre cómo Pablo, dirigiéndose a la comunidad de Corintios, comprende y comunica en su vida el compromiso con la evangelización. Asume la responsabilidad que surge de su encuentro personal con Jesucristo y se centra en iluminar la acción misionera en la actualidad. Recientemente, con el Pontificado de Francisco (2013-2025), la Iglesia ha sido exhortada a situar sus actividades en clave misionera. Reconociendo que la evangelización es el propósito de la Iglesia, se hace eco de la frase del «apóstol de los gentiles» (Rm 11,13; 1Tim 2,7), quien asume la evangelización como un compromiso urgente y necesario. Merece especial atención la relación entre el pasaje de 1Cor 9,15-18 y la conciencia eclesial de la acción evangelizadora contemporánea. El compromiso con la evangelización se manifiesta en la forma en que cada creyente asume la cooperación misionera en sus diferentes expresiones: espiritual, material y vocacional. Para desarrollar esta propuesta, este estudio analiza, mediante una revisión bibliográfica, cómo, en la relación de Pablo con la comunidad de 1Corintios, se percibe la responsabilidad universal de la Iglesia misionera. Y, observando la conciencia de Pablo, cómo esta actitud puede animar a los bautizados en su conciencia y madurez misioneras. Se presenta el texto griego y su propia traducción, así como un análisis del pasaje de 1Cor 9,15-18, y se intenta colaborar con

la teología de la misión y la labor misionera de la Iglesia hoy. Siendo esencialmente misionera, la Iglesia está llamada a continuar proclamando el Reino.

Palabras claves: Evangelización, Compromiso, Urgencia, Cooperación, Misión.

Introdução

O apóstolo Paulo, a partir da complexidade de sua cultura, história e conversão, foi um importante evangelizador na história do cristianismo nascente. A maneira como assumiu o compromisso evangelizador depois da experiência de encontro pessoal com Jesus Cristo, no caminho para Damasco (At 9; 22; 26), serve de sinal e de referência para os cristãos, inclusive os da atualidade.

Em Paulo compreende-se que a vida missionária se constrói em contexto e ganha sentido a partir da experiência do encontro com Aquele que não é um simples pensamento, nem ideia ou ideologia, mas uma Pessoa. Na perspectiva bíblica, as cartas paulinas são verdadeiros tesouros que contribuem para, além do conhecimento da realidade da época, pensar como as comunidades, através dos seus membros, em sua maioria, estavam recebendo o anúncio querigmático, sendo iniciadas na caminhada cristã e como assimilavam o compromisso indispensável à identidade cristã: a evangelização.

Sob o ímpeto da urgência da evangelização, Paulo se lança a anunciar a Boa Nova de Jesus Cristo por onde passa. O texto bíblico em epígrafe neste estudo, extraído da Primeira Carta aos Coríntios (1Cor 9,16), uma carta autenticamente paulina³, demonstra de maneira direta e clara aquilo que o “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) compreendeu como sua tarefa missionária acolhida em Damasco (1Cor 15; Gl 1; Ef 3; 1Tm), assimiladas e madurecida diante de diversos grupos de pessoas, inclusive daqueles que o rejeitaram e o perseguiram. No “Ai de mim se eu não anunciar o Evangelho!” (1Cor 9,16), declarado na ocasião em que se dirige à comunidade dos Coríntios, em sua “Primeira Carta”, Paulo está reafirmando a sua vocação, o chamado recebido por

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.

parte de Cristo para ser anunciador e testemunha, autêntico discípulo missionário. Paulo faz ecoar com a sua vida, com suas cartas, com seu testemunho, com a sua entrega – e isso interessa à toda a Igreja – a voz de Cristo que continua a enviar, na força do Espírito, os seus discípulos, naquele sempre renovado “Ide...”.

É a partir desta afirmação paulina que se desdobra uma profunda teologia da missão, na qual a evangelização é compreendida não como uma opção, mas como uma responsabilidade inadiável confiada diretamente por Deus, que redefine o propósito da existência do apóstolo, a todos os seus filhos e filhas. O texto bíblico de 1Cor 9,16 é referenciado em diversos documentos do magistério pontifício, bem como na América Latina, inclusive no Brasil, por representar, não uma lamentação, mas uma tomada de consciência de quem identifica a evangelização como seu compromisso de transformação dos contextos e realidades, em vista da vida eterna em Deus. Papa Francisco, de saudosa memória, foi alguém que, assim como Paulo, exortou as comunidades do mundo a serem anunciadoras do Evangelho de Jesus Cristo, sendo uma “Igreja ‘em saída’”⁴, colocando a missão no centro de toda a sua vida, fazendo da missão, seu eixo integrador, o fio condutor que dá o sentido de ser de toda a Igreja que tem, afinal, a essência missionária.

Que este estudo sirva para cooperar com a atividade missionária da vida eclesial, e que a ação evangelizadora seja iluminada pela atitude paulina que continua sendo referência de missionariedade, colaborando com o despertar da consciência missionária dos batizados do século XXI.

Para tal, no decorrer deste estudo, a partir da metodologia de revisão bibliográfica, buscar-se identificar melhor a vida do apóstolo Paulo, sua história, sua formação, seu processo de conhecimento de Jesus Cristo a partir da mudança de sentido e direção ocorrido no caminho para Damasco (At 9; 22; 26). São lançadas luzes sobre a atitude evangelizadora de Paulo, através das suas cartas, especialmente sobre a 1Coríntios, reconhecendo na estrutura do escrito enviado aos Coríntios a consciência missionária paulina que anima e forma para a missão os seus contemporâneos, bem como os cristãos hodiernos.

Ao final, indica-se como a atitude de Paulo serve de inspiração para as diversas formas de cooperação missionária – espiritual, mate-

⁴ EG 24.

rial e vocacional –, reforçando a convicção de que a Igreja, sendo por natureza missionária, é chamada a continuar, com o mesmo senso de urgência, o anúncio do Reino de Deus, de maneira sinodal.

1. O apóstolo dos gentios

1.1. Origem

Ao refletir sobre o seu compromisso evangelizador, atitude fundamental na sua vida apostólica, traçar algumas informações sobre a pessoa de Paulo é importante para contextualizá-lo. A vida missionária se faz em contexto. O tempo, as condições do ambiente social, cultural, político, religioso, eclesial, são elementos que constituem a vida humana na qual se desenvolve o apostolado de todos batizados. Considera-se a vivência de Paulo a partir de uma grande diversidade, ao ponto de se afirmar que a “sua formação se deu a partir de uma pluralidade ética, social e religiosa, proporcionando desta forma uma capacitação excepcional para aquele que viria a ser um instrumento de Deus para o ensino do Evangelho de forma exponencial”⁵. Paulo, portanto, possui uma história que relata a sua origem, elementos que compõem a sua personalidade, que chamam atenção sobre a sua pessoa e que colaboraram para o exercício do ministério apostólico, especialmente junto aos gentios, até o fim de sua vida.

A principal fonte que se tem acesso para conhecer a vida, a obra e a teologia de Paulo são as suas Cartas e o livro dos Atos dos Apóstolos. “Como os escritos de Paulo correspondem aproximadamente aos anos 50-65 d.C., os críticos costumam preferi-los, como testemunho autêntico sobre o apóstolo, aos Atos dos Apóstolos, obra escrita pelo ano 90”⁶. E isso é importante. Não são tratados desenvolvidos para responder a reflexões ou debates teológicos, mas são cartas, simples instrumentos de comunicação que levavam aos membros, especialmente das comunidades às quais tinha fundado, alguma mensagem que Paulo queria transmitir no sentido de colaborar para a permanência perseverante na fé, exortar e corrigir os destinatários para que seguissem com fidelidade a Jesus Cristo. Embora cumprissem o caráter de confirmar os irmãos na

⁵ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 124.

⁶ SÁNCHEZ, T. P., Paulo: aventura entre os pagãos, p. 13.

fê e orientá-los nos caminhos a serem seguidos (corrigidos ou evitados), as cartas eram e permanecem instrumentos contingentes que variavam de acordo com as circunstâncias históricas, com as causas que deram origem às mesmas, com os objetivos que levaram Paulo a escrevê-las e a tecer o conteúdo que queria transmitir, procurando alimentar a vida segundo a “fê, a esperança e a caridade” (1Cor 13,13)⁷.

A primeira referência no Novo Testamento que encontramos de Saulo/Paulo se dá diante do martírio de Estêvão, em At 7,58: “E, arrastando-o para fora da cidade, começaram a apedrejá-lo. E as testemunhas depuseram seus mantos aos pés de um jovem chamado Saulo”. Sobre sua vida, sabe-se que Paulo é natural de Tarso, região da Cilícia, conforme nos atenta At 9,11: “‘Levanta-te – ordenou-lhe o Senhor – vai à rua Direita e procura, na casa de Judas, um homem chamado Saulo, de Tarso. Ele está rezando’”; “Respondeu Paulo: ‘Eu sou judeu, de Tarso, na Cilícia, cidadão duma cidade de certa importância. Peço-te que me permitas falar ao povo’” (At 21,39); “E prosseguiu: ‘Eu sou judeu, nascido em Tarso, na Cilícia, mas fui educado nesta cidade, e foi aos pés de Gamaliel que fui formado na exata observância da lei de nossos pais; e eu estava cheio de zelo por Deus, como vós todos estais hoje’” (At 22,3). Paulo era descendente da tribo de Benjamin (At 22,3; Rm 11,1; Fl 3,5).⁸ Ainda dos Atos dos Apóstolos se recebe a informação de que teria uma irmã e um sobrinho, que o acompanhou durante a sua última prisão na Palestina (At 23,16).

A cidade de Tarso – hoje localizada no território da Turquia –, era uma cidade cosmopolita, constituída sob a influências de vários povos, dada a sua composição histórica, tida como centro comercial, mas também destacada cultural e religiosamente. Pertencente ao Império romano desde o século I a.C., sob autoridade de Pompeu, os cidadãos de Tarso receberam o direito da cidadania romana. Correia considera que “Paulo tem toda uma vivência cosmopolita, é um judeu da diáspora, mas passa até o início de sua juventude em Tarso. Devido a este ambiente, familiariza-se com idiomas variados, hebraico e aramaico (cf. At 21,40; 22,2) e grego (cf. At 21,37)”⁹.

⁷ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A tríade fê, esperança e amor no *corpus* paulino à luz de 1Coríntios 13,1-13, p. 89-123.

⁸ SÁNCHEZ, T. P., Paulo: aventura entre os pagãos, p. 11.

⁹ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 128.

Cabe recordar que Paulo, sendo judeu, desenvolve-se em um contexto de multiplicidade religiosa “regado pelo misticismo e pelo politeísmo”¹⁰, ambiente político dominado pelo poder dos romanos, mas a cultura que predomina é a grega.

Seu nascimento é indicado como tendo ocorrido na primeira década da era cristã¹¹, sendo, portanto, um contemporâneo de Jesus. A sua cidadania romana é motivo de dúvidas, não sobre Paulo ser de fato cidadão romano, pois a sua morte ter sido uma execução por decapitação aponta para a condenação própria dos cidadãos romanos que passavam por um processo regular, comprovando assim sua cidadania¹². O que alguns autores questionam é sobre a origem dessa cidadania. Mesmo que Paulo a explicita em At 22,27-28, dizendo que é possuidor deste título desde o seu nascimento, o tema da cidadania romana de Paulo apresenta diferentes possibilidades de que forma poderia ter sido concedida ao apóstolo. Suas hipóteses de obtenção do título variam. Correia, citando Rapske, cita uma lista de maneiras de obtenção do título de cidadão romano:

1. Cidadania obtida por nascimento (cf. At 22,3.28).
2. Alforria, (libertação comprada ou concedida).
3. Término de serviço militar prolongado.
4. Recompensa (por algum suposto serviço prestado ao governo).
5. Garantia “em bloco” para um grupo por parte do governo.
6. Compra do direito (por uma alta quantia cf. At 22,28).¹³

A cidadania romana de Paulo pode sinalizar um esforço lucano de demonstrar que na sua base o cristianismo conta com pessoas de alta influência e que se compõe com membros da elite social, por pessoas importantes para o judaísmo, excluindo a ideia de que o cristianismo

¹⁰ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 129.

¹¹ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 125: “Na cronologia proposta por Murphy-O’Connor seu nascimento estaria em torno do ano 6 a.C. Fabris concorda com esta aproximação. Este autor leva em conta o relato do livro de Atos dos Apóstolos e a primeira menção de Saulo, no momento do martírio de Estevão em cerca de 30 d.C. (cf. At 7,58). O texto descreve Saulo como “jovem”, naquele contexto este termo descrevia pessoas entre 24 e 40 anos. Em Filêmon (c. 50 d.C.), Paulo se apresenta (cf. Fm 9) como “velho” naquela época o termo era usado para pessoas entre 50 e 60 anos. Portanto em sua primeira aparição em 30 d.C. Paulo teria entre 25 e 30 anos e em 50 d.C. teria entre 55 e 60 anos, tendo nascido assim na primeira década da era cristã, entre 5 e 10 d.C..”

¹² MELA, R., Paulo: vida, cartas, pensamento (2025).

¹³ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 144.

tenha sido formado apenas por classes inferiores, sem expressão e sem importância para o judaísmo e para a sociedade da época¹⁴.

A pluralidade do contexto em que Paulo viveu contribuiu para o seu conhecimento de tantas expressões que estão contra aquilo que o Evangelho de Jesus Cristo ensinava. Missionariamente, Paulo é a prova viva de que o conhecimento da realidade em que se está inserido é fundamental para que o anúncio evangelizador seja capaz de penetrar e tocar realidades e dizer algo aos ouvintes. O conhecimento que Paulo possuía das diferentes cosmovisões favoreceu o seu discurso e as suas exortações feitas às comunidades por onde ele passou, ciente e consciente de sua missão de “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7)¹⁵. À medida em que se conhece a realidade e a situação de vida das pessoas, mais se toma consciência do quanto ainda há para ser anunciado e testemunhado sobre o Evangelho de Jesus. Não se pode desconsiderar que essa consciência na vida de Paulo favoreceu para que a urgência evangelizadora lhe impulsionasse pelo caminho da missão.

O livro dos Atos dos Apóstolos atesta que Paulo, depois de viver seus primeiros anos de formação em Tarso, foi para Jerusalém, onde recebeu formação de Gamaliel, na observância da Lei mosaica (At 22,3), ampliando assim seu conhecimento. Não é difícil compreender o somatório de culturas que existem em Paulo, especialmente a cultura helênica e a cultura judaica. Não só uma ou só outra, mas ambas. Também o conhecimento linguístico de Paulo favoreceu fortemente o seu trânsito em meio aos povos de influência hebraica como grega, embora haja discussão sobre qual foi o momento da vida que o apóstolo o tenha recebido, principalmente, a formação helênica, visto haver discordâncias sobre quando Paulo foi conduzido de Tarso para Jerusalém e até que estágio da educação da época ele recebera em Tarso antes de ser encaminhado a Jerusalém e ser instruído por Gamaliel.¹⁶

De Paulo conhecemos a profissão: era fabricante de tendas, arte-são. Explicitamente, aparece em Corinto exercendo a sua profissão com outros companheiros que dele receberam o anúncio, antes de passar a se dedicar ao anúncio da Palavra. “O apóstolo consegue dedicar-se

¹⁴ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 146.

¹⁵ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

¹⁶ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 134-143.

integralmente à missão somente após a chegada de Silas e Timóteo que vieram de Tessalônica e trouxeram ajuda financeira das comunidades, sobretudo de Filipos (2Cor 11,9; Fl 4,15-16)¹⁷. Paulo vai primeiramente aos judeus e, posteriormente, aos pagãos.

Paulo deixou Atenas e foi para Corinto. Aí encontrou um judeu chamado Áquila, natural do Ponto, que acabava de chegar da Itália, e sua esposa Priscila, pois o imperador Cláudio tinha decretado que todos os judeus saíssem de Roma. Paulo entrou em contato com eles. E, como tinham a mesma profissão - eram fabricantes de tendas - Paulo passou a morar com eles e trabalhavam juntos. (At 18,1-3)

Observa-se que Paulo, em suas cartas, fala pouco de si, dos seus sentimentos e sofrimentos, quando comparado ao livro dos Atos dos Apóstolos, que traz mais detalhes sobre o estado de ânimo e a vivência do apóstolado.

1.2. Nome

Quanto ao nome Paulo, em At 13,9 lê-se: “Então Saulo, que também se chamava Paulo, repleto do Espírito Santo, fixando nele os olhos...”. De acordo com a nota encontrada na Bíblia de Jerusalém¹⁸, explica-se que “os judeus, e os orientais em geral, adotavam também um cognome, de acordo com o costume do mundo greco-romano (...). Pela primeira vez, Lucas dá aqui [13,9] a Paulo o seu cognome romano, que será o único com que o designará doravante”. A esta questão do nome, atribui-se a mudança à intenção de um proposital foco de narrativa em que se recordam as mudanças de nomes no Antigo Testamento, como Abrão para Abraão; no Novo Testamento, em que Simão tem seu nome trocado para Pedro.¹⁹ Também, vê-se como estratégico, uma vez que o uso do nome grego, em meio às viagens e comunidades do Império romano, seria mais adequado.²⁰

De acordo com Correia, outros autores como Lake e Cadbury consideram outras justificativas para Paulo ter adotado o nome grego, entre

¹⁷ GONZAGA, W.; SILVA, R., *Espiritualidade e Missão*, p. 205.

¹⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1925, nota “a”.

¹⁹ CORREIA, E. B., *Paulo, Mestre da Sã Doutrina*, p. 125.

²⁰ CORREIA, E. B., *Paulo, Mestre da Sã Doutrina*, p. 126.

eles, o desejo de “destacar a sua modéstia como o ‘menor dos apóstolos’ (visto que o nome ‘Paulo’ significa pequeno)”²¹. Em meio a todas as possibilidades, nota-se que, ao se apresentar em suas cartas às comunidades, Paulo não se apresenta como Saulo e sim como Paulo.

1.3. Conversão

Para se chegar ao desdobramento do conhecido episódio da conversão de Paulo, a caminho de Damasco, é importante a referência da sua postura de perseguidor dos cristãos: “A missão de Paulo, enquanto fariseu cheio de zelo inicia-se na perseguição dos cristãos. Em Atos dos Apóstolos o próprio Paulo testemunha sua ferocidade”²², seu desejo de exterminar com qualquer tipo de seguimento a Jesus de Nazaré (At 26,9-12). “O projeto ostensivo de Paulo era a defesa da Lei judaica. Para alcançar o objetivo, lutava com todas as suas forças e com tudo o que estava ao seu alcance. A postura, o comportamento, a euforia, mostravam a radicalidade de Paulo”²³.

Paulo, chamado Saulo, como dito acima, tem a sua referência pela primeira vez nos Atos dos Apóstolos diante do martírio de Estêvão: “Então, soltando grandes gritos, taparam os ouvidos e, todos juntos, lançaram-se sobre ele; expulsaram-no para fora da cidade e puseram-se a apedrejá-lo. As testemunhas colocaram suas vestes aos pés de um jovem chamado Saulo” (At 7,57-58). Curioso perceber como Lucas, no início do oitavo capítulo, após narrar a morte de Estêvão, ainda reforça “Quanto a Saulo, ele aprovava este assassinato” (At 8,1).

A narrativa do ocorrido no caminho para Damasco tem ao menos três descrições. É no capítulo nono dos Atos que Lucas apresenta a primeira narrativa da conversão de Saulo/Paulo (At 9,1-25). Embora seja comumente chamado de processo de conversão, Paulo, ao descrever o episódio do caminho a Damasco que lhe transformou a vida, não utiliza esse termo. “Pelo ano 45, a caminho de Damasco a fim de cumprir uma missão e após um misterioso encontro com Jesus, Paulo aceitou a fé cristã (Gl 1,13-17; 1Cor 15,8)”²⁴; a segunda narrativa, em At 22, diante dos judeus, situa-se no contexto de julgamento-defesa; na terceira nar-

²¹ CORREIA, E. B., Paulo, Mestre da Sã Doutrina, p. 126.

²² GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 143.

²³ GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 144.

²⁴ SÁNCHEZ, T. P., Paulo: aventura entre os pagãos, p. 12.

rativa, feita diante do rei Agripa, em sua defesa, Paulo narra o ocorrido que lhe tornou em um anunciador de Jesus Cristo (At 26).

Gonzaga e Silva, citando Espeja em sua obra “Espiritualidade Cristã”, ao recordarem o ocorrido com Paulo apóstolo no caminho pra Damasco, em perseguição aos seguidores do caminho, afirmam: “Diante do fato inusitado e transformador em sua vida, naquele momento estava renascendo um novo homem, apaixonado pelo Senhor e por sua causa, a evangelização, em vista do bem da humanidade: ‘A evangelização é anúncio de uma existência vivida apaixonadamente pelo Evangelho’”²⁵.

A postura de Paulo, após aproximar-se dos apóstolos, é de discussão com os helenistas e isso faz com que ele corra risco de morte, por isso se retirou para Tarso: “Falava e discutia com os helenistas, mas eles procuravam matá-lo. Sabendo disso, os irmãos o acompanharam até Cesareia e o enviaram para Tarso” (At 9,29-30). Será por meio de Barnabé que Saulo/Paulo dará continuidade ao anúncio e ao testemunho em Antioquia: “Barnabé foi então buscar Saulo em Tarso e, tendo-o encontrado, conduziu-o a Antioquia. Passaram um ano inteiro trabalhando juntos na Igreja e lá instruíram uma multidão considerável. Foi em Antioquia que, pela primeira vez, os discípulos receberam o nome de cristãos” (At 11,25-26). Aqui, já se pode dizer que a missão de Paulo, enquanto discípulo, cheio de disposição, manifesta-se no apostolado evangelizador que desenvolve por onde passa, seja entre judeus ou pagãos.

Diante do exposto, e considerando várias pesquisas sobre Paulo, sabe-se que ele “era, sem dúvida, uma personalidade complexa. Há muitas maneiras de estudá-lo e interpretá-lo; muitos enfoques e muitas hermenêuticas – e todos trazem duas contribuições próprias”²⁶.

2. Paulo discípulo, Paulo evangelizador

O caminho do discipulado trilhado por Paulo é o mesmo ao qual cada discípulo missionário continua sendo chamado por Deus, através da Igreja, embora em contextos e de maneiras distintas. A formação dos discípulos missionários de Jesus Cristo, conforme ensina o Documento

²⁵ GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 143; GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 199-225.

²⁶ HUGHES, T., Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo, p. 114.

de Aparecida²⁷, texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e Caribenho, tem suas etapas e elementos constitutivos fundamentais, o que é notado na vida de Paulo a partir do seu encontro pessoal com Jesus Cristo, “aquele a quem ele perseguia” (At 9,5).

Ao tratar da Primeira Carta aos Coríntios, observa-se que as cartas de Paulo sempre foram consideradas no cânon do Novo Testamento desde os inícios do cristianismo²⁸, embora não na ordem e nem na quantidade de escritos que se tem hoje. Atualmente, considera-se a seguinte distribuição dos livros do Cânon do NT:

Quadro 1 – Distribuição do cânon do Novo Testamento

| Evangelhos | Atos | C. Paulinas | Hebreus | C. Católicas | Apocalipse |
|-------------------|------|---|---------|---------------------------------------|------------|
| Mt, Mc, Lc, Jo | At | Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Ef, Fl, Col, 1Ts, 2Ts, 1Tm, 2Tm, Tt, Fm | Hb | Tg, 1Pd, 2Pd, 1Jo, 2Jo, 3Jo, Jd | Ap |

Observa-se que a 1Coríntios está entre as chamadas quatro grandes cartas ou epístolas de Paulo: Romanos, 1-2Coríntios e Gálatas. Esta classificação provavelmente se dá por causa da extensão (há uma diminuição da extensão desde Romanos até Filêmon e por causa da importância, no tocante ao motivo da escrita ou de destinação, assumida nas temáticas do *corpus paulinum*. A maioria está no conjunto das cartas enviadas às Igrejas, enquanto um outro grupo se refere às cartas destinadas a pessoas, chamadas de cartas pessoais (1-2Timóteo, Tito, Filêmon). “O apóstolo Paulo foi, de acordo com os exegetas, o introdutor e o grande propagador do conceito de εὐαγγέλιον dentro da compreensão neotestamentária”²⁹. Diante da

²⁷ O Capítulo VI, intitulado “O caminho de formação dos Discípulos Missionários”, apresenta reflexão sobre a espiritualidade do encontro pessoal com Jesus Cristo (n. 240-275), o processo de formação dos discípulos missionários (n. 276-285), os elementos da Iniciação à Vida Cristã que contribuem com o a formação discipular (n. 286-300) e apresenta os lugares de formação para os discípulos missionários (n. 301-346).

²⁸ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 25, apresenta um quadro demonstrativo em que consta o cânon de Marcião (140), de Atanásio (367), Gregório (380), Jerônimo (393), Agostinho (397) e a versão final da Vulgata (final do séc. IV) em que é possível observar a constante presença da Primeira carta aos Coríntios (1Cor).

²⁹ ARTUSO, V. SANTOS, A. L. S., *O Evangelho de Paulo*, p. 413.

composição do conjunto neotestamentário, de acordo com Gonzaga, é necessário perceber que

de todos os modos, as Cartas Paulinas constituem um conjunto importante em toda a literatura do NT, que nos revelam aspectos interessantes da Igreja Primitiva e mesmo em sua relação com os demais escritos do NT, bem como sobre a pessoa do próprio Paulo, tido por muitos, inclusive, como o primeiro teólogo cristão, que “soube moldar seu ensino em forma de carta”, como nos recorda J. A. Fitzmyer, visto as necessidades da evangelização e não apenas uma opção de método de evangelização. Como nos recorda E. Cothenet, Paulo é um missionário que se torna também escritor.³⁰

2.1. Texto, segmentação e tradução de 1Cor 9,16

Aos coríntios foram escritas mais que as duas cartas conhecidas do cânon. “Ao que parece, foram ao menos quatro os escritos que Paulo dirigiu aos cristãos de Corinto, entre os anos de 54 e 56”³¹. A primeira carta seria anterior à 1Coríntios, depois desta, uma terceira e uma quarta carta que estariam fragmentadas em 2Coríntios, embora esta hipótese não seja consenso absoluto. De acordo com Hughes³², uma sequência possível e aceita por exegetas, que apresenta a distribuição da correspondência enviada por Paulo aos coríntios seria a seguinte:

- I A Carta Perdida (talvez um fragmento sobrevive em 2Cor 6,14–7,1)
- II 1Coríntios
- III Carta de Apologia 2Cor 2,14 – 7,4 (talvez sem 6,14–7,1)
- IV Carta de Loucura 2Cor 10–13
- V Carta de Reconciliação 2Cor 1,1–2,13 + 7,5–16
- VI 2Cor 8
- VII 2Cor 9

Sendo que “a chegada de Paulo na nova Corinto deu-se entre os anos 50-52 d.C.”³³, a atual Primeira Carta aos Coríntios, presente no Cânon do

³⁰ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 23.

³¹ SÁNCHEZ, T. P., Paulo: aventura entre pagãos, p. 38.

³² HUGHES, T., Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo, p. 72.

³³ GONZAGA, W.; SILVA, R., *Espiritualidade e Missão*, p. 204.

NT, foi enviada provavelmente ao redor do ano 54 d.C. em um contexto de exortações sobre questões morais, em resposta aos pedidos de “explicações a respeito da abstinência sexual, casamento, divórcio, participação em banquetes nos templos gentios, dons espirituais e a ressurreição dos mortos”³⁴, mas também é escrita para admoestar a respeito do que lhe chegara ao conhecimento sobre desordens nas assembleias litúrgicas. “As dificuldades que a comunidade enfrentava podem ser agrupadas assim: divisão na comunidade (caps. 1-4), questões da vida sexual e matrimonial (caps. 5-7), os problemas referentes ao culto (caps. 8-14), e as dúvidas acerca da ressurreição (cap. 15)”³⁵. A perícopes de 1Cor 9,15-18 encontra-se na temática dos problemas referentes ao culto.

Certamente a comunidade dos Coríntios é a comunidade mais conhecida por causa da extensa correspondência que Paulo enviou para a comunidade por ele fundada. “Paulo parte da cidade, mas não abandona, mantém-se informado de como a comunidade está organizada, de como tem buscado amadurecer e superar os desafios, a partir da fé em Jesus Cristo”³⁶. Hughes afirma que “era uma comunidade complicada que trouxe muita alegria e muito sofrimento ao apóstolo”³⁷. Gonzaga e Silva recordam que: “por meio de cartas, o apóstolo orienta a comunidade, justifica a fé, exorta o compromisso ético-moral, doutrinário e teológico”³⁸ e dizem que “o objetivo da Primeira Coríntios é de corrigir as práticas comportamentais e as doutrinas que não correspondem ao Evangelho de Jesus Cristo”³⁹.

Aqui serve de referência uma perícopes de uma de suas cartas – a primeira canônica aos Coríntios: “Sem dúvida, a comunidade coríntia é aquela comunidade paulina que melhor conhecemos, por causa da extensa correspondência entre o seu fundador e ela, que chegou até nós através da Bíblia”⁴⁰. Sabe-se que a composição do *corpus paulinum* teve várias interpretações. Destaca-se aqui a Primeira Carta aos Coríntios, por conter a perícopes em questão, que é classificada como uma carta “*protopaulina* ou como autenticamente paulinas”⁴¹.

³⁴ HUGHES, T., Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo, p. 72.

³⁵ HUGHES, T., Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo, p. 73.

³⁶ GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão, p. 205.

³⁷ HUGHES, T., Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo, p. 71.

³⁸ GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão, p. 205.

³⁹ GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão, p. 206.

⁴⁰ HUGHES, T., Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo, p. 71.

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

O texto grego e a tradução da perícopre 1Cor 9,15-18, um texto “que não encontra problemas substanciais de crítica textual”⁴², revelam uma beleza singular, seja no grego, seja no português. Trata-se de uma perícopre muito citada e utilizada como referência na identificação, na tomada de consciência e da responsabilidade do apóstolo Paulo diante do anúncio do Evangelho e diante das nações às quais ele se compreendeu como enviado (Rm 11,13; 1Tm 2,7)⁴³.

A perseverança é motivo de se orgulhar do Evangelho de Cristo. O contexto vivido por Isaías, Jeremias e Paulo são distintos, mas são desafios que existem em qualquer tempo e são necessários, caso contrário, não acontece o crescimento, a maturidade espiritual e o compromisso missionário.⁴⁴

Quadro 2 – Segmentação e tradução de 1Cor 9,15-18.

| | |
|---|---|
| ¹⁵ Ἐγὼ δὲ οὐ κέχηρμαι οὐδενὶ τούτων. Οὐκ ἔγραψα δὲ ταῦτα, ἵνα οὕτως γένηται ἐν ἐμοί· καλὸν γάρ μοι μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ - τὸ καύχημά μου οὐδεὶς κενώσει. | ¹⁵ Mas eu não tenho usado nenhuma destas coisas. E não escrevi estas coisas, para que assim não aconteça em mim; pois bom para mim antes morrer do que... O meu orgulho ninguém esvaziará. |
| ¹⁶ ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστιν μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται· οὐαὶ γάρ μοι ἔστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι. | ¹⁶ Pois se prego o Evangelho, não é para mim motivo de orgulho, mas necessidade que me é imposta, pois é, ai de mim se não prego o Evangelho. |
| ¹⁷ εἰ γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω· εἰ δὲ ἄκων, οἰκονομίαν πεπίστευμαι | ¹⁷ Pois se voluntariamente faço isso, tenho recompensa, mas se involuntariamente, um ofício me foi confiado. |
| ¹⁸ τίς οὖν μού ἐστιν ὁ μισθός; ἵνα εὐαγγελιζόμενος ἀδάπανον θήσω τὸ εὐαγγέλιον εἰς τὸ μὴ καταχρησασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. | ¹⁸ Qual é, então, a minha recompensa? Que pregando o Evangelho, de graça eu apresente o Evangelho para não fazer uso do meu direito no Evangelho. |

Fonte: texto de NA²⁸, tabela e tradução dos autores.

⁴² GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 147; GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão: 1Cor 9,15-18 a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 199-225.

⁴³ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

⁴⁴ GONZAGA, W.; SILVA, R., Espiritualidade e Missão, p. 210.

Gonzaga e Silva afirmam que “na perícope 1Cor 9,15-18, o compromisso de Paulo com a missão é relevante. A consciência missionária de Paulo está intrinsecamente relacionada à sua conversão e ao encontro transformador com Jesus Cristo, ou seja, ao processo de discernimento vocacional”⁴⁵. Sobre a estrutura e o vocabulário desenvolvido na redação da perícope, ambos ainda indicam que:

Todo o vocabulário empregado para a sua construção revela a confiança, a seriedade e o empenho missionário de Paulo, como homem de Deus e da Igreja, com total confiança nas mãos de Deus, sabendo-se devedor da graça divina e impelido a anunciar o Evangelho gratuitamente, como o recebeu, por pura gratuidade. Isso ajudou e muito na análise bíblica, tendo presente os campos semânticos e os elementos retóricos, bem como na estrutura e na compreensão bíblico-teológico-pastoral da perícope.⁴⁶

Algo que é possível perceber da relação entre Paulo e o Evangelho, é de que Paulo não acolhe e nem acolhe o Evangelho de Jesus Cristo como imposição humana, como atividade meramente de interesses e/ou preocupações naturais. Mas o admite como conteúdo confiado a ele por ordem divina, tornando-o assim apóstolo e, portanto, encarregado de uma tarefa que lhe exige muito mais que um trabalho humano. Gonzaga e Silva realçam que:

O despertar vocacional é fruto de um encontro amoroso, sendo que a iniciativa é sempre de Deus que nos ama. A vocação leva necessariamente à missão. A missão é o transbordamento do coração, ou seja, o compromisso com o “ide”, pedido feito por Jesus aos apóstolos no final dos Evangelhos de Mateus (28,19-20) e de Marcos (16,11-16). Perseverar na vocação e na missão exige a intimidade com Aquele que chama e envia, ou seja, o cultivo da espiritualidade.⁴⁷

São vários os textos do Novo Testamento que atestam sobre a atitude evangelizadora de Paulo. A partir dos seus escritos, cartas enviadas às comunidades, pode-se conhecer ainda melhor sua compreensão,

⁴⁵ GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 152.

⁴⁶ GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 148.

⁴⁷ GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 139.

responsabilidade e competência em levar a termo a evangelização. Buss recorda que “o trabalho evangelizador contou com a proximidade física entre Paulo e a comunidade e, sobretudo, através das suas epístolas”⁴⁸. Tal dedicação acena para os evangelizadores – também para os da atualidade – o poder transformador que é a experiência do encontro pessoal com Jesus Cristo. Paulo testemunha com a própria vida, por palavras e ações, descritas por si e mesmo narradas por outros, que essa experiência, quando vivida de maneira autêntica, gera muitos frutos que são verdadeiras respostas. Àquele que tomou a iniciativa do encontro, chama e envia a evangelizar.

Relacionando vocação e missão, nota-se a resposta de Paulo, diante da situação que se encontra a comunidade, é de quem descobriu o valor, a importância e a urgência que é cumprir bem a sua corresponsabilidade. Aquele “ai de mim” (1Cor 9,16), muito além de uma lamentação ou lamúria, ganha tom de compromisso e responsabilidade de quem não recebeu alguma pressão externa, mas que reconheceu interiormente qual é o seu compromisso com Deus, que lhe conferiu tal incumbência, e em quem encontra sua verdadeira realização. Se relacionado com a espiritualidade e missão, Gonzaga e Silva afirmam que “a espiritualidade da perícopes 1Cor 9,15-18 está voltada à comunidade, Paulo pretende ser na comunidade presença de Jesus Cristo; assim a comunidade de Corinto permanecerá florescente, viva.”⁴⁹ Gonzaga e Silva, em outro estudo, afirmam que:

No v.16 a vocação está relacionada à realização pessoal. Quando a vocação específica é acertada, o sentimento de satisfação faz com que a pessoa se torne plena, por isso Paulo afirma que “pregar o Evangelho não é orgulho, mas necessidade”. A realização vocacional satisfaz o desejo de comunhão que há no coração da pessoa humana, já que é criado à “imagem e semelhança de Deus” (Gn 1,27).⁵⁰

2.2. Encontro pessoal com Jesus Cristo

O encontro de Paulo com Jesus, no caminho para Damasco, é narrado em quatro perícopes: em uma de suas cartas (Gl 1,13-24) e três vezes no livro de Atos dos Apóstolos (At 9,1-9; 22,3-21; 26,9-18).

⁴⁸ BUSS, C. R., *A Riqueza Epistolar entre Paulo e a Comunidade de Corinto*, p. 147.

⁴⁹ GONZAGA, W.; SILVA, R., *Espiritualidade e Missão*, p. 218.

⁵⁰ GONZAGA, W.; SILVA, R., *Apóstolo Paulo*, p. 151.

Mais que um processo de conversão, destaca-se o ocorrido como um processo vocacional. É do encontro pessoal com Jesus Cristo que a vocação é despertada. Nessas narrativas observa-se a vocação de Paulo que desperta, a partir do evento no caminho para Damasco, e que o leva de perseguidor dos seguidores do *Nazareu* a anunciador do mesmo Jesus Cristo crucificado-ressuscitado. Sánchez resume os efeitos desse encontro pessoal observando que:

As quatro narrações sobre a vocação de Paulo acentuam sua escolha em forma, nível e perspectiva diferentes, porém assinalam que, a partir deste momento, o Apóstolo convenceu-se de que Jesus era realmente o Messias; que a lei ficava superada com a mensagem da cruz; que Deus tinha visitado a humanidade e que se formava um novo povo composto não por pessoas preparadas e cheias de méritos, mas de pessoas que até então tinham sido consideradas “indignas”, os últimos na escala da piedade judaica.⁵¹

De uma maneira bastante catecumenal, Paulo é conduzido e introduzido na vida da comunidade cristã. Destacam-se os que contribuíram, por inspiração do Espírito Santo, para que o passo-a-passo percorrido por Paulo fosse satisfatório e lhe permitisse cultivar bons frutos que seriam amadurecidos – e até mesmo saboreados – ao assumir o apostolado na evangelização. A atitude pedagógica que teve Ananias, mesmo em meio às dúvidas e inseguranças, mas com muita confiança naquilo que o Espírito lhe instruíra, foi fundamental para que Paulo começasse uma nova caminhada, a caminhada de um homem novo.

Os discípulos de Damasco de quem Paulo recebeu acolhida e apoio (e que o protegeram, ajudando-o a sair de Damasco, conforme narrado em At 9,25) no início da sua vida cristã, significam muito no processo paulino e até hoje ajudam a compreender o papel e a importância que tem a comunidade no itinerário de conversão e de formação daqueles que buscam uma autêntica mudança de vida. Embora enfrentando a desconfiança e o medo dos discípulos de Jerusalém (At 9,26), Paulo é alcançado pela atitude de Barnabé que o acolheu e o conduziu aos apóstolos (At 9,27), com que passou a conviver até ser conduzido, dado o risco de vida, a Cesareia e Tarso

⁵¹ SÁNCHEZ, T. P., Paulo: aventura entre pagãos, p. 20.

(At 9,30), e quem lhe conduziu a Antioquia para trabalharem juntos na Igreja (At 11,25).

Nota-se como, a partir do encontro pessoal com Jesus Cristo, a vida cristã de Paulo vai sendo conduzida na presença dos irmãos, da comunidade que o acolhe, apoia, orienta, protege, sustenta. A evangelização é fruto da animação missionária que é gerada comunitária, atenta aos ensinamentos do Senhor e Paulo, a partir do chamado, da conversão, do testemunho, inspira-nos a abrímos os olhos, os ouvidos e o coração para as vozes que ressoam em nosso “caminho de Damasco”⁵².

Embora exercesse uma profissão, Paulo muda de atividade. A acolhida da vocação exige daquele que é chamado uma decisão, uma escolha, pois nem sempre é possível compartilhar o tempo com diferentes atividades. Passa de artesão, fabricante de tendas para anunciador da Palavra de Deus, como encontramos no relato dos Atos dos Apóstolos:

Quando Silas e Timóteo chegaram da Macedônia, Paulo dedicou-se inteiramente à Palavra, testemunhando diante dos judeus que Jesus era o Messias. Mas, por causa da resistência e blasfêmias deles, Paulo sacudiu as vestes e disse: “Vós sois responsáveis pelo que acontecer. Eu não tenho culpa; de agora em diante, vou dirigir-me aos pagãos”. (At 18,5-6)

A postura paulina encontrou sentido diante do desafio de anunciar Jesus Cristo e o seu Evangelho. Ao ser interpelado pelo conhecimento da realidade da comunidade dos coríntios, bem como da realidade de tantas outras comunidades que fundara, nota-se que tudo isso fez com que a consciência missionária de Paulo fosse amadurecida e se tornasse cada vez mais firme na decisão evangelizadora.

2.3. Consciência e responsabilidade missionária

Pode-se dizer que a atitude evangelizadora de Paulo diante dos judeus e dos pagãos comunica uma compreensão da importância e da urgência da missão. “A missão é sempre resposta ao chamado vocacional, seguida de uma transformação de vida em prol do Reino, no serviço a Deus e aos irmãos, na Igreja e no mundo”⁵³. E essa compreensão

⁵² GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 141.

⁵³ GONZAGA, W.; SILVA, R., Apóstolo Paulo, p. 141.

aparece em Paulo na sua disposição apostólica de fundar comunidades e, ao mesmo tempo, acompanhá-las através das suas cartas.

O Evangelho é o que deve ser anunciado. Evangelho é uma palavra muito cara para Paulo. No Novo Testamento, das 76 ocorrências, 60 estão nos escritos paulinos⁵⁴. Além de 1Cor 9,16, em outras perícopes identifica-se a intenção, o desejo, a preocupação, a tomada de decisão para anunciar o Evangelho. “Todo o horizonte de significado, todas as labutas, todos os desejos do apóstolo das nações girarão em torno da órbita da grande Boa-Notícia enviada por Deus ao mundo: seu Filho Jesus Cristo”.⁵⁵ Em Rm 1,1-7, conforme se lê a seguir, é possível identificar a autocompreensão⁵⁶ de Paulo sobre a sua missão de anunciar o Evangelho, a motivação que o leva a tal atitude, o conteúdo que porta em si e o destinatário que almeja alcançar com sua pregação:

Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para anunciar o evangelho de Deus, que ele já tinha prometido por meio dos seus profetas nas Sagradas Escrituras, e que diz respeito a seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos, segundo o Espírito de santidade, Jesus Cristo nosso Senhor, por quem recebemos a graça e a missão de pregar, para louvor do seu nome, a obediência da fé entre todas as nações, das quais fazeis parte também vós, chamados por Jesus Cristo, a vós todos que estais em Roma, amados de Deus e chamados à santidade, graça e paz da parte de Deus nosso Pai e do Senhor Jesus Cristo. (Rm 1,1-7)

Em 1Cor 1,17, Paulo apresenta com maior clareza a razão do seu envio: “Pois não foi para batizar que Cristo me enviou, mas para anunciar o Evangelho, sem recorrer à sabedoria da linguagem, a fim de que não se torne inútil a cruz de Cristo”. Dunn⁵⁷ recorda que “foi ‘pelo

⁵⁴ Segundo DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 204-205: ocorrem 9 vezes em Romanos, 8 vezes em 1Coríntios, 8 vezes em 2Coríntios, 7 vezes em Gálatas, 4 vezes em Efésios, 9 vezes em Filipenses, 2 vezes em Colossenses, 6 vezes em 1Tessalonicenses, 2 vezes em 2Tessalonicenses, 1 vez em 1Timóteo, 3 vezes em 2Timóteo, 1 vez em Filémon), enquanto 4 vezes estão no Evangelho de Mateus, 8 no Evangelho de Marcos, 2 nos Atos dos Apóstolos, 1 em 1Pedro e 1 em Apocalipse.

⁵⁵ ARTUSO, V. SANTOS, A. L. S., *O Evangelho de Paulo*, p. 415.

⁵⁶ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., *A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7*, p. 29-76.

⁵⁷ DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 205.

Evangelho’ que Paulo ‘se tornou pai dos coríntios’” (1Cor 4,15). E a justificativa de tudo o que faz e admoesta à comunidade encontra no Evangelho a sua explicação, como sua preocupação principal: “E, isso tudo, eu o faço por causa do Evangelho, para dele me tornar participante” (1Cor 9,23).

Aos Gálatas, a pregação de Paulo, “foi evidentemente provocada pelo seu temor da possibilidade de que eles se afastassem do Evangelho e de que o Evangelho se transformasse em algo diferente (Gl 1,6-9)”⁵⁸. Mas, que Evangelho deve ser anunciado por Paulo? A esta pergunta, a mesma resposta que pode se referir aos outros apóstolos e, por consequência, à Igreja de ontem e de hoje: o único e mesmo Evangelho de Jesus Cristo, e não um outro diverso ou diferente. Com as palavras de Paulo aos Gálatas se chama a atenção para o conteúdo do Evangelho que se anuncia e, ainda mais, que se busca viver: “Admiro-me de que tão depressa abandoneis aquele que vos chamou pela graça de Cristo, e passeis a outro evangelho. Não que haja outro, mas há alguns que vos estão perturbando e querendo corromper o Evangelho de Cristo” (Gl 1,6-7). Sobre isso, o comentário da Bíblia de Jerusalém indica que:

Há um só evangelho (Gl 1,6-8; 2Cor 11,4), pregado por todos os apóstolos (1Cor 15,11), para cujo serviço Deus destacou o apóstolo Paulo (Rm 1,1; 1Cor 1,17; cf. Gl 1,15-16). Como nos evangelhos (Mc 1,1+) e nos Atos (At 5,42+), trata-se de uma Boa Nova anunciada de viva voz e escutada. Seu conteúdo é a revelação do Filho Jesus Cristo (Rm 1,1-4), ressuscitado dentre os mortos (1Cor 15,1-5; 2Tm 1,10), após sua crucifixão (1Cor 2,2), o qual, em favor de todos os pecadores, quer judeus quer gentios (Rm 3,22-24), instaurou a economia da justiça (Rm 1,16+) e da salvação (Ef 1,13), anunciada pelos profetas (Rm 16,25-26; 1Pd 1,10).⁵⁹

Artuso e Santos, afirmam que: “Na teologia paulina, *εὐαγγέλιον* tornou-se um conceito fundamental, talvez o principal. Significa a boa-nova da salvação de Deus que se realizou em Jesus Cristo por meio de sua encarnação, ministério público, paixão, morte e ressurreição”⁶⁰. Na linha proposta de se refletir sobre a tomada de consciência de Paulo

⁵⁸ DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 205.

⁵⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2031, nota “d”.

⁶⁰ ARTUSO, V. SANTOS, A. L. S., *O Evangelho de Paulo*, p. 414.

sobre a sua responsabilidade de anunciar o Evangelho, é importante perceber que essa atitude para com o anúncio do Evangelho, assumido como sua missão, não é algo que passa esporadicamente em sua consciência em meio a tantas outras ocupações. Presente em seus registros destinados às comunidades que Paulo fundou e por onde passou, encontra-se essa ideia de maneira explícita. É importante compreender que todos os demais assuntos e orientações dadas às comunidades estão enxarcadas da sua preocupação de que o Evangelho da salvação chegasse a todos e pudesse gerar os frutos desejados para Deus. Pode-se dizer que “mais que qualquer outro dos temas-chave de Paulo, esta preocupação pelo Evangelho permanece constante através de todo o seu ministério escrito”⁶¹.

Lucas, ao narrar nos Atos dos Apóstolos a ação evangelizadora de Paulo, demonstra a importância que têm – inclusive no hoje da história – os continuadores da evangelização. Mesmo sem ter sido testemunha ocular dos feitos históricos de Jesus, Paulo, pertencendo a uma nova geração de fiéis, é modelo da continuidade evangelizadora que é confiada à comunidade cristã. Essa continuidade revela, já na Igreja primitiva, a consciência em prol da evangelização, atenta ao envio missionário de Jesus aos apóstolos que se estende a todo o corpo eclesial e se perpetua na história como identidade e natureza desta Igreja. À luz do decreto conciliar *Ad Gentes*, recorda-se que “a Igreja peregrina é por natureza missionária”⁶² e assim tem sido desde os apóstolos até hoje, animada e exortada pelos sucessores dos apóstolos, mas assumida conscientemente pelos batizados e batizadas, discípulos e discípulas, em todos os estados de vida.

3. Igreja missionária

Tratar sobre o compromisso missionário de Paulo em 1Cor 9,16, refletindo sobre a sua pessoa, história, contexto e suas vivências antes e após a experiência do encontro com Jesus Cristo no caminho para Damasco, sugere uma reflexão sobre a Igreja que, por natureza, é missionária⁶³. Além do estudo dos elementos bíblicos, aqui caberiam

⁶¹ DUNN, J. D. G., *A teologia do apóstolo Paulo*, p. 206.

⁶² AG 2.

⁶³ AG 2.

estudos sobre a eclesiologia e a missiologia, pois tratar sobre a Igreja é falar de Missão e, por sua vez, tratar de Missão é falar da Igreja. Paulo torna-se um proeminente expoente da Igreja primitiva no que se refere à evangelização das nações. Depois de ter tentado anunciar o Evangelho de Jesus aos judeus, tendo fracassado, decide partir para anunciar aos gentios (At 22,21; Rm 11,11-16; Ef 3,1-21), consciente da missão que havia recebido desde o início do encontro com o Caminho (At 9,1-22; At 22,1-11; At 26,12-18; Ef 3,1-12; 1Tm 1,11-17; 1Cor 15,1-11; Gl 1,11-24).

Ao contemplar o relato bíblico, especialmente a narrativa evangélica em que Jesus, o missionário do Pai (Hb 3,1: Jesus, o apóstolo do Pai)⁶⁴, anuncia o Reino de Deus e manifesta o amor misericordioso de Deus através de palavras e ações, ensinamentos e sinais milagrosos que expressam a proximidade do Reino de Deus, ao analisar os mandatos missionários de Jesus aos discípulos, especialmente passagens como: Mt 28,19-20; Mc 16,15; Jo 20,21; igualmente em At 1,8, nota-se aí a referência para os seguidores de Cristo continuem a sua obra com o anúncio do Evangelho. Na vida de Jesus e no seu envio missionário encontram-se a motivação para a formação discipular e para a realização do batismo em nome da Trindade Santa.

Em Paulo, além da perícopes de 1Cor 9,15-18, outras passagens expressam e colaboram com a compreensão da assertiva decisão de Paulo em colocar o Evangelho no centro da sua vida apostólica e não deixar de anunciá-lo. Com isso, a exemplo de comunidades formadas pelos seguidores de Jesus, Paulo também constitui comunidades que se tornam centros da vivência dos valores do Evangelho, referência de uma vida digna e agradável a Deus, espaço de vivência religiosa, mas também social e comunitária. Orientados por Jesus, os discípulos são enviados além-fronteiras, aos confins do mundo, ou seja, é o início da missão *ad gentes*, paradigma da missionariedade da Igreja.

O decreto conciliar *Ad Gentes*, ao explicar o objetivo da atividade missionária à qual o documento incentiva e orienta, descreve um sentido maior, de valor escatológico, visto que:

⁶⁴ Hb 3,1: Ὁθεν, ἀδελφοὶ ἄγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι, κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés, p 170-196.

O fundamento da atividade missionária é a vontade de Deus de “salvar todos os seres humanos e levá-los ao conhecimento da verdade. Deus é um só. Um só, também, o mediador entre Deus e os seres humanos, o homem Cristo Jesus, que se entregou para a redenção da multidão” (1Tm 2,4-6). “De ninguém mais se pode esperar a salvação” (At 4,12).⁶⁵

Se a missão é resultado da vontade divina, antes mesmo da fundação da Igreja ela já existia. A missão é anterior à Igreja. A Igreja surge em vista da necessidade da missão e para a missão. Isso leva a compreender que não é a Igreja que tem uma missão, mas de Deus recebe uma missão e nasce para a missão: “A Igreja nasce da ação evangelizadora de Jesus e dos doze. Ela é o fruto normal, querido, o mais imediato e o mais visível dessa evangelização: “Ide, pois, ensinais todas as gentes (Mt 28,19)””.⁶⁶

3.1. A natureza missionária da Igreja

O Papa Paulo VI, na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, à luz do sínodo de 1974, ajuda os fiéis a recordarem a nobre finalidade e a elevada vocação da Igreja. Ao fazer isso, ele colabora para a compreensão da célebre frase de Paulo em 1Cor 9,16, considera o contexto da sociedade daquele tempo (1975), provocando nos fiéis da atualidade um questionamento que precisa ser feito sobre os desafios que o contexto atual se lhes impõe. Mas também recorda que, de certa forma, a Igreja assume uma grandiosa pretensão que não deve deixá-la descansar ou se satisfazer com os frutos que, de alguma forma e em algum ambiente venha a obter, pois ela pretende chegar a todos os seres humanos. Afirma o Papa Paulo VI:

A Igreja sabe-o bem, ela tem consciência viva de que a palavra do Salvador, “Eu devo anunciar a Boa Nova do reino de Deus”, (Lc 4,43) se lhe aplica com toda a verdade. Assim, ela acrescenta de bom grado com São Paulo: “Anunciar o Evangelho não é título de glória para mim; é, antes uma necessidade que se me impõe. Ai de mim, se eu não anunciar o evangelho” (1Cor 9,16). Foi com alegria e reconforto que nós ouvimos, no final da grande assembleia de ou-

⁶⁵ AG 7.

⁶⁶ EN 15.

tubro de 1974, estas luminosas palavras: “Nós queremos confirmar, uma vez mais ainda, que a tarefa de evangelizar todos os homens constitui a missão essencial da Igreja” (Cf. Declaração dos Padres Sinodais, n. 4: *L’Osservatore Romano*, ed. 27 de outubro de 1974, p. 6.); tarefa e missão, que as amplas e profundas mudanças da sociedade atual tornam ainda mais urgentes. Evangelizar constitui, de fato, a graça e a vocação própria da Igreja, a sua mais profunda identidade. Ela existe para evangelizar, ou seja, para pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa, que é o memorial da sua morte e gloriosa ressurreição.⁶⁷

Evangelizar é a vocação da Igreja. É para isso que ela existe. Interessante como Papa Paulo VI vincula à palavra evangelização atitudes que por vezes não são levadas em consideração em uma compreensão limitada e empobrecida de evangelização e da missão. Destaca Paulo VI: “pregar e ensinar, ser o canal do dom da graça, reconciliar os pecadores com Deus e perpetuar o sacrifício de Cristo na santa missa”.

Para o Papa João Paulo II, a perícópe paulina em destaque neste estudo (1Cor 9,15-18) ilustra o início do documento pontifício *Redemptoris Missio*, publicado em 1990, por ocasião dos 25 anos da entrega do decreto conciliar *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. Marcado pela consciência do longo caminho ainda a percorrer naquela realidade, João Paulo II afirma:

A Missão de Cristo Redentor, confiada à Igreja, está ainda bem longe do seu pleno cumprimento. No termo do segundo milênio, após a Sua vinda, uma visão de conjunto da humanidade mostra que tal missão está ainda no começo, e que devemos empenhar-nos com todas as forças no seu serviço. É o Espírito que impele a anunciar as grandes obras de Deus! “Porque se anuncio o Evangelho, não tenho de que me gloriar, pois que me foi imposta esta obrigação: ai de mim se não evangelizar!” (1Cor 9,16).⁶⁸

Observa-se que a afirmação paulina ocupa um lugar de destaque nos documentos do magistério pontifício quando se trata da consciên-

⁶⁷ EN 14.

⁶⁸ RM 1.

cia, do compromisso e da urgência da evangelização e da missão, em tonar concreto o desejo de Deus manifestado através de Jesus Cristo. Mais uma vez, o Papa João Paulo II evoca a realidade, o contexto, o momento atual da humanidade naquela ocasião (início da década de 90). Isso serve para se compreender que o contexto, os fatos, a situação do tempo presente, nunca podem ser desprezados diante da ação missionária da Igreja. A capacidade que a Igreja tem na atualidade, certamente é fruto do exercício desenvolvido ao longo dos anos e que foi enriquecendo-a para que melhor pudesse contemplar a realidade em sua visão de conjunto integral e integradora, e propor atividades, recursos e soluções para diversas circunstâncias em que está inserida. Contextualizar proporciona decisões mais acertadas por considerar elementos da realidade que tocam diretamente as práticas evangelizadoras.

Quando se dirigiu às Igrejas locais que estão na América, através da “Exortação Pós-Sinodal *Ecclesia in America*, sobre o encontro com Jesus Cristo Vivo, caminho para a conversão, a comunhão e a solidariedade na América”, João Paulo II recordou a exortação de Jesus que confiou à sua Igreja a missão de evangelizar todas as nações. Naquele “Ide... ensinai todas...” Jesus sinaliza, mais uma vez a universalidade da missão.

O Papa João Paulo II exorta a que: “A consciência da universalidade da missão evangelizadora que a Igreja recebeu deve permanecer viva, como aliás o testemunha continuamente a história do Povo de Deus que peregrina na América”⁶⁹. Na sequência, o ele reflete sobre a importância de abertura eclesial para se ir além das práticas habituais de evangelização, assumindo a missão ad gentes e indo ao encontro daqueles que não conhecem a Jesus e o seu Evangelho: “O programa de uma nova evangelização no Continente, objetivo de muitos projetos pastorais, não pode limitar-se a revitalizar a fé dos crentes habituais, mas deve também procurar anunciar Cristo nos ambientes onde Ele é desconhecido”⁷⁰.

O Papa Francisco, na exortação apostólica pós-sinodal *Evangelii Gaudium*, considera a evangelização uma “doce e reconfortante alegria”, exorta a Igreja a comunicar aos outros a fim de gerar frutos para si e para os outros, pois o “o bem tende sempre a comunicar-se” e quando comunicado “radica-se e desenvolve-se”, como afirma o Papa:

⁶⁹ *Ecclesia in America*, 74.

⁷⁰ *Ecclesia in America*, 74.

O bem tende sempre a comunicar-se. Toda a experiência autêntica de verdade e de beleza procura, por si mesma, a sua expansão; e qualquer pessoa que viva uma libertação profunda adquire maior sensibilidade face às necessidades dos outros. E, uma vez comunicado, o bem radica-se e desenvolve-se. Por isso, quem deseja viver com dignidade e em plenitude, não tem outro caminho senão reconhecer o outro e buscar o seu bem. Assim, não nos deveriam surpreender frases de São Paulo como estas: “O amor de Cristo nos absorve completamente” (2 Cor 5, 14); “ai de mim, se eu não evangelizar!” (1 Cor 9, 16).⁷¹

A perspectiva do modelo paradigmático de uma “Igreja em saída”⁷², destacado ao longo dos 12 anos de seu pontificado do Papa Francisco (2013-2025), no desejo de tornar o Evangelho de Jesus conhecido, recorda que “a alegria do Evangelho, que enche a vida da comunidade dos discípulos, é uma alegria missionária”⁷³, sinalizando a dinamicidade que é exigida da comunidade para manter e sustentar a autenticidade do paradigma na vida dos fiéis a Jesus Cristo.

3.2. Cooperação missionária

A animação missionária constantemente presente nas mensagens, encíclicas, exortações e demais documentos pontifícios, demonstra a compreensão de que os batizados e batizadas necessitam ser constantemente incentivados a fazer a *voluntas Dei* (vontade de Deus). É a partir da animação missionária que é preciso despertar e amadurecer a consciência cristã católica; com isso se está falando da consciência que assimila o seu lugar no mundo e, à luz da fé, a sua responsabilidade para com a *missio Dei* (missão de Deus), recebida do próprio Senhor.

Uma vez despertada e assimilada essa consciência missionária, o próximo passo, naturalmente, é se dispor para concretizar no mundo, em meio a tantas complexidades, o envio missionário que é o querer de Deus para a humanidade. Experimentado pelo próprio Jesus e transmitida aos seus discípulos e discípulas ao longo dos séculos, a Cooperação Missionária se manifesta de diferentes modos que, entre os principais,

⁷¹ EG 9.

⁷² EG 24.

⁷³ EG 21.

destacamos três cooperações: espiritual, material-financeiro e vocacional, colocando a própria vida a serviço.

Paulo teve essa consciência despertada. A partir daí, com a própria vida anuncia e testemunha o Evangelho. Serve de exemplo para homens e mulheres da atualidade que, ao seu modo e do seu jeito, passam pela experiência do encontro pessoal com Jesus, ou a renovam, e a partir daí descobrem a beleza e a riqueza que significa a ação missionária como manifestação de uma vida íntima com Deus. Assim como Paulo, ainda hoje, homens e mulheres de diferentes países e tradições se esvaziam de si mesmos e se colocam ao lado dos mais simples e humildes de outras nações e caminham juntos com seus irmãos e irmãs.

O propósito e a intenção são fundamentais, entretanto compreende-se que cada um/uma assumirá a cooperação de acordo com as suas possibilidades. Assim cooperam, em primeira instância com a *missio Dei* e, por consequência, com a *missio Ecclesiae*. Paulo, ao despertar para a fé em Jesus Cristo, assume tal postura evangelizadora que o leva a peregrinar por diferentes contextos e comunidades, sendo por vezes aceito e por vezes rejeitado. A cooperação missionária, na vida de todo discípulo evangelizador, tem suas consequências. Uma vida, conduzida pelo Espírito de Cristo, torna-se chama que incendeia outros corações para o amor de Cristo. Isso demonstra que o testemunho, unido ao anúncio de maneira implícita e explícita, colabora para o despertar para a fé. Merece e caberia uma observação importante da relação entre o anúncio missionário e a Iniciação à Vida Cristã.

3.3. “Uma Igreja, toda ela, sinodal missionária”⁷⁴

A temática da relação íntima entre sinodalidade e missionariedade está bastante atual, realçada ainda mais pela XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, realizada durante os anos de 2021 e 2024, sob o tema “Por uma Igreja sinodal: comunhão, participação, missão”. Tendo sido mais uma convocação de assembleia sinodal promovida durante o pontificado do Papa Francisco (2013-2025), a 16ª edição da Assembleia Sinodal foi marcada pela escuta. Certamente a escuta ainda é um desafio no âmbito eclesial e do ser humano em geral. Desafio de acolher o que o outro – ainda mais quando se trata do Outro, o Espírito

⁷⁴ FRANCISCO. Mensagem para o 98º Dia Mundial das Missões.

Santo – tem a dizer a partir do seu ponto de vista e da sua compreensão sobre a realidade contemplada.

Em nota que acompanha do Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos, o Papa Francisco diz que “nos diversos momentos do caminho do Sínodo que lancei em outubro de 2021, estivemos à escuta do que o Espírito Santo está dizendo às Igrejas neste momento”⁷⁵. E mais adiante ressalta: “O Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos recolhe os frutos de um caminho marcado pela escuta do Povo de Deus e pelo discernimento dos Pastores”⁷⁶.

Embora seja um grande desafio, a escuta apresenta seus frutos, pois colabora na transformação da percepção, das ideias e das decisões que se apresentam de maneira mais ampla e diferenciada, tornando possível à Igreja estar mais disponível aos reais dilemas que tocam a vida das comunidades inseridas na sociedade em constante transformação. Quando o Papa Francisco diz que “em cada país ou região, é possível buscar soluções mais inculturadas, atentas às tradições e aos desafios locais”⁷⁷, está ajudando a refletir a ação missionária que Paulo desenvolveu com as comunidades que fundou e a quem escreveu durante o seu apostolado. Certamente tinha a compreensão da necessidade da unidade, da comunhão, mas estava atento à realidade que cada comunidade vivia, as dificuldades que enfrentavam, os erros que eram necessários serem corrigidos, pois “na Igreja é necessária uma unidade de doutrina e práxis, mas isto não impede que existam maneiras diferentes de interpretar alguns aspectos da doutrina ou algumas consequências que decorram dela”⁷⁸.

A sinodalidade é uma marca da Igreja que foi, de certa forma, fortalecida com a teologia do Concílio Vaticano II (1962-1965), com a sua eclesiologia de comunhão e participação, com a sua compreensão expressa da responsabilidade missionária dos sujeitos eclesiais que tem em mente a essência missionária da Igreja. Recorda a Comissão Teológica Internacional:

⁷⁵ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. Para uma Igreja sinodal, p. 11.

⁷⁶ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. Para uma Igreja sinodal, p. 11.

⁷⁷ AL 3

⁷⁸ ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. Para uma Igreja sinodal, p. 12.

Ainda que o termo e o conceito de sinodalidade não se encontrem, explicitamente, no ensinamento do Concílio Vaticano II, pode-se afirmar que a instância da sinodalidade está no coração da obra de renovação por ele promovida. A eclesiologia do povo de Deus sublinha, de fato, a comum dignidade e missão de todos os batizados no exercício da multiforme e ordenada riqueza dos seus carismas, das suas vocações, dos seus ministérios. O conceito de comunhão exprime, nesse contexto, a substância profunda do mistério e da missão da Igreja, que tem na reunião eucarística a sua fonte e o seu cume. Esse designa a *res do Sacramentum Ecclesiae*: a união com Deus Trindade e a unidade entre as pessoas humanas que se realiza mediante o Espírito Santo em Cristo Jesus.⁷⁹

Sob o pontificado de Paulo VI, especialmente com a Carta Apostólica em forma de *Motu Proprio Apostolica Sollicitudo*, publicada no ano de 1965, pouco menos de três meses antes da conclusão da assembleia conciliar, amplia-se a colaboração dos bispos, reconhecendo a “importância de recorrer cada vez mais à colaboração dos Bispos, para o bem da Igreja universal”⁸⁰. Também, prevendo que o Sínodo dos Bispos, enquanto instituição humana, requer constante renovação e aperfeiçoamento, o Papa Francisco demonstra que tal espaço de sinodalidade também deveria discernir os sinais dos tempos para uma vivência mais adequada de tal sinodalidade.

Devemos continuar por esta estrada. O mundo, em que vivemos e que somos chamados a amar e servir mesmo nas suas contradições, exige da Igreja o reforço das sinergias em todas as áreas da sua missão. O caminho da sinodalidade é precisamente o caminho que Deus espera da Igreja do terceiro milênio.⁸¹

Conclusão

A teologia da missão está na base da eclesiologia. Reciprocamente, Igreja tem uma missão, e a Missão tem uma Igreja – a Igreja

⁷⁹ COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. A sinodalidade na vida e na missão da Igreja, n. 6.

⁸⁰ PAULO VI, *Sollicitudo Apostolica*.

⁸¹ FRANCISCO, Discurso na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos.

de Jesus Cristo, o missionário do Pai. O ser missionário do apóstolo Paulo demonstra com verdade e propriedade esse ser Igreja. É a partir do autêntico encontro pessoal com Jesus Cristo que a sua vida é transformada, como aconteceu na pessoa e vida de Paulo, dando-lhe um novo sentido e uma nova direção em sua história concreta, pessoal e comunitária. Dessa transformação vem a tomada de consciência da importância, da necessidade, enfim, da urgência da evangelização.

Tratar sobre o contexto em que a vida de Paulo foi elaborada tem sua importância para corroborar a compreensão de que o agir do missionário – seja quem for, da origem e do tempo – contribui para que a mensagem de salvação chegue às pessoas, penetre os contextos, alcance os corações envolvidos por tantas dinâmicas e diversidades. Conceber que Paulo enquanto evangelizador apostólico é fruto do seu tempo, das escolhas feitas nos seus contextos social, político, educacional, religioso e cultural, dimensiona o quanto cada pessoa pode colaborar com a *missio Dei*.

Os escritos de Paulo, a exemplo das duas cartas aos coríntios, são as principais fontes do que Paulo exortava as comunidades. Não são fontes do conteúdo ou método das pregações realizadas nas comunidades, mas conteúdos de exortação, animação, correção dos membros das comunidades que fundou ao longo das suas viagens missionárias. Como analisado, a comunidade dos coríntios é a que melhor se conhece pelas várias correspondências que lhes são dirigidas pelo “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7). As respostas dadas e enviadas à comunidade revelam, em certa medida, a atmosfera na qual ela estava inserida e vivia.

Através dos escritos, Paulo demonstra a sua concepção de missão – de saída, de ir ao encontro, de ser comunidade –, as suas responsabilidades na ação missionária, percebia os destinatários aos quais era enviado e para quem tinha a oportunidade de se dirigir e anunciar a mensagem cristã, chegada até hoje. A perícopes 1Cor 9,15-18 é referência da tomada de consciência e da responsabilidade assumidas por Paulo. Diante do anúncio do Evangelho e diante das nações às quais o apóstolo se compreendeu como enviado, mesmo quando sendo necessários os ajustes na linguagem, nas expressões, na intensidade das palavras, para que ele anunciasse o Evangelho de Jesus Cristo.

À luz dos documentos do magistério pontifício, especialmente do período pós-Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), de documentos do Episcopado Latino-americano e do Caribe, e documentos da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, nota-se que a consciência missionária tem ganhado mais clareza e maior impulso na vivência eclesial. Muito ainda há de ser feito, especialmente no despertar e no amadurecer a consciência missionária dos batizados e batizadas, chamados pelo próprio Deus, fonte da Missão, a assumirem a vida eclesial e a colocá-la em chave missionária, favorecendo a conversão pessoal, comunitária e estrutural da Igreja que necessita de renovação.

A atitude paulina para com a evangelização passou por várias etapas, desde a assimilação do chamado: o enfrentamento dos perigos e das perseguições, a desconfiança e recusa da comunidade judaica que o levou a anunciar a Boa Nova de Jesus Cristo aos pagãos, a desconfiança e a desejada acolhida na comunidade dos apóstolos, as viagens missionárias repletas de oportunidades para tornar Deus conhecido e amado, mas não sem desafios, perseguições até chegar a sua execução. O compromisso assumido por Paulo com o Evangelho e sua dinamicidade, é sinal de fidelidade, perseverança e autenticidade, elementos importantes na contemporaneidade para a vida discipular, para as comunidades chamadas a serem “discípulos missionários “de Jesus (Documento de Aparecida), “Igreja em Saída” (Papa Francisco) e “Comunidade de Comunidades” (CNBB).

Cada pessoa, consciente de suas origens, sua constituição, sua vocação específica e seu estado de vida, é chamada a discernir a missionariedade, marcada pela sinodalidade, e aí ser capaz de, enquanto Igreja, pertencente e participante de uma comunidade eclesial, assumir a cooperação missionária como resposta aos apelos inspirados por Deus no coração e na mente humanos. Identificada em suas três dimensões, a cooperação missionária ainda precisa ser acolhida por aqueles que têm poder de decisão nas Igrejas locais.

Assim, a oração, a doação material e financeira e a doação vocacional, como as principais formas de cooperar com a missão de Deus, ainda necessitam ser acolhidas como decisões pessoais e comunitárias, demonstrando que a *missio Dei* pode ser uma realidade assumida com compromisso, responsabilidade e urgência, como o fez Paulo, “o apóstolo das nações” (Rm 11,13; 1Tm 2,7), ao manifestar sua sinodalidade

e cooperação com as comunidades da Igreja primitiva. Chegando às comunidades, especialmente às do imenso Brasil, que é tão rico em diversidade e expressões de fé, que possam, mais uma vez, responder com o apóstolo Paulo aos apelos do Senhor que envia sua Igreja até os confins do mundo, tendo presente a exortação paulina: “Ai de mim se não anunciar o Evangelho!” (1Cor 9,16).

Referências

- ARTUSO, Vicente; SANTOS, Adriano Lazarini Souza dos. O Evangelho de Paulo: análise a partir do pensamento de James D. G. Dunn. *Paralellus*, Recife, v. 10, n. 25, set./dez. 2019, p. 409-430. Doi: <https://doi.org/10.25247/paralellus.2019.v10n25.p409-430>
- ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Para uma Igreja sinodal**: comunhão, participação, missão. 1. ed. Brasília: CNBB, 2024.
- BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1989.
- BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J. (Orgs.). **Comentário Bíblico**. Vol 3. São Paulo: Loyola, 1999.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Nova ed. rev. e ampl. 7. impr. São Paulo: Paulus, 2011.
- BUSS, Carlos Roberto. A Riqueza Epistolar entre Paulo e a Comunidade de Corinto: Paulo, pai e servo da comunidade de Corinto. **Teologia em Questão**, n. 35, p. 147-162, 2019. Disponível em: <https://tq.dehoniana.com/tq/index.php/tq/article/view/259>. Acesso em 24 abr. 2025.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Brasília: CNBB, 2018.
- CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. In: CONCÍLIO VATICANO, 2., 1962-1965. **Vaticano II**: mensagens, discursos e documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. **Cooperatio Missionalis**. Brasília: CNBB, 2015.
- CORREIA, Élcio Bernardino. **Paulo, Mestre da Sã Doutrina**. São Paulo, 2015. 258p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<https://tede.pucsp.br/handle/handle/18365>> Acesso em 24 abr. 2025.
- DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- FABRIS, Rinaldo. **Paulo, apóstolo dos gentios**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- FABRIS, Rinaldo. **Tudo pelo Evangelho**: a personalidade, o pensamento, a metodologia de Paulo de Tarso. São Paulo: Loyola, 2010.
- FEE, Gordon D. **1Coríntios**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FRANCISCO, PP. **Discurso do Santo Padre Francisco na Comemoração do cinquentenário da instituição do Sínodo dos Bispos**: 17 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>. Acesso em: 08 mai. 2025.

FRANCISCO, PP. **Exortação apostólica *Evangelii Gaudium* - A Alegria do Evangelho**. Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Amoris Laetitia* sobre o amor na família**. Brasília: CNBB, 2016.

FRANCISCO, PP. **Mensagem para o 98º Dia Mundial das Missões**. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/missions/documents/20240125-giornata-missionaria.html>> Acesso em: 18 jul. 2025.

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. **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; LIMA, André Pereira. A tríade fé, esperança e amor no *corpus paulino* à luz de 1Coríntios 13,1-13. In: GONZAGA, Waldecir *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 89-123.

GONZAGA, 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: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>

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: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 199-225. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Rodrigo. Apóstolo Paulo: Vocação, missão e vida espiritual a partir de 1Cor 9,15-18 e do Documento de Aparecida. In: GONZAGA, Waldecir et al. **Esperança e perfeição na palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024, p. 139-163.

GONZAGA, Waldecir; TELLES, Adalberto do Carmo. Hb 3,1-6: Jesus, apóstolo e sumo sacerdote, superior a Moisés. In: GONZAGA, Waldecir et at., **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024, p 170-196. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554601399-05>

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

HABOWSKI, Adilson Cristiano; JACOBI, Daniel Felipe. As novas perspectivas missionárias da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. **Teologia e Espiritualidade**, v. 4,

n. 7, jun/2017, p. 145-162. Disponível em: <<https://faculdadecristadecuritiba.com.br/wp-content/uploads/2018/11/Numero7-Junho-2017-Art10.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2025.

HUGHES, Tomaz. **Paulo de Tarso, conquistado por Jesus Cristo**: Discípulo-Missionários do Senhor, modelo de fé. Guarapuava: Editora Pão e Vinho, 2016.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica *Redemptoris Missio* sobre a validade permanente do mandato missionário**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

JOÃO PAULO II, PP. **Exortação pós-sinodal *Ecclesia in America***. São Paulo: Loyola, 1999.

MAZZAROLO, Isidoro. Hermenêuticas bíblicas para depois da V Conferência de Aparecida. **Atualidade Teológica**, n. 25, jan./abr. 2007, p. 43-75. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.18593>

MELA, Roberto. **Paulo: vida, cartas, pensamento**. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/584909-paulo-vida-cartas-pensamento>. Acesso em 29 mai. 2025.

MÓDENA, Hernane Santos. **A missão da igreja na contemporaneidade à luz do Vaticano II**: os desdobramentos da teologia da missão nas Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano e Caribenho. São Paulo, 2021, 188p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/bitstream/handle/24061/1/Hernane%20Santos%20Módena.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2025.

MONLOUBOU, Louis. **Dicionário bíblico universal**. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Editora Santuário, 1996.

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

PAULO VI, PP. **Exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo**. São Paulo: Paulinas, 1976

RASCHIETTI, Estêvão. **Missão e Cooperação Missionária**: orientações para a animação missionária da Igreja no Brasil. Disponível em: <<https://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/2019/09/Estevao2.pdf>> Acesso em: 09 nov. 2024.

SÁNCHEZ, Tomás Parra. **Paulo**: aventura entre os pagãos. São Paulo: Paulinas, 1996.

SENIOR, Donald. STUHLMUELLER, Carrol. **Os fundamentos bíblicos da missão**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SILVA, Valmor da. **Paulo, apóstolo de Jesus Cristo pela vontade de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2005.

Capítulo II

Uma nova criatura reconciliada em 2Cor 5,16-21

A new creature reconciled in 2Cor 5:16-21

Una nueva criatura reconciliada en 2Cor 5,16-21

Capítulo
II

Waldecir Gonzaga¹
André Pereira Lima²

Resumo

O presente estudo faz uma investigação da perícopre de 2Cor 5,16-21, na busca dos elementos na teologia paulina que mostram Cristo como um momento de inflexão na história da humanidade, trazendo um novo tempo escatológico, impactando diretamente na vida cristã expressa entre o já e ainda não. A passagem tem uma relação entre a reconciliação e a nova realidade pós ressurreição de Cristo. A novidade n'Ele verifica-se no presente, por meio da reconciliação que traz, com sua amplitude cosmológica visível somente com o seu retorno. A nova criação para o apóstolo é avaliada sobre os aspectos históricos e apocalípticos. Em sua cosmovisão, é feita uma releitura do judaísmo que incorpora o messias morto e ressuscitado que possui o poder de santificar e dar uma vida nova. Além de reconstruir a imagem de apóstolo da nova Aliança, embaixador e ministro da reconciliação, face ao evento salvífico de Cristo, também se extrai a ideia central que se baseia na morte expiatória de Cristo, pela qual Deus reconcilia a humanidade consigo, gerando uma nova criação (2Cor 5,17ab). Portanto, a presente pesquisa, ao ter como

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: 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 Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). E-mail: <padreandrelima@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0551626089436234>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7787-6834>.

base 2Cor 5,16-21, pretende investigar a relação escatológica entre a “nova criatura” e a reconciliação em Cristo afirmada nesta perícope. O trabalho segue as seguintes etapas: 1) Ser nova criatura e a participação em uma nova realidade; 2) Segmentação, tradução e notas críticas de 2Cor 5,16-21; 3) Análise exegetico-teológica de 2Cor 5,16-21. Paulo, de fato, é o apóstolo incansável do anúncio da boa nova de Cristo Jesus, e seus escritos revelam isso de forma extraordinária, a exemplo deste texto em exame.

Palavras-Chave: Paulo, Nova Criatura, Reconciliação, Ministério, 2Coríntios.

Abstract

This study investigates the passage from 2Cor 5:16-21, seeking elements in Pauline theology that show Christ as a turning point in the history of humanity, bringing a new eschatological time, directly impacting Christian life expressed between the already and the not yet. The passage relates reconciliation and the new reality after the resurrection of Christ. The novelty in Him is verified in the present, through the reconciliation that He brings, with its cosmological amplitude visible only with His return. The new creation for the apostle is evaluated from the historical and apocalyptic aspects. In his worldview, a reinterpretation of Judaism is made that incorporates the dead and resurrected Messiah who has the power to sanctify and give new life. In addition to reconstructing the image of the apostle of the new Covenant, ambassador and minister of reconciliation, in light of the salvific event of Christ, the central idea based on the atoning death of Christ, through which God reconciles humanity to himself, generating a new creation (2 Cor 5:17ab), is also extracted. Therefore, this research, based on 2Cor 5:16-21, aims to investigate the eschatological relationship between the “new creature” and the reconciliation in Christ affirmed in this pericope. The work follows the following steps: 1) Being a new creature and participating in a new reality; 2) Segmentation, translation and critical notes of 2 Cor 5:16-21; 3) Exegetical-theological analysis of 2Cor 5:16-21. Paul, in fact, is the tireless apostle of the announcement of the good news of Christ Jesus, and his writings reveal this in an extraordinary way, as is the case of this text under examination.

Keywords: Paul, New Creature, Reconciliation, Ministry, 2Corinthians.

Resumen

Este estudio investiga la perícopa de 2Cor 5,16-21, en búsqueda de elementos en la teología paulina que muestren a Cristo como un punto de inflexión en la historia de la humanidad, trayendo un nuevo tiempo escatológico, impactando directamente la vida cristiana expresada entre el ya y el todavía no. El pasaje tiene una relación entre la reconciliación y la nueva realidad después de la resurrección de Cristo. La novedad en Él se verifica en el presente, a través de la reconciliación que trae, con su amplitud cosmológica visible sólo con su regreso. La nueva creación para el apóstol se evalúa en aspectos históricos y apocalípticos. En su cosmovisión, hay una reinterpretación del judaísmo que incorpora al Mesías muerto y resucitado que tiene el poder de santificar y dar nueva vida. Además de reconstruir la imagen del apóstol de la nueva Alianza, embajador y ministro de la reconciliación, a la luz del acontecimiento salvífico de Cristo, también se extrae la idea central, que se fundamenta en la muerte expiatoria de Cristo, mediante la cual Dios reconcilia a la humanidad consigo mismo, generando una nueva creación (2 Cor 5,17ab). Por tanto, la presente investigación, basada en 2Cor 5,16-21, tiene como objetivo investigar la relación escatológica entre la “nueva criatura” y la reconciliación en Cristo afirmada en esta perícopa. El trabajo sigue los siguientes pasos: 1) Ser una nueva criatura y participar de una nueva realidad; 2) Segmentación, traducción y notas críticas de 2Cor 5,16-21; 3) Análisis exegético-teológico de 2Cor 5,16-21. Pablo, de hecho, es el apóstol incansable del anuncio de la buena noticia de Cristo Jesús, y sus escritos lo revelan de modo extraordinario, como sucede en este texto que examinamos.

Palabras clave: Pablo, Nueva Criatura, Reconciliación, Ministerio, 2Corintios.

Introdução

A teologia paulina mostra que na ressurreição de Cristo dá-se início a um novo tempo para a humanidade, apesar da percepção na história humana com suas realidades antigas ainda existirem. Na verdade, é a novidade da vida cristã expressa entre “o já e o ainda não”. A passagem 2Cor 5,16-21, um dos textos do *corpus paulinum*³, traz essa tensão percebida por Paulo. Segundo alguns estudiosos que pesquisam tal passagem, os temas da reconciliação e de uma nova realidade que insurge entrelaçam-se na perícope.

A novidade em Cristo verifica-se no presente por meio da reconciliação que Jesus proporciona, mas que sua amplitude cosmológica ficará visível somente com o seu retorno glorioso definitivo. A “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a) para o apóstolo precisa ser avaliada sobre os aspectos históricos e apocalípticos. Na cosmovisão paulina, é realizada uma releitura do judaísmo na qual incorpora-se o messias morto e ressuscitado que possui o poder de santificar, redimir, reconciliar o mundo consigo e dar uma vida nova a todos os que creem.

O evento Cristo no presente carrega o seu poder escatológico no qual Ele se torna o princípio de um mundo novo. Isso provoca, igualmente, a reflexão que “em Cristo” (2Cor 5,17) as pessoas já estão em uma nova realidade. Tal reflexão é captada na opção paulina pelo gênero epistolar que, com sua vivacidade e alcance, destaca-se por ser uma forma de comunicação na antiguidade muito eficaz, sendo assumida pelo cristianismo desde o início.

A partir disso, de uma forma geral, a 2Coríntios constitui-se em um dos escritos que mais expõem o pensamento de Paulo e que tenta reconstruir a imagem de sua identidade apostólica junto à comunidade de Corinto. Portanto, o presente estudo, ao ter como base 2Cor 5,16-21, pretende investigar a relação escatológica entre a nova criatura e a reconciliação em Cristo apresentada nesta perícope. O trabalho segue as seguintes etapas: 1. Ser nova criatura e a participação em uma nova realidade; 2. Segmentação, tradução e notas críticas de 2Cor 5,16-21; 3. Análise exegético-teológica de 2Cor 5,16-21; e, por fim, considerações

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.

finais e referências bibliográficas, proporcionando conclusões e lançando *insights* para novas e futuras pesquisas.

1. Ser nova criatura e a participação em uma nova realidade

Pode-se partir da compreensão paulina de que Cristo é a “inflexão da história”⁴, porque com a sua vida (pública, paixão, morte e ressurreição) “as coisas antigas passam” (2Cor 5,17) e um novo tempo começa. A perícope 2Cor 5,16-21, por suas diversas denominações e divisões, indica um contexto de mudança de tempo por meio da obra reconciliadora de Deus em Jesus, como se observa pelas “definições” de diversos autores: “O mistério da reconciliação: o de Deus e de Paulo”⁵, “O mistério da reconciliação”⁶, “Avisos contra confiança nas aparências externas”⁷, “Reconciliação em uma nova criação”⁸, “Novas criaturas em Cristo”⁹, e “Cristo está presente em nós”¹⁰.

Ao pesquisarem tal passagem, alguns estudiosos apontam a existência dos temas da reconciliação e de uma nova realidade que surge com a ressurreição de Jesus. Por um lado, o ministério de Paulo que medeia essa reconciliação em Cristo¹¹, por outro, o registro de um evento apocalíptico¹² que contém em seu interior a morte e a ressurreição de Jesus, possibilitando ao homem ser “uma nova criatura” (2Cor 5,17). Além do mais, o fruto dessa reconciliação pode ser uma “descrição hiperbólica da mudança radical da vida”¹³ daquela pessoa que segue o messias, tratando-se, assim, de uma nova perspectiva messiânica que incide no indivíduo, mas também na comunidade (Igreja).

⁴ HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 280.

⁵ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 442. Para o estudioso, a divisão da perícope consiste em 2Cor 5,11-21.

⁶ HUBBARD, H. V., 2 Coríntios, p. 89; KISTEMAKER, S., 2 Coríntios, p. 207. Para o autor a divisão da passagem é 2Cor 5,11-21; VOUGA, F., A Segunda Epístola aos Coríntios, p. 261. A extensão da perícope para ele é: 5,11–6,2.

⁷ MACDONALD, M., 2 Coríntios, p. 128.136. Ele divide assim a perícope: 2Cor 5,11-19 e 5,20–6,2, com um título “Deus fala através de Paulo”.

⁸ MURPHY-O’CONNOR, J., Segunda Carta aos Coríntios, p. 489. Ele refaz a divisão da perícope do seguinte modo: vv.11-17 (a nova criação) e 5,18 –6,10 (ministério da reconciliação).

⁹ SALVADOR GARCÍA, M., Segunda Carta aos Coríntios, p. 486. A divisão da passagem para ele é: vv.11-17.

¹⁰ SÁNCHEZ BOSCH, J., Escritos paulinos, p. 209.

¹¹ SCHNELLE, U., Paulo, p. 318.

¹² PITTA, A., Cartas paulinas, p. 50.

¹³ WRIGHT, N. T., As origens cristãs e a questão de Deus, Vol. 3, p. 2355.

O novo tempo na história da humanidade, mesmo com suas limitações, verifica-se, mesmo assim, no presente (“o já”), por meio da reconciliação que Jesus propicia, mas que sua “amplitude cosmológica ficará visível”¹⁴ apenas com o seu retorno definitivo (“o ainda não”). Como destaca Penna¹⁵, segundo suas normas de disposição retórica, Paulo trabalha a sua temática com termos de origem hebraica (carne, glória, ungido), termos gregos sem correspondência semítica (consciência, parusia) e vocábulos que transitam entre as duas línguas (ágape, espírito, pecado e fé). E estas palavras são encontradas nas passagens paulinas e realçam uma transitoriedade, ou seja, a dimensão daquilo que passa e do novo que surge.

Na ressurreição, Jesus torna-se o novo homem¹⁶. Consequentemente, Cristo é a perfeição da humanidade¹⁷, sua verdadeira autenticidade. Paulo demonstra ter como o “τελος/*fim*” a humanidade madura que é capaz de transparecer a imagem divina¹⁸. O ser renovado da criatura humana, estando em relação de dependência com Deus, é viver em Cristo para alcançar a participação em sua glória. No entanto, dentro do escopo da teologia de Paulo, a criação reencontrará a glória unicamente na parusia¹⁹. Dessa forma, o cosmos, ao ser criado por Deus, tem o seu momento emblemático na morte e ressurreição de Jesus, pois marca o romper de uma “καινή κτίσις/*nova criação*” (2Cor 5,17a). Outrossim, com essa visão mais universal, o apóstolo insiste na doutrina da justificação pela fé com um objetivo muito específico: “defender o direito dos gentios convertidos de serem herdeiros plenos e genuínos das promessas do Deus de Israel”²⁰.

Sem dúvida, como se vê, na cosmovisão paulina é feita uma releitura do judaísmo na qual incorporara-se o messias morto e ressuscitado²¹. Este messias ressuscitado possui o poder de redimir, reconciliar e dar uma vida nova a todos porque segundo uma compreensão existente,

¹⁴ HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 175.

¹⁵ PENNA, R., A formação do Novo Testamento em suas três dimensões, p. 52.

¹⁶ KNOX, J., The humanity and Divinity of Christ, p. 84, *apud* MURPHY-O’CONNOR, J., A antropologia pastoral de Paulo, p. 81.

¹⁷ MURPHY-O’CONNOR, J., A antropologia pastoral de Paulo, p. 85-87.

¹⁸ WRIGHT, N. T., As origens cristãs e a questão de Deus, Vol. 2, p. 1701.

¹⁹ CERFAUX, L., O cristão na teologia de Paulo, p. 67-72.

²⁰ STENDAHL, K., Paul Among Jews and Gentiles, p. 2, *apud* DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 37.

²¹ GIL ARBOL, E., Paulo, p. 67.

a vida Dele é “origem, causa eficiente, modelo, reservatório”²². Nessa releitura paulina, ainda, o que é considerado maldito (Dt 21,22-23) é redescoberto como o servo (Is 53,11) ao aplicar à vida do messias, Jesus Cristo. De acordo com Vermeulen²³, o sentido da morte de Jesus é vista em Paulo a partir da referência àquele texto de Isaías, para o qual a morte Dele é um assumir os pecados de todos (1Cor 11, 23-25; 15,3-4; Rm 4,24-25). O apóstolo percebe, também, na sua compreensão escatológica que os eventos ocorridos em Cristo fazem parte de um plano salvífico de Deus²⁴. Porém, não se pode descurar que a sua linha teológica perpassa igualmente os temas da justiça e da santidade de vida que atingem a expressão “Cristo, nossa vida”²⁵.

O título Χριστός adicionado a Jesus tem seis ocorrências na perícopre 2Cor 5,16-21, aparecendo em todos os seus seis versículos. Na teologia escatológica paulina²⁶, tal título consiste, ainda, em uma proclamação e até mesmo em um acontecimento principal garantidor e autêntico da ressurreição, manifestando um novo momento da história. Nesse aspecto, é admirável notar que essa escatologia se fundamenta, principalmente, na confirmação das promessas divinas²⁷. Essas, na percepção paulina, estão no plano de Deus e manifestam a Sua vontade, conforme diz Cerfaux²⁸, a partir dos seguintes pontos: 1) escolha divina dos eleitos; 2) predestinação para se configurar à imagem do filho; 3) chamado à vida cristã como resposta de fé; 4) justificação (afiliação atual); e 5) glorificação (filiação escatológica).

Apesar da glorificação ser o momento conclusivo escatológico, o seu surgimento acontece na revelação de Jesus como messias de Deus. Em decorrência, o tempo escatológico é “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a)²⁹. Porque, a vida nova da ressurreição já é vivida nesse presente. Convém dizer, similarmente, que a presença do novo tempo em Cristo não é desconexo da história. Apesar das experiências ante-

²² CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 268.

²³ VERMEYLEN, J., O libro de Isaías, p. 211-212.

²⁴ GIL ARBOL, E., Paulo, p. 69.

²⁵ CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 268.

²⁶ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 463.

²⁷ CAMPBELL, W. S., Paulo e a criação da identidade cristã, p. 237.

²⁸ CERFAUX, L., O cristão na teologia de Paulo, p. 338-339.

²⁹ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 463.

riores na história de Israel, o tempo novo transporta-se para as relações cristãs³⁰ *intra* e *extracomunitárias*. A expressão *καινή κτίσις* tem raízes judaicas e também invoca realidades apocalípticas, frente a um cumprimento futuro. Como é destacado, Paulo inova ao mostrar que “as esperanças dos escritos apocalípticos em relação ao cosmos já se realizam na existência de cada homem”³¹, não tratando só de transformações cósmicas, mas de mudanças pessoais.

Uma avaliação pertinente faz Bultmann³², ao constatar uma relação entre “κόσμος/*mundo*” e “κτίσις/*criação*”, semelhante à ocorrência de Rm 1,20. Ele averigua que todo o mundo criado envolve também os seres humanos e que tal mundo constitui o ambiente onde acontece a vida humana, sua história e sua essência na condição do viver dos próprios seres humanos. Sem dúvida, há implicações na compreensão da experiência humana no presente. Contudo, na compreensão paulina, o cosmos escatológico ocorre no futuro, com sua transformação e redenção definitiva de ordem universal³³ e, por isso, gerando no homem do presente uma esperança no futuro definitivo.

A “καινή κτίσις/*nova criação*” (2Cor 5,17a) em Paulo precisa ser avaliada sobre os aspectos históricos e apocalípticos³⁴. O termo κόσμος detém, igualmente, um sentido histórico escatológico³⁵. Pois, as condições da história parecem estar aprisionadas pelos poderes do mundo os quais o homem é responsável e também dependente, sendo escatológico por causa do κόσμος ter sido criado por Deus, mas que o próprio Deus liberta o homem no transcender dessa mesma história e dentro dessa mesma criação. Nesse processo histórico em que o ser humano encontra-se envolto pelo seu passado de mazelas e pecados, graças à morte e ressurreição de Cristo, ele se volta ao futuro à *parusia* esperada³⁶.

Algo importante a ser destacado³⁷ é que a expressão “ἐν Χριστῷ/*em Cristo*”, em 2Cor 5,16, quer indicar um envolvimento em um cenário

³⁰ CAMPBELL, W. S., Paulo e a criação da identidade cristã, p. 252.

³¹ SALVADOR GARCÍA, M., Segunda Carta aos Coríntios, p. 486.

³² BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 316-317.

³³ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 464.

³⁴ CAMPBELL, W. S., Paulo e a criação da identidade cristã, p. 255-256.

³⁵ BULTMANN, R., Teologia do Novo Testamento, p. 320.

³⁶ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 464.

³⁷ SCHNELLE, U., Paulo, p. 319.

de domínio cristológico. Isso é totalmente novo e provoca uma “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a), como fruto da ação do Espírito Santo, por meio do Batismo. Estes dois elementos são a expressão de uma acolhida para uma vida nova que só é possível em Cristo. O Batismo, como uma experiência na morte e ressurreição de Jesus, é o deixar a vida do pecado e viver a novidade no cotidiano da graça em união com Cristo³⁸. Há de se constatar, ainda, que a declaração “nova criatura” (2Cor 5,17a) é na verdade uma atividade contínua divina³⁹ com seus propósitos que estão em ação, sendo o prosseguimento do seu plano e que, agora, os seguidores de Cristo podem experimentar em suas próprias vidas.

Outro tema que se associa ao espectro temático da escatologia é a reconciliação operada em Cristo. Uma reconciliação que se dá junto a todas as pessoas e a todo o mundo. Para Paulo, a morte de Jesus é o término da vida antiga e a ressurreição é já a “nova criação escatológica”⁴⁰ que eclode no mundo. A fé e a ação do Espírito Santo são componentes que provocam a transformação pessoal e do próprio mundo. Em outros termos, considera-se que a morte de Cristo na cruz provoca a justificação e a reconciliação. E a sua ressurreição e consequente ascensão à direita de Deus favorecem a sua poderosa intercessão em favor daqueles que são santificados⁴¹. Esses precisam realizar um percurso de conversão, de rejeição daquilo que gera a morte, buscando viver com renovados padrões de comportamento (ética).

Isso ganha um sentido de historicidade a partir da humanidade de Jesus nesse amor criativo que vem do próprio Deus⁴². Esse amor criativo manifestado na ressurreição envolve uma “espécie de existência somática”⁴³, trazendo ao mundo uma nova conjuntura. Com isso, o evento de Cristo é o princípio de um novo mundo. Isso provoca, igualmente, a reflexão que “em Cristo” as pessoas já fazem parte desse novo contexto. Na história, no entanto, o mundo que cerca o homem até então é repleto de “poderes remanescentes do pecado e da morte”⁴⁴.

³⁸ CERFAUX, L., O cristão na teologia de Paulo, p. 340.

³⁹ CAMPBELL, W. S., Paulo e a criação da identidade cristã, p. 260.

⁴⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 450.

⁴¹ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 464.

⁴² MURPHY-O’CONNOR, J., A antropologia pastoral de Paulo, p. 86-87.

⁴³ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 464.

⁴⁴ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 450.

Em virtude disso, o que transcorre é a compreensão escatológica de Paulo que incide diretamente na conduta cristã. Com a adoção dos imperativos em seus escritos, geralmente usados no plural, a comunidade é envolvida como o objeto claro de suas preocupações, sob um ponto de vista eclesial de suas cartas, dando-se o peso escatológico que redefine a sua visão do presente. Enfim, para o apóstolo, Deus capacita as pessoas para esta “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a)⁴⁵ e a vida do próprio cristão é uma peregrinação entre a ressurreição e o futuro definitivo, no qual a providência divina mantém a sua ação.

2. Segmentação, tradução e notas críticas de 2Cor 5,16-21

| | | |
|--|-------|--|
| Ὅστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν ⁴⁶ κατὰ σάρκα | v.16a | De modo que, desde agora, a ninguém nós conhecemos segundo a carne |
| εἰ καὶ ⁴⁷ ἐγνώκαμεν ⁴⁸ κατὰ σάρκα Χριστόν, | v.16b | se também conhecemos Cristo segundo a carne, |
| ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν. | v.16c | mas, agora, não mais a conhecemos. |
| ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινή κτίσις: τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν ⁴⁹ , | v.17a | De modo que se alguém (está) ⁵⁰ em Cristo , (é) nova criatura , as coisas antigas passaram, |
| ἰδοὺ ⁵¹ γέγονεν ἑκαινά. | v.17b | veja! Tornou-se nova . |
| τὰ δὲ πάντα ἐκ ⁵² τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ | v.18a | Porém, todas as coisas de Deus, reconciliando em nós, através do mesmo Cristo |

⁴⁵ WRIGHT, N. T., As origens cristãs e a questão de Deus, Vol. 2, p. 1675.

⁴⁶ O verbo οἶδα está no tempo perfeito. Este descreve uma ação completa no passado com resultados factuais no tempo presente. Desta forma, é frequentemente traduzido no presente. SWETNAM, J., Gramática do Grego do Novo Testamento, p. 294. WALLACE, D. B., Gramática grega, p. 573.

⁴⁷ É possível uma tradução da expressão εἰ καὶ como: ainda que, embora. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 544.

⁴⁸ Ao estar no perfeito indicativo ativo é expressa a visão de uma ação anterior, que, neste caso, indica uma continuidade. SWETNAM, J., Gramática do Grego do Novo Testamento, p. 138.

⁴⁹ Os termos τὰ ἀρχαῖα encontram-se no plural neutro. No entanto, em seguida há a forma verbal παρῆλθεν que está no aoristo 2, indicativo, ativo, 3ª. pessoa do singular.

⁵⁰ Para uma compreensão melhor, parece tratar-se de uma elipse com o verbo “ser”, melhorando a compreensão da frase.

⁵¹ A interjeição ἰδοὺ comumente pode ser traduzido também por “eis”.

⁵² A preposição ἐκ, com regência no genitivo, dentre outros sentidos básicos, traz aqui o

| | | |
|---|-------|---|
| καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν ⁵³ τῆς καταλλαγῆς, | v.18b | e dando a nós o ministério da reconciliação, |
| ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, | v.19a | como, pois, Deus estava em Cristo que reconciliou o mundo consigo, |
| μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν | v.19b | não atribuindo a eles as transgressões deles |
| καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν ἑτὸν λόγον ἰ τῆς καταλλαγῆς. | v.19c | e colocando em nós a palavra da reconciliação. |
| Ἦ Ὑπὲρ Χριστοῦ ὁοῦν πρεσβεύομεν | v.20a | Por meio de (<i>em nome de</i>) Cristo , então, somos embaixadores |
| ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος ⁵⁴ δι' ἡμῶν. | v.20b | como de Deus, exortando, através de nós |
| δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ , καταλλάγητε τῷ θεῷ. | v.20c | imploramos por meio de (<i>em nome de</i>) Cristo , sede reconciliados em (<i>com</i>) Deus. |
| τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ⁵⁵ ἐποίησεν, | v.21a | Aquele que não conheceu pecado, por nós se fez pecado |
| ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα ⁵⁶ δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ. | v.21b | para que nós viéssemos a ser justiça de Deus nele. |

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

Quanto às notas de crítica textual de 2Cor 5,16-21, tem-se o seguinte: no v.16b há uma mudança nas palavras “εἰ καὶ/*se também*” nos códices⁵⁷ F (*Borelianus*) e G (*Seidelianus*), do séc. IX e de categoria

sentido de fonte, indicando uma proveniência, origem (“de”). WALLACE, D. B., Gramática grega, p. 371.

⁵³ O substantivo διακονίαν (διακονία) pode ser traduzido como: ofício, serviço; papel, ministério. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 545; RUSCONI, C., Dicionário do Grego do Novo Testamento, p. 124.

⁵⁴ O verbo παρακαλεω (παρακαλοῦντος) pode ser traduzido por: exortar, implorar, pedir, rogar, suplicar. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 545; RUSCONI, C., Dicionário do Grego do Novo Testamento, p. 353.

⁵⁵ Traz um significado de que Deus trata Jesus como se ele tivesse pecado, como uma oferta do pecado. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 545.

⁵⁶ Possui um sentido de que Jesus é identificado como um pecador e o homem é identificado com a justiça de Deus. E, ainda, um “esforço desesperado” ao colocar em palavras o mistério inexprimível o qual o princípio inerente transcende tudo o entendimento humano. ZERWICK, M.; GROSVENOR, M., A Grammatical Analysis of the Greek New Testament, p. 545.

⁵⁷ ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 117-122.

V, com a sequência “καὶ εἰ/*também, se*” e K (*Cyprius*), apresentando a expressão “εἰ δε καὶ/*porém, se também*” nos manuscritos \aleph^2 (*Sinaiticus secunda manum*) C² (*Ephraemi Syri rescriptus secunda manus*) D¹ (*Bezae prima manus*) L (*Regius*) P (*Porfirianus*) Ψ (*Athous Lavrensis*) 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 2464. \aleph sy^h (siríaca heracleana⁵⁸ – séc. VI). Ao observar a lista de testemunhas que não dispõe tal alteração e apoia a NA²⁸, chega-se às subseqüentes disposições: apesar da mudança dos termos ocorrer em \aleph^2 , C², D¹, o critério de crítica externa⁵⁹ indica um número maior de atestações com manuscritos antigos e confiáveis de maior peso, a saber: \aleph ⁴⁶ (por volta dos anos 200, Categoria I)⁶⁰ \aleph^* (*Sinaiticus*, identificando a leitura original, de categoria I) B (*Vaticanus*, superior aos demais códices) D^{*} (*Bezae*, identificando a leitura original, de categoria IV, dos sécs. V ou VI⁶¹) 0225. 0243. 33. 326. 1739. 1881. *l* 249; Eus. Similarmente, baseado no critério da crítica interna, pela *lectio brevior potior*⁶², sendo a leitura mais concisa e melhor, mas também, pela *lectio difficilior*⁶³, a expressão mais difícil é a original, optando-se pela proposta da NA²⁸; além disso, é preciso registrar que não altera em nada na tradução e na teologia, por se tratar de inversão ou troca de termo que mantem o sentido.

No v.17b ocorre uma substituição da palavra “καινά/*nova*” pela expressão “τα πάντα καινά/*todas as coisas novas*” em 6. 33. 81. 365. 614. 630. 1241. 1505. 1881 *pm ar b vg*^{cl} (*Vulgata Editio Clementina*⁶⁴ no séc. XVI) e Ambst (padres da Igreja, Ambrosiastro), que são manuscritos de não peso em relação aos grandes códices. Uma outra variação acontece na substituição de termos com a assertiva “καινά τα πάντα/*novas todas as coisas*” em D² K L P Ψ 104.326.945.2464 *pm sy*^h, que é uma inversão de termos em relação à leitura anterior. De acordo com alguns estudiosos⁶⁵ são localizados em algumas variantes a alteração do

⁵⁸ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 90.

⁵⁹ SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46.

⁶⁰ ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 103.

⁶¹ SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 38.

⁶² GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁶³ EGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁶⁴ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 89.

⁶⁵ METZGER, B. M., A Textual Commentary on the Greek New Testament, p. 511; OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 369.

vocábulo καινά (v.17b) pela expressão “καινά τα πάντα/novas todas as coisas”, fazendo com que o termo πάντα, nessas testemunhas, relacione-se tanto no v.17b quanto no v.18a. Com isto, há a possibilidade da utilização da harmonização feita pelos copistas a fim de suavizar essas variantes, o que é desaconselhável (*lectio harmonizata*)⁶⁶.

Passa-se, neste momento, ao elenco de manuscritos que respaldam a NA²⁸: ℞⁴⁶ ℵ B C D* F G 048. 0243. 629. 1175. 1739 I 249 vgst (*Vulgata Stuttgartensis*) co (versões coptas) Cl (Padre da Igreja, Clemente de Alexandria). Por meio do critério da crítica externa⁶⁷, com as diversas atestações de manuscritos mais antigos e confiáveis, como proposto pela NA²⁸, bem como pelo critério da crítica interna da *lectio brevior potior* (leitura curta é preferível)⁶⁸, que permite um raciocínio mais conciso⁶⁹, viabilizando que o texto apresente-se mais objetivo e próximo do original, sem acréscimos posteriores, adota-se, neste caso, a orientação da NA²⁸.

No v.19c existe uma mudança de vocábulos em “τὸν λόγον/a palavra” na testemunha ℞⁴⁶ por “τον ευαγγελιον/o evangelho” e uma adição do artigo “του/o” em D* que não compromete a clareza do texto. E, também, há o acréscimo “ευαγγελιου τον λογον/do evangelho, a palavra” nos manuscritos D* F G (d). Ao observar o critério da crítica interna, da *lectio brevior potior*⁷⁰, bem como o estilo e a teologia do autor, alcança-se uma leitura breve preferível e mais sucinta. Ademais, por meio dos critérios da crítica externa, os manuscritos apontados corroboram com os critérios adotados pela NA²⁸.

No v.20a verifica-se a inserção “ὕπερ Χριστοῦ/em nome de Cristo” no texto com o verbo “ser” no particípio neutro em 3^a. pessoa “ὄν/ao ser, sendo” em D* F G. Contudo, os seguintes manuscritos ℞³⁴ ℵ B C D² K L P Ψ 048. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. ℞ b vg sy não observam tal inclusão. Além disso, no mesmo versículo também acontece uma omissão do termo “οὗν/então”, nas

⁶⁶ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

⁶⁷ SCHNELLE, U., Introdução à exegese do Novo Testamento, p. 43; EGGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49; SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 46; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 70.

⁶⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 71.

⁶⁹ EGGGER, W., Metodologia do Novo Testamento, p. 49.

⁷⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

testemunhas \mathfrak{B}^{46} D* F G Ψ b. Mas, nos manuscritos \mathfrak{B}^{34} (séc. VII, categoria II)⁷¹ \aleph B C D² K L P 048. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464 \mathfrak{M} vg (Vulgata) sy (tradição siríaca) não possuem tal mudança. Pelos critérios da crítica externa, os documentos que apoiam são dotados de maior qualificação bem como o número de atestações também corroboram com a escolha da NA²⁸.

Ao passar para uma breve análise de alguns vocábulos importantes na perícopé, encontra-se a expressão “τὰ ἀρχαῖα/coisas antigas”, no v.17a. Segundo Danker⁷², ela traz um significado de algo que sucedeu por um período longo, ou que aconteceu por muito tempo. Mas, no contexto paulino de 2Coríntios remete-se a algo antigo em um estado preliminar. O tratamento do vocábulo é variado: de uma referência a antigos poetas/ancestrais, no grego clássico⁷³; a uma tradução da palavra קדמון na relação com o tempo antigo adotado na LXX; no NT que usa para designar progenitores (Lc 9,8.19) ou uma menção a realidades antigas do cosmos (2Pd 2,5); ou, ainda, a relatos religiosos que provém de um tempo anterior ao mistério pascal (2Cor 5,17), conforme atesta Dellling⁷⁴.

Outra palavra que se destaca é διακονίαν (v.18b). O verbete διακονία comporta um sentido de poder, de ser capaz e até de saber, bem como a compreensão e o entendimento sobre alguma coisa, no grego clássico⁷⁵. No AT, por sua vez, trata-se da função sacerdotal (שָׁלַח) e opta-se pelo termo λειτουργεῖν na LXX. Porém, para o serviço religioso individual ou coletivo (עָבַד) costuma-se traduzir por λατρευεῖν no grego da Septuaginta. Por outro lado, no NT há uma convergência sobre o ministério como uma mediação (2Cor 9,12) ou um ministério da reconciliação (2Cor 5,18). Enfim, uma assistência específica que envolve “um suporte de almas e dons caritativos”⁷⁶. Igualmente, o termo διακονία no NT ganha um modelo de serviço em Cristo (Mt 20,28; Mc 10,45) com uma profundidade maior. Ademais, pode ser um serviço específico

⁷¹ ALAND, K.; ALAND, B., O texto do Novo Testamento, p. 103.

⁷² DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature, p. 120.

⁷³ Theaet. 180c; Pol. II. 15 p. 1286 b37, *apud* DELLING, G., αρχαιος, p. 1293.

⁷⁴ DELLING, G., αρχαιος, p. 1293-1295.

⁷⁵ X., Cyr. 1,6,46; Philosph. Max. P 497,7; Herodian 3,4,8; Just. D. 114,1, *apud* DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature, p. 615.

⁷⁶ DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature, p. 615.

à mesa (At 6,2), de um ministério pastoral, com a administração das ordens (1Cor 1,17), ou um serviço de dons e práticas, como destaca Marshall⁷⁷. De uma forma geral, a palavra *διακονία* ganha sentidos que vão desde o serviço à mesa até à cura pelo provisionamento (Lc 10,40)⁷⁸. A atividade do serviço deve ser feita na caridade (1Cor 6,15) em um significado mais amplo, encontrando uma expressão de amor serviçal (Ap 2,19). Todavia, de forma específica em Paulo, o serviço autêntico da pregação na animação dos membros da comunidade passa pela proclamação da reconciliação (2Cor 5,18).

Enfim, cabe destacar o verbo *παρακαλέω*. Ele é diretamente ligado a uma exortação com autoridade no NT. Schmitz⁷⁹ evidencia suas diversas utilizações: 1) como suplicar, implorar ou ajudar (Mt 8,5; Lc 7,4; Mc 5,18; 2Cor 12,8); 2) como exortar, encorajar, por meio de um auxílio do Espírito Santo. De maneira específica, em 2Cor 5,20 Paulo exorta que Deus prega e exorta por meio dele⁸⁰; e 3) como consolar, vindo da salvação presente e futura de Deus.

3. Análise exegetico-teológica de 2Cor 5,16-21

É importante salientar que a literatura cristã documentada inicia-se com Paulo, mediante a vivacidade e o alcance⁸¹ do gênero epistolar. Esse gênero destaca-se por ser uma forma de comunicação na antiguidade muito eficaz e que é assimilada pelo cristianismo nascente⁸². Além do mais, o discurso paulino parece, em um primeiro momento, seguir as normas da *dispositio* retórica⁸³, na qual se constitui por um *exordium* (introdução ao assunto), um *propositio* (anúncio pragmático do tema), um *argumentatio* (demonstração do assunto com refutações) e um *peroratio* (retomada e conclusão do assunto). No entanto, cabe dizer que o apóstolo dos gentios não se detém estritamente ao modelo da *dispositio* grega, com suas etapas definidas. Ele omite a *digressio*, a *divisio* ou

⁷⁷ MARSHALL, I. H., Dicionario Biblico GBV, p. 1013-1014.

⁷⁸ BEYER, H. W., *διακονία*, p. 966-968.

⁷⁹ SCHMITZ, O., *παρακαλέω* e *παράκλησις*, p. 659-668.

⁸⁰ DANKER, F. W., A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Christian Literature, p. 679-680.

⁸¹ PENNA, R., A formação do Novo Testamento em suas três dimensões, p. 47.

⁸² AUNE, D. E., New Testament in Its literary environment, *apud* NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia paulina, p. 584.

⁸³ PENNA, R., A formação do Novo Testamento em suas três dimensões, p. 56.

refutatio, mostrando assim uma liberdade imensa no seu plano argumentativo⁸⁴, visto que sua mentalidade é de uma semita e seu objetivo é anunciar o Evangelho de Jesus Cristo, com liberdade criativa e fidelidade ao Mestre, baseado no que Paulo recebeu da Igreja Primitiva.

Compreende-se que no contexto do NT, com 27 livros, contando com 21 cartas, das quais a maioria e de cartas paulinas (13) e as outras são cartas católicas (7)⁸⁵, há uma riqueza muito grande do gênero epistolar. O conteúdo das cartas, em geral, fundamentado em um ordenamento greco-romano, caracteriza-se, basicamente, por dois elementos: fórmulas uniformizadas e uma retórica epistolar, tendo, também, uma organização tripartite: introdução, corpo e conclusão⁸⁶. Convém evidenciar que as cartas paulinas formam uma coleção significativa junto à literatura neotestamentária por exibirem as características da Igreja Primitiva⁸⁷.

A carta de 2Coríntios traz a existência de um relacionamento mais complexo no qual parece ser uma preparação do apóstolo para um novo retorno à comunidade. É possível que seu escrito tenha sido escrito na Macedônia (54 d.C.)⁸⁸. Sabe-se⁸⁹, no entanto, que entre os anos 52-54 d.C. ele permanece em Éfeso, retornando à Corinto somente no período de 54-55 d.C., ficando lá por três meses, antes de sua viagem à Jerusalém. Vale dizer que a 2Coríntios constitui-se em um dos escritos que mais expõem o interior da pessoa de Paulo⁹⁰, além de Gálatas e Filipenses. Na 2Coríntios, ele tenta reconstruir uma imagem de sua “identidade de apóstolo ou servo da nova Aliança”⁹¹.

A 2Coríntios demonstra ter os seguintes objetivos⁹²: o contexto de mudança dos planos de viagem (caps. 1–2); o ministério apostólico, refutando os que o descredibilizam (caps. 3–7; 12,10); auxílio a Tito na motivação para a realização da oferta (caps. 8–9); confronto com os missionários intrusos (caps. 10–12); e preparação para a terceira visita (6,4–7,1; cap. 13). É pertinente perceber que a perícopre 2Cor 5,16-21, em meio à decreditibilização, possui uma interpretação sobre o seu mi-

⁸⁴ PELLEGRINO, C., Paulo, servo di Cristo e padre dei corinzi, p. 55.

⁸⁵ GONZAGA, W., O cânon bíblico do Novo Testamento, p.41.

⁸⁶ NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia paulina, p. 586.

⁸⁷ GONZAGA, W., O cânon bíblico do Novo Testamento, p.43.

⁸⁸ PENNA, R., A formação do Novo Testamento em suas três dimensões, p. 58.

⁸⁹ SANTOS FILHO, J.; GONZAGA, W., O espírito e a filiação cristã, p. 27.

⁹⁰ BITTENCOURT, D. E.; LIMA, M. L. C., Curso bíblico, p. 159.

⁹¹ FABRIS, R., Paulo, p. 152.

⁹² HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 3.

nistério apostólico e desenvolve um conceito de reconciliação⁹³. Isso em uma relação com o evento salvífico de Cristo: a morte na cruz e a ressurreição como um novo tempo.

Quanto à perícopos 2Cor 5,16-21, ainda, pode-se extrair uma ideia central que se baseia na morte expiatória de Cristo pela qual Deus reconcilia a humanidade com Ele, gerando uma “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a)⁹⁴, com novos valores, além de destacar o papel de Paulo como embaixador desse ministério da reconciliação⁹⁵. A perícopos 2Cor 5,16-21, igualmente, expõe “a mediação histórica do apóstolo (que) é necessária para que se tenha acesso à graça divina revelada pela pregação evangélica”⁹⁶, trazendo as suas intensas reflexões teológicas sobre a morte de Jesus, sobre o mundo antigo e o nascimento de um novo. Outrossim, a passagem tem como temas⁹⁷ principais: a união dos fiéis com Cristo em sua morte, obtendo outros valores para a vida presente; o acreditar em Cristo e participar da “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a); a reconciliação de Deus com o mundo/humanidade pela oferta do Filho (sacrifício expiatório); Cristo que assume sobre si os pecados tornando os homens sua justiça; e a missão de Paulo em ser o instrumento de Cristo – ministro da reconciliação.

Ao passar para análise dos versículos da perícopos, chega-se ao v.16: “Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα: ‘εἰ καὶ ἔγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν./De modo que, desde agora, a ninguém nós conhecemos segundo a carne se também conhecemos Cristo segundo a carne, mas, agora, não mais o conhecemos”. É exposto que as realidades novas instauradas por Jesus não podem ser conhecidas “κατὰ σάρκα/segundo a carne”⁹⁸. Paulo aponta que a ação de Deus manifestada na ressurreição oferece um novo começo para o homem. Diante disso, percebe-se a estrita conexão entre a escatologia e a exortação da necessidade de uma nova conduta humana⁹⁹. Isto se refere a convicção paulina¹⁰⁰ da fé de que Deus age

⁹³ SCHNELLE, U., Paulo, p. 318.

⁹⁴ SÁNCHEZ BOSCH, J., Escritos paulinos, p. 211.

⁹⁵ HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 89.

⁹⁶ BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, p. 442.

⁹⁷ HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 90.

⁹⁸ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 450.

⁹⁹ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 474.

¹⁰⁰ PITTA, A., Cartas paulinas, p. 134.

na ressurreição de Cristo, atuando na vida dos homens no presente e os ressuscitará no futuro. Com isso, a vida daqueles que são batizados nessa fé passa para uma nova realidade, uma realidade espiritual¹⁰¹.

O v.16 retoma os versículos anteriores (vv.14-15), como parentéticos¹⁰². A posição paulina trata-se de um esperar do Jesus exaltado, indicado pelo verbo “ἐγνώκαμεν/*conhecemos*”, no tempo perfeito, nos termos que a ressurreição exige: um olhar espiritual¹⁰³, interessando na experiência no espírito¹⁰⁴, ou seja, um novo agir humano. Com isso, repercute-se um tom de condenação de Paulo para aqueles que ainda persistem naquela experiência passada, fundando-se em critérios convencionais de um mundo passado/decaído¹⁰⁵. Ao dar destaque ao pronome pessoal, de primeira pessoa plural, “ἡμεῖς/*nós*”, o apóstolo contrasta os que insistem no erro com os que morrem em Cristo e vivem de uma outra maneira¹⁰⁶. Fabris¹⁰⁷, por sua vez, corrobora ao salientar que conhecer “segundo a carne” é uma forma limitada de conhecer Jesus como Messias, utilizando parâmetros históricos ultrapassados.

O v.17 conduz ao tema escatológico: “ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν ἡ καινὰ/*De modo que se alguém (está) em Cristo, (é) nova criatura, as coisas antigas passaram, veja! Tornou-se nova*”. Em um contexto apocalíptico, a expressão “nova criatura” pode ter origem aramaica¹⁰⁸, “בְּרִיאַת הַדָּשָׁה/*nova criação*”. Essa rompe o mundo atual no qual as pessoas são transformadas pela fé na ressurreição e no poder do Espírito Santo¹⁰⁹. Nesta perspectiva, a base apocalíptica e o misticismo judaico viabilizam a Paulo ver Jesus ressuscitado como principal agente da realização no presente dos propósitos escatológicos divinos¹¹⁰. Isso pode estar subentendido na afirmação “καινὴ κτίσις/*nova criatura*” com o uso de um pronome (ele/ela), a fim de tornar mais explicada a declaração: “ele/ela é uma nova criatura”.

¹⁰¹ VOUGA, F., A Segunda Epístola dos Coríntios, p. 272.

¹⁰² Em um sentido de intervalo, uma expressão intercalada.

¹⁰³ KISTEMAKER, S., 2 Coríntios, p. 239.

¹⁰⁴ DUNN, J. D. G., Teologia do Novo Testamento, p. 163.

¹⁰⁵ MURPHY-O'CONNOR, J., Segunda Carta aos Coríntios, p. 498.

¹⁰⁶ HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 89.

¹⁰⁷ FABRIS, R., Paulo, p. 155.

¹⁰⁸ BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, Vol. 1, p. 444.

¹⁰⁹ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 450.

¹¹⁰ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G., Dicionário de Paulo e suas Cartas, p. 475.

A partir de elementos do judaísmo apocalíptico (1Enoc 72,1)¹¹¹, a ressurreição de Jesus constitui-se em um novo ato da criação, sendo a inauguração do ἔσχατον (*echaton*)¹¹². Kittel¹¹³, similarmente, afirma que este termo é frequentemente utilizado na designação de último para algo ou em posição última em sentido espacial (At 1,8; 13,47), mas, também, em perspectiva temporal (Mt 12,15; Mc 12,6.22; Lc 11,26; Jo 7,37; 2Pd 2,20; Ap 2,19). Além do mais, a realidade temporal tem o ἔσχατον, significando o fim, como último evento ou, ainda, a última coisa. Em sequência, “τὰ ἀρχαῖα παρήλθεν/as coisas antigas passaram” demandam a atuação criadora de Deus na qual os indivíduos batizados, recebendo os dons do Espírito, emergem em um novo ambiente, mediante uma ação salvífica do próprio Deus que provoca um novo tempo¹¹⁴. Há, similarmente, uma possibilidade de ter uma alusão à Isaías¹¹⁵. Conforme Beale¹¹⁶, os vocábulos τὰ ἀρχαῖα e καινὴ κτίσις são encontrados em Is 43,18.19, na versão da LXX.

O processo criador divino atinge diretamente os seguidores de Jesus¹¹⁷, pois as “coisas antigas” endereçadas a um mundo antigo antes de Cristo são carregadas de uma caducidade e de marcas do pecado¹¹⁸. Paulo vislumbra o poder de Deus que manifesta a salvação em Cristo Jesus para todos (judeus e gregos), experimentando a justiça divina¹¹⁹. Em decorrência, a ressurreição é o primeiro ato da realização da “καινὴ κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a), libertando o homem da servidão da lei e dos seus pecados¹²⁰. A interpretação apocalíptica paulina provoca uma visão de um novo mundo que passa a existir, face à ressurreição¹²¹.

¹¹¹ “(...) Ele mostrou-me também como se comportam em regime constante as suas leis e períodos anuais, até que seja criada a nova ordem que haverá de durar eternamente”. O Livro Astronômico, 1Enoc 72,1, *apud* PROENÇA, Eduardo. de (org.), Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia, p. 297.

¹¹² MURPHY-O’CONNOR, J., Segunda Carta aos Coríntios, p. 498.

¹¹³ KITTEL, G., ἔσχατος, p. 995-997.

¹¹⁴ SCHNELLE, U., Paulo, p. 319.

¹¹⁵ BALLA, P., 2 Coríntios, p. 952.

¹¹⁶ BEALE, G. K., The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6,14–7,1, *apud* BALLA, P., 2 Coríntios, p. 952.

¹¹⁷ CAMPBELL, W. S., Paulo e a criação da identidade cristã, p. 260.

¹¹⁸ DODD, C. R., A mensagem de São Paulo para o homem de hoje, p. 29.

¹¹⁹ DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 29.

¹²⁰ CERFAUX, L., O cristão na teologia de Paulo, p. 76.

¹²¹ WRIGHT, N. T., As origens cristãs e a questão de Deus, Vol. 2, p. 1679.

Em suma, o mistério pascal de Jesus é um fundamento sólido o qual sustenta a esperança cristã para a realização definitiva em Cristo¹²².

No v.18, percebe-se a introdução da temática da reconciliação: “τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς/*porém, todas as coisas de Deus, reconciliando em nós, através do mesmo Cristo e dando a nós o ministério da reconciliação*”. Todavia, como evidencia Beale¹²³, a restauração das promessas do período exílico de Isaías ocorre com a reconciliação operada por Cristo em quem se cumpre, por meio da redenção na cruz, o perdão dos pecados. Significa uma aplicação direta de Paulo das promessas do AT aos cristãos através da alusão feita ao profeta Isaías em dois momentos¹²⁴: Paulo apresenta a ação anterior de Deus e o ato posterior do homem. Quanto ao primeiro, ele retrata o ato da reconciliação, cujo sujeito é Deus, pela cruz, uma vez que ela é o local especial do exercício da reconciliação que se materializa aos homens. Quanto ao segundo, manifesta-se no ministério da reconciliação que leva a mensagem que intermedeia o acesso dos indivíduos a esse evento salvífico. Enfim, a reconciliação encontra um lugar especial para Paulo no “τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς/*ministério da reconciliação*”, sendo o meio o qual o fiel, pela fé, entra nessa nova relação com Deus.

É possível afirmar que o ato reconciliatório de Jesus constitui o ministério de Paulo com o caráter de anunciar e mediar o amor de Deus¹²⁵. Em consequência disso, entende-se a declaração “τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς/*todas as coisas de Deus, reconciliando em nós*” em que o apóstolo está sintetizando toda a obra de Cristo já tratada anteriormente no corpo da epístola¹²⁶. Porque, sendo Deus o agente exclusivo da reconciliação¹²⁷, Ele não pondera os pecados humanos, porém oferece em Cristo uma “καινὴ κτίσις/*nova criação*” (2Cor 5,17a). De acordo com Salvador García¹²⁸, das 10 vezes que o apóstolo dos gentios usa o verbo reconciliar ou o substantivo relacionado a esse, há

¹²² BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo, Vol. 2, p. 404.

¹²³ BEALE, G. K., The Old Testament Background of Reconciliation in 2 Corinthians 5–7 and Its bearing on the Literary Problem of 2 Corinthians 6,14–7,1, *apud* BALLA, P., 2 Coríntios, p. 952.

¹²⁴ SCHNELLE, U., Paulo, p. 320.

¹²⁵ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 450.

¹²⁶ HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 91.

¹²⁷ SCHNELLE, U., Paulo, p. 321.

¹²⁸ SALVADOR GARCÍA, M., Segunda Carta aos Coríntios, p. 487.

da liberdade humana, o apóstolo utiliza o verbo “*παρακαλεῖν/exortar*” para a comunidade rever a sua atitude, seguido do seu desejo expresso mediante a utilização de outras formas verbais “*δεόμεθα/imploramos*” e do imperativo “*καταλλάγητε/sede reconciliados*”, resgatando os vv.18-19¹³⁵. Ele, ainda, detém uma autoridade, demonstrando-a e, também, fazendo a comunidade perceber que o “autor e consumidor da reconciliação”¹³⁶ é o próprio Deus. Essa comunidade para ele é a Igreja, a herdeira das promessas de Israel¹³⁷. Ela precisa entender que o ressuscitado tem o poder de santificação e que Ele transmite a vida, sendo “sua origem, causa eficiente, modelo”¹³⁸ para todos.

Em vista disso, a atuação de Paulo revela a sua dinâmica vocacional¹³⁹. Ele traz, no seu apostolado, o contexto do caminho de Damasco que estrutura toda a sua vida: “o chamado/conversão – missão – vida na graça – experiência da nova criatura – vida como experiência do Espírito Santo – arauto – apóstolo – mestre”¹⁴⁰, levando-o a se perceber em um “ministério do espírito do Deus vivo glorioso que produz justiça”¹⁴¹. A consciência dele o faz exercer a função de embaixador¹⁴² do próprio Cristo ressuscitado e de suplicar a reconciliação aos membros da comunidade. Além disso, ele é um missionário que exerce a diaconia da reconciliação que tem como fonte Jesus Cristo crucificado e ressuscitado¹⁴³. Sem dúvida, o imperativo marca a consciência paulina da fé sobre a reconciliação dos coríntios: primeiro a reconciliação tem que ser com o próprio Deus e depois com o próprio Paulo¹⁴⁴. Portanto, observa-se nesse forte apelo o real fato da situação da comunidade: a ruptura com Deus mesmo¹⁴⁵.

No v.21, ocorre uma explicação mais ampla dos vv.18-19 ao indicar o real papel de Cristo no processo da reconciliação: “*τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα*

¹³⁵ MURPHY-O’CONNOR, J., Segunda Carta aos Coríntios, p. 499.

¹³⁶ SCHNELLE, U., Paulo, p. 321.

¹³⁷ SANDERS, E. P., Paulo, a lei e o povo judeu, p. 201.

¹³⁸ CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 268.

¹³⁹ BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 720.

¹⁴⁰ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 34.

¹⁴¹ KISTEMAKER, S., 2 Coríntios, p. 242.

¹⁴² HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 92.

¹⁴³ FABRIS, R., Lettere di Paolo, p. 491.

¹⁴⁴ SALVADOR GARCÍA, M., Segunda Carta aos Coríntios, p. 487.

¹⁴⁵ MACDONALD, M., 2 Coríntios, p. 136.

δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ./aquele que não conheceu pecado por nós se fez pecado para que nós viéssemos a ser justiça de Deus nele”. Jesus que não tem pecado (Hb 4,15; 1Pd 2,22; Jo 8,46; 1Jo 3,5), Deus o fez pecado, ao aplicar os conceitos do AT (Is 53,9; Sl 18(17),40-43). Nesse contexto veterotestamentário, Motyer¹⁴⁶ auxilia o entendimento ao analisar Is 53,7-9, percebendo uma ideia de disposição do servo para morrer; a execução da morte do servo; o seu sepultamento, e o mistério da morte daquele que não deveria morrer.

Na releitura de Isaías feita por Paulo, Jesus é o Messias que converte o homem em inocente em seu tribunal (justificados/reconciliados)¹⁴⁷. Em 2Cor 5,21 ressalta-se a santidade de Jesus para a salvação de todos¹⁴⁸, sofrendo a inimizade com Deus¹⁴⁹, “morrendo na sua carne, o sinal sensível do mundo pecaminoso”¹⁵⁰, proporcionando uma nova existência¹⁵¹ para a humanidade. Com isso, Jesus passa a ser o momento da inflexão do curso da história, findando a antiga e inaugurando a “καινὴ κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a) aos que pela fé pertencem a Ele, não tendo mais sobre eles nenhuma sentença¹⁵². A afirmação “ἁμαρτίαν ἐποίησεν/fez-se pecado” ganha mais sentido se na tradução é assumida como: “ele (o Pai) o fez uma oferta de pecado”¹⁵³. Porque, no AT, principalmente em Lv 4–5 e Nm 5, o vocábulo ἁμαρτίαν tem essa acepção.

Hubbard¹⁵⁴ aponta que 2Cor 5,21 é uma articulação das mais profundas e compactas do *corpus* paulino. Segundo ele, a prática sacrificial veterotestamentária que prefigura a oferta sacrificial de Jesus é que um inocente leve sobre si o pecado dos injustos. Observa-se um enquadramento¹⁵⁵ com as afirmações “ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα/para que nós viéssemos a ser” e “ἐν αὐτῷ/nele” a fim de realçar a declaração “δικαιοσύνη θεοῦ/justiça de Deus”. As relações são postas em um emolduramento:

¹⁴⁶ MOTYER, J. A., O comentário de Isaías, p. 578.

¹⁴⁷ MURPHY-O’CONNOR, J., Segunda Carta aos Coríntios, p. 499.

¹⁴⁸ MACDONALD, M., 2 Coríntios, p. 136.

¹⁴⁹ HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 174.

¹⁵⁰ HARRINGTON, W. J., Chave para a Bíblia, p. 518.

¹⁵¹ SCHNELLE, U., Paulo, p. 321.

¹⁵² HÖRSTER, G., Teologia do Novo Testamento, p. 280.

¹⁵³ BEALE, G. K., Teologia bíblica do Novo Testamento, p. 407. O autor compara a expressão como em Rm 5,15-19 na qual Deus (Pai) torna Jesus a oferta de pecado.

¹⁵⁴ HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 92.

¹⁵⁵ SCHNELLE, U., Paulo, p. 321.

Deus não instaura um julgamento, nomeando alguém justo, todavia, estabelece uma nova realidade “ἐν Χριστῷ/em Cristo”, enfatizada nos vocábulos “ἐν αὐτῷ/ nele”.

Além disso, há outra alusão ao AT (Is 53,10), ao retratar a única atestação veterotestamentária: “que um líder profético de Israel não seria culpado de pecado (Is 53,9), mas suportaria a punição do pecado de outros”¹⁵⁶ (Is 53,4-6.8.12). Detecta-se¹⁵⁷, ainda, relações provenientes dessa alusão a Isaías em todo o v.21: Deus o fez pecado (Is 53,4.6.10); por nós (Is 53,4.5.12); aquele que não tinha pecado (Is 53,7.9.11); e para que nós viéssemos a ser justiça de Deus (Is 53,5.11). Em decorrência, o vir a ser justiça de Deus é um reflexo nos fiéis de uma justiça atribuída que tem origem no crucificado-ressuscitado, ou seja, “em Cristo”, gerando fiéis como novas criaturas¹⁵⁸. E o artifício inclusivo de Paulo é no uso do pronome “nós” a fim de informar que todos estão implicados nessa justiça.

Conclusão

Na teologia paulina viu-se que em Cristo irrompeu-se um novo tempo para a humanidade. A passagem 2Cor 5,16-21 traz à tona a tensão percebida por Paulo, entre “o já e o ainda não”. A novidade em Cristo no presente deu-se por meio da reconciliação que tem uma amplitude cosmológica. A “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a), avaliada sobre os aspectos históricos e apocalípticos, foi uma releitura do judaísmo no qual Paulo incorporou o messias morto e ressuscitado, Jesus Cristo.

A reflexão da expressão “em Cristo” mostra que as pessoas já estão em uma nova realidade. Pois, considera-se que a morte de Cristo na cruz provocou a justificação e a reconciliação. E a sua ressurreição e conseqüente ascensão à direita de Deus favoreceram a sua poderosa intercessão em favor dos santificados. Esses, ainda, precisam fazer um percurso de conversão, de rejeição daquilo que gera a morte, buscando viver a novidade com renovados padrões de comportamento (ética). Na verdade, a própria compreensão escatológica de Paulo incide na conduta cristã de forma direta com a adoção de imperativos em seus escritos usados no plural, envolvendo toda a comunidade.

¹⁵⁶ BEALE, G. K., Teologia bíblica do Novo Testamento, p. 407.

¹⁵⁷ HUBBARD, M. V., 2 Coríntios, p. 92-93.

¹⁵⁸ BEALE, G. K., Teologia bíblica do Novo Testamento, p. 408.

A 2Coríntios apresenta a existência de um relacionamento mais complexo no qual parece ser uma preparação de Paulo para um novo retorno à comunidade. Com isto, a carta é assinalada como um dos escritos que mais expõem o interior dele em que reconstrói sua imagem de apóstolo da nova Aliança. Ademais, são apresentados alguns objetivos como o contexto de mudança dos planos de viagem, do ministério apostólico, na refutação dos que o descredibilizam, do auxílio a Tito para a oferta, do confronto com os missionários intrusos e da preparação para a terceira visita.

A perícopre 2Cor 5,16-21 possui uma interpretação sobre o seu ministério apostólico e o desenvolvimento de um conceito de reconciliação, face ao evento salvífico de Cristo: a morte na cruz e a ressurreição. Nessa passagem, pode-se extrair a ideia central baseada na morte expiatória de Cristo pela qual Deus reconcilia a humanidade com Ele, gerando uma “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a), destacando o papel de Paulo como embaixador desse ministério da reconciliação. Vê-se como possível a existência de haver alusões a Isaías através dos termos τὰ ἀρχαῖα e καινή κτίσις que são vistos em Is 43,18.19, na versão da LXX. Ademais, em 2Cor 5,21 percebe-se uma outra alusão ao AT, com Is 53,10 na qual possui a única atestação veterotestamentária em que tem a afirmação de um líder profético em Israel sem culpa de pecado (Is 53,9) suportar a punição do pecado de outros (Is 53,4-6.8.12).

Em síntese, aponta-se que a temática da “καινή κτίσις/nova criação” (2Cor 5,17a) remete ao processo criador divino e à novidade que Deus apresenta aos seguidores de Jesus, tratando-se de uma aplicação direta de Paulo de uma promessa do AT. Outrossim, ao salientar a universalidade do evento divino em sua operação da reconciliação, Paulo enxergou o seu ministério apostólico como uma prolongação da missão de Jesus Cristo que não tendo pecado, Deus o fez pecado. Jesus é revelado como o momento da inflexão do curso da história, sendo a justiça de Deus cuja origem deu-se na crucificação-ressurreição, gerando fiéis como novas criaturas.

Referências bibliográficas

ALAND, K.; ALAND, B. **O texto do Novo Testamento**: introdução às edições científicas do Novo Testamento grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

BALLA, P. 2Coríntios. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.936-973.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo**. Coleção Bíblica Loyola. n. 4. Vol.1. São Paulo: Loyola, 1989.

BEALE, G. K. **Teologia bíblica do Novo Testamento**: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BETTENCOURT, D. E.; LIMA, M. L. C. **Curso Bíblico**: Mater Ecclesiae. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2011.

BEYER, H. W. Διακονία. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. II. Brescia (Itália): Paideia, 1966, p. 966-969.

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**. História, literatura e teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos joaninos. Vol. 2. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

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

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã; Eféta, 2021.

CAMPBELL, W. S. **Paulo e a criação da identidade cristã**. São Paulo: Loyola, 2011.

CERFAUX, L. **O cristão na teologia de Paulo**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

CERFAUX, L. **Cristo na teologia de Paulo**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2012.

DANKER, F. W. (edt.) **Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. 4th Edition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2021.

DELLING, G. αρχαιος. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. I. Brescia (Itália): Paideia, 1965, p. 1293-195

DUNN, J. D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

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

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**. introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Coleção Bíblica Loyola. N. 12. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2015.

FABRIS, R. **Paulo**: apóstolo dos gentios. 5ª. Ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

FABRIS, R. **Lettere di Paolo**. Vicenza (Itália): ESG Edizioni; Torino (Itália): Editrice Elledici, 2009.

GIL ARBIOL, C. **Paulo**: na origem do cristianismo. Coleção Bíblia e história. Série Maior. São Paulo: Paulinas, 2018.

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

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

GONZAGA, W. **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.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, W. *et al.* **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 29-76.

GONZAGA, W. **O cânon bíblico do Novo Testamento**. Série Acadêmica. 1. Ed. Rio de Janeiro (RJ): Letra Capital, 2025.

HARRINGTON, W. J. **Chave para a Bíblia**: a revelação, a promessa, a realização. Coleção biblioteca de estudos bíblicos. São Paulo: Paulus, 1985.

HÖRSTER, G. **Teologia do Novo Testamento**. 2ª. Ed. Curitiba (PR): Esperança, 2022.

HUBBARD, M. V. **2 Coríntios**. Série Comentário Expositivo. São Paulo: Vida Nova, 2021.

KISTEMAKER, S. **2Coríntios**. Comentário do Novo Testamento. 2ª. Ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

KITTEL, G. ἔσχατος. In: KITTEL, G.; FRIEDERICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. 5. Brescia (Itália): Paidea, 1969, p. 995-1000.

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

KREITZER, L. J. Escatologia. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (orgs.) **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Loyola; Vida Nova, 2008, p. 458-479.

MACDONALD, M. 2 Corinthians. In: MUDDIMAN, J.; BARTON, J. (eds.) **The Pauline Epistles**. The Oxford Bible Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 126-151.

MARSHALL, I. H. Escatologia. In: MARSHALL, I. H. *et al.* (eds.) **Dizionario biblico GBU**. Chieti-Roma (Italia): Edizioni GBU, 2008, p. 535-543.

MOTYER, J. A. **O comentário de Isaías**. São Paulo: Shedd Publicações, 2016.

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

MURPHY-O'CONNOR, J. Segunda Carta aos Coríntios. In: BROWN, R. E.; FITZMEYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo: Paulus, 2018, p. 487-513.

METZGER, B. M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. 2nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R. Epistolografia Paulina: origem e estrutura. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n.3, p. 583-604, Set./Dez. 2016. Doi: 10.20911/21768757v48n3p583/2016.

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

OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise e avaliação do aparato crítico do “O Novo Testamento Grego”. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PENNA, R. **A formação do Novo Testamento em suas três dimensões**. São Paulo: Loyola, 2014.

PELLEGRINO, C. **Paolo, servo di Cristo e padre die Corinzi**: analisi retorico-letteraria di 1Cor 4. Tesi Gregoriana. Serie Teologica. N. 139. Roma (Itália): Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.

PITTA, A. **Cartas paulinas**. Introdução aos Estudos Bíblicos. Petrópolis (RJ): Vozes, 2019.

PROENÇA, E. de (org.) **Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia**. Vol. I. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. Coleção Dicionários. São Paulo: Paulus, 2003.

SÁNCHEZ BOSCH, J. **Escritos Paulinos**. Introdução ao Estudo da Bíblia. Vol. 7. 2ª edição. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002.

SANDERS, E. P. **Paulo, a lei e o povo judeu**. Trad. José R. Vidigal. São Paulo: Ed. Academia Cristã, Paulus, 2009.

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

SALVADOR GARCÍA, M. Segunda Carta aos Coríntios. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, S. **Comentário ao Novo Testamento**. Vol. III. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006, p. 477-497.

SCHMITZ, O.; STÄHLIN, G. παρακαλεω. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. IX. Brescia (Itália): Paideia, 1974, p. 599-674.

SCHNELLE, U. **Introdução à exegese do Novo Testamento**. Coleção Bíblica Loyola. N. 43. São Paulo: Loyola, 2004.

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

SILVA, C. M. D. **Metodologia da exegese bíblica**. Coleção: Bíblia e História. São Paulo: Paulinas, 2000.

SWETNAM, J. **Gramática do Grego do Novo Testamento**. Parte I: Morfologia. Vol. 1: lições. São Paulo: Paulus, 2002.

VERMEYLEN, J. **O livro de Isaías: uma catedral literária**. São Paulo: Loyola, 2019.

VOUGA, F. A segunda epístola aos Coríntios. In: MARGUERAT, D. (org.) **Novo Testamento: História, escritura e teologia**. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 259-275.

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

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. 8ª. edição revista e ampliada. São Leopoldo (RS): Sinodal, 2016.

WRIGHT, N. T. **As origens cristãs e a questão de Deus: Paulo e a fidelidade de Deus. A teologia de Paulo. Parte IV. Vol. II e III**. São Paulo: Paulus, 2021.

ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. **A Grammatical Analysis of the Greek New Testament**. Subsidia Biblica. Vol. 39. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2019.

Capítulo III

O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a ordem biopolítica: Uma análise teológica e filosófica

The principle of community governance in 2Cor 9,6-10 and the biopolitical order: A theological and philosophical analysis
El principio de gobierno comunitario en 2Cor 9,6-10 y el orden biopolítico: Un análisis teológico y filosófico

Waldecir Gonzaga¹
Jamil Alves de Souza²

Resumo

Este estudo oferece uma análise interdisciplinar entre teologia e filosofia, explorando o conceito de governança comunitária presente na passagem bíblica de 2Cor 9,6-10. O texto contrasta a lógica biopolítica, que se baseia no controle e gestão da vida humana, com a visão paulina de uma economia baseada na graça, generosidade e reciprocidade. A governança comunitária, conforme proposta por Paulo, enfatiza a solidariedade, a justiça distributiva e o cuidado com os mais vulneráveis, desafiando as estruturas de poder centralizadas e excluídas da biopolítica. Partindo do conceito de biopolítica, formulado por Michel Foucault e aprofundado por Giorgio Agamben, o estudo contrapõe a lógica da gestão da vida e do controle social à econo-

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: 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 Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral, PUC-Rio (Rio de Janeiro). E-mail: <prof.ja1000@gmail.com>, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4412271607045285> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-8836-3760>

mia da graça presente no Novo Testamento. A análise de 2Cor 9,6-10 enfatiza a metáfora agrícola da sementeira e colheita, demonstrando que a generosidade cristã não apenas promove a justiça distributiva, mas também fortalece laços comunitários e desafia a fragmentação social. A pesquisa também dialoga com o modelo de liderança servidora, de Robert Greenleaf, ressaltando que a governança comunitária exige líderes comprometidos com o bem comum e a solidariedade. Além disso, o estudo também estabelece paralelos entre a prática da partilha nas comunidades cristãs primitivas (At 2,42-47) e as implicações contemporâneas desse princípio na construção de comunidades mais inclusivas e justas. Conclui-se que a governança comunitária paulina não apenas oferece uma alternativa às dinâmicas biopolíticas excludentes, mas também propõe uma reorganização ética e estrutural da sociedade baseada na reciprocidade, na partilha e na confiança na provisão divina.

Palavras-chave: Governança comunitária, Biopolítica, Justiça distributiva, Liderança servidora, Exegese paulina, Paulo Apóstolo. 2Coríntios.

Abstract

This study offers an interdisciplinary analysis between theology and philosophy, exploring the concept of community governance as articulated in 2Cor 9,6-10. It contrasts the biopolitical logic, based on the control and management of human life, with Paul's vision of an economy grounded on grace, generosity, and reciprocity. Paul's model of community governance emphasizes solidarity, distributive justice, and care for the most vulnerable, challenging the centralized and exclusionary power structures characteristic of biopolitics. Drawing on Michael Foucault's concept of biopolitics, further developed by Giorgio Agamben, the study contrasts the mechanisms of life management and social control with the economy of grace found in the New Testament. The analysis of 2Cor 9,6-10 highlights the agricultural metaphor of sowing and reaping, demonstrating that Christian generosity not only fosters distributive justice but also strengthens communal bonds and resists social fragmentation. The research also engages with Robert Greenleaf's model of servant leadership, highlighting that community governance

requires leaders committed to the common good and solidarity. Furthermore, the article draws parallels between the practice of sharing in early Christian communities (Acts 2,42-47) and the contemporary implications of this principle in building more inclusive and equitable communities. The study concludes that Paul's vision on community governance offers not only an alternative to exclusionary biopolitical systems but also proposes an ethical and structural framework for reorganizing society around reciprocity, shared responsibility, and trust in divine provision.

Keywords: Community governance, Biopolitics, Distributive justice, Servant leadership, Pauline exegesis, Apostle Paul, 2Corinthians.

Resumen

Este estudio ofrece un análisis interdisciplinario entre teología y filosofía, centrado en el concepto de gobernanza comunitaria a partir del pasaje bíblico de 2Cor 9,6-10. En él se contrasta la lógica biopolítica, basada en el control y la gestión de la vida humana, con la visión paulina de una economía sustentada en la gracia, la generosidad y la reciprocidad. Según la propuesta del apóstol Pablo, la gobernanza comunitaria resalta la solidaridad, la justicia distributiva y el cuidado de los más vulnerables, cuestionando las estructuras de poder centralizadas y excluyentes propias de la biopolítica. Tomando como base el concepto de biopolítica formulado por Michel Foucault y ampliado por Giorgio Agamben, el estudio contrapone esta lógica de control social con la economía de la gracia presente en el Nuevo Testamento. El análisis de 2Cor 9,6-10 enfatiza la metáfora agrícola de la siembra y la cosecha, mostrando cómo la generosidad cristiana no solo promueve la justicia distributiva, sino que también fortalece los lazos comunitarios y confronta la fragmentación social. Asimismo, el artículo dialoga con el modelo de liderazgo servicial propuesto por Robert Greenleaf, subrayando que la gobernanza comunitaria requiere líderes comprometidos con el bien común y la solidaridad. Finalmente, se establecen paralelismos entre la práctica del compartir en las primeras comunidades cristianas (Hch 2,42-47) y las implicaciones actuales de este principio en la construcción de sociedades más inclusivas y justas. Se concluye que la propuesta paulina de gobernanza comunitaria

no solo oferece una alternativa a las dinámicas biopolíticas excluyentes, sino que también plantea una reorganización ética y estructural de la sociedad basada en la reciprocidad, el compartir y la confianza en la providencia divina.

Palabras claves: Gobernanza comunitaria, Biopolítica, Justicia distributiva, Liderazgo servicial, Exégesis paulina, Apóstol Pablo, 2Corintios.

Introdução

A relação entre teologia e filosofia tem sido, ao longo da história, um campo fértil para reflexões profundas sobre a natureza humana, a sociedade e a transcendência. Nesse contexto, o texto de 2Cor 9,6-10, uma carta cartas protopaulinas³, emerge como um *locus* privilegiado para explorar o princípio da governança comunitária, oferecendo *insights* que dialogam de maneira crítica com as questões levantadas pela ordem biopolítica moderna e com a prática da governança comunitária. Este estudo propõe uma análise interdisciplinar, integrando perspectivas teológicas e filosóficas, para investigar como o princípio da governança comunitária presente nessa passagem bíblica pode iluminar e desafiar as estruturas biopolíticas contemporâneas, ao mesmo tempo em que se articula com a ética da liderança servidora.

A biopolítica, conceito cunhado por Michel Foucault⁴ e posteriormente desenvolvido por pensadores como Giorgio Agamben⁵, refere-se ao poder exercido sobre a vida humana (*bios*), caracterizado pela gestão dos corpos, medicalização da existência e controle social. Em contraste, o texto de 2Cor 9,6-10 apresenta uma visão de governança comunitária fundamentada na generosidade, na reciprocidade e na confiança na provisão divina. Essa passagem, situada no contexto da coleta para os santos de Jerusalém, revela uma economia baseada na graça e na partilha, que contrasta com o individualismo e a fragmentação social promovidos pela ordem biopolítica. Por seu lado, Roberto Greenleaf, em sua obra *Servant Leadership*:

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 FOUCAULT, M., *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 88-97.

⁵ AGAMBEN, G., *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, p.14-20.

A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness, lamentou a perda de comunidade na sociedade moderna, chamando-a de “*the lost knowledge of these times*”⁶. Ele questiona a capacidade da instituição de fornecer serviços humanos e argumentando que apenas a comunidade, definida como grupos de indivíduos que são solidariamente responsáveis uns pelos outros, tanto individualmente como comunidade, pode desempenhar esta função. Somente estabelecendo este sentido de comunidade entre os seguidores uma organização poderá ter sucesso nos seus objetivos. Além disso, a teoria postula que este sentido de comunidade só pode surgir das ações de líderes servidores⁷. Essa abordagem desafia as estruturas hierárquicas e centralizadoras da biopolítica, propondo um modelo de governança descentralizado e centrado no cuidado com os mais vulneráveis⁸.

A relevância deste estudo reside na possibilidade de estabelecer um diálogo crítico entre a tradição teológica cristã, as teorias filosóficas contemporâneas e a prática da governança comunitária. Como expressa Moltmann⁹, a teologia não pode se limitar a uma reflexão sobre a transcendência; ela deve também engajar-se com as questões concretas da vida humana e da sociedade. Nesse sentido, a análise de 2Cor 9,6-10 não apenas contribui para uma compreensão mais profunda do texto bíblico, mas também oferece ferramentas conceituais para repensar as estruturas de poder e organização social em um mundo marcado pela desigualdade e exclusão. A governança comunitária, nesse contexto, surge como uma prática transformadora, que opera na contramão da lógica biopolítica ao promover a solidariedade, a justiça distributiva e o cuidado com os mais frágeis.

O objetivo deste estudo, portanto, é triplo: primeiro, realizar uma análise exegética e teológica de 2Cor 9,6-10, destacando o princípio da governança comunitária presente no texto; segundo, explorar como esse princípio pode dialogar com as críticas à ordem biopolítica, propondo alternativas éticas e sociais fundamentadas na tradição cristã; e, terceiro, integrar essa prática como um modelo

⁶ GREENLEAF, R. K., *Servant Leadership*, p. 28.

⁷ GREENLEAF, R. K., *Servant Leadership*, p. 30.

⁸ FT 172.

⁹ MOLTSMANN, J., *Teologia da Esperança*, p. 45.

concreto que desafia as estruturas de poder vigentes. A metodologia adotada combina a exegese bíblica, a teologia sistemática e a filosofia política, buscando uma abordagem interdisciplinar que enriqueça a compreensão do tema.

O estudo parte da hipótese de que o princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 oferece uma visão alternativa à lógica biopolítica, enfatizando a solidariedade, a justiça distributiva e o cuidado com os mais vulneráveis. Essa perspectiva não apenas desafia as estruturas de poder vigentes, mas também aponta para a possibilidade de uma sociedade mais justa e humana. Essa ética do serviço ressoa profundamente com a economia da graça e da partilha presente em 2Cor 9,6-10, que convida à construção de comunidades baseadas na generosidade e na confiança mútua.

1. Texto grego, tradução e comentário de 2Cor 9,6-10

A Segunda Carta aos Coríntios, escrita pelo apóstolo Paulo, é um texto rico em conteúdo teológico e pastoral, refletindo as complexas relações entre o apóstolo e a comunidade cristã de Corinto. Dentro desse contexto, 1Cor 9 aborda a questão da coleta para os santos de Jerusalém, uma iniciativa que visava apoiar os cristãos pobres daquela cidade e fortalecer os laços de unidade entre as igrejas gentílicas e judaicas¹⁰. A passagem de 2Cor 9,6-10, em particular, destaca-se por sua ênfase na generosidade e na provisão divina, oferecendo uma visão profunda da economia da graça que sustenta a vida comunitária, onde quer que os irmãos se encontrem, mesmo que em cidades, países ou continentes diferentes e distantes.

¹⁰ BETZ, H., 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. p. 87-128.

| Texto grego de 2Cor 9,6-10 (NA28) | Tradução portuguesa |
|--|--|
| ⁶ Τοῦτο δὲ ὁ σπείρων φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει καὶ ὁ σπείρων ἐπ' εὐλογίαις ἐπ' εὐλογίαις καὶ θερίσει | ⁶ Isto, porém, digo: “ <i>Quem semeia escassamente também colherá escassamente, e quem semeia com fartura também colherá com fartura</i> ”. |
| ⁷ ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός | ⁷ Que cada um dê conforme se propôs em seu coração, não com tristeza ou por constrangimento, pois “ <i>Deus ama a quem dá com alegria</i> ”. |
| ⁸ δυνατεῖ δὲ ὁ Θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν | ⁸ Deus pode, porém, fazer abundar toda graça para vós, para que em tudo, tenhais todo o necessário, e tendo, abundeis em toda boa obra, |
| ⁹ καθὼς γέγραπται Ἐσκόρπισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα | ⁹ como está escrito: “ <i>Distribuii, deu aos pobres; a sua justiça permanece para sempre</i> ”. |
| ¹⁰ Ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν | ¹⁰ Aquele, porém, que fornece semente ao semeador e fornecerá pão para alimento, multiplicará a vossa semente e aumentará os frutos da vossa justiça. |

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

1.1 Contexto histórico e literário

A cidade de Corinto, no primeiro século, era um importante centro comercial e cultural do Império Romano, conhecida por sua diversidade étnica e religiosa, bem como por suas desigualdades sociais¹¹. A comunidade cristã ali estabelecida refletia essa pluralidade, enfrentando desafios como divisões internas, imoralidade e conflitos de liderança (1Cor 1,10-13)¹². Nesse cenário, Paulo escreve a Segunda Carta aos Coríntios para tratar de questões pastorais, defender sua autoridade apostólica e exortar os coríntios à generosidade na coleta para Jerusalém. O

¹¹ MURPHY-O'CONNOR, J., St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology, p. 45.

¹² ESLER, P. F., 2 Corinthians: A Social Identity Commentary, p. 3-11.

comentário da Bíblia Sagrada, Tradução da CNBB, assim se refere à perícopes aqui proposta para estudo:

Mutirão em favor dos pobres. Nos caps. 8-9 estão reunidos dois bilhetes, um à igreja de Corinto e outro a um círculo mais amplo, para que se empenhem em contribuir para a coleta pelos pobres da igreja-mãe de Jerusalém, vítima da carestia, conforme Paulo prometera aos apóstolos (Gl 2,10; cf. At 11,27-30)¹³.

A coleta para os santos de Jerusalém¹⁴ era um projeto central na missão de Paulo, simbolizando a unidade entre judeus e gentios no corpo de Cristo (Rm 15,25-27). Em 2Cor 8-9, o apóstolo dedica dois capítulos inteiros para incentivar os coríntios a contribuir com essa iniciativa, utilizando argumentos teológicos e práticos¹⁵. Segundo Betz, a coleta não era apenas um ato de caridade, mas uma expressão concreta do *koinonia* (comunhão) que une todas as igrejas em Cristo¹⁶.

1.2. Análise lexicográfica e textual

Para uma compreensão mais aprofundada, apresenta-se uma análise lexicográfica¹⁷ e textual¹⁸ de 2Cor 9,6-10, examinando cada versículo em seu original grego. Esse estudo permite captar nuances mais sutis do texto, favorecendo não apenas uma interpretação mais precisa, mas também sua vivência e aplicação no contexto pastoral.

1.2.1. Análise lexicográfica

a) v.6: “Τοῦτο δέ ὁ σπειρῶν φειδομένως φειδομένως καὶ θερίσει καὶ ὁ σπειρῶν ἐπ’ εὐλογίας ἐπ’ εὐλογίας καὶ θερίσει/ Isto, porém, digo:

¹³ CNBB. Bíblia Sagrada, Tradução Oficial da CNBB, p. 1580.

¹⁴ GEORGI, D., Remembering the Poor, p. 109-165.

¹⁵ SAFRAI, Z.; TOMSON, P. J., Paul’s ‘Collection for the Saints’ (2 Cor 8–9) and Financial Support of Leaders in Early Christianity and Judaism, p. 139-220.

¹⁶ BETZ, H., 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul, p. 67.

¹⁷ BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W., Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, passim.

¹⁸ BETZ, H., 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul, p. 129-140.

Quem semeia escassamente também colherá escassamente, e quem semeia com fartura também colherá com fartura”.

- Verbo “semear” (σπείρω, *speirō*): No grego, o verbo σπείρω (*speirō*) significa literalmente “semear” ou “espalhar sementes”. No contexto bíblico, ele é frequentemente usado em metáforas que relacionam ações humanas a resultados futuros, tanto materiais quanto espirituais. Aqui, “semear” simboliza o ato de dar generosamente, enquanto “ceifar” (θερίζω, *therizō*) representa a colheita, ou seja, as bênçãos recebidas.
- Correspondência com o Antigo Testamento: A metáfora de semear e ceifar tem raízes no Antigo Testamento, como em Pr 11,24-25, que fala sobre a generosidade e suas recompensas.
- Princípio de reciprocidade: O texto estabelece um princípio espiritual: a medida da generosidade determina a medida da bênção recebida. Isso não se limita a bênçãos materiais, mas inclui crescimento espiritual e alegria.

b) **v.7:** “ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης ἰλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός/ *Que cada um dê conforme se propôs em seu coração, não com tristeza ou por constrangimento, pois Deus ama a quem dá com alegria*”.

- Verbo “contribuir” (προαίρεσις, *proairesis*): Embora o verbo principal aqui seja implícito, a ideia de “contribuir” está ligada ao conceito de decisão deliberada (προαίρεσις, *proairesis*), que significa “escolha” ou “propósito”. A contribuição deve ser voluntária e refletir uma decisão interior.
- Motivação do coração: Paulo enfatiza que a generosidade deve ser motivada por um coração alegre, não por obrigação ou tristeza. A expressão “com alegria” (ἰλαρῶς, *hilarōs*) ressalta a importância da disposição interior.
- Amor de Deus: A frase “Deus ama a quem dá com alegria” conecta a generosidade ao ser de Deus, que valoriza a intenção sincera mais do que o ato em si.

c) **v.8:** “δυνατεῖ δὲ ὁ Θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν

ἔργον ἀγαθόν/Deus pode, porém, fazer abundar toda graça para vós, para que em tudo, tenhais todo o necessário, e tendo, abundeis em toda boa obra”

- Verbo “superabundar” (περισεύω, *perisseúō*): O verbo περισεύω (*perisseúō*) significa “superabundar” ou “transbordar”, no sentido de “fazer abundar” enormemente. Aqui, ele descreve a ação de Deus em prover graça abundantemente, capacitando os que creem a serem generosos.
- Provisão Divina: Deus é apresentado como a fonte de toda provisão, tanto material quanto espiritual. A “graça” (χάρις, *cháris*) inclui não apenas recursos financeiros, mas também força espiritual e alegria.
- Suficiência e abundância: A ideia de “suficiência” (αὐτάρκεια, *autárkeia*) sugere que Deus provê o necessário, enquanto “abundância” indica que Ele pode ir além, permitindo que os fiéis sejam generosos em “toda boa obra”.

d) v.9: “καθὼς γέγραπται Ἐσκόρπισεν ἔδωκεν τοῖς πένησιν ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα/como está escrito: ‘Distribuiu, deu aos pobres; a sua justiça permanece para sempre’.

- Verbo “distribuir” (σκορπίζω, *skorpízō*): O verbo σκορπίζω (*skorpízō*) significa “espalhar” ou “distribuir”. No contexto, ele descreve a ação generosa de dar aos pobres.
- Citação do Antigo Testamento: Paulo cita Sl 112,9, que fala sobre o homem justo que dá aos pobres. Isso liga a generosidade à justiça divina.
- Justiça eterna: A “justiça” (δικαιοσύνη, *dikaiosýnē*) que permanece para sempre pode ser entendida como a recompensa eterna pela generosidade.

e) v.10: “Ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπόρον τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ ἀυξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν/Aquele, porém, que fornece semente ao semeador e fornecerá pão para alimento, multiplicará a vossa semente e aumentará os frutos da vossa justiça.”

- Verbo “multiplicar” (πληθύνω, *plēthýnō*): O verbo πληθύνω (*plēthýnō*) significa “aumentar” ou “multiplicar”. Aqui, ele des-

creve a ação de Deus em multiplicar os recursos daqueles que são generosos.

- Deus como provedor: Deus é a fonte da semente (recursos) e do pão (sustento). Ele não apenas provê, mas também multiplica.
- Frutificação da justiça: A “sementeira” (σπορά, *sporá*) e os “frutos da justiça” (καρπὸς δικαιοσύνης, *karpòs dikaiosýnēs*) sugerem que a generosidade resulta em crescimento espiritual e material.

1.2.2. Análise textual

- a) Estrutura e fluxo: O texto segue uma estrutura lógica, começando com um princípio geral (v.6), seguido por uma exortação à motivação correta (v.7), uma promessa de provisão divina (v.8), uma citação bíblica para fundamentar o argumento (v.9), e finalmente uma conclusão que reforça a ideia de que Deus é o provedor e multiplicador (v.10).
- b) Linguagem figurada: O uso de metáforas agrícolas (semear, ceifar, sementeira) é eficaz para comunicar verdades espirituais de forma acessível e memorável.
- c) Repetição e ênfase: A repetição de palavras como “abundar”, “suficiência” e “justiça” serve para enfatizar os temas principais do texto: a generosidade, a provisão divina e a recompensa eterna.
- d) Intertextualidade: A citação do Sl 112,9 no v.9 mostra como Paulo usa o Antigo Testamento para fundamentar seu ensino, conectando a prática da generosidade à justiça divina.¹⁹

Vê-se que 2Cor 9,6-10 é um texto que combina exortação prática com profunda teologia. Ele ensina que a generosidade é um ato de fé, baseado na confiança de que Deus provê e multiplica os recursos daqueles que dão com alegria. A análise lexicográfica e textual, incluindo a explicação dos verbos principais no grego original, revela um rico tecido de ideias interligadas, que continuam a inspirar e desafiar os leitores a viverem vidas de generosidade e confiança em Deus²⁰.

¹⁹ BROWN, R., *An Introduction to the New Testament*, p. 507.

²⁰ ESLER, P. F., *2 Corinthians: A Social Identity Commentary*, p. 239-265.

1.3 Análise exegética de 2Cor 9,6-10

Estruturalmente, o texto de 2Cor 9,6-10 pode ser dividido em três partes principais: (1) a metáfora da sementeira e da colheita (v.6); (2) a exortação à generosidade alegre (v.7); e (3) a promessa da provisão divina (vv.8-10).

- a) A metáfora da sementeira e da colheita²¹ (v.6). Paulo inicia com um princípio agrícola bem conhecido: “Quem semeia pouco, pouco colherá; quem semeia com fartura, com fartura colherá” (2Cor 9,6). Essa metáfora evoca imagens do mundo rural, familiar aos ouvintes da época, para transmitir uma verdade espiritual. Como observa Brown²², a sementeira e a colheita são usadas frequentemente nas Escrituras para ilustrar a relação entre ações humanas e suas consequências, tanto no plano material quanto no espiritual. Nesse sentido, a generosidade não é apenas um ato de caridade, mas um investimento no Reino de Deus, que produz frutos abundantes. Essa ideia ecoa outras passagens bíblicas, como Gl 6,7-9 e Lc 6,38, que também enfatizam a reciprocidade divina.
- b) A Exortação à generosidade alegre (v.7). No v.7, Paulo exorta: “Que cada um dê conforme se propôs em seu coração, não com tristeza ou por constrangimento, pois ‘Deus ama a quem dá com alegria’”. Aqui, o apóstolo ressalta a importância da motivação interior no ato de doar. A generosidade não deve ser motivada por coerção ou culpa, mas por um coração grato e disposto. Essa exortação reflete uma compreensão profunda da natureza humana e da espiritualidade cristã. Destarte, pode-se afirmar que Paulo entende que a verdadeira generosidade brota da graça de Deus operando no coração do crente, transformando o egoísmo em altruísmo.

1.3.1 A Promessa da provisão divina (vv.8-10)

Nos vv.8-10, Paulo oferece uma promessa de provisão divina: “Deus pode, porém, fazer abundar toda graça para vós, para que em

²¹ EVERTS, J. M., Apoio financeiro, p. 110.

²² MCKNIGHT, S., Dictionary. of Paul and His Letters, p. 864.3214.

tudo, tendeis todo o necessário, e tendo, abundeis em toda boa obra” (v.8). Essa promessa é fundamentada na confiança no Deus provedor, que supre as necessidades de seus filhos e os capacita para a generosidade. A referência ao Sl 112,9 no v.9 (“Distribuiu, deu aos pobres, a sua justiça permanece para sempre”) reforça a conexão entre a generosidade humana e a justiça divina.

1.4 Teologia subjacente

Em 2Cor 9,6-10, o princípio da governança comunitária está enraizado na teologia da graça e da providência divina. Paulo apresenta uma visão de economia alternativa, na qual a generosidade não é um esforço humano autossuficiente, mas uma resposta à graça de Deus, que provê abundantemente para todas as necessidades²³.

Essa teologia desafia as lógicas de acumulação e exploração predominantes no mundo antigo e, por extensão, no mundo moderno e reflete o compromisso de Paulo com a unidade e o suporte entre as comunidades cristãs²⁴.

Paulo não se limita a um discurso de caridade, mas apresenta uma dimensão de justiça distributiva, enfatizando a corresponsabilidade dos membros da comunidade na partilha dos recursos. Este elemento de cooperação é essencial para a governança comunitária, na qual o líder se coloca como parte integrante do corpo social, buscando o bem comum.

2. O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 e a liderança servidora

O princípio da governança comunitária em 2Cor 9,6-10 está profundamente relacionado à ideia de uma gestão orientada pelo bem comum, em que os recursos são compartilhados não apenas para atender às necessidades materiais, mas também para promover a justiça social. No contexto teológico, Paulo propõe uma economia alternativa fundamentada na graça divina e na reciprocidade. Esse conceito vai além da simples caridade, pois envolve a construção de relações solidárias baseadas na corresponsabilidade e na justiça distributiva.

²³ MATERA, F. J., II Corinthians: A Commentary, p. 206-211.

²⁴ GEORGI, D., Remembering the Poor, p. 160.

A liderança servidora, conforme proposta por Greenleaf²⁵, complementa essa visão ao enfatizar a figura do líder como aquele que serve aos outros antes de buscar seus próprios interesses.²⁶ Essa liderança é especialmente relevante no contexto da governança comunitária, no qual o líder tem o papel de mediador da justiça e facilitador do bem-estar coletivo. A integração desses conceitos fornece um modelo de gestão que não apenas responde às necessidades sociais, mas também promove a transformação das estruturas de poder excludentes.

2.1 Definição de governança comunitária

A governança comunitária, como apresentada por Paulo, é uma forma de organização social baseada na partilha e na inclusão, fundamentado na confiança de que Deus provê abundantemente para todas as necessidades. Paulo utiliza a metáfora da sementeira e da colheita para ilustrar esse princípio: “Quem semeia pouco, pouco colherá; quem semeia com fartura, com fartura colherá” (2Cor 9,6).

A imagem agrícola da sementeira e da colheita evoca a ideia de que as ações humanas têm consequências, tanto no plano material quanto no espiritual. Em consonância, na *Frantelli tutti*²⁷, o Papa Francisco enfatiza que generosidade não é apenas um ato isolado, mas um investimento no Reino de Deus, que produz frutos abundantes para toda a comunidade. Pelo contrário, a generosidade não se restringe a

²⁵ GREENLEAF, R., *Servant Leadership*, p. 28.

²⁶ A própria noção de um servo como líder, ou “liderança-servidor”, como veio a ser conhecida, é propositalmente oximorônica e cativante por natureza. O criador da teoria, Robert K. Greenleaf, buscou intencionalmente um descritor que desse às pessoas uma pausa para pensar e desafiasse quaisquer suposições de longa data que pudessem ser mantidas sobre o relacionamento entre líderes e seguidores em uma organização. Ao combinar dois termos aparentemente contraditórios, Greenleaf nos pede para reconsiderar a própria natureza da liderança. Embora ciente das conotações históricas negativas associadas à palavra “servo”, ele sentiu que era uma escolha necessária para virar as concepções estabelecidas sobre a pirâmide organizacional de cabeça para baixo e impulsionar a percepção para uma nova visão de liderança. Essa preocupação com o impacto linguístico é ainda mais evidenciada pelo título de Greenleaf de seu ensaio seminal como “O servo como líder”, e não o inverso, “O líder como servo”. Confira algumas das obras de Greenleaf: GREENLEAF, R. K., *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (1977); GREENLEAF, R. K., *The servant as leader*. Indianapolis (1991); GREENLEAF, R. K. *On becoming a servant-leader* (1996).

²⁷ FT 66; GONZAGA, W., *A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti*, p. 227-249.

gestão administrativa, mas incorpora valores espirituais e morais que promovem a solidariedade e o cuidado com os mais vulneráveis. Nesse contexto, a coleta para os santos mencionada em 2Cor 9,6-10 é um exemplo concreto de como a governança comunitária pode ser aplicada para gerar justiça distributiva e fortalecer os laços comunitários.

O modelo de governança comunitária se aproxima dos valores fundamentais da liderança servidora, onde o líder busca atender às necessidades dos outros antes de suas próprias, promovendo a coesão social e a justiça. Segundo o Papa Francisco:

A solidariedade se expressa concretamente no serviço, que pode assumir formas muito diferentes de se fazer o bem aos outros. O serviço é, em grande parte, cuidar da fragilidade. Servir significa cuidar dos membros frágeis das nossas famílias, da nossa sociedade, do nosso povo.²⁸

A governança comunitária, portanto, não se restringe a uma mera distribuição de recursos, mas envolve uma transformação na maneira como os indivíduos se relacionam entre si e com Deus. Como afirma Betz, “a generosidade cristã é uma resposta à graça de Deus, que transforma o egoísmo em altruísmo e fortalece os laços de solidariedade na comunidade”²⁹.

2.2 Características da governança comunitária e sua conexão com a liderança servidora

As características da governança comunitária delineadas em 2Cor 9,6-10 estabelecem um modelo no qual a reciprocidade, a confiança na provisão divina e a justiça distributiva são os pilares fundamentais, intimamente relacionadas aos princípios da liderança servidora. O apóstolo Paulo, ao destacar a generosidade como virtude central, conecta esse princípio a uma dimensão teológica profunda, sugerindo que a economia baseada na graça divina é capaz de transformar as relações sociais.³⁰

²⁸ FT 115.

²⁹ BETZ, H., 2 Corinthians 8 and 9: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul, p. 72.

³⁰ SCOTT, J. M., Restauração de Israel, p. 1183-1184.

2.2.1 Reciprocidade e solidariedade

A reciprocidade é um elemento central da governança comunitária. Em 2Cor 9,6-10, Paulo enfatiza que a generosidade implica não apenas o ato de dar, mas deve ser uma expressão espontânea de gratidão e solidariedade, baseada na compreensão de que todos os membros da comunidade são corresponsáveis pelo bem-estar comum destacando que essa prática não apenas supre as necessidades dos mais pobres, mas também fortalece os laços de unidade entre as igrejas³¹. A solidariedade, nesse contexto, não é uma obrigação imposta, mas uma expressão espontânea do amor cristão, que reconhece a interdependência entre todos os membros do corpo de Cristo.

O “servo líder”, conforme Greenleaf, promove a reciprocidade ao criar ambientes de cooperação mútua, onde cada indivíduo é incentivado a contribuir de acordo com suas capacidades e a receber conforme suas necessidades, em vez de domínio, qual seja, a liderança serve não para acumular poder, mas para capacitar os outros a prosperar.³² Essa prática está em sintonia com a ideia de Paulo de que “Deus ama a quem dá com alegria” (2Cor 9,7), sublinhando a importância de doar com desprendimento e alegria.

2.2.2 Confiança na provisão divina e dependência mútua

Paulo estabelece uma teologia da provisão divina, destacando que a abundância vem de Deus e deve ser compartilhada (2Cor 9,8) pois não se baseia na autossuficiência humana, mas na fé de que Deus é o provedor de todas as coisas. Essa confiança elimina o medo da escassez e cria uma cultura de interdependência, na qual os indivíduos confiam que suas necessidades serão supridas conforme contribuem para o bem coletivo.

Essa visão desafia as estruturas de poder que promovem a acumulação em detrimento dos pobres, propondo uma alternativa baseada no cuidado e na partilha³³. E essa confiança também está presente na liderança servidora, onde a dependência mútua é vista como um

³¹ MOHRLANG, R., Amor, p. 68-69.

³² GREENLEAF, R., The servant as leader, p. 30.

³³ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco aos participantes do III Encontro Mundial dos Movimentos Populares 2.

recurso, e não como uma limitação. O líder servidor incentiva a colaboração e reconhece que o sucesso de uma comunidade depende da contribuição coletiva³⁴.

2.2.3 Promoção da justiça distributiva

A justiça distributiva é um elemento essencial na governança comunitária, onde a liderança servidora desempenha um papel vital ao garantir que os recursos sejam redistribuídos de forma equitativa. Para Paulo, a colheita é proporcional à sementeira, mas a redistribuição dos frutos deve levar em conta as necessidades de cada um (2Cor 9,10).

Dessa forma, entendendo que a justiça não é apenas uma questão de retribuição, mas um ato de corresponsabilidade comunitária³⁵, afe-re-se que a coleta cristã reflete uma prática transformadora que desafia a lógica da acumulação individualista. A justiça distributiva, nesse sentido, não se limita a uma redistribuição equitativa de recursos, mas envolve a criação de estruturas comunitárias que garantam a dignidade e o bem-estar de todos³⁶.

A liderança servidora desempenha um papel vital ao assegurar que a distribuição dos recursos leve em conta as desigualdades e promova a inclusão social. Esse compromisso com a justiça distributiva é um dos pilares da liderança servidora, onde o líder se preocupa em reduzir desigualdades³⁷.

Essa integração entre reciprocidade, confiança na graça divina e justiça distributiva oferece um caminho concreto para uma governança comunitária centrada na transformação social e na superação das desigualdades sistêmicas. Além disso, sugere soluções práticas para enfrentar os desafios contemporâneos, promovendo o bem comum e a dignidade humana.

³⁴ FRANCISCO, PP., Discursos do Papa Francisco aos Movimentos Populares 3.

³⁵ MOTT, S. C., Ética, p. 512.

³⁶ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja 201.

³⁷ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco aos participantes do III Encontro Mundial dos Movimentos Populares p. 5-6.

2.3 Comparação com outros textos bíblicos

O princípio da governança comunitária apresentado em 2Cor 9,6-10 encontra eco em outros textos bíblicos que abordam a vida comunitária dos primeiros cristãos e a necessidade da solidariedade como fundamento da vida em comum. Esse princípio se concretiza na vivência da Igreja primitiva, conforme descrito em At 2,42-47 e 4,32-35. O autor da obra lucana apresenta a primeira comunidade cristã como um modelo de partilha e solidariedade: “Todos os que abraçaram a fé, viviam juntos e possuíam tudo em comum; vendiam suas propriedades e seus bens e repartiam o dinheiro entre todos, conforme a necessidade de cada um” (At 2,44-45). Essa prática reflete uma visão radical de justiça distributiva, na qual os bens não são acumulados de forma egoísta, mas compartilhados de acordo com as necessidades dos mais vulneráveis.

Em At 4,32, Lucas reforça essa ideia, mostrando que essa forma de vivência comunitária não era uma prática isolada, mas um princípio central da identidade cristã primitiva: “A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava suas coisas que possuía, mas tudo entre eles era posto em comum”. Esse modelo de unidade e generosidade evidencia que a fé cristã não é apenas uma experiência individual, mas uma vivência concreta de fraternidade.

Em Dt 15,7-8, a Lei Mosaica estabelece que a partilha deve ser uma atitude constante: “Se, porém, houver no meio de ti um pobre, um de teus irmãos, em alguma de tuas cidades, na terra que o Senhor, teu Deus, te dá, não endureças teu coração, nem feches tua mão a teu irmão pobre. Ao contrário, abre-lhe generosamente a tua mão e empresta-lhe o que lhe falta em sua necessidade”. Esse ordenamento revela que a justiça social e a partilha não são apenas atos de caridade esporádica, mas deveres fundamentais para manter a harmonia e a dignidade da comunidade.

A literatura sapiencial também ensina que a generosidade gera abundância, conforme Pr 11,24-25: “Alguns repartem o que é seu e tornam-se mais ricos; outros retêm mais do que é devido, e estão sempre na miséria. Quem promove o bem se enriquecerá, quem dá de beber, mata a própria sede”. Essa passagem se alinha com a lógica da sementeira e colheita ensinada por Paulo em 2Cor 9,6-10, em que a abundância não vem do acúmulo egoísta, mas da partilha generosa.

O evangelista Mateus, ao falar sobre critério para entrar no Reino de Deus (Mt 25,31-46), deixa claro que o mesmo se baseia na prática da solidariedade concreta: “pois eu estava com fome, e me destes de comer; estava com sede, e me destes de beber; eu era estrangeiro, e me recebestes em casa; estava nu, e me vestistes.” Aqui, a solidariedade não é vista como um ato opcional, mas como um critério essencial para a salvação.

Em Tg 2,15-17³⁸, o apóstolo enfatiza que a fé sem obras é morta e que a solidariedade deve ser visível na partilha dos bens: “Imaginai que um irmão ou uma irmã não têm o que vestir e que lhes falta a comida de cada dia; se algum de vós disser a eles: ‘Ide em paz, aquecei-vos’ e ‘Comei à vontade’, sem lhes dar o necessário para o corpo, que adianta isso?” Essa exortação reforça que a governança comunitária cristã deve garantir que “ninguém seja deixado para trás”, pois a verdadeira fé se manifesta em atos concretos de justiça.

Dessa forma, a perícopo de 2Cor 9,6-10 se insere em uma tradição bíblica ampla, que desde os tempos antigos até a vida da Igreja primitiva, aponta para um modelo de comunidade voltada para o cuidado mútuo e a vivência autêntica da fé cristã.

2.4 Implicações éticas e sociais para as comunidades cristãs contemporâneas

O princípio da governança comunitária tem implicações profundas para as comunidades cristãs contemporâneas, especialmente em um contexto marcado pela desigualdade social e pela exclusão. Em primeiro lugar, ele desafia as estruturas econômicas dominantes, que frequentemente privilegiam o acúmulo de riquezas em detrimento do bem-estar coletivo. Como afirma Gustavo Gutiérrez, “a generosidade cristã é um ato de resistência contra a idolatria do dinheiro e a cultura do descarte”.³⁹

Além disso, a governança comunitária convida as comunidades cristãs a repensarem suas práticas de cuidado com os mais vulneráveis e mais pobres⁴⁰. Em um mundo onde milhões de pessoas vivem em

³⁸ 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.

³⁹ GUTIÉRREZ, G., Teologia da Libertação, p. 89.

⁴⁰ SANTOS, I. R., O uso de *συναγωγή* e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 161-184.

situação de pobreza e exclusão, a generosidade e a solidariedade não podem ser vistas como opcionais, mas como expressões concretas do amor cristão⁴¹, do “amor ao próximo”⁴², sem distinção alguma, na linha do humanismo solidário.

Por fim, a governança comunitária nos convida a confiar na provisão divina, mesmo em meio às incertezas e desafios do mundo contemporâneo. Essa confiança não significa passividade, mas um compromisso ativo com a construção de uma sociedade mais justa e solidária, onde todos possam viver com dignidade e plenitude.

3. A ordem biopolítica: Desafios e oportunidades para a liderança servidora

A biopolítica, conceito central para Foucault⁴³ e Agamben⁴⁴, refere-se ao controle sobre a vida humana por meio da gestão dos corpos, populações e recursos. Foucault descreve como as práticas biopolíticas emergem a partir do final do século XVIII, quando o Estado passa a exercer um poder produtivo, regulando a vida através de normas sociais, sanitárias e educacionais.⁴⁵ Agamben, por sua vez, expande essa análise ao destacar como o conceito de *vida nua* evidencia a exclusão de determinados grupos, como refugiados e pobres, das esferas de proteção jurídica.⁴⁶

Destarte, a biopolítica não apenas regula, mas também promove desigualdades ao colocar os indivíduos em posições desiguais de acesso à saúde, à educação e ao trabalho, levando à exclusão social de grupos vulneráveis. Nesse cenário, a liderança servidora desponta como uma alternativa que não se limita a resistir aos processos biopolíticos,

⁴¹ EVERTS, J. M., Apoio financeiro, p. 110.

⁴² 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

⁴³ FOUCAULT, M., História da Sexualidade I: A vontade de saber, p. 134.

⁴⁴ AGAMBEN, G., Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I, p. 15-16.

⁴⁵ FOUCAULT, M., História da Sexualidade I: A Vontade de Saber, p.118-120.

⁴⁶ AGAMBEN, G., Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I, p. 15-18.

mas também propõe soluções práticas por meio da solidariedade e da justiça distributiva.

3.1 A homogeneização das práticas sociais e o papel da diversidade na liderança servidora

Enquanto a biopolítica tende a homogeneizar e controlar as práticas sociais, impondo padrões de comportamento e excluindo aqueles que não se adequam, a liderança servidora valoriza a diversidade e a autonomia das comunidades. Segundo Foucault⁴⁷, a biopolítica busca estabelecer normatividades, muitas vezes anulando diferenças culturais e individuais. Em contraste, o líder servidor reconhece o potencial criativo da diversidade e promove espaços de escuta e inclusão.⁴⁸

Líderes servidores não veem as pessoas como objetos de gestão, mas como seres humanos dotados de dignidade intrínseca, como expresso pelo Papa Francisco, na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*:

Existem líderes populares, capazes de interpretar o sentir de um povo, sua dinâmica cultural e as grandes tendências de uma sociedade. O serviço que prestam, congregando e guiando, pode ser a base para um projeto duradouro de transformação e crescimento, que implica também a capacidade de ceder o lugar a outros na busca do bem comum.⁴⁹

3.2 A fragmentação social e o papel da solidariedade

A fragmentação social é uma das consequências diretas da lógica biopolítica, especialmente em sociedades marcadas pela desigualdade. O foco na responsabilidade individual pelo sucesso ou fracasso encobre fatores estruturais que perpetuam a exclusão de grupos vulneráveis. Como aponta Agamben, a vida reduzida ao seu aspecto biológico é privada de dignidade e direitos⁵⁰.

A liderança servidora, ao priorizar a solidariedade, combate esse processo de fragmentação ao promover práticas comunitárias de apoio mútuo e partilha de recursos. Por exemplo, nas iniciativas de economia

⁴⁷ FOUCAULT, M., História da Sexualidade I: A Vontade de Saber, p.135.

⁴⁸ GREENLEAF, R., On becoming a servant-leader, p.33.

⁴⁹ FT 159.

⁵⁰ AGAMBEN, G., Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I. p. 12.

solidária, os indivíduos são incentivados a trabalhar coletivamente, garantindo que os frutos do trabalho sejam redistribuídos para todos os membros da comunidade.⁵¹ A atuação do líder servidor aqui é crucial, pois ele funciona como um facilitador, ajudando a criar um ambiente de cooperação.

3.3 A justiça distributiva como ferramenta prática

Ao promover a justiça distributiva, a liderança servidora não apenas questiona a concentração de recursos, mas propõe soluções efetivas para redistribuí-los. Em 2Cor 9,6-10, Paulo apresenta uma teologia da partilha baseada na abundância divina, onde a colheita é proporcional à sementeira, mas todos devem ter suas necessidades atendidas. Essa ideia ecoa nas práticas de justiça social inspiradas pela liderança servidora.

Portanto, enquanto a biopolítica administra corpos e populações para manter a ordem e a produtividade, a liderança servidora propõe uma administração do cuidado e da justiça, criando espaços em que todos possam se desenvolver plenamente e viver com dignidade.⁵²

A biopolítica, como expresso acima, refere-se ao controle sobre a vida humana. Em contraste, a governança comunitária e a liderança servidora desafiam esse modelo ao promoverem uma organização baseada no cuidado e na solidariedade.⁵³

Enquanto a biopolítica tende a homogeneizar e controlar as práticas sociais⁵⁴, a liderança servidora valoriza a diversidade e a autonomia das comunidades, propondo um modelo mais humanizado. Líderes servidores não veem as pessoas como objetos de gestão, mas como seres humanos dotados de dignidade intrínseca, como parceiros e colaboradores do projeto a ser pensado, desenvolvido e praticado.

⁵¹ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco no II Encontro mundial dos movimentos populares, p. 16.

⁵² FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco no II Encontro mundial dos movimentos populares, p. 15.

⁵³ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco no II Encontro mundial dos movimentos populares, p. 17.

⁵⁴ FOUCAULT, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, p.143.

4. Diálogo teológico-filosófico: Governança comunitária, liderança servidora e biopolítica

4.1 A economia baseada na graça e no serviço ao outro

A liderança servidora ecoa a economia da graça descrita por Paulo em 2Cor 9,6-10, na qual a partilha não é motivada pelo cálculo utilitarista, mas pelo desejo de servir. O líder servidor age com base no compromisso com a dignidade humana e na responsabilidade comunitária. Esse paradigma contrasta com a lógica biopolítica, descrita por Foucault, na qual os corpos são disciplinados e gerenciados em função da produção e do consumo⁵⁵.

Enquanto Foucault argumenta que a modernidade marcou o ponto em que a vida biológica passou a ser um elemento central das estratégias políticas⁵⁶, Agamben expande essa discussão ao demonstrar como a soberania moderna reduz certas vidas à “vida nua” (*homo sacer* = “homem sagrado” ou “homem a ser jugado pelos deuses”), uma existência que pode ser excluída ou sacrificada sem consequências políticas⁵⁷. Em oposição a essa instrumentalização da vida, a economia da graça, como apresentada por Paulo, propõe um modelo em que a existência humana é um dom compartilhado e não um recurso explorado.

4.2 Crítica ao individualismo e à promoção da comunhão

O individualismo, central na ordem biopolítica, é contestado pela governança comunitária, que propõe uma ética relacional baseada na interdependência e na construção de comunidades solidárias. Em termos biopolíticos, onde a responsabilidade individual pelo bem-estar é frequentemente enfatizada ao ponto de negligenciar os fatores estruturais, a liderança servidora oferece uma abordagem corretiva. Ela destaca que o cuidado coletivo e a cooperação não são apenas desejáveis, mas necessários para combater a fragmentação social e a exclusão promovidas por essa lógica individualista.

Ao priorizar a solidariedade, a governança comunitária promove uma resposta sistêmica à desigualdade, redefinindo o papel do líder

⁵⁵ FOUCAULT, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, p.156.

⁵⁶ FOUCAULT, M., *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, p.127.

⁵⁷ AGAMBEN, G., *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, p. 133.

como mediador da justiça e do bem comum⁵⁸. Como Paulo sugere, a abundância é para ser compartilhada, e não acumulada (2Cor 9,8).

4.3 Implementação de estruturas servidoras

A implementação de estruturas servidoras requer uma revisão crítica dos mecanismos biopolíticos que perpetuam a exclusão. Como Foucault argumenta, o biopoder é exercido por meio de dispositivos disciplinares que normalizam a exclusão e a desigualdade⁵⁹, por outro lado, a liderança servidora, proposta por Greenleaf, subverte essa lógica ao priorizar o serviço ao outro, promovendo uma governança comunitária que enfatiza a cooperação em vez do domínio de um sobre o outro⁶⁰.

A passagem de 2Cor 9,6-10 reforça essa perspectiva ao destacar que a generosidade não é apenas um ato individual, mas um princípio organizador de uma sociedade mais justa e inclusiva. A liderança servidora, portanto, não se limita a ações pontuais de caridade, mas busca uma transformação estrutural que assegure a dignidade e a inclusão de todos os indivíduos.⁶¹

Ao integrar a teologia paulina com a crítica biopolítica de Foucault e Agamben, a governança comunitária emerge como um modelo de resistência e esperança, desafiando a lógica da exclusão e propondo uma nova organização social baseada na graça e na generosidade. Segundo o Papa Francisco:

É necessário pensar a participação social, política e econômica segundo modalidades tais “que incluam os movimentos populares e animem as estruturas de governo locais, nacionais e internacionais com aquela torrente de energia moral que nasce da integração dos excluídos na construção do destino comum” e, por sua vez, incentivar para que “estes movimentos, estas experiências de solidariedade que crescem de baixo, do subsolo do planeta, confluem, sejam mais coordenados, se encontrem”.⁶²

⁵⁸ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco aos participantes do III Encontro mundial dos movimentos populares, p. 14.

⁵⁹ FOUCAULT, M., História da Sexualidade I: A Vontade de Saber, p. 127.

⁶⁰ GREENLEAF, R., *Servant Leadership*, p. 8.

⁶¹ FRANCISCO, PP., Discurso do Papa Francisco no II Encontro mundial dos movimentos populares, p. 7-10.

⁶² FT 169.

Conclusão

A governança comunitária, conforme apresentada em 2Cor 9,6-10, oferece uma visão teológica e prática da justiça distributiva, estabelecendo uma alternativa viável aos mecanismos excludentes das lógicas biopolíticas contemporâneas. Ao propor uma economia fundamentada na graça divina, Paulo convida à construção de comunidades solidárias nas quais a partilha de recursos é uma expressão de reciprocidade e dependência mútua. Esse princípio não apenas busca suprir as necessidades materiais, mas também promover o crescimento espiritual e social por meio do fortalecimento dos laços comunitários.

O documento final do Sínodo dos Bispos, de 2024, reafirma a importância de uma economia centrada no cuidado, na dignidade humana e na inclusão dos mais pobres⁶³. O Papa Francisco, na Encíclica *Evangelii Gaudium*, denuncia a cultura do descarte e a economia da exclusão, chamando a atenção para a desigualdade social e a indiferença que ela gera. Ele afirma que “esta economia mata” e defende uma economia mais inclusiva, baseada na solidariedade e no bem comum.⁶⁴ Isso está em profunda consonância com a governança comunitária, que transcende o caráter meramente assistencialista e visa transformar estruturas sociais em instrumentos de justiça.

A integração da liderança servidora nessa perspectiva teológica reforça o papel do líder como facilitador do bem comum, promovendo uma justiça que vai além da distribuição de recursos e se manifesta na inclusão ativa dos mais vulneráveis. A liderança servidora, ao enfatizar a solidariedade e a responsabilidade compartilhada, sugere uma prática concreta de resistência à fragmentação social gerada pelo individualismo exacerbado. Esses valores também estão presentes na Doutrina Social da Igreja⁶⁵, especialmente em documentos como a *Gaudium et Spes*⁶⁶ e a *Evangelii Gaudium*⁶⁷, que destacam a necessidade de uma economia que sirva ao ser humano e ao bem comum.

⁶³ XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS, n. 95-102.

⁶⁴ EG 53.

⁶⁵ PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2011).

⁶⁶ CONCÍLIO VATICANO II., Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (2018).

⁶⁷ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (2018).

Ao longo deste estudo, observou-se como a conexão entre exegese bíblica, filosofia política e liderança servidora pode fornecer subsídios para a transformação de realidades sociais marcadas por desigualdades estruturais. O modelo de governança comunitária proposto por Paulo, quando aliado à liderança servidora, não se limita à justiça formal, mas visa construir uma justiça social que reconhece a dignidade intrínseca de cada indivíduo, visto que o princípio da partilha, ancorado na graça divina, continua sendo uma resposta profética às injustiças contemporâneas, promovendo a inclusão, o pertencimento e o desenvolvimento humano integral.⁶⁸

A integração da liderança servidora nessa perspectiva teológica reforça o papel do líder como facilitador do bem comum, promovendo uma justiça que vai além da distribuição de recursos e se manifesta na inclusão ativa dos mais vulneráveis. A liderança servidora, ao enfatizar a solidariedade e a responsabilidade compartilhada, sugere uma prática concreta de resistência à fragmentação social gerada pelo individualismo exacerbado.⁶⁹

Ao longo deste estudo, observou-se como a conexão entre exegese bíblica, filosofia política e liderança servidora pode fornecer subsídios para a transformação de realidades sociais marcadas por desigualdades estruturais. O modelo de governança comunitária proposto por Paulo, quando aliado à liderança servidora, não se limita à justiça formal, mas visa construir uma justiça social que reconhece a dignidade intrínseca de cada indivíduo.

Portanto, espera-se que este estudo não apenas contribua para o debate acadêmico, mas também inspire a adoção de práticas comunitárias solidárias em contextos pastorais e sociais, de promoção da vida humana e da partilha no cuidado da casa comum, de forma comunitária. O princípio da partilha, ancorado na graça divina, continua sendo uma resposta profética às injustiças contemporâneas, promovendo a inclusão, o pertencimento e o desenvolvimento humano integral.

Por fim, a partir de uma visão teológica de partilha e dependência da graça divina, pode-se identificar alternativas à lógica individualista da ordem biopolítica. O diálogo entre exegese bíblica, filosofia política e práticas concretas de liderança servidora revela que a solidariedade e

⁶⁸ PP 14.

⁶⁹ FT 76.

a reciprocidade não são apenas ideais, mas pilares viáveis para transformações sociais concretas. Assim, este estudo aponta para a edificação de comunidades centradas no bem comum, capazes de resistir à exclusão e promover a dignidade humana.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: O Poder Soberano e a Vida Nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BETZ, H. D. **2 Corinthians 8 and 9**: A Commentary on Two Administrative Letters of the Apostle Paul. Edited by George W. MacRae, Augsburg Fortress, 1985.
- BROWN, R. E. **An Introduction to the New Testament**. New York: Doubleday, 1997.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. In: Documentos. Brasília: CNBB, 2018, p. 199-329.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Bíblia Sagrada**. Tradução Oficial da CNBB. Brasília: 2022.
- GEORGI, D. **Remembering the Poor**: The History of Paul's Collection for Jerusalem. Nashville: Abingdon, 1992.
- ESLER, P. F., **2 Corinthians: A Social Identity Commentary**. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2022.
- EVERTS, J. M., Apoio financeiro. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (orgs.), **Dicionário de Paulo e suas cartas**, São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008, p. 106-112.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRANCISCO, PP. **Discursos do Papa Francisco aos Movimentos Populares**. Brasília: CNBB. 2024.
- FRANCISCO, PP. **Discurso do Papa Francisco aos Participantes do III Encontro Mundial dos Movimentos Populares**. Brasília: CNBB. 2016.
- FRANCISCO, PP. **Discurso do Papa Francisco no II Encontro mundial dos movimentos populares**. Brasília: CNBB. 2015.
- FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium** sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Brasília: CNBB, 2018.
- FRANCISCO, PP. **Fratelli Tutti**: Carta Encíclica sobre a Fraternidade e a Amizade Social. Brasília: CNBB, 2024.
- GONZAGA, W. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, L. A. (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

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

GONZAGA, W. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, C. L. F.; COSTA, L. A. F. P.; SILVA, V. (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

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

GONZAGA, W. A construção da fraternidade e da amizade social à luz da Teologia Bíblica da Fratelli Tutti. **Perspectiva Teológica**, [S.l.], Belo Horizonte, v. 54, n. 1, 2022, p. 227-249. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v54n1p227/2022>

GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GONZAGA, W.; SOUZA, R. S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

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

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

GREENLEAF, R. K. **On becoming a servant-leader**. San Francisco: Josey-Bass Publishers, 1996.

GREENLEAF, R. K. **Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness.** Mahwah, NJ: Paulist Press, 1977.

GREENLEAF, R. K. **The servant as leader.** Indianapolis, The Robert K. Greenleaf Center, 1991.

MATERA, F. J. **II Corinthians: A Commentary.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

MCKNIGHT, S. **Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship.** Illinois: InterVarsity Press, 2023.

MOHRLANG, R., Amor. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (orgs.), **Dicionário de Paulo e suas cartas**, São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008, p. 66-70.

MOLTMANN, J. **Teologia da Esperança.** São Paulo: Paulus, 2002.

MOTT, S. C., Ética. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (orgs.), **Dicionário de Paulo e suas cartas**, São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008, p. 510-517.

MURPHY-O'CONNOR, J. **St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology.** Wilmington: Michael Glazier, 2002.

PAULO VI, **Carta encíclica Populorum Progressio** in https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html aceso em 17 de março de 2025.

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

SAFRAI, Z., TOMSON, P.J. Paul's 'Collection for the Saints' (2 Cor 8–9) and Financial Support of Leaders in Early Christianity and Judaism. In: BIERINGER, R.; NATHAN, E.; POLLEFEYT, D.; TOMSON, P. J. (edited). **Second Corinthians in the Perspective of Late Second Temple Judaism.** Leiden: Koninklijke Brill nv, 2014. p.139-220.

SCOTT, J. M. Restauração de Israel. In: HAWTHORNE, R.; MARTIN, R.; REID, D. (orgs.), **Dicionário de Paulo e suas cartas**, São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008, p. 1077-1090.

XVI ASSEMBLEIA GERAL ORDINÁRIA DO SÍNODO DOS BISPOS. **Por uma Igreja Sinodal: Comunhão, Participação, Missão.** Documento final. Brasília: CNBB, 2024.

Capítulo IV

O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios¹

The use of the Old Testament in Paul's Letter to the Ephesians
El uso del Antiguo Testamento en la Carta de Pablo a los Efesios

Waldecir Gonzaga²
Jair Pereira Lacerda Filho³

Capítulo
IV

Resumo

Desde o século passado, o uso do Antigo Testamento (AT) no Novo Testamento (NT) tem sido um tema muito atual em termos de estudos bíblicos, embora seu interesse sempre tenha existido na história do cristianismo, pois o emprego de textos do AT em textos do NT, a depender do escrito, realmente é uma coisa abundante e sempre chamou a atenção dos leitores do NT. Com o presente artigo objetiva-se, à luz das Escrituras de Israel, localizar possíveis *citações*, *alusões* e *ecos* do AT na Carta aos Efésios, uma das três cartas *deuteropaulinas*. Em seguida, procura-se analisar como o autor do NT se valeu do uso do AT para consubstanciar seus argumentos, e, sobretudo, ver qual possível mensagem teológica ele queria transmitir a seus leitores e ouvintes, em cada um dos textos empregados. Localizado o uso do AT na Carta aos

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

² Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025) Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

³ Mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Instituição de trabalho: IES FAECAD. Est. Vicente de Carvalho 1083. CEP: 21210001. Professor de Teologia Sistemática do Departamento de Teologia. E-mail: <jairplfilho@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0441772721210091> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5214-9259>.

Efésios, detectado se se trata de *citação*, *alusão* ou *eco*, será oferecido, de forma sinóptica, o texto na língua original hebraica, mais a versão grega da Septuaginta (LXX) e o texto grego do NT da 28ª Edição de Nestlel-Aland (NA²⁸) da Carta aos Efésios, com suas traduções, para se averiguar o percentual de equivalência verbal ou não e se o uso foi literal ou livre. Seguindo o consenso entre os estudiosos, também na carta aos Efésios se constata que o uso da fonte se deu prioritariamente a partir da versão grega da LXX. Enfim, serão analisadas apenas *citações* e *alusões*, porém, serão indicados os possíveis *ecos* do AT nesta carta, com a finalidade de se ajudar em estudos futuros.

Palavras-chave: Efésios, Paulo. Uso do AT no NT. Citação. Alusão e Eco.

Abstract

Since the last century, the use of the Old Testament (OT) in the New Testament (NT) has been a very current theme in matter of biblical studies, although its interest has always existed in the history of Christianity, for the use of OT texts in NT texts, depending on the writing, really is an abundant thing and has always called the attention of NT readers. The present article intends, in the light of the Scriptures of Israel, to locate possible quotations, allusions and echoes of the OT in the Letter to the Ephesians, one of the three deuteropaulines letters. Next, we try to analyze how the NT author used the OT to substantiate his arguments, and, above all, to see what possible theological message he wanted to convey to his readers and listeners, in each of the texts used. After locating the use of the OT in the Letter to the Ephesians, detecting whether it is a quotation, allusion or echo, the text will be offered, in a synoptic way, in the original Hebrew language, plus the Greek version of the Septuagint (LXX) and the NT Greek text of the 28th Edition of Nestlel-Aland (NA²⁸) of the Letter to the Ephesians, with its translations, to verify the percentage of verbal equivalence or not and whether the use was literal or free. Following the consensus among scholars, the letter to the Ephesians also shows that the use of the source was primarily based on the Greek version of the LXX. Finally, only citations and allusions will be analyzed, however, possible echoes of the OT in this letter will be indicated, with the intent of helping in future studies.

Keywords: Ephesians, Paul. Use of AT in the NT. Quote. Allusion and Echo.

Resumen

Desde el siglo pasado, el uso del Antiguo Testamento (AT) en el Nuevo Testamento (NT) ha sido un tema muy actual en cuanto a los estudios bíblicos, aunque su interés siempre ha existido en la historia del cristianismo, ya que el uso del AT textos en el NT textos, a depender del libro, realmente es una cosa abundante y siempre ha llamado la atención de los lectores del NT. El presente artículo pretende, a la luz de las Escrituras de Israel, localizar posibles citas, alusiones y ecos del AT en la Carta a los Efesios, una de las tres cartas deuteropaulinas. A continuación, tratamos de analizar cómo el autor del NT hizo uso del AT para fundamentar sus argumentos y, sobre todo, ver qué posible mensaje teológico quería transmitir a sus lectores y oyentes, en cada uno de los textos utilizados. Ubicando el uso del AT en la Carta a los Efesios, detectando si se trata de una cita, alusión o eco, se ofrecerá, en forma sinóptica, el texto en el idioma original hebreo, más la versión griega de la Septuaginta (LXX) y el texto griego del NT de la 28ª Edición de Nestlel-Aland (NA²⁸) de la Carta a los Efesios, con sus traducciones, para conocer el porcentaje de equivalencia verbal o no y si el uso fue literal o libre. Siguiendo el consenso entre los eruditos, la carta a los Efesios también muestra que el uso de la fuente se basó principalmente en la versión griega de la LXX. Finalmente, solo se analizarán citas y alusiones, sin embargo, se indicarán posibles ecos del AT en esta carta, con el fin de ayudar en futuros estudios.

Palabras-clave: Efesios, Pablo. Uso de AT en NT. Cita. Alusión y eco.

Introdução

Embora possam ser encontradas opiniões diversas sobre as várias cartas do epistolário paulino, duas questões parecem ser equalizadas em relação a elas: a primeira é a consonância dos especialistas em Romanos, por tamanho e conteúdo, ser a *maior* das cartas de Paulo, e a segunda, a opinião de Efésios ter sido denominada como a *rainha* das epístolas.

A Carta aos Efésios é um das três cartas paulinas tidas como *deuteropaulinas*⁴ (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses) e faz parte do conjunto das quatro cartas tidas como da prisão/cárcere (Filipenses, Filêmon, Efésios e Colossenses), visto terem sido escritas durante um período em que Paulo passou em uma prisão; em geral, os estudiosos defendem que, no caso de Efésios, seria a prisão de Roma, mais ou menos no ano 61 d.C. Aliás, em todas as cartas da prisão existem a menção desta situação de Paulo nas mesmas: Fl 1,7.13-14.17; Fm 1.9-13.23; Cl 4,3.10.18; Ef 3,1; 4,1; 6,20. Há ainda hoje discussões em relação à origem e o destino da Carta aos Efésios, no sentido de se colocar em xeque, se ela foi escrita por Paulo ou alguém próximo a ele, tendo em vista a impessoalidade da carta, coisa que a distingue das epístolas autenticamente paulinas (*protopaulinas*), tendo em vista: estilo, emprego do idioma, dados históricos, teologia e formação dos períodos frasais etc.

A identificação dos destinatários, que aparece em Ef 1,1, entre colchetes expressão [ἐν Ἐφέσῳ] não se encontra entre os manuscritos mais antigos, sendo colocada em dúvida se fazia parte do texto original: “Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/*Paulo, Apóstolo de Cristo Jesus, pela vontade de Deus, aos santos que estão [em Éfeso] e aos fiéis em Cristo Jesus*”.

A isso, somam-se as informações no livro dos Atos dos Apóstolos, na própria Igreja de Éfeso, na sua despedida dramática para Jerusalém (At 20,17-38). Uma questão é: Como que alguém passa três anos num lugar, cria um laço de amizade e depois de um tempo escreve às pessoas desse lugar e não faz nenhuma menção do tempo em que passou por lá? O consenso entre os especialistas é que a carta foi escrita para circular entre as províncias da Ásia Menor (Pérgamo, Tiatira, Esmirna, Laodiceia, Fila-

⁴ GONZAGA, W., *O Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

délfia, Éfeso e Sardes), tendo Tíquico como o mensageiro de Paulo para as Igrejas da Ásia Menor e não especificamente para a cidade de Éfeso.

A Carta aos Efésios é a única que se refere ao conceito de Igreja como universal e não uma comunidade local, comum entre as paulinas, ou seja, as normas e os termos de Deus para Igreja de Éfeso seriam os mesmos que teriam que ser praticados em qualquer outra Igreja/comunidade, tanto lá no passado, como nos dias atuais e em qualquer lugar do planeta⁵, não tratando de situações ou de problemas locais e sim de temas universais.

É no contexto da palavra “Igreja” que a Carta aos Efésios visa suas questões fundamentais para o crescimento dos crentes em Cristo Jesus. Isso porque a carta não foi escrita para novos convertidos e sim para quem já tinha recebido o *kerigma* (anúncio) e fazia parte do corpo de Cristo. Três são as linhas estruturais temáticas da carta: o fato de se buscar uma unidade com Cristo (dimensão *cristológica*), reconhecendo e louvando a Deus por ter nos promovido, pela sua graça, em sua obra redentora (dimensão *escatológico-soteriológica*), e que, em virtude de tamanha graça, é preciso buscar a unidade com o corpo de Cristo, edificando a Igreja (dimensão *cristológica*) e evitando comportamentos e palavras de uma vida não regenerada, uma vez que os cristãos tiveram suas vidas transformadas e devem praticar “boas obras” (Ef 2,10) e “revestir-se da nova criatura” (Ef 4,24).

Embora todas essas questões se avulsem a outras inseridas na Carta aos Efésios, o objetivo deste artigo é pontuar alguns textos que foram estruturados, possivelmente usando os textos e os contextos do AT, configurando um trabalho de desdobramento de como e quanto o autor de Efésios fez uso do AT na estruturação e argumentação da Carta aos Efésios, – e não discutir aspectos linguísticos.

1. A carta e a sua intencionalidade em relação ao uso do AT

A despeito de todo o contexto social e espiritual que os cristãos na Ásia Menor estavam vivendo, Thielman⁶ afirma que a narrativa da Carta aos Efésios tinha como um de seus pilares encorajar os cristãos a permanecerem firmes em Cristo, destacando o fato de que eles não esta-

⁵ HALE, D., Introdução ao Estudo do Novo Testamento, p. 273.

⁶ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1008.

vam vivendo todas as opressões políticas e espirituais sozinhos e muito menos em vão. Segundo ele⁷, a Carta aos Efésios tinha como intento abrir os olhos espirituais dos corações dos fiéis e fazê-los entender que eram filhos de Deus (Ef 1,4-5), escolhidos para continuar o seu propósito de promover a salvação pela graça de Cristo para toda humanidade (Ef 2,1-22), mas sempre praticando “boas obras” (Ef 2,10). Neste propósito, embora a teologia de Efésios não seja unicamente construída fazendo uso do AT, o autor, em muitos aspectos, parece usar, lúcida e intencionalmente, alguns textos do AT a fim de fundamentar suas afirmações nas Escrituras Judaicas, em especial aqueles que revelam a operacionalidade de Deus em favor de seu povo, tanto no aspecto político como no espiritual.

Como é de se esperar, em sua maioria, as citações paulinas são feitas a partir do texto grego da LXX, língua em que Paulo escreve suas cartas, caso concreto da Carta aos Efésios, comum aos textos do NT. O NT aqui consultado e citado é a partir do texto de NA²⁸. Além disto, há o fato de que a Igreja nasceu com o uso do AT na língua grega e não na língua hebraica, visto ser a língua usada na época, haja visto que todo o NT foi escrito em grego e não em outro idioma. Entender isso não é difícil, por exemplo: como para nós, no Brasil, que lemos a Bíblia a partir da tradução portuguesa e não nas línguas originais, pois nossa língua de uso comum e corrente é o português. Outra questão é que nem sempre a tradução da LXX⁸ corresponde ao Texto Hebraico (TH) que usamos hoje, que é o Texto Massorético da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*⁹. O uso do AT no NT pode acontecer de três formas: *citação* (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente). Em se tratando de *citação* explícita se torna mais fácil buscar a fonte, pois se tem a materialidade do texto e é possível constatar se a fonte se deu a partir de um texto hebraico e de uma versão grega; porém, quando se depara com *alusão* ou com *eco*, torna-se mais difícil averiguar a fonte, se a partir do hebraico ou do grego, pois falta a materialidade do texto, que só se tem na citação¹⁰. Porém, a intensão, aqui neste artigo, não é

⁷ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1008-1009.

⁸ RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.), Septuaginta (2006).

⁹ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia (1997).

¹⁰ SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 1-18;

tanto discorrer sobre a origem da fonte, se do hebraico ou do grego, e sim ver a intencionalidade do autor no uso destas passagens do AT na Carta aos Efésios, para construir seu raciocínio e dar base escriturística à sua argumentação.

Determinar a fonte usada pelo autor do NT nem sempre é tarefa fácil, pois isto depende da forma do uso do AT em cada livro do NT. Por exemplo, em se tratando de *citação explícita* se torna mais fácil averiguar a fonte que, no caso da Carta aos Efésios, majoritariamente se dá a partir da fonte grega (LXX). Outro dado é quando a passagem não concorda plenamente com a fonte grega (LXX) e também não concorda com o Texto Massorético, referencial para o TH, então é preciso pensar a outras fontes, como os *Targumim* e os *Midrashim*. Ainda, se o uso do AT se deu a partir de uma fonte grega (LXX) ou se esta tradução concorda plenamente com o Texto Massorético, referencial que usamos para o AT. Isto também ajuda em muito. Do contrário, realmente, implica em admitir o possível emprego de uma outra fonte, ou de citação livre e/ou com intenção teológica pelo autor no NT. Mas em se tratando de *alusão* ou de *eco*, fica mais difícil, por faltar justamente a materialidade, que se tem apenas na *citação* explícita, para se conferir com maior exatidão, e saber qual foi uma possível fonte utilizada, se hebraica ou grega. Chegar a indicar uma fonte com precisão não é tarefa fácil, pelo contrário, torna-se muito difícil quando falta a materialidade do objeto do estudo, o que pede mais prudência nas afirmações, para se errar menos. No caso da Carta aos Efésios, os estudiosos encontram-se diante de um campo limitado para a análise, pois pauta-se menos por *citação* e mais por *alusão* e *ecos*, o que dificulta averiguar e decidir com exatidão sobre uma possível fonte. Neste sentido, ulteriores descobertas e pesquisas poderão ajudar a esclarecer mais este ponto.

Com a finalidade de se localizar possíveis *citações*, *alusões* e *ecos* do AT na Carta aos Efésios, são utilizados os sete critérios de Hays¹¹: a) disponibilidade da fonte ao autor original; b) volume de disponibilidade e proeminência daquela referência na Escritura; c)

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.

¹¹ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, p. 29-32.

recorrência com a qual o mesmo escritor cita aquele texto no restante da sua obra; d) coerência temática com a linha de argumentação do autor; e) plausibilidade histórica para o remetente e os destinatários quanto ao significado interpretado; f) história da interpretação construída por outros comentadores (pré-críticos e críticos) que aludiram à mesma passagem; g) satisfação quanto à interpretação do texto; igualmente os nove passos que Beale¹² indica para se interpretar o uso de uma passagem do AT no NT: a) identificar se a referência ao AT é uma citação (menção direta), alusão (menção indireta) ou eco (vaga lembrança); b) analisar o contexto do NT em que a citação ao AT ocorre; c) analisar o contexto do AT em que a referida citação ocorre; d) pesquisar o uso daquele texto do AT no judaísmo posterior e anterior; e) comparar os textos onde a referência aparece: TH, NT, LXX, *Targumim* (comentários aramaicos às Escrituras Hebraicas) e citações judaicas antigas (pseudepígrafos, Filo de Alexandria, Flávio Josefo etc.); f) analisar a forma como o autor usa aquela passagem do AT; g) analisar a interpretação que o autor dá àquela passagem do AT; h) analisar o uso teológico que o autor faz daquela passagem do AT; i) analisar o uso retórico que o autor faz daquela passagem do AT.

Visto os critérios e pautando-se pelo texto da NA²⁸, é possível constatar que na Carta aos Efésios, com exceção do capítulo 2, nos demais capítulos há algumas poucas *citações*, algumas *alusões* e mais *ecos*, mas, de fato, Ef 3 traz apenas duas simples possibilidades de *eco*, de um *deuterocanônico* (Sb 7,22 (LXX) em Ef 3,10) e de um *protocanônico* (Jó 11,7-9 em Ef 3,19), mas não de *citação* ou *alusão*. Aliás, este fenômeno salta aos olhos ao se ler as três cartas deutero-paulinas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), que usam muito pouco o AT em comparação com a protopaulinas, que o usam abundantemente. No caso da Carta aos Efésios, as *citações* e as *alusões* realmente são muito raras, enquanto que os *ecos* estão mais presentes, como se percebe ao correr os olhos pelo texto bíblico do NT, que traz o uso do AT no NT a partir de fontes de textos *protocanônicos* e *deuterocanônicos* do AT:

¹² BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69.

- a) Poucas *citações* e *alusões* do AT, com um uso maior da versão grega da LXX: 1) Sl 8,7 e Sl 110,1 em Ef 1,22; 2) Zc 9,10; Is 52,7 e 57,19 em Ef 2,17; 3) Sl 68,19 em Ef 4,8; 4) Zc 8,16 em Ef 4,25; 5) Sl 4,5 em Ef 4,26; 6) Sl 40(39),7 e Ex 29,18 em Ef 5,2; 7) Pr 23,31 em Ef 5,18; 8) Gn 2,24 em Ef 5,31; 9) Ex 20,12, Dt 5,16 e Pr 13,24 em Ef 6,2-3; 10) Is 11,5; Is 59,17; Sb 5,18 (LXX); Is 52,7; 40,3.9 em Ef 6,14.
- b) Do mais, há uma vasta possibilidade de se perceber *ecos* de livros do AT na carta aos Efésios: Tb 13,1 (LXX) em Ef 1,3; Dt 32,15; 33,5.35; Is 44,2 em Ef 1,7; Dt 7,6; Is 46,10 e Dn 4,32 em Ef 1,11; Is 43,21 e Ml 3,17 em Ef 1,14; Ex 24,16; Sl 29,3; Sb 7,7 (LXX) em Ef 1,17; Is 50,26 e Dn 4,30, em Ef 1,19; Sb 13,1(LXX) em Ef 2,3; Ex 34,6 em Ef 2,4; Sl 22,31-32, em Ef 2,7; Is 31,7 Is 57,19 em Ef 2,13; Is 9,5 e Mq 5,4 em Ef 2,14; Ex 12,48 em Ef 2,19; Is 28,16, em Ef 2,21-22; Sb 7,22 (LXX) em Ef 3,10; Jó 11,7-9 em Ef 3,19; Sl 63,10, em Ef 4,9; Is 57,20; Eclo 5,9 (LXX) em Ef 4,14; Sb 9,3 (LXX) em Ef 4,24; Dt 5,19 em Ef 4,28; Is 63,10 em Ef 4,30; Is 26,19 e 60,1 em Ef 5,14; Dn 2,8 em Ef 5,15; Pr 23,31 em Ef 5,18; Zc 16,9 em Ef 5,26; Ez 16,9 em Ef 5,31; Pr 6,20 em Ef 6,1; Pr 3,11 em Ef 6,4; Jó 31,13-15 e Dt 10,17 em Ef 6,9; Is 40,26 em Ef 6,10; Na 2,1 em Ef 6,14-15; Sb 5,19.21 (LXX) em Ef 6,16; Is 59,17 em Ef 6,17.

Com esta visão panorâmica do emprego do uso do AT na Carta aos Efésios, vê-se que, de fato, há o emprego reduzido de *citações* e *alusões*, enquanto que a supremacia é de *ecos* das Escrituras Judaicas no NT. Diante disto, a opção aqui é constatar a ocorrência das possíveis “candidatas” a serem consideradas *citações* e/ou *alusões* do uso do AT na carta e buscar ver uma provável intenção teológica do autor ao tomar uma passagem ou tema do AT para trabalhar suas argumentações, bem como algumas implicações teológicas para a comunidade cristã de hoje. Embora as *citações* e *alusões* se deem majoritariamente a partir do texto grego, da versão da LXX, e não de um texto hebraico, faz-se a opção aqui por trazer o texto veterotestamentário tanto no hebraico como grego, mais o texto da NA²⁸ e traduções. Percebe-se, de imediato, que o texto do NT quase sempre não concorda com os textos hebraico (Massorético) e grego (LXX), podendo ser uma outra fonte hebraica ou

um uso realmente livre, por parte do autor da Carta aos Efésios, tendo em vista suas intenções teológicas.

2. O uso de citações e alusões do AT na Carta aos Efésios

2.1. O uso do Sl 8,6 (LXX) e do Sl 110,1(109,1: LXX) em Ef 1,22: a criação restaurada em Cristo

| | |
|---|---|
| Ef 1,22: καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία, | Ef 1,22: e todas as coisas pôs debaixo de seus pés e o pôs, acima de todas as coisas, como cabeça da Igreja. |
| תְּמַשְׁלֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיךָ כֹּל שֶׁהָיָה לְךָ עֲשֵׂה עִמָּךְ כְּעֵשֶׂה עִמָּךְ לְפָנֶיךָ Sl 8,7 | Sl 8,7: Faze-o dominar sobre as obras de tuas mãos, tudo puseste debaixo de seus pés. |
| Sl 8,7 (LXX): καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ | Sl 8,7 (LXX): E o estabeleceste sobre as obras de tuas mãos, puseste todas as coisas debaixo de seus pés. |
| לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם יְהוָה לְאֹדְנִי שָׁב לִימִינִי עַד־אֲשִׁיט אֹיְבֹבֶיךָ הַדָּם לְרַגְלֵיךָ Sl 110,1 | Sl 110,1 Salmo de Davi. Oráculo de YHWH ao meu Senhor: “Senta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos como escabelo para teus pés. ” |
| Sl 109,1 (LXX): εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου | Sl 109,1 (LXX): Disse o SENHOR ao meu Senhor: “Senta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos como escabelo de teus pés ”. |

A citação do AT em Ef 1,22 pode ter origem em dois textos veterotestamentários: Sl 8,7 e Sl 110,1¹³, sempre a partir da LXX¹⁴. De primeira mão, a constatação é que possivelmente se trata de uma *citação* do Sl 8,7¹⁵ e de uma *alusão* do Sl 110,1, evocando a figura de “um rei oriental

¹³ SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 128; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 117.

¹⁴ BEST, E., Efesini, p. 226-227; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 122.

¹⁵ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 55; ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 54; HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 37.

vitorioso, com o pé sobre a nuca do inimigo subjogado”¹⁶; para isso a ideia de que “tudo colocou debaixo de seus pés”, é muito oportuna¹⁷.

De início, o que pode ser observado em Ef 1,22 é o uso do Sl 8,7, para se falar da exaltação do poder de Deus por ter criado todas as coisas e as ter entregue ao homem para bem cuidar das mesmas, seguindo o mandato de Gn 1,26. Provavelmente, o autor da carta está usando o texto do Sl 8,7 para destacar o fato de Deus não só ter derrotado os inimigos de Cristo, mas também de que, em Cristo, Deus começa a restaurar toda criação caída. O apóstolo procura ressaltar que essa restauração é para o benefício do seu corpo, que é a Igreja, da qual Cristo é o cabeça e que agora comanda cada membro desse corpo de forma singular e absoluta, como Senhor das misericórdias, capaz de fazer o homem deixar a velha criatura e revestir-se da nova¹⁸.

Thielman¹⁹ afirma que quando Deus ressuscitou a Cristo dentre os mortos, ele deu início ao processo pelo qual subjugaria os inimigos do seu povo e restituiria a esse povo o legítimo lugar de governante da criação. Assim como Deus agiu em favor de seu Filho na realização desses dois objetivos, também seu Filho age em favor do povo de Deus. Uma vez que Deus ressuscitou o Cristo dentre os mortos e o assentou à sua direita, acima de todos os poderes hostis, o autor da Carta aos Efésios, neste ponto, entende esta vitória como já alcançada pelo povo de Deus também, presente na Igreja, onde quer que se encontre, em todos os tempos e lugares.

A segunda possibilidade do uso do AT em Efésios é o emprego do Sl 110,1, que traz uma expressão parecida com a do Sl 8,7. Porém, sobre um possível uso do Sl 110,1, como dito acima, aqui seria possível falar de alusão e não de citação. O autor da Carta aos Efésios parece ter este salmo em mente para falar do tema da derrota dos inimigos de Deus, conforme se percebe no contexto da perícopos Ef 1,20-23. Em meio às múltiplas intenções, o autor procura encorajar os destinatários da carta para que sigam firmes na fé, indicando que o mesmo poder que atuou sobre Cristo²⁰, ressuscitando-o dentre os mortos e exaltando-o ao

¹⁶ ZERWICK, M., *A Epístola aos Efésios*, p. 54.

¹⁷ MAZZAROLO, I., *Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”*, p. 50.

¹⁸ ZERWICK, M., *A Epístola aos Efésios*, p. 56; PÉREZ MILLOS, S., *Efésios*, p. 123; MARTIN, R. P., *Efesini, Colossesi e Filemone*, p. 36.

¹⁹ THIELMAN, F. S., *Efésios*, p. 1012.

²⁰ ROMANELLO, S., *Lettera agli Efesini*, p. 75.

ponto de se assentar à direita de Deus Pai, subjugando o último poder dos principados e potestades, a saber, a morte (1Cor 15,54-55), está agora sobre a vida dos cristãos como consequência de sua unidade com Cristo (Ef 1,3).

Thielman²¹ destaca que o autor da carta, na temática de Ef 1,20-23, provavelmente, fez uso do AT no sentido de trazer um sentimento concreto da realidade cumprida em Cristo segundo o Sl 110,1, que é o salmo mais usado pelos autores do NT²², que revela na figura do Rei Davi, como prefigura de Cristo, que em sua morte, ressurreição e exaltação é visto como um Rei-Sacerdote que subjuga os principados e potestades, e no futuro, subjugará todas as nações, a exemplo do que se vê na carta aos Hebreus²³.

2.2. O uso de Zc 9,10, Is 52,7 e 57,19 em Ef 2,17: a nova humanidade reconciliada com Deus por intermédio de Cristo

| | |
|--|---|
| <p>Ef 2,17: καὶ ἐλθὼν εὐηγγελίσαστο εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνην τοῖς ἐγγύς·</p> | <p>Ef 2,17: E vindo, anunciou: “paz a vós, os de longe e paz aos de perto”.</p> |
| <p>וסוּסוּ הַכַּרְתִּי יְרֵכָהּ מִפָּרָרִים וְדָבָר מִיְרֻשָׁלַם וְנִכְרְתָהּ קַשְׁתֵּךְ מִלְחָמָה וְדָבָר שְׁלֹמִים לְגוֹיִם וּמְלִשָׁה עַד-יָם וּמִנְהָרָה עַד-סוּפְרָאֵהָ</p> | <p>Zc 9,10: E tirarei o carro de Efraim e o cavalo de Jerusalém, e será rompido o arco de batalha, e dirá: Paz às nações! E seu domínio [será] de mar a mar, e desde um rio até os confins da terra.</p> |
| <p>Zc 9,10 (LXX): καὶ ἐξολεθρεύσει ἄρματα ἐξ Εφραιμ καὶ ἵππον ἐξ Ἱερουσαλημ καὶ ἐξολεθρευθήσεται τόξον πολεμικόν καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη ἐξ ἐθνῶν καὶ κατάρξει ὑδάτων ἕως θαλάσσης καὶ ποταμῶν διεκβολᾶς γῆς</p> | <p>Zc 9,10: E destruirá todos os carros de Efraim e a cavalaria de Jerusalém, e destruirá por completo o arco da guerra, e haverá abundância e paz da parte das nações; e dominará as águas até o mar e os rios até os confins da terra.</p> |

²¹ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1010.

²² DEL PÁRAMO, S., Las citas de los Salmos en S. Pablo, p. 229-241.

²³ FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W., Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18, p. 5-32.

| | |
|---|--|
| <p>מה־נָאוּו עַל־הַהַרִּים רַגְלֵי מְבַשֵּׁר מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׁר טוֹב מִשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה אָמַר לְצִיּוֹן מְלֶךְ אֱלֹהֶיךָ</p> | <p>Is 52,7: Quão belos sobre as montanhas [são] os pés do que anuncia as boas novas, o que proclama a paz; que traz boas novas, que proclama a salvação, que diz a Sião: “Reina o teu Deus!”</p> |
| <p>Is 52,7 (LXX): ὡς ὄρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζόμενου ἀκοὴν εἰρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστήν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός</p> | <p>Is 52,7: Aqui estou, como primavera sobre as montanhas, como pés do que anuncia a boa nova de paz, como o que anuncia coisas boas, porque farei que se escute a tua salvação, dizendo a Sião: “O teu Deus reinará”.</p> |
| <p>Is 57,19 בּוֹרָא (נוֹב) [נִיב] שֹׁפֵטִים שְׁלוֹם שְׁלוֹם לְרַחֵק וּלְקָרוֹב אָמַר יְהוָה וְרַפְּאתַי</p> | <p>Is 57,19: Aquele que cria [como] fruto dos lábios: “Paz! Paz ao que está longe e ao que está perto.” – diz YHWH – “Pois eu o curarei”.</p> |
| <p>Is 57,19 (LXX): εἰρήνην ἐπ’ εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς οὖσιν καὶ εἶπεν κύριος ιάσομαι αὐτούς</p> | <p>Is 57,19: Paz sobre paz, aos que estão longe e aos de perto. E disse o Senhor: “Eu os curarei”</p> |

Capítulo
IV

A narrativa de Ef 2,13-17 revela que, em decorrência da sua morte na cruz, Cristo reconciliou entre si e Deus os dois povos separados pela força da lei mosaica, indicando quem pertencia e quem não pertencia à lei, quem fazia parte e quem estava fora: os judeus e os gentios; e deles fez um só povo, em sua Igreja, integrando a todos, no Espírito (Ef 2,18). Thielman²⁴ procura destacar os desdobramentos que o autor procura a partir de uma *alusão* aos textos de Zc 9,10; Is 52,7 e 57,19²⁵, que parece ter sido usado com independência dos textos que temos, tanto do Texto Masorrético (TM: hebraico) como do texto da *Septuaginta* (LXX: grego)²⁶. O eixo central do uso de Isaías em Ef 2,13-17 é a proficuidade do correlato da proclamação das boas

²⁴ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1012.

²⁵ HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 53; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 211; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 145; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 101.

²⁶ BEST, E., Efesini, p. 323.

novas, do *evangelho* que consiste em anúncio de paz e salvação²⁷. Mais ainda, o uso que o autor da carta faz do texto de Is 52,7 revela, de fato, uma proximidade e uma dependência do texto do AT²⁸, especialmente no que tange à “pregação da paz”²⁹. Tendo presente os dois textos da LXX (Is 52,7 e 57,19), a narrativa de Isaías realmente indica que o arauto anuncia uma notícia de “paz” e a anuncia tanto aos de perto como aos de longe³⁰. O autor de Efésios aponta essa figura como sendo Cristo, aquele que veio não apenas anunciar, mas concretizar a paz, “entre hebreus e pagãos”³¹.

Ao estabelecer o seu Reino de “justiça, paz e alegria” (Rm 14,17), Cristo o faz sobre judeus e gentios³². No entanto, vale destacar que o autor de Efésios, ao se referir aos dois povos, usa Is 57,19 para salientar que todos são iguais, pela igual condição de pecadores, incapaz de salvação; por outro lado, não deixa de manter certos privilégios de Israel, pois indica que Israel estava “perto” e que os gentios estavam “longe”; Israel tinha as alianças, a promessa, a esperança, Deus. Os gentios, para os judeus daquele tempo e lugar, eram tidos como incircuncisos, pecadores e estavam fora (longe/afastados) da aliança de Deus³³.

É neste cenário que o autor de Efésios revela aquilo que até então era um mistério no AT, pré-anunciado em narrativas como em Is 57,19. Thielman³⁴ ressalta a possibilidade de o autor estar fazendo uso do contexto literário das duas citações de Isaías levando em consideração três questões: a primeira seria a evidência de que o texto de Ef 2,17 tem como uma de suas colunas o contexto literário que o autor da carta faz do texto de Is 57,19 em Ef 2,13: “antes estáveis longe”, que estaria indicando, provavelmente, que os gentios não conheciam ou desconsideravam a aliança que Deus prometera a Israel. A maioria dos concertos divinos com Israel visava o futuro Messias (Rm 9,4), que “por meio da sua morte, reconciliou gentios e judeus uns com os outros, e assim um novo povo de Deus foi criado dos dois grupos”. Neste sentido, demons-

²⁷ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 164.

²⁸ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 71.

²⁹ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 56.

³⁰ MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 62.

³¹ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 82.

³² PÉREZ MILLOS, S., Efesios, p. 177.

³³ CAMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 44.

³⁴ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1013.

tra que autor estava familiarizado com o texto de Is 57,19 ao escrever sobre a reconciliação de dois povos por meio de Cristo.

A segunda consideração que se pode fazer sobre o texto de Is 57,19 em Ef 2,13-17 teria como horizonte perspectivas escatológicas. Quando o autor da carta, em Ef 2,17, refere-se aos que estavam longe e aos que estavam perto, possivelmente esteja falando de reconciliação, embora alguns exegetas advoguem a ideia de que as palavras “perto” e “longe”, em Ef 2,17, estaria referindo-se aos judeus separados geograficamente. Neste sentido, alguns pensam numa referência a um futuro fluxo de gentios e judeus como um só povo indo ao templo em Jerusalém para adorar a Deus (Is 55,5-6)³⁵.

A terceira consideração do uso de Is 57,19 em Ef 2,13-17 aponta para uma realidade futura, em que na morte de Cristo inaugura-se um processo de demolição da “parede” que separava judeus e gentios para uma nova realidade da restauração de Israel, que convergirá num tempo em que as nações virão de longe para juntar-se a Israel na adoração daquele que criou os céus e a terra (Is 45,17-18)³⁶.

2.3. O uso do Sl 68,19 (Sl 67,19: LXX) em Ef 4,8: a liberalidade dos dons da graça

| | | |
|---|--|--|
| <p>עָלִיתָ לְמָרוֹם שְׁבִיתָ שָׁבִי לְקִדְמַת מַתָּנֹת בָּאֲדָמָה וְאֶרְצֵי סוּרְרִים לְשָׁפֵן יְהִי אֱלֹהִים</p> | <p>Sl 67,19 (LXX): ἀνέβης εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ καὶ γὰρ ἀπειθοῦντες τοῦ κατασκευῶσαι κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός</p> | <p>Ef 4,8: διὸ λέγει· ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις.</p> |
|---|--|--|

³⁵ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1013.

³⁶ CABRAL, E., Comentário Bíblico de Efésios, p. 48-49: “A parede em Ef 2,14 era a inimizade. Na sua carne desfêz a inimizade. Que entendemos por ‘inimizade’? Essa inimizade tinha sentido social e religioso. Religiosamente, os judeus eram inimigos dos gentios porque estes eram pagãos, isto é, serviam a outros deuses. Socialmente, eram inimigos dos gentios porque não eram circuncidados. Entretanto, Paulo destacou a necessidade de quebrar essa inimizade, esse sentimento hostil e de animosidade, por um sentimento fraternal. O termo ‘inimizade’ diz respeito também ao muro de separação existente entre ambos os povos, mas Jesus veio pra destruir esse muro através da sua obra na cruz”.

| | | |
|--|---|---|
| Sl 68,19 (LXX): Su- biste para o alto, fizeste cativo o cati- veiro, recebeste dons entre os ho- mens , e também en- tre os rebeldes, para que YHWH Deus habite ali. | Sl 67,19: Subiste para o alto, fizeste cativo o cativoiro, recebeste dons entre os homens , também quando desobede- ciam para acampar. O Senhor Deus seja bendito! | Ef 4,8: Por isso diz: “Subindo para o alto, levou cativo o cativoiro, deu dons aos homens.” |
|--|---|---|

O mistério descortinado leva o autor da Carta aos Efésios a rezar pelos gentios, no intuito de que eles possam discernir o grande amor de Cristo que agora pairava sobre eles, e o quanto Cristo vai muito mais além daquilo que eles possam pensar (Ef 3,1-21). Segundo Thielman³⁷, o mistério revelado aos gentios por Paulo exigia uma vida ilibada em vários aspectos, ou seja, eles deveriam andar em unidade (Ef 4,1-16), santidade (Ef 4,17-32), amor (Ef 4,1-16), luz (Ef 5,7-14) e sabedoria (Ef 5,15-6,9). Despertando-os para que na virtude da “unidade” e na “paz”, caracterize-se a nova humanidade criada por Deus, que é o mistério revelado em Paulo, a Igreja (Ef 4,1-6).

Elencadas essas virtudes que caracterizavam a Igreja, em Ef 4,7-16, o autor da Carta aos Efésios revela o *quiasmo* dessa temática, que reside no fato de que essa Igreja, por seus próprios méritos, não subsistiria. Ela necessita, irremissivelmente, dos “dons” concedidos tão somente por aquele que a edificou, Cristo Jesus. É no exercício das diversidades destes dons que a Igreja se edifica, produz maturidade e estabilidade para dar continuidade à obra daquele que lhe concedeu os dons. É justamente neste aspecto que o autor da Carta aos Efésios faz *citação* do Sl 68,19 (LXX)³⁸, mas com um uso livre do AT³⁹: “Subindo para o alto, levou cativo o cativoiro, deu dons aos homens” (Ef 4,8), enquanto que o texto do Sl 68,19 “afirma o contrário: ‘aceitou dons entre os homens’ (talvez aceitou homens como dons)”⁴⁰.

³⁷ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1015 - 1016.

³⁸ PÉREZ MILLOS, S., Efésios, p. 290; HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 84; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 222.

³⁹ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 95-96.

⁴⁰ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 122.

No que diz respeito ao uso do Sl 68,19 pelo autor da Carta aos Efésios, há um consenso entre os vários especialistas acerca da dificuldade em definir com precisão o contexto histórico deste salmo, mas não sobre seu uso, que se dá a partir da versão grega da LXX e com liberdade no emprego⁴¹. Todavia, é possível perceber a intencionalidade do uso que o autor fez do mesmo. Ainda que se enxergue isso de forma embrionária, pode-se verificar, em sua interpretação, diversas temáticas da vitória de Deus direcionada ao seu povo no AT. Todas estas temáticas apontam para o cuidado de Deus e as vitórias em favor de seu povo, desde a saída do Egito, estendendo-se até o seu domínio final no futuro.

Outra possibilidade de opinião em relação ao uso do Sl 68,19 recai nas interpretações judaicas em relação a quem é o “tu” que ascendeu, citado no v.19. Quem subiu? Neste sentido, nas interpretações judaicas o “tu” seria Moisés e não Deus, a ascensão não seria ao monte Sião, como provavelmente indica o salmo, mas ao céu, e o cativo que Moisés levou consigo seria a Torá. Para o autor da Carta aos Efésios, a afirmação refere-se a “Jesus Cristo, ressuscitado-ascendido ao céu e aos dons que Ele concede à sua Igreja”⁴²; é ele quem “dá dons aos homens”⁴³.

De acordo com Thielman, das diversas interpretações judaicas do Sl 68,19, que é possível observar, a do *Midrash (comentário exegético das Escrituras Hebraicas)* declara que Moisés recebeu a torá a fim de concedê-la como dádiva a Israel, e do *Targum (comentário interpretativo das Escrituras Hebraicas)* que diz: “Tu subiste ao firmamento, profeta Moisés, levaste cativo o cativo; aprendeste as palavras da Torá e as deste como dádiva aos filhos dos homens”⁴⁴.

Essas interpretações tornam possível postular uma polêmica na tradição judaico-cristã, quando se considera “que Cristo (não Moisés) derramou o Espírito (não a Torá) sobre o Pentecostes cristão (não o

⁴¹ BEST, E., Efesini, p. 437-438; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 302; MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 89; MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone, p. 64-65; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 138; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 187.

⁴² PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 188.

⁴³ HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 84.

⁴⁴ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1017.

judeu)”⁴⁵. Isso também é percebido pela tradição judaico-cristã em At 2,33. Essa interpretação permite estabelecer uma identificação, a saber: à semelhança de Moisés, Jesus sobe ao céu, recebe algo de Deus e o derrama sobre o povo de Deus. Aqui, pode se perceber, nessa interpretação, uma simetria com Ef 4,8.

As informações anteriores deixam clara a falta de consenso, entre os especialistas, a respeito de uma interpretação comum sobre o uso do Sl 68. Pode-se ainda citar outros graus de complexidade nas interpretações do salmo. No entanto, pode-se perceber algumas temáticas no uso do Sl 68,19, pelo autor da Carta aos Efésios: a primeira proposição depreende do fato de o autor enfatizar a “concessão”, ou seja, o conceder os dons em Ef 4,7 só é possível pela graça de Cristo; a segunda temática, a qual muitas particularidades podem ser encontradas no Sl 68,19, é o fato de o autor da Carta aos Efésios realçar que Cristo não só levou “cativo o cativo”, mas também faz alusão ao “triunfo de Cristo sobre os poderes hostis invisíveis”⁴⁶; essa narrativa tem paralelos semelhantes no texto do Sl 68. A identificação do triunfo de Cristo reside na expressão presente em Ef 4,10, que registra que “Cristo subiu muito mais acima de todos os céus” e agora Deus o fez “sentar-se à sua direita”, como indicado em Ef 1,20. Neste sentido, constata-se nos argumentos do autor da carta, em Ef 4,1-16, que a unidade da Igreja só é uma realidade em virtude do triunfo de Cristo sobre os inimigos, vitória esta que Deus nos concede em Cristo, em unidade com o Espírito.

2.4. O uso de Zc 8,16 (LXX) em Ef 4,25: os valores éticos e morais do novo homem criado por Deus

| | | |
|--|---|---|
| <p>אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ דְבָרָו אֲמַת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אֲמַת וּמִשְׁפַּט שְׂפוּטוֹ בְּשֵׁעַר רִיכָם</p> | <p>Zc 8,16 (LXX): οὗτοι οἱ λόγοι οὓς ποιήσετε λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ κρίμα εἰρηνικὸν κρίνατε ἐν ταῖς πύλαις ὑμῶν</p> | <p>Ef 4,25: Διὸ ἀποθέμε- νοι τὸ ψεῦδος λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος μετὰ τοῦ πλησίον αὐτοῦ, ὅτι ἐσμὲν ἀλ- λήλων μέλη.</p> |
|--|---|---|

⁴⁵ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1017-1018.

⁴⁶ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1020.

| | | |
|--|---|---|
| Zc 8,16: Estas palavras praticareis: Falai a verdade cada um a seu próximo, a verdade e um julgamento de paz julgai nos vossos portões. | Zc 8,16: Estas são as palavras que praticareis: Falai a verdade cada um a seu próximo e um julgamento pacífico julgai nas vossas portas. | Ef 4,25: Por isso, abandonai a mentira, falai a verdade cada um com o seu próximo , porque somos membros uns dos outros. |
|--|---|---|

O uso de Zc 8,16 (LXX)⁴⁷ em Ef 4,25, sendo uma *citação* e tendo presente a origem dos textos, revela que o autor de Efésios usou este texto a fim de compilar seu raciocínio ético, moral e espiritual acerca do novo homem criado por Deus, com a finalidade de fazer “uma admoestação contra a mentira”⁴⁸, que devia estar acontecendo com alguns membros da comunidade. Isto é possível constatar a partir do próprio uso que o autor da Carta aos Efésios explora do AT para estabelecer as suas admoestações às comunidades fundadas por ele. Neste sentido, vale a pena destacar o ponto alto dessa admoestação paulina aos Efésios: ele contrasta o antigo modo de vida de seus leitores gentios com o estilo de vida que devem adotar agora; devem se despir do “velho homem” (Ef 4,22) e se revestir do “novo homem” (Ef 4,24). Por causa desta nova condição (“διὸ/por isso”), a exortação agora é: “*λαλεῖτε ἀλήθειαν ἕκαστος πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ/abandonai a mentira, e cada um fale a verdade com o seu próximo*”, a partir da reprodução de Zc 8,16, segundo a versão da LXX, mas com liberdade⁴⁹, prática característica do uso do AT na Carta aos Efésios, tendo em vista a finalidade teológica com que o AT é usado como base escriturística para se falar de cada tema proposto, diante da realidade e contexto da comunidade.

O uso paulino do texto de Zc 8,16 é para admoestar os gentios em três dimensões: 1) a primeira recai sobre fato de que na nova natureza é necessário abandonar o “velho homem”, o qual foi crucificado com Cristo para não mais ser escravo do pecado, como também se encontra em Rm 6,6; 2) na segunda, o autor vai dizer que o “velho homem” é norteado pelas concupiscências do engano (Ef 4,22). Nesse sentido,

⁴⁷ PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 208; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 170.

⁴⁸ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 146.

⁴⁹ BEST, E., Efesini, p. 511-512; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 353; FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 109.

ao homem podem ser atribuídos vários nomes, como: velha natureza, natureza pecaminosa, homem carnal etc. Todos esses adjetivos atuam, tanto na dimensão carnal como espiritual; 3) na terceira admoestação, o autor enfatiza que a grande batalha do seguidor de Cristo está no confronto entre duas forças: o “velho homem” e o “novo homem”. As duas vão estar lutando sempre e nunca aceitarão estar no mesmo nível, disputarão a primazia, e isto perseguirá a vida do cristão até a morte física. Por isto ele alerta para o fato de que: “O novo homem” deve estar revestido de Cristo para vencer o “velho homem”⁵⁰.

Segundo o autor da Carta aos Efésios, é necessário revestir-se do “homem novo”, segundo Deus, em justiça, retidão e procedente da verdade (Ef 4,24). O “homem novo”, revestido do Espírito, abandona o “trato passado”, descrito em Ef 4,22, que significa a antiga maneira de viver, diz respeito a velhas condutas de uma vida afastada de Deus, próprias do “homem velho”⁵¹. Segundo Camblin, a própria catequese batismal contém uma parte muito forte de exortação: trata-se de começar uma vida totalmente nova. Tal compromisso “há de ser renovado, muitas vezes”, ao longo de toda a vida cristã, visto que as provações serão constantes na vida do cristão⁵². Camblin⁵³ e Thielman⁵⁴ chamam a atenção, neste texto, para uma perspectiva escatológica, em que agora, esse o homem, templo do Espírito (Ef 2,21-22), está marcado não apenas pelo seu presente, mas aberto e focado no triunfo de Deus sobre os inimigos de seu povo e de seu domínio escatológico sobre os que dominam na terra.

Outro destaque possível do uso de Zc 8,16 em Ef 4,25, situa-se no fato de que a “nova criatura” dever “falar a verdade com o seu próximo” (v.25)⁵⁵, pois todos fazem parte do mesmo corpo e a mentira “rompe as conexões e a integridade do sistema começa a ruir”⁵⁶. Assim como no profeta Zacarias, um novo tempo estava prestes a ser edificado com o retorno do cativo babilônico, em que a mentira também fazia parte da causa do mesmo. Deus, nesse novo momento de restauração de Israel,

⁵⁰ CABRAL, E., Comentário Bíblico de Efésios, p. 109.

⁵¹ PÉREZ MILLOS, S., Efésios, p. 358.

⁵² CAMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 74.

⁵³ CAMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 74.

⁵⁴ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1022-1023.

⁵⁵ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 256.

⁵⁶ MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 101.

assim como fizera anteriormente (Zc 7,8-10), recomenda pautar-se pela verdade, a praticar a justiça e amar ao próximo. O autor da Carta aos Efésios faz uso deste texto do AT em Ef 4,25, no qual o foco situa-se em que “falar a mentira” é falar contra o Evangelho e “falar a verdade” é falar a favor do Evangelho. Segundo Cabral⁵⁷, o convite a deixar a mentira implica não só deixar de falar mentira, mas em deixá-la na conduta do dia a dia, pois há mentiras proferidas com a língua e outras expressas nas atitudes diárias⁵⁸. Se o Apóstolo ordena um despojamento do “velho homem”, o que significa abandonar todos aos hábitos antigos da velha criatura, isso logicamente inclui abandonar a mentira.

2.5. O uso do Sl 4,5(LXX) em Ef 4,26: o convite a não mais pecar

| | | |
|--|--|---|
| <p>רָגַזוּ וְאֵלֶי- תִּתְּאוּ אִמְרוּ בְּלִבְבְּכֶם עַל־מַשְׁפָּכְכֶם וְדַמּוּ סֵלָה</p> | <p>Sl 4,5 (LXX): ὀργίξεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε λέγετε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν καὶ ἐπὶ ταῖς κοίταις ὑμῶν κατανύγητε διάψαλμα</p> | <p>Ef 4,26: ὀργίξεσθε καὶ μὴ ἀμαρτάνετε. ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ [τῷ] παροργισμῷ ὑμῶν,</p> |
| <p>Sl 4,5: Tremei e não pequeis, dizei em vossos corações e so- bre o vosso leito, e ca- lai-vos. <i>Selah!</i></p> | <p>Sl 4,5: Irai-vos e não pequeis. Falai em vossos corações e so- bre vossos leitos estai penetrados de dor.</p> | <p>Ef 4,26: Irai-vos e não pequeis. O sol não se ponha sobre a vossa ira.</p> |

Em Ef 4,26, o autor faz uso do Sl 4,5, como *breve citação* e sempre com liberdade, a partir da versão grega da LXX⁵⁹. Assim como no salmo, a ira contra Davi era uma ira contra Deus, que conhece o ímpio e o piedoso. Aqueles que estavam irados com Davi deveriam ir para casa e refletirem sobre sua ira, levantar-se contra Davi seria levantar-se contra Deus, como que em um “efeito dominó”⁶⁰.

⁵⁷ CABRAL, E., Comentário Bíblico de Efésios, p. 113.

⁵⁸ HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 99.

⁵⁹ BEST, E., Efesini, p. 514; FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 110; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 258; PÉREZ MILLOS, S., Efesios, p. 361; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 209; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 170.

⁶⁰ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 146.

O autor da Carta aos Efésios está fazendo uso dessa narrativa para destacar o fato de que a ira em si mesmo não é pecado, antes, para ele “há uma ira que é justa”⁶¹. Entretanto, ela pode nos levar em direção ao pecado, porém, ela pode levar ao pecado⁶². Para o autor da carta, ela não se configura num pecado quando se manifesta contra todo tipo de pecado que se levanta contra o “homem novo”, como por exemplo, a ira de Moisés diante o bezerro de ouro na descida do Sinai (Ex 32,19); a indignação de Jesus com o comercio no templo (Jo 2,17); o pecado da ira ocorre, quando o homem direcionado por ela busca promover a sua própria justiça, enquanto que isso pertence a Deus (Hb 2,4; Sl 142,2), a exemplo de Abraão que foi justificado por Deus, tendo em vista sua fé (Gn 15,6). Mas, este é igualmente um alerta contra o desejo de se fazer justiça com as próprias mãos: “Fazer justiça compete unicamente a Deus. Se tu queres ser justo, sê misericordioso”⁶³.

Além destas observações, o autor chama a atenção para o fato de não deixar que “o sol se ponha sobre a vossa ira” (Ef 4,26b), à semelhança do salmista que orienta os perversos, a fim de despertá-los a não deixar que sua ira se traduza em atitudes violentas. Neste sentido eles devem esquadrihar o próprio coração “na calada da noite” e considerar a insensatez de qualquer atitude de, ao se opor a Davi, acabar por opor-se a Deus. O autor exorta os seus leitores a não deixar situações conflitantes de iras se arrastarem por muito tempo, sob pena delas se transformarem em amargura e ressentimentos.

Richards⁶⁴ afirma que a frase “irai-vos e não pequeis; não se ponha o sol sobre a vossa ira” (Ef 4,26), pode ajudar a extrair dela dois princípios: 1) que a ira por si só não é um pecado, desde que permaneça sendo emoção, entretanto, ela pode levar-nos a ações que se constituem pecados; 2) é preciso encarar este perigo tão seriamente que lidemos com a nossa ira antes que o sol se ponha. Isto é, não guardar rancor, nem permitir que ele se transforme em amargura. Na verdade, precisamos que “toda amargura, ira, cólera, gritaria, blasfêmias e toda malícia seja tirada de entre nós” (Ef 4,31). O objetivo é “andar em amor”, doando-se voluntariamente aos outros, da mesma maneira que Cristo se deu pelos seus (Ef 5,1-2).

⁶¹ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 110.

⁶² HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 100; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 354.

⁶³ MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 101.

⁶⁴ RICHARDS, O. L., Comentário Histórico-cultural do Novo Testamento, p. 426.

2.6. O uso de Ex 29,18 e do Sl 40,7 em Ef 5,2: perfumar o mundo com a fragrância do bem

| | |
|--|--|
| <p>Ef 5,2: καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὄσμῃν εὐωδίας.</p> | <p>Ef 5,2: E andai em amor, como também Cristo amou-nos e se entregou a si mesmo por nós, oferta e sacrifício a Deus, como fragrância de perfume.</p> |
| <p>לְהַקְרִיב אֶת-בְּנֵי-אָדָם הַמְזַבְּחָה לְפָנָיו הוּא לְעֹלָה לַיהוָה לְיֵהוָה הוּא</p> <p>Ex 29,18:</p> | <p>Ex 29,18: E queimará todo o carneiro no altar, ele é holocausto para YHWH, oferta queimada de agradável odor para YHWH ele [é].</p> |
| <p>Ex 29,18 (LXX): καὶ ἀνοίσεις ὄλον τὸν κριὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ὀλοκαύτωμα κυρίῳ εἰς ὄσμῃν εὐωδίας θυσίασμα κυρίῳ ἐστίν</p> | <p>Ex 29,18: E oferecerás o carneiro inteiro sobre o altar do holocausto para o SENHOR, como fragrância de perfume; sacrifício é para o SENHOR.</p> |
| <p>כָּרִיתָ לִּי עֹלָה וְנִחַשְׁתָּ לִּי אֶת-זֶבַח הַשְּׂמִימָה וְלֹא-בָרַחְתָּ מִפְּעֹלֶיךָ</p> <p>Sl 40,7:</p> | <p>Sl 40,7: Sacrifício e oferenda não desejastes, ouvidos formaste para mim, holocausto e oferta pelo pecado não pediste.</p> |
| <p>Sl 39,7 (LXX): θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας ὥτια δὲ κατηρίσω μοι ὀλοκαύτωμα καὶ περὶ ἀμαρτίας οὐκ ἤτησας</p> | <p>Sl 39,7: Sacrifício e oferta não quisestes, porém preparastes ouvidos para mim; holocausto e sacrificios expiatórios não háas perdido.</p> |

Capítulo IV

No que concerne à possibilidade de se ter uma *alusão* dos textos do Sl 40,7 e de Ex 29,18 em Ef 5,2 percebe-se um uso a partir do grego da LXX⁶⁵, mas que traduz bem o texto hebraico. Fato é que, realmente, parece que o autor da carta fez uso das duas citações, tomando tanto do Pentateuco (Ex 29,18) como dos Escritos (Sl 40,7). O uso não é literal, mas sim livre. Ainda que não se consiga detectar um uso como citação, constata que o autor da carta lançou mão dos textos veterotestamentá-

⁶⁵ BEST, E., Efesini, p. 536-540; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 366; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 270; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 213; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 176.

rios para se falar do bom comportamento dos cristãos, chamados a viver como “imitadores de Deus” (Ef 5,1), não como “os ídólatras” e “filhos da treva”, mas como “filhos da luz” (Ef 5,5-8). Para falar da imitação de Deus”, o autor da carta indica que ela “se dá por meio da “imitação de Cristo”⁶⁶, especialmente a partir da prática do amor cotidiano, “andando sempre no amor”⁶⁷: “O amor deve caracterizar o progresso diário do cristão ao longo da estrada da vida”⁶⁸, visto que Cristo é “o arquétipo ideal do amor de Deus”⁶⁹. E para falar dessa “imitação de Cristo”, no bom comportamento cotidiano, ou seja, para que isso se realize, o autor da carta usa uma “linguagem litúrgica sacrificial do Velho Testamento: ‘oferta’, sacrifício’ ‘em suave odor’”⁷⁰, como que em “doação e sacrifício”⁷¹, a exemplo do sacrifício de Jesus na cruz⁷².

O contexto, que vem sendo indicado deste o capítulo quarto da carta, dá a entender que havia membros da comunidade que não estavam vivendo segundo a graça de Cristo, recebida no batismo, que os havia tornando “novas criaturas” (Ef 4,23), tanto que a trilogia “justiça, santidade e verdade” (Ef 4,24) e “bondade, justiça e verdade” (Ef 5,9) dão uma ideia de que realmente estava havendo um problema de contrastestemunho com a verdade da fé, do estilo de vida assumido no batismo.

O jogo que o autor faz entre um comportamento que indique trevas e outro que indique luz é oportuno para se falar do desvio de comportamento nos membros da comunidade. O autor da carta não tem dúvidas em ver que há uma incoerência entre o estado de vida assumido no batismo e o que se está vivendo no cotidiano da vida pessoal, familiar e comunitária. Tanto que ele vai exortar os cristãos a serem “imitadores de Deus” (Ef 5,1), produzindo bons frutos e bom perfume, um comportamento que seja agradável a Deus, como “fragrância” de um bom perfume e não como odor de mal cheiro, indicado pelo mal comportamento de cada um e/ou coletivo, já que usa um linguajar na segunda pessoa plural (“vós”) e/ou na terceira pessoal plural (“eles”). Neste sentido,

⁶⁶ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 152.

⁶⁷ PÉREZ MILLOS, S., Efésios, p. 397.

⁶⁸ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 115.

⁶⁹ MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 103.

⁷⁰ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 152.

⁷¹ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 115.

⁷² HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 105.

o convite é para que viva como “sábios” e não como “tolos” (Ef 15), vivendo não na própria vontade, mas segundo a “vontade do Senhor” (Ef 5,17), que os havia resgatado da morte e trazido para a vida nova, como “filhos da luz” e não como “filhos das trevas” (Ef 5,8), próprio dos “idólatras” (Ef 5,5).

2.7. O uso de Pr 23,31 (LXX) em Ef 5,18: viver segundo a vontade de Deus

| | |
|---|---|
| <p>Ef 5,18: καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνω, ἐν ᾧ ἔστιν ἄσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι</p> | <p>Ef 5,18: E não vos embriagueis com vinho, no qual existe vida desenfreada, mas sede repletos do Espírito Santo.</p> |
| <p>Pr 23,31 :אֶל-תִּשְׂכַּח בַּיַּיִן כִּי תִּשְׂכַּח וְיִצְיָא [בְּכֹס] (סִבֵּי) יִצְיָא וְיִשְׁכַּח מִן הַיַּיִן וְיִשְׁכַּח מִן הַיַּיִן</p> | <p>Pr 23,31: Que não vejas vinho quando se torna vermelho, quando se oferece no cálice, sua fonte escorre suavemente.</p> |
| <p>Pr 23,31 (LXX): μὴ μεθύσκεσθε οἴνω ἀλλὰ ὁμιλεῖτε ἀνθρώποις δικαίοις καὶ ὁμιλεῖτε ἐν περιπάτοις ἐὰν γὰρ εἰς τὰς φιάλας καὶ τὰ ποτήρια δῶς τοὺς ὀφθαλμούς σου ὕστερον περιπατήσεις γυμνότερος ὑπέρου</p> | <p>Pr 23,31: não vos embriagareis com vinho, mas conversai com pessoas justas e conversai nos passeios, pois se colocas teus olhos em taças e copos, logo passarás mais desnudo que a mão de um pilão.</p> |

Capítulo IV

No que diz respeito à possível *alusão* de Pr 23,31 (LXX) em Ef 5,18, deduz-se sobretudo do texto a partir da versão da LXX⁷³, que traz um texto mais próximo do que é empregado pelo autor da Carta aos Efésios. Enquanto o texto hebraico parece desaconselhar a tomar o vinho, pois o “ver” deveria entendido aqui como o não tomar parte nele; o texto grego, por sua vez, não desaconselha tomar o vinho, mas aconselha a não se embriagar com o vinho. O contexto parece ser o da vida familiar, visto que em seguida, a partir do v.21, o autor apresenta seus conselhos

⁷³ BEST, E., Efesini, p. 579; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 387; HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 117; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 222; MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone, p. 80; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 172.

para uma “ética/moral doméstica”, não condenando o uso e sim o abuso do vinho⁷⁴. Parece que a embriaguez devia estar causando problemas no relacionamento marido esposa e pais e filhos, senhores e servos; ou seja, o texto indica que algo estava acontecendo na vida familiar e o autor toma um texto do AT a fim de ilustrar sua reflexão. O que mais comum de se esperar, contra o alcoolismo, seria uma exortação à temperança e não o embriagar-se com vinho. Pode ser porque, em seguida, o autor vai falar da “inebriação do Espírito”⁷⁵, fazendo uma passagem “da embriaguez do vinho para a embriaguez do Espírito (5,18)”⁷⁶.

A materialidade do texto bíblico revela que o autor da carta aos Efésios, ou tomou diretamente do texto da LXX, que é o mais provável, ou usou de memória. De todas as maneiras, não faz uso de todo o versículo, mas usa-o com liberdade, tomando apenas a parte que lhe servia para indicar o risco do excesso de álcool na vida pessoal e familiar. Devia estar existindo algum problema com embriagues de alguns de seus membros, que estariam ingerindo vinho de forma exagerada e não com a devida moderação, causando problemas não apenas para si, mas para a família e a vida comunitária, além do contratestemunho para as pessoas fora da comunidade, os não crentes em Cristo.

Para o autor da carta, estava em jogo o agir segundo “a vontade do Senhor” (Ef 5,18), uma vez que os cristãos eram chamados a ser “imitadores de Deus” (Ef 5,1). Aliás, desde o início do quinto capítulo da carta, a exortação é no sentido de que os cristãos não tenham os mesmos comportamentos dos não crentes e não seguidores de Cristo; que os cristãos não andem nas trevas, mas sim na luz do Senhor (Ef 5,11). Aliás este capítulo da carta aos Efésios tem uma das advertências mais duras do NT: exorta os cristãos a não seguirem com comportamento que não condiz com a vida cristã, mas que “caminhem como filhos da luz” (Ef 5,8), na prática “da bondade, da justiça e da verdade” (Ef 5,9), pois aqueles que caminham como filhos das trevas pratica o mal de forma vergonhosa: “τὰ γὰρ κρυφῆ γινόμενα ὑπ’ αὐτῶν αἰσχρὸν ἐστὶν καὶ λέγειν/pois, *a coisas que eles fazem em oculto até o dizê-lo é vergonhoso*” (Ef 5,12).

⁷⁴ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 284; PÉREZ MILLOS, S., Efésios, p. 435-440.

⁷⁵ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 166.

⁷⁶ MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 110.

2.8. O uso de Gn 2,24 (LXX) em Ef 5,31: a sabedoria do amor recíproco

| | | |
|--|---|---|
| <p>שֵׁן יִעֲזֹב אִישׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד</p> | <p>Gn 2,24 (LXX): ἕνεκεν τούτου καταλείπει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.</p> | <p>Ef 5,31: ἀντὶ τούτου καταλείψει ἄνθρωπος [τὸν] πατέρα καὶ [τὴν] μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.</p> |
| <p>Gn 2,24: Por isso, o homem deixará seu pai e sua mãe, e se unirá com sua mulher e se tornarão uma carne.</p> | <p>Gn 2,24: Por isso, o homem deixará o seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher, e os dois serão como uma carne.</p> | <p>Ef 5,31: Por isso, o homem deixará [o] pai e [a] mãe e se unirá à sua mulher, e os dois serão como uma carne.</p> |

Capítulo IV

Acerca da *citação* de Gn 2,24 (LXX)⁷⁷ em Ef 5,31, Thielman discorre sobre o quanto o autor da Carta aos Efésios sai de uma exortação, que se situava nos versículos anteriores, de uma dimensão subjetiva dos desvios de conduta, que segundo o autor, o novo homem precisava se desviar dela para uma dimensão, aonde esses crentes, agora, de forma sábia e não tola, devem se sujeitar “uns aos outros, no temor de Cristo” (Ef 5,21). O que está em destaque aqui é a metáfora que o autor da carta vai se utilizar do relacionamento entre marido e mulher com a Igreja e Cristo⁷⁸.

O autor da Carta aos Efésios qualifica a metáfora do casamento como um mistério, no qual as duas partes de Gn 2,24 são Cristo e a Igreja⁷⁹, haja vista que ninguém poderia descobrir que o texto deveria ser lido desta forma, não fosse essa verdade revelada ao apóstolo de maneira tão graciosa por Deus. A passagem de Gn 2,24 tanto faz parte

⁷⁷ BEST, E., Efesini, p. 626; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 414; PÉREZ MILLOS, S., Efesios, p. 478; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 240; MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone, p. 82; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 204-205.

⁷⁸ THIEMEAN, F. S., Efésios, p. 1023-1024.

⁷⁹ HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 128; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 304.

da narrativa da criação quanto afirma a união de duas entidades num só corpo⁸⁰. Mas, de fato, o foco do autor da carta, está voltado para a realidade do primeiro Adão, tipo para Cristo, para falar do segundo Adão: “o passo do Gênesis entende realmente a Cristo e seu matrimônio com a Igreja, o que é por isso mesmo verdadeiramente um ‘grande mistério’”⁸¹.

A profundidade com que o autor da Carta aos Efésios expõe esse relacionamento revela-nos os mais profundos vínculos que Cristo tem com sua Igreja, sobretudo, o quanto a Igreja é exortada a ter com Cristo, quando se vê na figura de esposa. Existe uma analogia entre a submissão da mulher ao marido, como cabeça, e a submissão da Igreja a Cristo, como cabeça (Ef 5,21-22,24,33). Nesse sentido, Cristo se qualifica como cabeça da Igreja, mas também “sendo ele mesmo o Salvador do Corpo” (Ef 5,23)⁸². O autor da carta começa o desenvolvimento desse relacionamento de submissão da mulher ao marido e a Cristo, análogo a Cristo e à Igreja, com aquilo que ele tinha de mais sublime no seu relacionamento com Deus: o “amor”. “Maridos, amai vossa esposa, como também Cristo amou a Igreja e a si mesmo se entregou por ela” (Ef 5,25). O autor da Carta aos Efésios faz uso de Gn 2,24, declarando que a Igreja é a noiva de Cristo, a qual ele santificou e purificou com o lavar da água pela Palavra (Ef 5,26), tendo presente o quanto Deus amou seu povo com amor de esposo.

A partir do momento em que Cristo edifica a Igreja, a santifica e a purifica, o autor da carta faz uso do texto de Gn 2,24 para revelar o mistério que reside no fato de o homem e a mulher serem/formarem uma só carne, trazendo com isto uma nova dimensão para o relacionamento da Igreja com Cristo. À semelhança do homem e da mulher criados no Éden, unidos por laços anatômicos, biológicos e orgânicos os quais lhes tornam uma só carne, assim também é a Igreja. O mistério que o autor da Carta aos Efésios se referiu ao homem e à mulher no Éden e o casamento, é a revelação de que a Igreja é o corpo de Cristo, e Cristo é a cabeça deste corpo, tornando-se ambos um só organismo. O que autor da carta estava mais interessado no uso de Gn 2,24 reside na expressão “e os dois se tornarão uma só carne” para a sua mudança em Ef 5,28,

⁸⁰ THIEMEAN, F. S., Efésios, p. 1026.

⁸¹ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 176.

⁸² THIEMEAN, F. S., Efésios, p. 1024.

| | |
|---|--|
| Dt 5,16 (LXX) τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου ὃν τρόπον ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεός σου ἵνα εὖ σοι γένηται καὶ ἵνα μακροχρόνιος γένη ἐπὶ τῆς γῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσίν σοι | Dt 5,16: Honra o teu pai e a tua mãe , como te ordenou o Senhor, teu Deus, para que vá bem e para que sejas longevo sobre a terra que o SENHOR, teu Deus, te dá, |
| Pr 13,24: יְבִיחַ אֶת בְּנוֹ אֲבִיו יוֹדֵב אֶת בְּנוֹ רָמוּ וְרָחַם | Pr 13,24: O que retém sua vara odeia seu filho; mas o que o ama, busca discipliná-lo. |
| Pr 13,24 (LXX): ὃς φείδεται τῆς βακτηρίας μισεῖ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ὁ δὲ ἀγαπῶν ἐπιμελῶς παιδεύει | Pr 13,24: O que retém a vara odeia o seu filho; e aquele que o ama, cuidadosamente o instrui. |

Após revelar o mistério que estava oculto no AT aos gentios, o qual lhes tornou um novo homem, o autor da Carta aos Efésios faz a vez de um pedagogo, exortando os gentios, como eles deveriam se portar em suas condutas pessoais, em seus relacionamentos e deveres familiares⁸³, indicando o valor do bom comportamento nas “formas de conduta doméstica”⁸⁴. A partir daqui, ele traz uma nova exortação relacionada à obediência dos filhos aos pais. Neste sentido, ele destaca três motivos para esta realidade: 1) que os filhos devem obedecer aos pais “no Senhor” (Ef 6,1a), por causa da unidade que todos os cristãos têm em Cristo, como membros do seu corpo (Ef 5,30); 2) que eles devem obedecer aos pais porque esta é reconhecidamente a maneira “justa” de se comportar (Ef 6,1b); 3) que eles devem obedecer aos pais porque as Escrituras já ordenam⁸⁵, e recorda que isso traz vida longa para os filhos. Com isso, o autor indica que há uma unidade entre as “duas tábuas da lei”, ou seja a primeira e a segunda são inseparáveis, aliás, o quarto mandamento é o primeiro na ordem da “segunda tábua da lei” e traz consigo uma “ordem de gravidade”⁸⁶ na convivência familiar.

⁸³ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 132-133; HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 131.

⁸⁴ MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”, p. 111.

⁸⁵ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1027.

⁸⁶ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 179.

Em relação ao possível uso de Ex 20,12 e de Dt 5,16 (LXX), e de Pr 13,24 (LXX) em Ef 6,2-4, segundo Thielman⁸⁷ há uma necessidade de se colocar em evidência, sobretudo, a palavra “honra” (*kabed*) no ambiente familiar, que parece estar se desgastando. Embora ela não apareça diretamente nos quatro primeiros mandamentos, ela pode ser vista permeando todo o AT (ex.: 1Sm 2,30; Sl 22,23; Pv 3,9; Is 24,15). Neste sentido, o mandamento para que os pais sejam honrados serve de ponte entre a primeira parte do decálogo, que rege o relacionamento entre Israel e YHWH, e a segunda metade, que orienta os relacionamentos interpessoais dos Israelitas. Portanto, pode-se depreender que o quinto mandamento ocupa um lugar de importância na segunda metade do decálogo, tanto quanto o primeiro mandamento na primeira metade.

Parece que o autor da Carta aos Efésios citou não apenas o texto de Ex 20,12 (LXX), mas tenha usado igualmente o texto de Dt 5,16⁸⁸; tendo em vista que em Dt 5,16 aparece a frase “para que te vá/vivas bem”, semelhantemente ao que se encontra em Ef 6,1-3; e que Dt 5,10 ordena praticar os mandamentos do Senhor⁸⁹. Atualmente, de modo geral, os estudiosos concordam que esse modo de pensar não é correto e que a citação o autor da Carta aos Efésios provém de fato de Ex 20,12, a partir da LXX. O texto da LXX não só inclui a frase “para que vivas bem”, mas também exclui os termos “tua” depois de “mãe” e a expressão “como o Senhor, teu Deus, te ordenou”. As duas lacunas estão presentes no texto de Êxodo, tanto na LXX quanto na citação em Efésios, mas não em Dt 5,16, da LXX, ou em qualquer versão do mandamento no Texto Massorético⁹⁰.

A razão que o autor da Carta aos Efésios pode ter em mente é a de chamar a atenção para a ênfase da nova criatura criada por Deus. O novo homem criado por Deus precisa comprometer-se na obediência a Deus, isso porque nessa questão específica há uma promessa de viver eternamente, não numa terra em particular, com fronteiras nacionais, como no Antigo Israel, numa terra sem fronteiras, como Deus pretendia que fosse ao criá-la. Desta forma, fica subentendido que, no pen-

⁸⁷ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1027.

⁸⁸ BEST, E., Efésios, p. 641; SCHLIER, H., La Lettera agli Efesini, p. 448; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 308; PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 244; MARTIN, R. P., Efesios, Colossenses e Filemone, p. 85; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 212.

⁸⁹ PÉREZ MILLOS, S., Efésios, p. 490.

⁹⁰ THIEMEAN, F. S., Efésios, p. 1027.

samento do autor da Carta aos Efésios, a Igreja de Deus, recém-criada em Cristo na unidade do Espírito, precisa romper barreiras nacionais e, com isto, criar uma nova humanidade em Cristo e para Cristo.

2.10. O uso de Is 11,5 (LXX); 59,17; Sb 5,18 (LXX); Is 52,7; 40,3.9 em Ef 6,14-15: a armadura de Deus

| | |
|--|---|
| <p>Ef 6,14-15: στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης ¹⁵ καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἑτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης,</p> | <p>Ef 6,14-15: Portanto, ficai firmes, cingindo a vossa cintura com a verdade, vestindo a coureira da justiça e calçando os pés com a preparação do Evangelho da paz,</p> |
| <p>הַיְשׁוּבֵי הַצַּדִּיקִים יִשְׁמְרוּ אֶת-לִבְהֵמָתָם וְאֶת-לִבְהֵמָתָם יִשְׁמְרוּ Is 11,5 וְיָצְלָה רִיבָא</p> | <p>Is 11,5: E a justiça do cinto será os lombos dele, e a fidelidade do cinto [será] os lombos dele.</p> |
| <p>Is 11,5 (LXX): καὶ ἔσται δικαιοσύνη ἕζωσμένος τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἀληθείᾳ εἰλημένος τὰς πλευράς.</p> | <p>Is 11,5: E terá a cintura cingida com justiça seus lombos ajustados com verdade.</p> |
| <p>וְיָצְלָה רִיבָא וְיָצְלָה רִיבָא Is 59,17 וְיָצְלָה רִיבָא וְיָצְלָה רִיבָא וְיָצְלָה רִיבָא וְיָצְלָה רִיבָא</p> | <p>Is 59,17: E se vestiu de justiça, com a cota de malha e capacete de salvação em sua cabeça, e se vestiu de roupa de vingança, como vestuário zeloso se envolveu como manto.</p> |
| <p>Is 59,17 (LXX): καὶ ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καὶ περιεβάλετο ἱμάτιον ἐκδικήσεως καὶ τὸ περιβόλαιον</p> | <p>Is 59,17: E vestiu a justiça por couraça, pôs um capacete de salvação sobre a cabeça e cobriu a si mesmo e ao manto com uma túnica de vingança</p> |
| <p>Sb 5,18: ἐνδύσεται θώρακα δικαιοσύνης καὶ περιθήσεται κόρυθα κρίσιν ἀνυπόκριτον</p> | <p>Sb 5,18: Vestirá a justiça por couraça e se porá por capacete um juízo imparcial.</p> |

Capítulo IV

| | |
|--|--|
| <p>מִשְׁמִיעַ שְׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מְשִׁמֵּעַ שְׁוֹעָה אָמַר לְצִיּוֹן מִלֶּךָ אֱלֹהֶיךָ Is 52,7</p> | <p>Is 52,7: Quão belos são, sobre as montanhas, os pés do que anuncia a paz, do que anuncia o bem, do faz escutar a paz, do que diz a Sião: Reina o teu Deus!</p> |
| <p>Is 52,7 (LXX): ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοήνχειρήνης ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός.</p> | <p>Is 52,7: Aqui estou, como primavera sobre as montanhas, como pés do que anuncia a boa notícia de paz, como o que anuncia coisas boas, porque farei que se escute a tua salvação, dizendo a Sião: “Teu Deus reinará!”</p> |
| <p>הִנֵּה יִשְׂרוּ בְּעֵרְבָה מִסְלָה לְאַלְהֵינוּ⁹ עַל הַר־גְּבוּהָ עָלֶיךָ מְבַשֵּׂרֵת צִיּוֹן הָרִימִי בְּפֶתַח קוֹלְךָ מְבַשֵּׂרֵת יְרוּשָׁלַם הָרִימִי אֶל־תִּירְאֵי אֲמָרִי לְעָרֵי יְהוּדָה הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם Is 40,3.9</p> | <p>Is 40,3.9: Voz do que clama no deserto: Preparai o caminho de YHWH, endireitai na estepe a estrada para nosso Deus. Sobre o monte alto suba a ti o pregador, de Sião levante com vigor tua voz, o que anuncia a Jerusalém, eleva e não temas, diz às cidades de Judá: Eis aqui o vosso Deus!</p> |
| <p>Is 40,3.9 (LXX): ³φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν⁹ ἐπ’ ὄρος ὑψηλὸν ἀνάβηθι ὁ εὐαγγελιζόμενος Σιών ὑψωσον τῇ ἰσχύϊ τὴν φωνήν σου ὁ εὐαγγελιζόμενος Ἱερουσαλημ ὑψώσατε μὴ φοβεῖσθε εἰπὸν ταῖς πόλεσιν Ἰουδα ἰδοὺ ὁ θεὸς ὑμῶν.</p> | <p>Is 40,3.9: ³Voz do que grita no deserto: “Preparai o caminho do Senhor, endireitai as veredas de nosso Deus!” ⁹Suba sobre a montanha elevada, tu que trazes boas notícias a Sião; levanta com força tua voz; tu que trazes boas notícias a Jerusalém; levantai a voz, não temais; diga às cidades de Judá: “Eis aqui o vosso Deus!”</p> |

Em Ef 6,14-15 há uma preocupação do autor da Carta aos Efésios no encerramento da carta. O cuidado residia no fato de seus leitores estarem sempre consciente, de que, na morte de Cristo, ele venceu as forças malignas, e agora se assenta à direita de Deus, onde compartilha

dos despojos desta vitória com a sua Igreja, para que ela dê continuidade à sua tarefa iniciada aqui na terra, ou seja, o prosseguimento do estabelecimento do Reino de Deus. Agora o autor exorta seus leitores a defender a posição que o Cristo conquistou para eles, revestindo-se da armadura de Deus e permanecendo firmes contra o diabo e outros poderes malignos invisíveis (Ef 6,11-14). A trilogia “verdade, couraça da justiça e evangelho da paz” (Ef 6,14-15)⁹¹ são os instrumentos que Deus concede a seus filhos para que possa agir e transformar o mundo: trata-se de “verdadeiros dons de Deus” para o bem da vida comum⁹², mas como que em um “campo de batalha”, diante “das oposições e dos inimigos do mundo”⁹³.

Capítulo
IV

Embora haja controvérsias com posicionamentos a favor e contra os textos do AT que o autor da Carta aos Efésios usou para redigir Ef 6,10-17, todavia é possível vislumbrar um uso de Is 11,4-5; 59,17; Sb 5,18; Is 52,7 40,3.9, e a partir da LXX e de forma livre⁹⁴. Alguns intérpretes, concordam que ele não cita esses textos expressamente nem utiliza suas metáforas da mesma forma que Isaías e sequer como o autor do livro da Sabedoria. Em oposição, existem aqueles que concordam em que há certa conexão entre a simbólica armadura de Deus (ou de seu Messias) mencionada nesses textos do AT e a armadura da qual os leitores da Carta aos Efésios devem se “revestir” (Ef 6,11) e “tomar” (Ef 6,13-17)⁹⁵. Os termos apropriados o autor da Carta aos Efésios, do AT (cintura, couraça, justiça etc.) são para mostrar para mostrar essa realidade já presente, exortando aos seus leitores a viverem de acordo com essa veracidade em Ef 6,14

Outra constatação do uso de Isaías em Efésios reside na frase: “Calçai os pés com a disposição para o evangelho da paz”. A semelhança das palavras em Is 40,9-11, onde Sião será arauto das boas novas da vinda do Messias. Isto tanto na perspectiva já realizada da sua presença, quanto numa perspectiva escatológica, na qual estabelecerá

⁹¹ SCHLIER, H., *La Lettera agli Efesini*, p. 470-472; PÉREZ MILLOS, S., *Efesios*, p. 534-537.

⁹² ZERWICK, M., *A Epístola aos Efésios*, p. 180.

⁹³ MAZZAROLO, I., *Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”*, p. 118.

⁹⁴ HAHN, E.; BOOR, W., *Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses*, p. 140-141; BEST, E., *Efesini*, p. 674-678; PENNA, R., *Lettera agli Efesini*, p. 253-254; MARTIN, R. P., *Efesini, Colossesi e Filemone*, p. 88-89; ROMANELLO, S., *Lettera agli Efesini*, p. 226-228.

⁹⁵ THIELMAN, F. S., *Efésios*, p. 1029.

severidade para aqueles que se recusarem a reconhecê-lo, mas grande bondade para com as suas ovelhas dispersas entre os gentios. O autor da Carta aos Efésios parece que se vale da narrativa de Isaías para exortar os seus leitores que essa realidade continua em voga, desde os anúncios das boas novas de Jesus no sermão do monte, mas sobretudo, na necessidade da continuidade dessas mensagens, as boas novas, para gerações futura.

Além da utilização destas narrativas citadas acima, pode se refletir, sobre o uso do autor da Carta aos Efésios, ainda em Is 11,4. A semelhança de Isaías, em que a narrativa descreve que pelo poder da vara da sua boca e com o sopro do seu lábio, o Messias matará os perversos da terra. Temos aqui a figura de um justo juiz. O autor exorta seus leitores a se valerem do mesmo instrumento que esse juiz se utilizou, ou seja, suas vidas devem ser norteadas pela espada do Espírito, que é a palavra de Deus em Ef 6,17⁹⁶.

A despeito de tudo que já foi exposto nesta temática, pode-se concluir que a imagem de uma armadura indica uma guerra e que batalhas estão sendo travadas em todos os aspectos da vida do crente. Embora o autor da Carta aos Efésios destaque que as condições dos seus leitores no passado, afirmando que estavam mortos em suas transgressões e pecados e que todos eles (nós) eram (éramos), por natureza, “filhos da ira”, Deus, no entanto, por sua misericórdia e seu amor, nos resgatou através de Cristo.

No entanto, o texto de Ef 6,10-17 nos revela a existência de uma tensão escatológica na qual vivem os fiéis: Embora a vitória seja certa, eles devem ainda defender a posição que, por eles, Cristo conquistou diante dos últimos e desesperados ataques do Diabo e seus malévolos aliados. Neste sentido, pode-se justificar o uso que o autor da Carta aos Efésios fez de Is 11,4-5; 59,17; Sb 5,18; Is 52,7 40,3.⁹⁷

Portanto, a compreensão do uso que o autor da Carta aos Efésios fez dos textos de Isaías, situa-se na intencionalidade de transferir toda a armadura de Deus ou de seu Messias para o povo agora reconciliado com ele. O autor da Carta aos Efésios sabia que a vitória do povo de Deus sobre o Diabo não está ainda completa. Deus desferiu um golpe fatal contra os principados, autoridades e poderios cósmicos “deste

⁹⁶ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1029.

⁹⁷ FOULKES, F., Efésios. Introdução e Comentário, p. 143-145.

mundo das trevas” (Ef 6, 12), mas os dardos em chama do exército condenado continuam a atacar o povo de Deus. Portanto, entre o tempo da vitória de Cristo e a consumação dos propósitos de Deus em Cristo, os próprios fiéis devem imitar a Deus no papel de guerreiro divino. O autor da Carta aos Efésios já havia declarado que os cristãos devem se revestir do “novo homem”, criado à imagem de Deus em justiça, santidade e verdade (Ef 4,24; 5,9), para o bom combate. Trata-se de imitar a Cristo, que já venceu esta guerra pelos seus⁹⁸.

Conclusão

Capítulo IV

A intenção do presente artigo, como dito no início, foi a de constatar o uso paulino do AT na carta aos Efésios, em suas três possibilidades (citação, alusão e eco), oferecendo os textos-fonte e vendo a intencionalidade do autor da carta quando a escreveu, diante da realidade de seus destinatários. Seu autor tem uma intenção pastoral, a fim de ajudar seus irmãos na caminhada em Cristo Jesus. Ele tem presente que Igreja é fruto do amor, da misericórdia e da graça de Deus, que não só a formou, mas imediatamente a abençoou com toda sorte de bênçãos espirituais (Ef 1,3) e lhe foi conduzindo em cada momento da história, desde seus primórdios.

A Carta aos Efésios também revela que a natureza da Igreja se configura como que um corpo, ao qual lhe é atribuído deveres em vários aspectos da sua existência. As suas obrigações, quando exercidas com integridade, revelam um corpo harmonioso, que testifica aquele que a estabeleceu, e que continua guiado e direcionado por sua cabeça, que é Cristo (Ef 5,23). Da mesma forma, a Igreja não está isenta de alvos de principados e potestades, que têm como objetivo impedi-la de dar continuidade à obra que Cristo iniciou. Neste sentido, o autor ensina, através da metáfora de uma armadura, qual a postura que o crente deve desenvolver frente às ciladas dos inimigos malignos em todos os tempos.

A recomendação, em primeira instância, é para reconhecer a incapacidade humana de vencer as forças espirituais e de se fortalecer nele, que é a cabeça de todas as coisas (Ef 6,10). O autor destaca que não basta tomar parte da armadura. Para se vencer essa batalha, é preciso fazer

⁹⁸ THIELMAN, F. S., Efésios, p. 1031.

uso de toda a armadura que Deus conquistou para a Igreja em Cristo na unidade do Espírito Santo. Cada elemento desta armadura, quando em ação, garante ao crente perseverante, já viver vitórias nos dias atuais e também na eternidade.

À vista de tudo isto, vê-se que a Carta aos Efésios é como que um “manual” pedagógico em vista da vida espiritual, moral e social que Deus quis, pelo Espírito, oferecer e entregar à sua Igreja, a fim de que ela se tornasse, em tudo, mais do que vencedora em Cristo Jesus. É com esta finalidade que o autor da Carta aos Efésios faz uso do AT nesta carta, a fim de dar base escriturística à sua argumentação em favor da defesa do Evangelho de Cristo, em sua missão apostólica.

Se por um lado, como foi visto, não é tarefa fácil determinar o tipo do uso do AT que um autor do NT fez, e muito menos a partir de qual fonte, tendo em vista o tipo de uso, que implica na materialidade ou não da fonte (citação, alusão e eco), por outro lado, é possível delinear e indicar algumas probabilidades. Elas podem ser nas três direções, ou seja: saber se o autor fez um uso mais de *citações explícitas*, ou de *alusões*, que têm um caráter mais *implícito*, ou de *ecos*, que se percebe mais *sutilmente* a partir da temática, por exemplo. Tendo a materialidade é possível determinar a intensidade do uso e a fonte (Hebraica, Grega, *Targumim*, *Midrashim* etc., se literalmente ou se livremente), faltando aquela, esta fica comprometida.

Fato é que, na Carta aos Efésios se percebe uma presença muito mais intensa de *ecos* das Escrituras Judaicas que de *citação* ou *alusão* às mesmas. Tal estudo foi realizado tendo por base o texto da NA²⁸. A partir disto foi possível constatar que na Carta aos Efésios há poucas *citações* e *alusões* e muitos *ecos*. Enfim, algumas cartas paulinas têm uma presença muito grande de *citações* e *alusões*, a exemplo de Romanos e Gálatas, enquanto que em outras cartas do epistolário paulino há quase que uma ausência de citações e alusões e uma abundância de *ecos*, como é o caso de Colossenses e Efésios, e isto salta aos olhos e se percebe ao entrar em contato com os textos bíblicos do NT, que revelam uma presença, seja de fontes de textos *protocanônicos* e *deuterocanônicos* do AT, bem como de livros *extrabíblicos*.

Por fim, o presente estudo revelou que a Carta aos Efésios, de fato, conta com pouca presença de *citações* e/ou *alusões* do AT, uma característica entre as três cartas deuteropaulinas. Também revelou que a

proveniência, como texto fonte, é muito mais da versão grega da LXX que de um texto hebraico, conferindo com o Texto Massorético, o que é comum nos livros do NT. Por outro lado, a Carta aos Efésios conta com um vasto número de possibilidade de *ecos*. Este é um fenômeno que merece ulteriores estudos.

Referências bibliográficas

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

BEST, E. **Efesini**. Brescia: Paideia, 2001.

CABRAL, E. **Comentário Bíblico de Efésios**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

CAMBLIN, J. **Epístola aos Efésios**. Petrópolis: Vozes, 1987.

DAVID, B. H. **Introdução ao Estudo do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2009.

DEL PÁRAMO, S. 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, K.; RUDOLPH, W. (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 2, n. 1, jan./jun. 2022, p. 5-32

FOULKES, F. **Efésios. Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C. O Rei-Sacerdote: O Salmo 110 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, Waldecir et alii. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2022, p. 233-279.

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

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. Vol. 47, No. 108, 2020, p. 1-18. **Cuestiones Teológicas**. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>

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

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

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

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

HAHN, E.; BOOR, W. **Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses**. São Paulo: Esperança, 2006.

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

HENDRIKSEN, W. **Efésios e Filipenses**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

MARTIN, R. P. **Efesini, Colossesi e Filemone**. Torino: Claudiana, 2014.

MAZZAROLO, I. **Carta aos Efésios: “Cristo é a Pedra Angular”**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2013.

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

PENNA, R. **Lettera agli Efesini**. Bologna: EDB, 2010.

PÉREZ MILLOS, S. **Efesios**. Viladecavalls: CLIE, 2010.

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

RICHARDS, O. L. **Comentário Histórico-Cultural do Novo Testamento**. Rio De Janeiro: CPAD, 2008.

ROMANELLO, S. **Lettera agli Efesini**. Milano: Paoline, 2003.

SCHLIER, H. **La Lettera agli Efesini**. Brescia: Paideia, 1973.

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

THIELMAN, F. S. Carta aos Efésios. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1006-1031.

ZERWICK, M. **A Epístola aos Efésios**. Petrópolis: Vozes, 1984.

Capítulo V

A dimensão esponsal da relação Cristo-Igreja na Carta aos Efésios

*The spousal dimension of the Christ-Church relationship in
the Letter to the Ephesians*

*La dimensión esponsal de la relación Cristo-Iglesia en la
Carta a los Efesios*

Waldecir Gonzaga¹
Cleber Franco²

Capítulo
V

Resumo

A proposta desta reflexão é realizar um discurso analítico a respeito da relação Cristo-Igreja como apresentada pela Carta aos Efésios. Em Ef 5,21, a comunidade cristã é implicada num postulado de moral doméstica em que o autor da carta situa Cristo e a Igreja na perspectiva da relação que há entre os esposos cristãos. Com este escopo, entende-se elucidar de que maneira a linguagem e a metáfora nupcial empregadas podem explicitar a eclesiologia deste escrito a partir da categoria da esponsalidade e sua implicação na vida da comunidade cristã. Realiza-se o seguinte percurso para compreender o quanto a linguagem esponsal da Carta aos Efésios descreve um específico dinamismo interior que caracteriza a relação Cristo-Igreja: após breve apresentação geral do Escrito canônico implicado e os elementos fundamentais do proble-

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/es-pelhogruppo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

² Mestre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Urbaniana (Roma, Itália). Doutorando do Programa de Pós Graduação em Teologia da PUC-Rio. Atualmente professor de Teologia sistemática na Faculdade Católica de Belém-PA. Email: pyurifranco@gmail.com; Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5478092248329892>. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-9446-6010>

ma, busca-se refletir sobre a realidade do corpo segundo as tradições do Livro do Gênesis e do Êxodo procurando descobrir na visibilidade da Criação e, particularmente no corpo humano, um sentido esponsal subjacente. Posteriormente, postula-se descobrir o sentido esponsal do Evento Cristo e na Comunidade que se reconstrói a partir d'Ele, a *ekklesia*. Por fim, sob as coordenadas da analogia nupcial de Ef 5,21, procura-se decifrar a relação Cristo-Igreja em sentido esponsal, a partir das categorias efesianas para esclarecer o quanto o dom sincero de si define ulteriormente o vínculo originário e “esponsal” de Cristo com sua Igreja e informa sua vida. Ademais, conclui-se que a eclesiologia da Carta aos Efésios é a de uma Igreja cósmica e universal, como na Carta aos Colossenses.

Palavras-chave: Cristo, Igreja, Carta aos Efésios, Analogia esponsal, Dom de si.

Abstract

The purpose of this reflection is to present an analytical discourse on the Christ-Church relationship as presented in the Letter to the Ephesians. In Ephesians 5:21, the christian community is implicated in a postulate of domestic morality where the author of the Letter situates Christ and the Church within the perspective of the relationship between christian spouses. With this scope, we intend to elucidate how the language and nuptial metaphor employed can make explicit the implicit ecclesiology of this writing based on the spousal category and its implication in the life of the christian community. We postulate the following path to understand how the nuptial language of the Letter to the Ephesians describes a specific inner dynamism that characterizes the Christ-Church relationship: after a brief general presentation of the canonical Writing involved and the fundamental elements of the problem, we intend to reflect on the reality of the body according to the traditions of the Book of Genesis and Exodus, seeking to discover in the visibility of Creation and, particularly in the human body, an underlying nuptial meaning. Further, we will seek to discover the nuptial meaning of the Christ Event and the Community that is rebuilt from Him, the *ekklesia*. Finally, under the guidance of the nuptial analogy of Ephesians 5,21, we will attempt to decipher the Christ-Church relationship in a nuptial

sense, clarifying how the sincere gift of self defines Christ's original and "nuptial" nexus with his Church and informs her life.

Keywords: Christ, Church, Letter to the Ephesians, Spousal analogy, Gift of self.

Resumen

El propósito de esta reflexión es presentar un discurso analítico sobre la relación Cristo-Iglesia, tal como se presenta en la Carta a los Efesios. En Efesios 5:21, la comunidad cristiana se ve implicada en un postulado de moralidad doméstica, donde el autor de la Carta sitúa a Cristo y a la Iglesia en la perspectiva de la relación que existe entre los cónyuges cristianos. Con este objetivo, pretendemos dilucidar cómo el lenguaje y la metáfora nupciales empleados pueden clarificar la eclesiología implícita de este escrito, basada en la categoría de la unión esponsal y sus implicaciones para la vida de la comunidad cristiana. Proponemos la siguiente ruta para comprender cómo el lenguaje esponsal de la Carta a los Efesios describe un dinamismo interno específico que caracteriza la relación Cristo-Iglesia: tras un breve repaso de este Escrito canónico y los elementos fundamentales del problema, pretendemos reflexionar sobre la realidad del cuerpo según las tradiciones del Libro del Génesis y el Éxodo, buscando descubrir en la visibilidad de la Creación, y particularmente en el cuerpo humano, un significado esponsal subyacente. Posteriormente, buscaremos descubrir el significado nupcial del Acontecimiento de Cristo y la Comunidad que se reconstruye a partir de Él, la *ekklesia*. Finalmente, bajo la guía de la analogía nupcial de Efesios 5:21, intentaremos descifrar la relación Cristo-Iglesia en sentido nupcial, basándonos en las categorías efesianas para aclarar cómo la entrega sincera de sí define el vínculo original y nupcial de Cristo con su Iglesia e informa su vida.

Palabras claves: Cristo, Iglesia, Carta a los Efesios, Analogía esponsal, Don de sí.

Introdução

O ambiente no qual a Carta aos Efésios estava situada não era um contexto homogêneo. Capital do Império Romano na Ásia, Éfeso era um caldeirão cultural onde se intercompentavam múltiplas tradições sócio-cultural-religiosas numa convivência sincrética característica de uma metrópole cosmopolita-helenística.

Embora a autoria da Carta aos Efésios, uma carta deuteropaulina, permaneça uma questão aberta, com um estilo hierático e mais pacato dissonante àquele das grandes epístolas, como Romanos e 1-2Coríntios, contudo, observam-se temas de ambiência originariamente paulinos desenvolvidos com profundidade teológica mais acurada. A asserção sobre a “plenitude de Cristo” (Ef 1,23; 4,10) em sentido teocêntrico e eclesiológico, evidencia a maturidade do argumento paulino apresentado no escrito; assim como seu alcance cosmológico. Em sentido eclesiológico, a relação da plenitude de Cristo com seu corpo eclesial descreve a absoluta relatividade cristológica através da qual a Igreja deve constituir-se. Neste sentido,

Essa plenitude e suficiência completa de Cristo devem conduzi-la à maturidade, levá-la a tirar dele tudo o que é necessário para seu crescimento, de modo que, em sua fé e conhecimento de Cristo, ela não fique enalhada ao longo do caminho e não seja agitada de um lado para o outro por todo vento de doutrina e pela astúcia do erro humano (Ef 4.14; cf. Cl 2.18,19), mas esteja firmemente arraigada e alicerçada (Ef 3.17; Cl 2.7ss)³

Efetivamente, na Carta aos Efésios, uma das treze cartas do epistolário paulino⁴, bem como na Carta aos Colossenses, a ideia de Cristo que como espaço humano plenificado pela Divindade e que, por sua vez, plenifica graciosamente sua Comunidade estende-se ao cosmo realizando o desígnio salvífico de Deus de tudo recapitular em Cristo (Ef 1,10).

³ RIDDERBOS, H., *A Teologia do Apóstolo Paulo*, p. 434.

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.

Assim como é dito de Deus no Antigo Testamento que ele enche os céus e a terra (Jr 23.24), também esse pronunciamento de onipotência pode ser transferido para Cristo; todo o universo está ao alcance de sua presença poderosa. Ele é o que (Ef 1.23) enche o universo em todos os seus aspectos. Quanto a isso, deve-se entender com a expressão de 3.18ss, que a Igreja estará numa posição de compreender “qual é a largura, e o comprimento, e a altura e a profundidade”⁵

Na perspectiva do conteúdo, o escrito pode ser dividido em dois grandes ambientes temáticos: além da saudação de abertura e a conclusiva (1,1-2 e 6,21-24), há um bloco “doutrinal” (1,3-14.20 23; 2,14-18; 3,20-21) e outro de caráter “parenético” (4,1- a 6,20), e conta com amplo uso do AT em seu escrito⁶. A Carta aos Efésios é o escrito do Novo Testamento com a maior concentração eclesiológica, correspondendo assim ao *zênit* do pensamento paulino a respeito de temas tratados nas outras epístolas, mas aqui articulados na linha de uma realização histórica do mistério cristão na *ekklesia*.

1. O *corpo*, pressuposto da aliança nupcial

A afirmação de que a realidade visível constituída no espaço e no tempo não é resultante de forças aleatórias ou emanções de divindades é um patrimônio de fé que experiência religiosa de Israel decifrou como uma das coordenadas mais fundamentais de sua mesma tradição histórica, construída a partir da experiência originária do Êxodo.

A experiência do Êxodo determinou radicalmente a elaboração de fé de Israel conduzindo-o a reinterpretar a sua história como dom e oferta gratuita de YHWH que desceu e operou sua libertação histórica da opressão do Egito. Porque Deus “desce” e “liberta”, a elaboração de fé de Israel entende que sua história não é mero suceder-se de fatos, mas também uma história de salvação.

As narrativas da origem apresentam a ação criadora de Deus em seu mistério e como a inauguração dos eventos fundadores do

⁵ RIDDERBOS, H., A Teologia do Apóstolo Paulo, p. 433.

⁶ GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48.

Êxodo. Os profetas retornarão ao tema da criação, vinculando-o intimamente ao tema da salvação. Em particular, a experiência do exílio e o retorno incerto serão o lugar onde a recordação à ação criadora sustentará a esperança presente para além do pecado e do perigo do desaparecimento do povo e de seus símbolos fundadores: Jerusalém, o Templo, a realeza. Os profetas revelam que ainda há um “agora” para a aliança. A retomada do tema da criação, historicamente favorecida também pelo inevitável confronto com outros povos no exílio, assume o caráter de uma nova criação e de um novo êxodo.⁷

Na autoconsciência de Israel, a sucessão de eventos que singulariza sua história dos israelitas, há um fio de significado, percebido e vivenciado, que orienta e ilumina cada circunstância e cada evento. A experiência do Êxodo aplicada, reflexivamente, ao conjunto de eventos históricos, é sentida por Israel não como a manifestação de um destino vago e inexorável ditado por um poder impessoal ou meramente gratuito, mas sim como a expressão de uma intencionalidade inteiramente perfilada a partir de uma iniciativa que não vem de “algo”, mas de “alguém”.

Neste sentido, a consciência religiosa de Israel compreende que o Deus do Êxodo, não é apenas uma divindade étnica e regional, mas que sua potência libertadora alcança toda a história humana, a história universal e que está na raiz originária de todo o ser. O relato da Criação é a expressão literária desta evolução doutrinal.

Da soberania de YHWH sobre o mundo e sobre a história, atestada por Israel e manifestada no acontecimento do Êxodo, a reflexão de fé estende a ação de Deus até a própria constituição de cada criatura. A criação parece estar inteiramente orientada para a Aliança de Deus com seu povo e, a partir dele, com toda a humanidade. Na medida em que Deus é autor da Criação, então toda visibilidade criatural contém em si uma abertura à salvação.

Deus cria enquanto “fala”. Tudo o que existe na tangibilidade do criado é resultado do “dizer” de Deus Gn 1–2. O “falar” de Deus é expressão linguístico-simbólica de uma intencionalidade divina inclinada a autodeterminar-se numa dinâmica exodal. Enquanto fala, Deus sai de si mesmo, comunicando-se. A criação é resultado do “dizer” de

⁷ BRAMBILLA, F. G., *Antropologia Teológica*, p. 229. (tradução nossa)

Deus que dá consistência histórica às coisas, chamando-as à existência: a ação de dizer é manifestação privilegiada do ser-pessoa, o qual, dotado de vontade e inteligência, apresenta-se estruturalmente capaz de relação. Deus, comunicando-se, desce a sua criatura para entrar em relação com ela.

A soberania criadora de Deus em “salvar” do vazio e no nada, chamando à existência o dado criatural através da vontade amorosa revela-nos a instância de dom que cada criatura possui; além de apresentar-nos, ao mesmo tempo, a perspectiva com que o fato criado deve determinar-se. Em outras palavras, a “teogenética” da criação traz consigo a abertura ao acolhimento do dom e do projetar-se à alteridade, como o Criador mesmo fez em relação à sua criatura.

O relato da criação do homem permite situar a especificidade qualitativa desta criatura enquanto originariamente constituída “imagem e semelhança” (Gn 1,26) do Criador. Ser “imagem” (*selem*) denota o caráter de visibilidade de algo não empírico; enquanto que “semelhança” (*demut*) aponta para a aproximação qualitativa entre realidades distintas. A “semelhança” divina atribuída à criatura humana evidencia sua descontinuidade com o restante da criação na medida em que dotada por Deus de autoconsciência e autodeterminação que a torna capaz não só de reconhecer a realidade criada como um dom de “Alguém”, mas também de corresponder a esta Alteridade através do mesmo movimento de reciprocidade relacional, na forma da oblação.

Parece mais provável, contudo, que com este termo o autor de Gênesis 1 quisesse enfatizar a semelhança privilegiada entre o ser humano e o Criador, que constitui o fundamento original do diálogo histórico entre os dois sujeitos. O fato de Deus querer fazer ‘*ādām* à Sua imagem indicaria, em outras palavras, que Ele pretendia estabelecer uma relação de aliança pessoal com ele (Eclo 17,12; 49,16; cf. também Sl 100,3)⁸

O relato genesiano testemunha que somente a criatura humana – constituída pessoa pela sua similitude divina – encontra-se em condição

⁸ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA. “Che cosa è l’uomo?”. Un itinerario di antropologia teologica, n. 46. (tradução nossa)

de reconhecer-se na sua dissimilitude somática em relação aos outros seres visíveis⁹. A criação do homem e da mulher, na bipolaridade de sua diferenciação sexual, de acordo com o relato javista da Criação, sublinha que seu *status* de criatura à “imagem” de Deus denota a visibilidade da intenção do dom de si mesmo com que Deus deseja interagir com a humanidade e historicizar seu projeto de salvação.

Neste sentido, a corporeidade do ser humano, no seu ínsito caráter de dom (na sua origem e destino) antecipam a relação de Deus na perspectiva da Aliança visto que perfila e postula uma dinâmica de aproximação ou de solidariedade que traz consigo a marca do dom sincero de si em favor do bem do outro. O corpo humano é uma profecia da intenção de Deus de estabelecer comunhão com a humanidade na forma do dom, o qual, no recíproco movimento do dar-se e receber, pode ser qualificado com o apelativo de “esponsal”.

2. A esponsalidade do evento Cristo

Na literatura do Novo Testamento, a imagem da esponsalidade atribuída à Cristo aparece pela primeira vez na mensagem e testemunho de João Batista, o qual, como “amigo do Esposo”, “exulta de alegria” ao “ouvir sua voz” (Jo 3,29). João Batista faz eco ao Antigo Testamento – especialmente de Isaías - que se serve da imagem esponsal para indicar a restauração de Israel através da metáfora da reconciliação do esposo e da esposa (Is 50, 1; 54, 5-8; 62, 4-5).

A imagem nupcial é assimilada por Jesus, o qual faz dela uma expressão de sua autoconsciência messiânica. O “Reino”, como centro da pregação de Jesus, é comunicado sob a metáfora de um banquete nupcial, preparado por Deus para as núpcias de Seu Filho (Mt 22,2): o Messias é apresentado como o ponto nevrálgico da Nova Aliança (sob a imagem das núpcias) com a nova humanidade constituída pelos chamados a participar da alegria da nova e definitiva comunicação de Deus em Cristo. Sob a metáfora do esponsalício encontra-se também a exortação à vigilância e à fidelidade na parábola das dez virgens, sugerindo a tensão contínua com que a Igreja deve orientar-se na expectativa do retorno do Esposo (Mt 25,1-13).

⁹ Gn 2,23: “Então disse o homem: Esta é agora osso dos meus ossos, e carne da minha carne; ela será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada”.

Significativo também, no Quarto Evangelho, a realização do primeiro sinal num contexto nupcial (Jo 2,1-11): o “vinho novo” – a alegria da definitividade da Nova Aliança – somente pode ser oferecido pelo verdadeiro Esposo messiânico (Jo 4)¹⁰cuja sentido é manifestado na Última Ceia (Jo 13,1-20), no novo conteúdo atribuído ao vinho eucaristizado, qual “sangue derramado em favor de muitos” (Mt 26,28). Notável é a autoconsciência messiânica revelada por Jesus na parábola do Bom Pastor¹¹ a respeito da dinâmica do projeto salvífico. Ratzinger assevera esta perspectiva quando considera a centralidade da cruz na principal imagem cristológica da literatura joanina:

Assim como o discurso sobre o Pão da Vida não se contenta simplesmente a referir-se à Palavra, mas fala da Palavra feita carne e dom “para que o mundo tenha vida” (Jo 6,51), o dom da vida pelas “ovelhas” é absolutamente central no discurso do pastor. A cruz constitui o centro do discurso do pastor, mas não como um ato de violência que cairia sobre ele inesperadamente e lhe seria infligido de fora, mas como o livre dom de si mesmo: “Eu dou a minha vida para depois a retomar. Ninguém pode tirá-la de mim; eu a dou por mim mesmo” (10,17-18)¹².

Na parábola do Bom Pastor encontra-se a hermenêutica que descerra o véu do mistério da Última Ceia onde Jesus manifesta a profunda determinação de cumprir sua missão messiânica através a experiência do sofrimento e morte compreendida em termos de pró-existência. A livre oferta da vida entendida como dom de si, núcleo pascal da autorrevelação de Jesus através da metáfora do pastor, adquire um realismo inesperado nas palavras sobre o pão e o vinho no contexto da Ceia de despedida. Na Última Ceia, o mistério nupcial alcança uma particular profundidade: o Corpo doado e o Sangue derramado parecem conotar uma densidade nupcial significativa enquanto exprimem o ápice da história da salvação através da autoexpropriação em vista do bem do outro.

¹⁰ GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19, p. 519-554.

¹¹ 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.

¹² RATZINGER, J., Jésus de Nazareth, pp. 306-307. (tradução nossa)

Se o corpo humano é transversalmente penetrado pelo dinamismo do dom pessoal, tal aspecto recebe um “plus valeur” quando aplicado ao corpo histórico de Cristo. Desde as relações intratrinitárias, as Pessoas divinas autodeterminam-se na perspectiva do dom recíproco de si mesmas. A dinâmica do dom de si é a analogia antropológica da assertiva teológico-joanina de que “Deus é amor” (1Jo 4,16). Aliás, a missão mesma do Filho é descrita em termos da analogia do dom como declinação direta daquilo que é a essência amorosa de Deus (Jo 3,16). Jesus, na sua corporeidade, é o histórico doar-se de Deus aos homens.

Toda o processo messiânico de Jesus é determinado pelo doar-se radical de si mesmo: desde o inicial movimento *kenótico* (Encarnação) até seu trágico desfecho no Mistério Pascal, no qual o Filho eternamente gerado assume a experiência humana até o completo esvaziamento de si mesmo pela forma do dom.

Neste sentido, a autodeterminação da entrega de si mesmo na forma do dom, já operante na transcendência da Trindade, torna-se corporalmente visível na autodoação do Filho à humanidade. A modalidade da autodoar-se na natureza corpórea do Filho Eterno alcançou seu nível mais expressivo na Cruz. O corpo nu e crucificado do Filho encarnado é a revelação máxima da intenção e atuação salvífica de Deus no entregar-se à humanidade na totalidade da vida e da existência. O lado aberto do qual “jorrou sangue e água” (Jo 19,34) é a atestação joanina da radicalidade do dom.

Na literatura paulina, o conceito “corpo” de Cristo há, pelo menos duas valências significativas na perspectiva de nossa análise: o vocábulo corpo é vinculado à realidade física de Cristo ou apresentado como expressão metafórica para indicar a comunidade que confessa explicitamente sua fé em Cristo, a Igreja.

A fisicidade do “corpo de Cristo” é evidenciada por Paulo em quatro passagens fundamentais (Rm 7,4; Ef 2,16; Cl 1,22; Fl 3,21). O “corpo” de Cristo é apresentado em Rm 7,4 em contexto polêmico no qual Paulo assevera a superação definitiva do valor do ordenamento judaico através da instrumentalidade do corpo físico de Cristo. A implicação da morte corporal – portanto, física – de Cristo é evidente pelo contexto pascal, e igualmente asseverada por Schlier, o qual reitera que, neste caso, o “corpo” crucificado e ressuscitado de Cristo não é propriamente referente a realidade “sacramentalmente” implicada no Batismo, mas

seu corpo real e histórico na medida que a vida nova tem sua origem na oferta pascal da “fiscidade” deste corpo.

O aspecto físico do corpo de Cristo é posto em relevo em Ef 2,16: a dinâmica de reconciliação com Deus acontece mediante a entrega autossacrificial de Cristo, realizado em seu corpo físico, no qual foi estabelecida uma nova relação com Deus que unifica judeus e gentios.

No máximo, poder-se-ia considerar a hipótese de que δια του σώματος του Χριστού não indica a morte de Cristo presente no batismo como uma ομοιότητα, mas sim a morte de Cristo como tal, e que nela, portanto, se reconhece apenas o fundamento da nossa possibilidade de morrer no batismo “por ele”, como unidos a ele. Nesse caso, δια του seria o corpo de Cristo na cruz, segundo um significado encontrado em apenas duas outras passagens: Ef 2,16; Cl 1,22¹³.

O vocábulo “corpo” referido a Cristo é encontrado também em Cl 1,22 com um particular acento realístico, próprio da mentalidade judaica. Paulo afirma que a restauração do vínculo relacional de Deus para com a humanidade foi realizada através da carnalidade do corpo do Cristo, eliminando assim qualquer minimização da autenticidade do drama da salvação centrando-o no processo obediencial do Filho explicitado na oferta de seu corpo “de carne” na Cruz. O realismo do “corpo de Cristo” é intencionalmente evidenciado para demonstrar aos Colossenses que a obra da reconciliação só é historicizada mediante a materialidade do “corpo de Cristo” e da Igreja e não através de práticas místico-esotéricas ligadas ao neoplatonismo gnóstico. Citando Cirilo de Jerusalém, Bento XVI comenta:

Os escritores da antiga tradição cristã refletiram sobre esta densa perícopé. São Cirilo de Jerusalém, num dos seus diálogos, cita o cântico da *Carta aos Colossenses* para responder a um interlocutor anônimo que lhe tinha perguntado: «Dizemos, portanto, que o Verbo gerado por Deus Pai sofreu depois por nós na sua carne?». A resposta, em continuidade com o cântico, é afirmativa¹⁴.

¹³ SCHILIER, La Lettera ai Romani, p. 364. (tradução nossa)

¹⁴ Bento XVI PP, Audiência Geral, 07/09/2005; n.5.

Aos cristãos de Filipos, Paulo argumenta a ressurreição dos fiéis mediante a realidade gloriosa do corpo ressuscitado de Cristo (Fl 3,21). A ação do Ressuscitado atua sobre a realidade carnal de todos os fiéis comunicando a mesma condição seu corpo glorioso, em termos de “transformação” ou “conformação” devida à soberania universal de Cristo Ressuscitado. Neste sentido, comenta Ernst:

O atual corpo de humildade será transformado e configurado ao corpo de Sua glória. “Transformar” e “conformar” descrevem a maneira e o modo como a salvação do indivíduo será realizada na Parusia. Paulo não fala, como em 2Coríntios 5,3ss., de “revestir-se”, nem diz nada sobre a alternativa de se pensar na ressurreição dos mortos ou na transmutação daqueles que ainda viverão na Parusia; ele está interessado apenas na nova existência de todo o ser humano, dada, graças a Cristo, em seu retorno¹⁵.

3. Igreja, “corpo de Cristo”, mistério esponsal

Em 1Cor 6,15, a expressão “corpo de Cristo” é utilizada em contexto parenético no sentido de argumentar a atitude nova do cristão diante de questões referentes à sexualidade. Aqui os fiéis de Corinto são designados “membros do corpo de Cristo” e “membros de Cristo” sem uma objetiva referência à *ekklesia* propriamente dita. Este pormenor indica que a metáfora de que Paulo se serve para indicar a comunidade vital de Cristo com os fiéis não é aplicada em termos corporativos, mas antropológicos e pessoais. Em 1Coríntios, “corpo de Cristo” são os membros individuais da comunidade e não a universalidade dos fiéis, e só implicitamente usada para categorizar a Igreja. Ou seja, a categoria “corpo de Cristo” é, neste texto, mais objetivamente cristológica do que eclesiológica: a metáfora atinge a Igreja somente subjacentemente. Nesta linha Barbaglio afirma que:

A peculiaridade da nossa passagem consiste no fato de que a imagem do corpo orgânico com muitos membros é apenas implícita e se aplica ao Senhor. Na realidade, fala-se de corpos que são membros; o substantivo “corpo” funciona aqui como uma categoria antropoló-

¹⁵ ERNST, J., Ai Filipesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini, p. 145. (tradução nossa).

gica e pessoal, não orgânica e social, indicando os próprios fiéis que, em sua somaticidade constitutiva, são membros de Cristo. A imagem dos membros expressa uma união profunda, repetindo essencialmente a afirmação de que o corpo é para o Senhor e lhe pertence¹⁶.

Em 1Coríntios e em Romanos, a metáfora do corpo aplicado à Igreja tem a finalidade, na perspectiva do autor, de evidenciar alguns aspectos da comunidade cristã a partir de ressonâncias colhidas da concepção grega do corporativismo funcional da *polis*, seja da afirmação da identidade existente entre Jesus e seus discípulos afirmada por ele próprio (Mc 9,37; Mt 18,5). A respeito do primeiro aspecto da metáfora, de natureza político-civil, Dunn indica que:

A imagem da cidade ou do Estado como um corpo (o corpo político) já era familiar na filosofia política — a famosa fábula de Menênio Agripa é o exemplo mais conhecido. E a exposição de Paulo em 1 Co 12,14-26, em particular, ecoa de perto as preocupações da fábula: que a unidade do Estado dependia da interdependência mútua de seus diversos membros sendo plenamente reconhecida. Essa origem sugerida não explica a referência qualificativa a Cristo (“corpo em Cristo”, “corpo de Cristo”, “assim é Cristo”). (...). A assembleia cristã é um corpo, como o corpo político secular, mas é diferente precisamente porque sua característica distintiva e identificadora é ser o corpo de Cristo¹⁷.

Tal metáfora explicita a dependência da comunidade cristã a uma autoridade de Cristo como Cabeça da Igreja (Ef 1,22; 4,15-16; 5,23-24; Cl 1,18), a unidade e diversidade de funções e a coesão vital entre Cristo e entre os membros. A eclesiologia de 1Coríntios e Romanos ressalta a Igreja como a comunidade dos membros de Cristo (1Cor 12 e Rm 12) implicando comunhão de destino entre eles e com a sua Cabeça numa dinâmica de solidariedade que é subjacente ao conteúdo da metáfora.

Em ambos os 1Coríntios 12 e Romanos 12, o tema da imagem do corpo é o de “um corpo, muitos membros”, de “diversidade dentro da unidade” da Igreja como o corpo de Cristo. Até aqui, a imagem

¹⁶ BARBAGLIO, G., La Prima Lettera ai Corinzi, p. 313-314. (tradução nossa)

¹⁷ DUNN, J., The Theology of Paul the Apostle, pp. 550-551. (tradução nossa)

do corpo enfatiza principalmente as relações mútuas e obrigações dos crentes entre eles e secundariamente sua união com Cristo, mas deixa indefinido a relação exata da Igreja como corpo de Cristo com o próprio Cristo: aparentemente o “Cabeça” do corpo é, em 1 Coríntios 12:21, algum membro auto importante da igreja local.¹⁸

A história da salvação, segundo Paulo, envolve etapas nas quais a intenção de Deus em relação à salvação dos homens passa de uma fase de ocultação para um processo cuja visibilidade culminante será implementada na pessoa e na missão de Jesus de Nazaré. Esse plano de salvação é historicamente mediado pela Igreja, não apenas para torná-lo compreensível, mas também para implementá-lo na história e na vida dos homens¹⁹.

Na compreensão de Paulo, a etapa da salvação que corresponde à venda de Cristo não estabelece uma ruptura com a conotação esponsal encontrada no início do projeto salvífico nos albos da história da humanidade. O mistério da Igreja em Efésios apresenta a visibilidade da comunidade cristã entendida como corpo (Ef 1,22; 4,15-16; 5,23-24) a continuidade da comunicação graciosa de Deus na modalidade do mistério da autoentrega de Deus em Jesus à humanidade redimida e assumida na *ekklesia* sob a metáfora da Esposa-Corpo.

Por outro, a masculinidade do Filho permite reconhecer como Jesus assume na sua pessoa tudo o que o simbolismo veterotestamentário aplicou ao amor de Deus para com o seu povo, descrito como o amor de um esposo para com a sua esposa. As figuras de Jesus e de Maria, sua Mãe, não só asseguram a continuidade do Antigo Testamento com o Novo, mas superam-no, a partir do momento que, com Jesus Cristo, aparece — como diz Santo Irineu — «a novidade toda»²⁰.

¹⁸ FUNG, R. Y. K., *Body of Christ*, p. 88. (tradução nossa).

¹⁹ Ef 3,8-11: “A mim, que sou o menor de todos os santos, foi concedida esta graça de anunciar como boa nova aos gentios a insondável riqueza de Cristo e de manifestar a todos o desígnio deste mistério, escondido desde toda a eternidade em Deus, o criador de todas as coisas. Isto para que agora, por meio da Igreja, seja dada a conhecer, aos principados e às potestades que existem no alto dos céus, a multiforme sabedoria de Deus, de acordo com o plano que existia desde toda a eternidades e que Ele realizou em Cristo Jesus, nosso Senhor”.

²⁰CDF, *Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo*; n. 10.

A doação divina de Si, feita por Deus através das mediações da Antiga Aliança é historicizada de maneira definitiva e insuperável na bipolaridade de gênero manifestada na masculinidade de Cristo e na feminilidade da Igreja. A unidade do plano divino em compartilhar Sua Vida ao mundo nunca deixou de ser uma comunicação pessoal de Deus, num intercâmbio de afeto só adequadamente expresso através da metáfora nupcial. Por isso, como indicado antes, a Carta aos Efésios é o *zênit* da concepção paulina de uma Igreja que historiza no mundo a intenção de Deus de oferecer Sua salvação de maneira sponsal. Tal relação de oferta divina pessoal e acolhida humana é refletida por Paulo em termos de sponsalidade.

Precisamente no caminho desta revelação-atuação, São Paulo põe em relevo a continuidade entre a mais antiga aliança que Deus estabeleceu constituindo o matrimônio já na obra da criação, e a Aliança definitiva em que Cristo, depois de amar a Igreja e Se dar a si mesmo por ela, se une com a mesma de modo sponsal, correspondente quer dizer à imagem dos cônjuges²¹.

A eclesiologia da Carta aos Efésios é interpretada implicitamente e não diretamente a partir da categoria de “esposa” como declinação da concepção paulina de Igreja-Corpo enquanto participação vital ao mistério de Cristo²², na dupla perspectiva de manifestação e implementação da vontade salvífica de Deus na história. A indireta categoria de esposa aplicada à Igreja é uma evolução da ideia paulina de Igreja como “corpo de Cristo” (Rm 12,4-5 e 1Cor 12,12-14.27) e que, na Carta aos Efésios, recebe um *status* “personificativo”, exprimindo melhor a dimensão de reciprocidade entre Cristo e a Igreja²³. Em outras palavras, diferentemente das recorrências em que a literatura paulina trata da realidade da Igreja como conjunto ou incorporação de membros, a especificidade da *ekklesia* efesiana é sua personalidade unitária não entendida corporativamente.

²¹ JOÃO PAULO II PP, Audiência Geral, 08/09/1982; n.3.

²² Ef 3,5-6: “Nas gerações passadas, este não foi dado a conhecer aos filhos dos homens, como agora foi revelado pelo Espírito aos seus santos apóstolos e profetas: os gentios são herdeiros juntamente com os judeus, membros do mesmo corpo e participantes da mesma promessa em Cristo Jesus, por meio do Evangelho”.

²³ Ef 5,23-24: “... porque o marido é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja – Ele que é o Salvador do corpo. Ora, como a Igreja é dócil a Cristo, assim também as mulheres o sejam em tudo em relação aos maridos”.

A singularidade do todo, em comparação com outras imagens paulinas, ressalta-se ainda mais se considerarmos que se fala da Igreja total como uma pessoa, de modo que ela aparece nos vv. 22-24 como uma noiva, nos vv. 25-27 como uma noiva, nos vv. 28-32 novamente como uma noiva.²⁴

Neste sentido, o categorial paulino Igreja-Corpo recebe um acréscimo de conteúdo em Efésios perfilando uma eclesiologia de caráter esponsal que reverte a corporatividade da Igreja-agregação de membros para uma visão de Igreja personificada, unitária, o que determina sua relação com Cristo em termos de reciprocidade assimétrica e, por assim dizer, interpessoal. Característica da esponsalidade é a reciprocidade que, por natureza, implica interpessoalidade dialógica e correspondência na dinâmica do dom.

Tal perspectiva consente de tornar mais vívida e real a imagem paulina da esponsalidade aplicada à Igreja, situando-a num *status* de *partner* na dinâmica da história salvífica, além de suprimir uma sua qualquer hipervalorização “divinizante” quase considerando-a em termos de continuidade hipostática do Filho Eterno. Assim, segundo Bartman,

A comparação da Igreja como uma esposa tem sobre a metáfora Igreja, corpo de Cristo, a vantagem de afastar o mais leve resquício de panteísmo, porquanto esposo e esposa, por definição mesmo, constituem duas pessoas realmente distintas. Quando afirmamos que Cristo e a Igreja formam uma só pessoa, entendemos sempre uma “pessoa mística” e não uma única pessoa física.²⁵

Na Carta aos Efésios (capítulos 2-3) encontramos uma ampla apresentação do evento soteriológico de Cristo numa perspectiva de movimento de unificação: fruto da obra de re-criação do homem em Cristo é a dinâmica de unidade proporcionada pela novidade da vida cristã²⁶. Aqui

²⁴ SCHLIER, H., *La Lettera agli Efesini*, p. 410. (tradução nossa).

²⁵ BARTMAN, B. *Teologia Dogmática: A Redenção, a graça e a Igreja*. Vol. II, p. 434.

²⁶ Ef 2,13-16: “Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto pelo sangue de Cristo. Ele é, de facto, a nossa paz; Ele que fez de uns e de outros um só povo e que, na sua carne, destruiu o muro da separação, isto é, a inimizade, ao anular a Lei, com as suas prescrições e decretos. Fê-lo para, dos dois povos, criar em si mesmo um Homem novo, estabelecendo a paz e, pela cruz, reconciliar com Deus uns e outros, num só corpo, ao matar em si mesmo a inimizade”.

já está explícito a origem da vida nova como oferta donante de Deus (Ef 1,7). A categoria de sponsalidade aplicada à Igreja por Paulo é situada no segundo bloco da Carta aos Efésios, dedicada ao aspecto parenético da vida em Cristo (Ef 4,1-6,9). Isto é relevante porque delinea a orientação performativa a metáfora esposal, a qual, não se dissolve num nominalismo teológico ou, pior ainda, sentimental, mas implica uma determinação de existência cristã fundada no dom sincero e sacrificial de si.

A carta articula sua compreensão de Igreja na íntima relação de um movimento de unificação que neste processo de unificação ou recapitulação em Cristo a Igreja aparece o espaço qualificado desta recapitulação. A razão deste *status* de íntima participação depreende da ideia paulina de corpo atribuída à Igreja, cuja sponsalidade aparece como ponto de analogia e de referencialidade ao matrimônio cristão. Observa-se a importância da materialidade do corpo e da sua dimensão esposal no intuito de explicitar a relação de reciprocidade e a centralidade da dinâmica do dom sincero de si através do recurso à analogia matrimonial. O “*σῶμα/corpo*” grego agora é enriquecido com a analogia esposal adquirindo valor cristológico e eclesiológico.

A finalidade da analogia paulina parece querer situar a Igreja-Esposa não apenas como espaço ou destinação última da oblação de Cristo, mas determiná-la numa relação real e misteriosa de uma reciprocidade que se poderia chamar “assimétrica”. A analogia esposo-esposa²⁷ contextualiza com mais precisão a relação de Cristo com sua Igreja:

- a) Relação de dependência e de reciprocidade: a Igreja é esposa porque enquanto corpo recebe sua vitalidade graciosa e testemunhal a partir de sua vinculação a Cristo e à fidelidade a sua mensagem. A Igreja torna-se esposa enquanto coloca-se em atitude de receptibilidade “passiva-ativa” diante da ação donante de Cristo: a “submissão” do cônjuge feminino é utilizada para ilustrar a forma da “passividade” da Igreja-Esposa²⁸. A recepti-

²⁷ Ef 5,25-27: “Maridos, amai as vossas mulheres como Cristo amou a Igreja e a si mesmo se entregou por ela, a fim de a santificar, purificando-a no banho da água, pela Palavra, para a apresentar a si mesmo como Igreja gloriosa, sem mancha nem ruga, nem coisa alguma semelhante, mas santa e imaculada”.

²⁸ Ef 5,21-34: “As mulheres estejam sujeitas aos seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher como Cristo é cabeça da Igreja e o Salvador do Corpo. Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres sujeitas aos seus maridos”.

vidade “ativa” da Igreja é a aceitação desta quanto ao processo de purificação e santificação.

- b) Relação de solidariedade vital da Igreja com seu Esposo Crucificado: o amor crucificado do Cristo-Esposo assumiu a modalidade do auto sacrifício de si²⁹, informando, assim, a forma de vida evangélica da Igreja-Esposa. A exortação que se encontra em Ef 5,1-2, determinando o caminho da Igreja em forma ágapica, é construída em linguagem esponsal e sacrificial, e solicita a Igreja um amor na modalidade do “sacrifício e oferta de suave odor”.
- c) Relação de purificação e santificação da parte de Cristo-Esposo para com a Igreja-Esposa: a esponsalidade de Cristo não é estática ou meramente intencional, mas operativa na vida da Igreja-Esposa inserindo-a numa dinâmica de purificação e santificação. Assim comenta Schlier acerca desta temática:

Paulo observa, então, sobre a relação típica e exemplar de Cristo de Cristo respeito a Igreja: 1. A oferta que Cristo fez de si mesmo a ela; 2. o lavraco purificador na Palavra, como meio para alcançar a finalidade desta doação: a santificação da Igreja. Depois disso, na segunda proposição final (v.27) ele caracteriza melhor esta santificação. O propósito da santificação no seu cumprimento e, portanto, também o fim da doação que Cristo fez de si pela Igreja é este: Cristo quer apresentar gloriosa a Igreja a Si mesmo.³⁰

A relação esponsal Cristo-Igreja possui um caráter performativo. Purificação e santificação são consequências objetivas e existenciais da acolhida por parte da Igreja do caráter esponsal de sua origem cristológica. A moral doméstica descrita em Ef 5,21–6,9 é uma exortação para a correspondência da Igreja à sua dinâmica esponsal originária.

Conclusão

A Carta aos Efésios representa um dos momentos mais altos da teologia paulina na medida em que o Mistério de Cristo e da Igreja não

²⁹ Ef 5,25: “... Cristo amou a Igreja e a si mesmo se entregou por ela”.

³⁰ SCHLIER, H., *La Lettera agli Efesini*, p. 407. (tradução nossa).

mais são considerados como polarizações estagnadas, como verificado em outros escritos paulinos.

Nas cartas em que a Igreja é definida como corpo, a analogia de origem grega não permite uma penetração da relação Cristo-Igreja em termos dinâmicos, como na Carta aos Efésios. Antes, a Igreja-Corpo aparece limitada como simples explicitação histórica de um posteriori do movimento jesuânico. Em Efésios, a *ekklesia* é organismo funcional, prolongamento espaço-temporal de uma comunidade distinta da sinagoga judaica e que, do ponto vista da doutrina, apresenta-se como uma superação da revelação mosaica (Ef 2,14-15) e que cultua Jesus-Messias.

Apesar de a metáfora de corpo exprimir a unidade entre Cristo e a Igreja (Ef 1,22; 4,15-16; 5,23-24), o apelativo paulino não alberga a virtualidade de esclarecer o sentido interior de sua relação com Cristo. Os textos de Romanos e 1Coríntios afirmam a Igreja sublinhando uma relação de natureza instrumental: a capitalidade de Cristo fornece à Igreja-Corpo uma variedade de dons carismáticos, para a sua auto-edificação. Os dons carismáticos e funcionais esclarecem sua vinculação cristológica que favorece a Igreja na relação entre seus membros entre si, promovendo sua comunhão. Mas não expõe a dinâmica unitiva e o movimento assimétrico que é, especificamente, qualificado pela analogia sponsal de Ef 5,21-33.

Neste sentido, a analogia sponsal efesiana tem a virtualidade de elucidar a interioridade da relação Cristo-Igreja não em termos extrínsecos e funcionais, mas singulariza esta relação na determinação do aspecto do dom sincero de si, oferecendo à Cristologia e à Eclesiologia um critério hermenêutico que pode ilustrar os múltiplos aspectos da novidade da vida cristã, da protologia à escatologia.

A comprovar isso é a enquadramento sponsal que parece perfilar toda a atestação bíblica: a linguagem nupcial aparece desde primeiro (Gn 2,24) ao último livro da Bíblia (Ap 19,9), quase a prospectar uma chave hermenêutica ímpar a partir da qual elucidar ou “des-velar” o mistério de Deus e intenção graciosa em favor da humanidade. A nupcialidade da relação Cristo-Igreja informa a comunidade cristã a determinar-se a partir da lógica kenótico-exodal vivida primeiro por Cristo e que está à origem mesma da Igreja.

Referências bibliográficas

- BARBAGLIO, Giuseppe. **La Prima Lettera ai Corinzi**. Scritti delle Origini Cristiane. Bologna: Dehoniane, 1996.
- BARTMAN, Bernanrdo. **Teologia Dogmática: A Redenção, a graça e a Igreja**. Vol. II. São Paulo: Paulinas, 1962.
- BENTO XVI, PP. **Audiência Geral**, 07 de setembro de 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-vi/pt/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050907.html. Acesso em: 09 mar. 2025.
- BRAMBILLA, Franco Giulio. **Antropologia Teologica**. Brescia: Queriniana, 2009.
- CERFAUX, Lucien, **La Théologie de l'Église suivant Saint Paul**. Paris : Cerf, 1965.
- CERFAUX, Lucien, **Le Christ dans la Théologie de Saint Paul**. 3ª ed. Paris: Cerf, 1958.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, **Documentos 1969-2006**. Cidade do Vaticano: LEV, 2008.
- CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre a colaboração do homem e da mulher na Igreja e no mundo**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- ERNST, Josef. **Ai Filipesi, a Filemone, ai Colossesi, agli Efesini**. Il Nuovo Testamento Commentato. Brescia: Morcelliana, 1986.
- FUNG, Ronald Y. K., Corpo di Cristo. In: PENNA, Romano (Coord.), **Dizionario di Paolo e delle sue lettere**. 2ª ed, Milano: San Paolo, 2000, p. 332-340.
- FUNG, Ronald Y. K., Body of Christ. In: HAWTHORNE, Gerald F; MARTIN, Ralph P. (orgs). **Dictionary of Paul and his Letters**. Illinois: IVP Academy, 1993, p. 88.
- 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; 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; LACERDA FILHO, Jair Pereira. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. **Coletânea**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, p. 13-48, jan./jun. 2023. Doi: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1>
- GONZAGA, Waldecir; CARDOSO JÚNIOR, José Vanol Lourenço. O esposo perfeito: Elementos nupciais em João 4,16-19. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v.39, n.2, maio-ago. 2024, p. 519-554. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v39i2.1850>

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

KREITZER, Larry J., “Corpo”. In: PENNA, Romano (Coord.), **Dizionario di Paolo e delle sue lettere**. 2ª ed.: Milão: San Paolo, 2000, p. 324-332.

JOÃO PAULO II, PP, Insegnamenti (1975-1995). Città del Vaticano: LEV,1979-1996.

JOÃO PAULO II PP, **Audiência Geral**, 08 de setembro 1982. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1982/documents/hf_jp-ii_aud_19820908.html. Acesso em: 10 mar. 2025.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Vocabulaire de Théologie Biblique**. 8ª ed., Paris: Cerf,1995.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Dictionnaire du Nouveau Testament**. Paris: Seuil,1975.

MACKENZIE, John. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulus, 1984.

MAZZANTI Giorgio, **Teologia sponsale e sacramento delle nozze**. Bologna: EDB, 2001.

PENNA, Ricardo. **La lettera agli Efesini**. Bologna: Dehoniane, 1988.

PIÉ-NINOT, Salvador. **Introducción a la eclesiología**. Estella: Verbo Divino, 1995.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, **Che cosa è l'uomo? Un itinerário di antropologia bíblica**. Città del Vaticano: LEV, 2019.

PLAMPIN, Richard T. **Jeremias, seu ministério, sua mensagem**. Rio de Janeiro: JUERP, 1987.

PRIGENT, Pierre. **O Apocalipse**. São Paulo: Loyola, 1993.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **A teologia depois do Vaticano II: diagnóstico e propostas**. São Paulo: Paulinas, 2015.

RATZINGER Joseph, **Elementi di teologia fondamentale**, Morcelliana, Brescia 2005.

RATZINGER Joseph, **Il nuovo popolo di Dio**. BTC 7. Brescia: Queriniana, 1992.

RIDDERBOS, Herman, **A Teologia do Apóstolo Paulo**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

SALIS Amaral, Miguel de. **Concidadãos dos Santos e Membros da Família de Deus: estudo histórico-teológico sobre a santidade da Igreja**. Lisboa: Paulus,2013.

SCARPAZZA, Benedeto. **Questo ministero è grande**. Leumann: Elle Di Ci, 1990.

SCHLIER, Heinrich, **La Lettera agli Efesini**. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia, 1973.

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

WITHERINGTON III, Ben, **The Letters to Philemon, the Colossians and the Ephesians**. A Social-Rhetorical Commentary on the Captivity Epistles. Eerdmans: Grand Rapids 2007.

Capítulo VI

Eclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23¹

*Ecclesiology of the Letter to the Ephesians from
the hinny to Ef 1:20-23*

*Eclesiología de la Carta a los Efesios a partir
del himno de Ef 1,20-23*

Waldecir Gonzaga²
Tiago de Fraga Gomes³

Capítulo
VI

Resumo

O presente artigo visa estudar e aprofundar a compreensão teológica da Eclesiologia da Carta aos Efésios, auxiliando nos estudos e compreensão das bases bíblicas da Eclesiologia em geral. A Eclesiologia é uma área da teologia que cada vez mais tem pedido o retorno às fontes Bíblicas e Patrísticas, a pedido do Concílio Vaticano II (1962-1965). A Carta aos Efésios é uma das três cartas tidas como uma deutero-paulinas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), porém aceita como

¹ GONZAGA, W.; GOMES, T. F. Eclesiologia da Carta aos Efésios a partir do hino de Ef 1,20-23. Coletânea. Rio de Janeiro, v. 24, n. 48, p. 291-315, jul./dez. 2025.

² Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao Diretório do CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@puc-rio.br>, <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

³ Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Editor da Revista Teocomunicação. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Teologia e Questões Eclesiológicas e Pastorais, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <tiago.gomes@pucrio.br>. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/5570004314732496>> e ORCID ID: <<https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>>.

pertencente ao *corpus* paulino desde os tempos da Patrística. As cartas do epistolário paulino proporcionam ver uma evolução no pensamento de Paulo e seus discípulos, especialmente da escola paulina. Lendo-as, percebe-se nitidamente que há uma diferença de estilo, temas e vocabulário entre as cartas *protopaulinas*, as *deuteropaulinas* e as *pastorais*. Enquanto as cartas *protopaulinas* contam com uma eclesiologia de Igrejas locais, as *deuteropaulinas* têm uma eclesiologia universal, de uma Igreja cósmica, da qual Cristo é a cabeça e a Igreja é o seu Corpo (Ef 1,22-23; Cl 1,18). Isso vale especialmente para as cartas aos Efésios e aos Colossenses, que, aliás, têm uma proximidade grande em diversos aspectos. Para este estudo aplica-se a metodologia de pesquisa bibliográfica em comentários e artigos referentes à Carta aos Efésios. Com isso, aprofunda-se na reflexão das fontes bíblicas da Eclesiologia e contribui com os estudos bíblicos do Novo Testamento, especialmente do epistolário paulino.

Palavras-chave: Carta aos Efésios, Eclesiologia Paulina, Cabeça, Corpo, Igreja.

Abstract

This article aims to study and deepen the theological understanding of the Ecclesiology of the Letter to the Ephesians, assisting in the study and understanding of the biblical foundations of Ecclesiology in general. Ecclesiology is an area of theology that has increasingly called for a return to Biblical and Patristic sources, at the request of the Vatican Council II (1962-1965). The Letter to the Ephesians is one of three letters considered to be deuteropaulines (Ephesians, Colossians, and 2Thessalonians), but it has been accepted as belonging to the pauline *corpus* since Patristic times. The letters of the Pauline epistolary provide insight into the evolution of the thinking of Paul and his disciples, especially those of the Pauline school. Reading them, one clearly perceives a difference in style, themes, and vocabulary between the *protopaulines*, *deuteropaulines*, and *pastoral* letters. While the *protopauline* letters have an ecclesiology of local churches, the *deuteropauline* letters have a universal ecclesiology, of a cosmic Church, of which Christ is the head and the Church is his Body (Eph 1:22-23; Col 1:18). This is especially true of the letters to the Ephesians and Colossians, which, in-

cientally, are very similar in many respects. For this study, the methodology of bibliographic research in commentaries and articles referring to the Letter to the Ephesians is applied. This deepens the reflection on the biblical sources of ecclesiology and contributes to biblical studies of the New Testament, especially the Pauline epistles.

Keywords: Letter to the Ephesians, Pauline Ecclesiology, Head, Body, Church.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo estudiar y profundizar en la comprensión teológica de la eclesiología de la Carta a los Efesios, contribuyendo al estudio y la comprensión de los fundamentos bíblicos de la eclesiología en general. La eclesiología es un área de la teología que, a petición del Concilio Vaticano II (1962-1965), ha exigido cada vez más el retorno a las fuentes bíblicas y patrísticas. La Carta a los Efesios es una de las tres cartas consideradas deuteropaulinas (Efesios, Colosenses y 2 Tesalonicenses), pero aceptadas como pertenecientes al *corpus* paulino desde los tiempos patrísticos. Las cartas del epistolario paulino permiten ver una evolución en el pensamiento de Pablo y sus discípulos, especialmente de la escuela paulina. Al leerlas, se percibe claramente que hay una diferencia de estilo, temas y vocabulario entre las cartas *protopaulinas*, las *deuteropaulinas* y las *pastorales*. Mientras que las cartas *protopaulinas* se basan en una eclesiología de iglesias locales, las *deuteropaulinas* tienen una eclesiología universal, de una Iglesia cósmica, de la cual Cristo es la cabeza y la Iglesia es su Cuerpo (Ef 1,22-23; Col 1,18). Esto es especialmente válido para las cartas a los Efesios y a los Colosenses, que, por cierto, tienen una gran proximidad en varios aspectos. Para este estudio se aplica la metodología de investigación bibliográfica en comentarios y artículos relacionados con la Carta a los Efesios. Con ello, se profundiza en la reflexión sobre las fuentes bíblicas de la eclesiología y se contribuye a los estudios bíblicos del Nuevo Testamento, especialmente de la epistolar paulina.

Palabras clave: Carta a los Efesios, Eclesiología paulina, Cabeza, Cuerpo, Iglesia.

Introdução

Capítulo VI

A presente pesquisa se dá sobre dois objetos; 1) seu objeto material é a *Carta aos Efésios*⁴, a partir do texto na língua original, o grego⁵; e seu objeto formal é a *Eclesiologia da Carta aos Efésios à luz de Ef 1,20-23*, buscando colaborar nos fundamentos bíblicos da eclesiologia do Novo Testamento⁶, especialmente de Paulo⁷, tendo em vista que a visão eclesial desta carta deuteropaulina ajuda inclusive na dimensão pastoral da Igreja hoje, além de toda a colaboração acadêmica para a Teologia Bíblica e a Teologia Sistemático-Pastoral.

A Carta aos Efésios, com apenas 6 capítulos, é a quinta das 13 cartas paulinas em nossas Bíblias (Novo Testamento); e a Carta aos Hebreus, que ocupava o 14º lugar no *corpus* paulino, já é tida como não paulina. A Carta aos Efésios é uma das três cartas ditas *deuteropaulinas* (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses), que não teriam sido escritas por Paulo diretamente e sim por um discípulo ou pela escola paulina⁸, aproveitando um material paulino. Deste modo, não sendo protopaulina, a Carta aos Efésios poderia ter sido escrita nos anos 90

⁴ Muitas são as obras disponíveis hoje, especialmente comentários, como: ALETTI, J. N., Saint Paul. Épître aux Éphésiens (2001); ARNOLD, C. E., Carta aos Efésios (2008a); BARTH, M., Ephesians 1–3 (1974a); BARTH, M., Ephesians 4–6 (1974b); BEST, E., Efesini (2001); BOUTTIER, M., L'épître de Saint Paul aux Éphésiens (1991); CABRAL, E., Comentário Bíblico de Efésios (1983); CALVINO, J., *Gálatas*, Efésios, Filipenses, Colossenses (2010); COMBLIN, J., Epístola aos Efésios (2013); COTHENET, E., As Epístolas aos COLOSSENSES E AOS EFÉSIOS (1995); FABRIS, R., As Cartas de Paulo (III) (1992); FOULKES, F., Efésios (2011); HOEHNER, H. W., Efésios (2023); HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses (2006); HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses (2003); LINCOLN, A. T., Ephesians (1990); MARTIN, A., Lettera agli Efesini (2011); MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone (2014); MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios (2013); MAZUR, R., La retorica della Lettera agli Efesini (2010); ODEN, T. C. (org.), *Gálatas, EFÉSIOS, FLILIPENSES* (2009); PASTOR, F., Efésios, Fililipenses, Colossenses, 1-2 Tessalonesnes, Filemón, 1-2 Timoteo, Tito (2009); PENNA, R., Lettera agli Efesini (2010); PÉREZ MILLOS, S., Efésios (2010); REYNIER, C., L'épître aux Éphésiens (2004); ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini (2003); SCHLIER, H., La Carta a los Efésios (1991); THIELMAN, F. S., Carta aos Efésios (2014); VIDAL, S., Colossenses y Efeios (2013); ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios (1984).

⁵ NESTLE-ALAND (Eds.). *Novum Testamentum Graece* (2012).

⁶ KITTEL, G., *A Igreja no Novo Testamento* (1965).

⁷ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas (2008); MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas* (1994).

⁸ 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.

d.C. Porém, se ela é uma carta que possa ser considerada protopaulina, poderia ter sido escrita nos anos 60 d.C., desde o cativo de Roma.

Se redigida/escrita diretamente por Paulo ou não, há um fato que é verdadeiro: a Carta aos Efésios tem uma diferença de estilo, vocabulário e doutrina com as sete cartas consideradas *protopaulinas* ou autenticamente paulinas (Romanos, 1-2Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon), além das três cartas paulinas chamadas Pastorais (1-2Timóteo e Tito).

Vários autores defendem que a Carta aos Efésios teria sido escrita por um secretário de Paulo, após escrever a Carta aos Colossenses, pois são próximas em diversos temas, inclusive no da eclesiologia, tendo Cristo como “cabeça da Igreja” (Ef 1,22-23; Cl 2,22-23). Todavia, por parte de diferentes autores, ambas as cartas também gozam de probabilidade de terem sido escritas por Paulo, mesmo sendo consideradas deuteropaulinas. Juntamente com outras três cartas (Filipenses, Filemon e 2 Tessalonicenses), Efésios é uma das quatro cartas chamadas de “cartas da prisão” ou do cárcere/cativeiro (Filipenses, Filemon, Efésios e Colossenses), as quais trazem informações de Paulo estando na prisão: Fl 1,7.13-14.17; Fm 1.9-13.23; Cl 4,3.10.18; Ef 3,1; 4,1; 6,20; já o título Cartas Pastorais é atribuído a 1-2Timóteo e a Tito, tendo em vista sua preocupação em estabelecer uma disciplina eclesiástica, inclusive com a hierarquia

Parece que Paulo permaneceu na cidade de Éfeso por três anos, entre 54 a 57 d.C. Em At 18,18-21 e 19,1-20,1, lê-se que Paulo teve uma permanência longa e agitada em Éfeso. Além disso, também se encontram informações a esse respeito em 1Cor 16,8-19 e 2Cor 1,8-9, que indicam que Paulo era um homem bastante conhecido e respeitado pelos membros das comunidades dos destinatários desta carta paulina.

De acordo com a tradição, os destinatários da carta são os efésios ou, de um modo geral, os cristãos das comunidades fundadas por Paulo na Província da Ásia, cuja capital era Éfeso⁹, tendo uma importante posição geográfica como local de comércio na rota do mediterrâneo, formando um trio com Antioquia e Alexandria. No entanto, atualmente, essa teoria não conta com apoio da maioria dos estudiosos em Paulo.

⁹ ARNOLD, C. E., Éfeso, p. 434-439.

Além disso, existe um parentesco muito grande de temas entre as cartas aos Efésios e aos Colossenses, sua “epístola-irmã”¹⁰ ou “epístola gêmea”¹¹, seja no estilo como no conteúdo, embora Efésios conte com o uso do Antigo Testamento¹² e Colossenses não recorra às Escrituras Veterotestamentárias¹³. Ainda que Colossenses seja mais *crisológica* e Efésios seja mais *eclesiológica*, doutrinariamente elas tratam dos mesmos temas e de forma homogênea. Como dito antes, alguns defendem que Efésios e Colossenses teriam sido escritas uma após a outra e para comunidades vizinhas, o que justificaria um pouco a proximidade temática, bem como sua estrutura, no desenrolar da argumentação que o autor tece em ambas.

Neste sentido, o presente estudo oferece alguns pontos da Carta aos Efésios, como a estrutura, problemática da autoria e datação, sua posição no cânon do NT; os principais eixos teológicos da carta; uma análise de Cristo, como “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/cabeça da Igreja”, no hino de Ef 1,20-23, com segmentação do texto grego e tradução da perícopé para a língua portuguesa, com crítica textual; enfim, também oferece um análise do tema da eclesiologia no hino de Ef 1,20-23 e ao longo da carta, tendo igualmente presente a temática na Carta aos Colossenses.

1. A estrutura da Carta aos Efésios e sua posição no cânon do NT

Daquilo que é possível averiguar, em termos de dados biográficos, Paulo nasceu em Tarso (At 22,3), na Cilícia, atual Turquia, entre os anos 6 a 9 d.C.; ele possuía três cidadanias, pois era: 1) judeu, de ventre materno; 2) grego, de nascimento no mundo helênico; e 3) romano, por ter herdado a cidadania por parte de pai; recebeu boa formação e diz que fez parte de vários grupos religiosa de sua época, afirmando ter feito mais progresso que muitos de sua idade (Gl 1,13-14; Fl 3,4-6); converteu-se a Cristo e ao cristianismo no caminho de Damasco (At

¹⁰ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 52.

¹¹ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 123.

¹² GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48.

¹³ GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 1-35.

9,3-18; 22,6-11; 6,12-15); não pertenceu ao grupo dos Doze Apóstolos; não conheceu o Cristo vivo histórico como conheceram os Doze e sim apenas o Cristo vivo ressuscitado; sem dúvida, foi um grande missionário, o primeiro escritor do Novo Testamento (1 Tessalonicenses, primeira escrito do NT, entre 45 e 50 d.C.) e fundador de várias comunidades cristãs (como se pode conferir em suas cartas e no livro de Atos dos Apóstolos); segundo os estudos mais recentes, não teria morrido no ano 64 d.C., ano da morte do Apóstolo Pedro, crucificado, em Roma, e sim no ano de 67 d.C., decapitado, também na cidade de Roma.

No que tange à estrutura, os seis capítulos da Carta aos Efésios podem ser divididos em partes iguais, ou seja, em duas partes: **1)** Ef 1 a 3, que, após sua introdução (Ef 1,1-2), traz um hino de bênção (Ef 1,3-14) e súplicas sobre a supremacia e triunfo de Cristo (Ef 1,15-23), em que se encontra a perícopo de Ef 1,20-23, que traz Cristo como “cabeça da Igreja, que é seu corpo” (v.22-23); apresenta sua parte doutrinal (Ef 2,1-3,21), na qual fala da Igreja como plenificação da obra de Deus, evocando liturgia e magistério; **2)** Ef 4 a 6, que progride na reflexão acerca da vida cristã, iniciada na celebração, fazendo uma exortação aos batizados, para que vivam na unidade e edifiquem “o corpo de Cristo, que é a Igreja” (Ef 1,22-23; 4,15; 5,23), apresentando sua parte parentética (Ef 4,1-6,20), com o tema do *Corpus Christi mysticum* (Ef 5,30), e sua despedida (Ef 6,21-24). Neste sentido, a Carta aos Efésios seria uma exposição homilética transformada em carta. Em sua parte final, há uma exortação à oração (Ef 6,18-20) e breves mensagens (Ef 6,21-22) que introduzem a saudação final (Ef 6,23-24).

Efésios traz vários hinos e temas próprios: um de bênção (Ef 1,3-14); um que exalta a Cristo, cabeça da Igreja, que é seu corpo (Ef 1,20-23), foco de nosso estudo; um sobre Cristo e a paz (Ef 2,14-19) etc., e fala da moral doméstica (Ef 5,21-33)¹⁴ ou de “igreja doméstica”¹⁵, texto este que tem um parentesco com Cl 4,18-25. A Carta aos Efésios também representa uma meditação sublime sobre o mistério de Cristo e da Igreja¹⁶, e é refletir sobre esta segunda dimensão, sem ignorar a

¹⁴ LOW, M., An Egalitarian Marriage: Reading Ephesians 5:21-33. Intertextually with Genesis 2, p. 3–19.

¹⁵ BRANICK, V., A igreja doméstica nos escritos de Paulo (1994).

¹⁶ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas, p. 193; KÖSTENBERGER, A. J., The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, “One Flesh.”, p. 79–94.

primeira, visto que a Igreja existe em Cristo e por Cristo¹⁷, de fundação divina, mas *propter nostram salutem*. Para a Carta aos Efésios, a Igreja é o “povo de Deus” e “esposa de Cristo”, não é de vontade humana e sim divina. Ainda, a carta fala do “desígnio de Deus” ou “mistério de Deus”, fixado desde toda a eternidade, realizado em Jesus Cristo, revelado ao apóstolo e desenvolvido na Igreja, tendo Cristo como sua cabeça (Ef 1,20-23: “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/*cabeça da Igreja*”, v.22-23)¹⁸.

No que diz respeito à ordem do cânon bíblico, no *corpus* do Novo Testamento, o *corpus* paulino segue a ordem da tradição ocidental, antes das Cartas Católicas¹⁹, que também contam com Cartas Joaninas²⁰, como temos em nossas Bíblias. Paulo escreveu suas cartas com a finalidade da evangelização, visto os limites da idade e das intempéries da vida e da locomoção (Fm 9: “velho e prisioneiro”; Gl 4,13: “doente”); por muitos séculos, a Carta aos Hebreus foi tida como paulina, mas não é paulina; além disso, há vários textos apócrifos atribuídos a Paulo (3Coríntios, Epístola aos Laodicenses, Atos de Paulo e Tecla, Atos dos Apóstolos Pedro e Paulo, A Prece do Apóstolo Paulo, Espistolografia entre Paulo e Sêneca etc.)²¹.

A Carta aos Efésios, uma carta *deuteropaulina*, como mencionado acima, possuiu o gênero epistolar de escrita²², com a seguinte possibilidade de lugar e data de escrita: **1)** se paulina: nos primeiros anos dos anos 60 d.C., dois anos na prisão Roma, após terceira viagem missionária (Macedônia e Acaia: 52-56: At 18,23–21,1; **2)** se da escola paulina: por volta dos anos 90 d.C., bem depois da morte de Paulo (67 d.C.), por seus discípulos.

¹⁷ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas, p. 196.

¹⁸ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 58-64.

¹⁹ 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.

²⁰ 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 Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 93-118.

²¹ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

²² NEF ULLOA, B. A.; LOPES, J. R., Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, p. 583-604.

No que tange a seus destinatários, ela possui uma indicação genérica, em Ef 1,1, na qual o autor afirma que a carta foi escrita “τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν [ἐν Ἐφέσῳ] καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/aos santos que estão [em Éfeso] e fiéis em Jesus Cristo” (Ef 1,1). A afirmação “[...em Éfeso...]” deve ter sido um acréscimo posterior, talvez harmonizando com Fl 1,1 (“πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις/a todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos”), pois nos manuscritos mais antigos falta endereço, podendo ser uma “minuta” a ser enviada a várias comunidades, recebendo o endereço a depender para onde ou quem fosse enviada (Marcião a tem como a Carta aos *Laodiceenses*). Alguns falam de Efésios e Colossenses como duas cartas universais/gerais: enviadas a várias igrejas, tendo em vista seu conteúdo bastante genérico, especialmente sua visão eclesiológica; neste sentido, a eclesiologia destas duas cartas não é de uma Igreja local e sim de uma Igreja Universal, cósmica (Ef 1,22; 3,10.21; 5,23.24.25.27.29.32; Cl 1,18.24). Esta ideia se torna ainda mais evidente pelo fato de o termo Igreja vir precedido de artigo (a Igreja), porém não vir determinado por um complemento, como nas cartas protopaulina, que indicam “a igreja de” ou “a igreja presente em”; da tal forma que é possível afirmar que em Efésios e em Colossenses, “o termo ἐκκλησία designa majoritariamente a Igreja universal”²³.

No que diz respeito ao gênero epistolar da Carta aos Efésios, olhando para sua estrutura, como indicado acima, é possível averiguar o seguinte, ela possui: cabeçalho e saudação inicial (Ef 1,1-2), bênção inicial (Ef 1,3-14); ação de graças e oração inicial (Ef 1,15-23); corpo da carta, no qual é desenvolvido o conteúdo (Ef 2,1-6,20), o qual articula-se em duas partes: **a**) a revelação do mistério de Cristo como fundamento da redenção do Corpo que é a Igreja (Ef 2,1-3,21); e **b**) as exortações sobre as características da nova vida em Cristo na comunidade e no mundo (Ef 4,1-6,20); saudação e bênçãos final (Ef 6,21-24). Semelhante ao esquema das cartas presentes no Novo Testamento: porém, como a 1Pedro, seu conteúdo possivelmente é o de uma homilia batismal e de catequese aos catecúmenos durante o período de conversão, iniciação e batismo. Assim, pode-se considerá-la uma “carta apostólica”, ou seja, um discurso destinado aos batizados.

²³ ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas, p. 54.

2. Os principais eixos teológicos da Carta aos Efésios

Tematicamente, em sua rica teológica de herança paulina, na Carta aos Efésios, destacam-se três pontos/eixos teológicos, como bem indicado no texto do Serviço de Animação Bíblica, para o Mês da Bíblia 2023, que teve como tema de estudo e reflexão a Carta aos Efésios, sob o lema “Vestir-se da nova humanidade!” (Ef 4,24)²⁴, com a inversão entre o segundo e o terceiro temas, por se o eclesiológico o objeto deste estudo: 1) cristológico-soteriológico; 2) escatológico; 3) eclesiológico:

1) o primeiro eixo é o **cristológico-soteriológico**, sendo influenciado pela Carta aos Colossenses, igualmente deuteropaulina, como se pode ver em Ef 1,20-23 e Cl 1,15-21: Deus, o Pai, é o autor e criador de todas as coisas, visíveis e invisíveis; e Jesus Cristo, o Filho, reina sobre todas as esferas celestes e terrestres. De fato, o que se percebe é que a cristologia da Carta aos Efésios é do senhorio de Jesus Ressuscitado²⁵, o qual está sentado à direita de Deus, o Pai (Ef 1,20; 4,8.10) e tem uma autoridade cósmica, tendo a cristologia como um ponto central na carta²⁶: “o motivo do corpo de Cristo remete à cristologia”²⁷; Deus colocou tudo debaixo dos pés de Cristo, o qual enche o cosmos com sua plenitude de vida (Ef 1,22-23), o que vai implicar na visão eclesiológica desta carta, pois Cristo é cabeça e senhor de uma Igreja também cósmica, universal e não local, como aparece nas cartas protopaulinas.

Diferentemente das cartas protopaulinas, a Carta aos Efésios conta com raras menções à cruz (Ef 1,7; 2,16), pois é privilegiada a ressurreição de Cristo (Ef 1,20-22; 2,5-6; 4,8-10); prefere usar o termo “μυστήριον/mistério”²⁸ em detrimento do termo “εὐαγγέλιον/evangelho”; embora mistério seja algo inacessível aos homens, o mistério de Deus foi revelado à humanidade, não sendo reservado apenas a Israel,

²⁴ SAV – SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. Mês da Bíblia 2023. “Vestir-se da nova humanidade!” (Ef 4,24). Carta aos Efésios (2023).

²⁵ LINCOLN, A. T., Ephesians, p. 61; ALETTI, J. N., Eclesiologia de las cartas de San Pablo, p. 140.

²⁶ PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 116-118; PASTOR, F., Efésios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tessalonicenses, Filemón, 1-2 Timoteo, Tito, p. 29.

²⁷ MADRIGAL, S., La Iglesia “signo alzado entre las naciones”. Fundamentos de Eclesiología, p. 147.

²⁸ GRANADOS ROJAS, J. M., The Model of the Church as μυστήριον: Understanding κεφαλή and σώμα in Eph 5:21-33, p. 10-12.

mas alargado a todos os gentios (nações); mesmo sendo forte o aspecto cristológico, vários são os elementos sobre Deus Pai e o Espírito Santo (Ef 1,3-14; 2,18.22; 3,5.16; 4,4.30; 5,18); na soteriologia, o autor não usa o termo paulino “justificação” e sim “reconciliação” e “salvação”; fala da gratuidade da salvação (Ef 2,5.8-9); e a lei não tem função soteriológica, portanto, com a vinda de Cristo, ela foi abolida (Ef 2,14-15), para acentuar a unidade entre judeus e gentios em Cristo Jesus²⁹, visto que ela funcionava como muro de divisão entre os dois povos; e todos são “criados para as boas obras” (Ef 2,10).

Para o autor de Efésios – assim como de Colossenses – a salvação depende da “κεφαλή/cabeça” (Cristo) e não do “σῶμα/corpo” (Igreja). Embora trate-se de uma realidade histórica, concretamente localizada no tempo e no espaço, a Igreja (corpo) é chamada a obedecer à Cristo (cabeça). Ela é uma realidade que está no tempo, querida, desejada e amada por Cristo, em vista de sua finalidade soteriológica³⁰, totalmente voltada para a dimensão salvífica da humanidade. Trata-se de uma “novidade eclesial”, que Cristo quis e quer em vista da salvação dos filhos Deus, sejam eles de qual cultura for e estejam qualquer tempo e façam parte de qualquer realidade, não apenas voltada para judeus e gregos. Neste sentido, o foco principal da carta é para Cristo, aquele que é “cabeça do corpo da Igreja e que tudo plenifica em todas as coisas” (Ef 1,22-23).

2) o segundo eixo é o **escatológico**, tendo em vista o pós-morte (futuro, eternidade); viver o presente tendo em vista o evento Cristo (paixão, morte e ressurreição do Messias [Profeta] Jesus Cristo); sua visão e foco recaem na experiência da plenitude da salvação da Igreja, tendo em vista ser tema central da carta. Cristo ressuscitou e nos fez sentar nos céus (Ef 2,5-6). Para o autor, não existe tensão escatológica, o futuro somente irá revelar o que já é uma realidade na vida dos batizados. Com Cristo e por meio do Batismo, tudo já foi realizado; de tal modo que a era messiânica se funde com a escatológica. A escatologia presente na Carta aos Efésios leva ao sério comprometimento com o Reino de Deus aqui na terra, por meio da comunhão Cristo (Ef 4,1-16);

²⁹ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas, p. 197.

³⁰ CLINES, David J. A. Igreja, p. 654-666; MADRIGAL, S., La Iglesia “signo alzado entre las naciones”. Fundamentos de Eclesiología, p. 147.

do empenho em viver como pessoas novas (Ef 4,7–5,20), criadas para as boas obras (Ef 2,10); de novas relações familiares (Ef 5,21–6,9) e com luta constante contra o antirreino, ou seja, o pecado (Ef 6,10–20). Neste sentido, o autor de Efésios dedica metade da carta para exortar os cristãos a viverem em paz, na unidade, em comunhão e na vivência do amor fraterno.

Na dimensão escatológica, há um paradoxo. Segundo Aletti, “por ser inseparável e sua cabeça, Cristo ressuscitado, a Igreja é uma realidade escatológica. Não tem nada a ver com este mundo, porque não procede dele, há que é objeto de criação (Ef 2,15)”³¹, não se concretiza na realidade terrena, mas ela é uma “realidade celestial”³². O ingresso e pertença à Igreja coloca o crente em uma nova dinâmica, que é aquele de distanciamento da “vida mundana”, por não pertencer mais ao mundo e sim a Cristo. Porém a nova realidade não algo mágico e muito menos fusão de realidades temporais anteriores à conversão e ingresso no “σῶμα Χριστοῦ/*corpo de Cristo*”. Por exemplo, para o autor da Carta aos Efésios, a simples junção ou soma dos dois povos – judeus e gentios – nada tem a ver com a nova realidade, que é o corpo de Cristo; ademais, eles não são os únicos destinatários do anúncio da Boa Nova salvífica de Cristo; mais ainda, cada um, a seu modo, é chamado a integrar e a fazer parte do corpo, sendo governado por Cristo cabeça; todavia a “cepa judia” deverá permanecer sempre na Igreja³³. Não se trata de uma integração dos dois povos ou de todas as nações, mas de uma nova realidade em Cristo Jesus, que é a cabeça da Igreja, “por meio do qual tudo foi feito e sem ele nada foi feito” (Efésios, Colossenses e Evangelho de João).

Culturalmente, cada “λαός/povo” segue e continua a ser culturalmente o que era antes, mas agora como nova realidade, nova criatura: a condição continua sendo a humana, mas com a bênçãos escatológicas, em Cristo Jesus, por meio de seu “corpo”, que é a Igreja. A Igreja continua sendo uma realidade histórica, mas a dupla metáfora “cabeça” e “corpo” indica que ela vai muito mais além³⁴, ela é uma entidade/reali-

³¹ ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas, p. 63.

³² BANKS, R., La idea de comunidad de Pablo, p. 52-57.

³³ ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas, p. 65.

³⁴ BANKS, R., La idea de comunidad de Pablo, p. 71-79; DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios (2000).

dade escatológica³⁵. Porém, a Igreja é e será sempre chamada a estar a serviço da vida concreta histórica e socialmente determinada dos cristãos, a exemplo dos códigos ético-familiares (Ef 5,21–6,4; Cl 3,18-21; 1Pd 3,1-7)³⁶, visto que a salvação está voltada aos crentes no concreto na história cotidiana³⁷.

3) o terceiro e último eixo é o **eclesiológico**, o qual caracteriza o tema central da Carta aos Efésios, a Igreja, corpo de Cristo e povo de Deus renovado e reunido em Cristo cabeça ³⁸, ocupando “um lugar preponderante” em toda a carta³⁹. A eclesiologia da Carta aos Efésios é a de uma Igreja Universal, cósmica⁴⁰, porém, única e personificada (Ef 1,22-23; 3,10.21; 5,23-25.29.32), e não de uma Igreja Local, que é a visão que se tem nas cartas protopaulinas (ex.: Tessalônica, Corinto, Roma, Filipos etc.)⁴¹. As principais metáforas eclesiológicas são: a Igreja Universal entendida como Construção ou Templo santo (Ef 2,20-22); como ser humano novo ou perfeito (Ef 2,14-16); como esposa de Cristo, na comparação com os casais (Ef 5,22-23); plenitude de Cristo (Ef 1,23); “σῶμα Χριστοῦ/*corpo de Cristo*”, do qual ele é a cabeça (Ef 1,22-23; 4,15-16); ela é entendida como um ser “em Cristo”⁴² e não apenas institucional; mediadora entre o celeste e o terrestre; baseada nos profetas e nos apóstolos (Ef 2,20a), no entanto, Cristo “ὄντος ἀκρογωνταίου/*é a pedra angular*” (Ef 2,20b)⁴³. Todavia, o autor da carta defende a primazia cristológica sobre a eclesiológica; mais ainda, a Igreja da Carta aos Efésios tem função soteriológica.

Várias são as metáforas que os autores de Efésios e em Colossenses utilizam para falar da Igreja⁴⁴, mas aquela que se sobressai é a me-

³⁵ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas, p. 195; ALETTI, J. N., Eclesiologia de las cartas de San Pablo, p. 138-140; ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas, p. 62-63.

³⁶ MACDONALD, M. Y., Las comunidades paulinas, p. 168-180.

³⁷ MADRIGAL, S., La Iglesia “signo alzado entre las naciones”. Fundamentos de Eclesiología, p. 147.

³⁸ MADRIGAL, S., La Iglesia “signo alzado entre las naciones”. Fundamentos de Eclesiología, p. 147.

³⁹ ALETTI, J. N., Eclesiologia de las cartas de San Pablo, p. 135.

⁴⁰ PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 119.

⁴¹ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas, p. 195.

⁴² RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas, p. 196.

⁴³ ALETTI, J. N., Eclesiologia de las cartas de San Pablo, p. 158.

⁴⁴ ALETTI, J. N., Eclesiologia de las cartas de San Pablo, p. 158-159.

táfora da Igreja como um “σῶμα/corpo” (Ef 1,23; 3,6; 4,4.12.16[2x]; 5,23.30; igualmente em Cl 1,18.24; 2,9; 3,15), indicando ser a Igreja “τὸ σῶμα Χριστοῦ/o corpo de Cristo”, termo tipicamente paulino, “criado por Paulo”, presente em Romanos, 1Corintios, Efésios e Colossenses⁴⁵, do qual Cristo é a cabeça⁴⁶; dentro das protopaulinas, a metáfora do “corpo” também aparece em 1Cor 12,27 e Rm 12,4-5; ou a igreja como: “edifício de Deus” (Ef 2,22; 1Cor 3,9), “templo santo de Deus” (Ef 2,21; 1Cor 3,16-17). A ideia de Efésios – e igualmente de Colossenses – é que Cristo só tem um corpo, a Igreja, e que a Igreja só tem uma cabeça, Cristo. Não se afirma que Cristo forma parte do corpo, mas sim que o preside como cabeça e que o corpo não pode se separar da cabeça, pois perde sua orientação, força e capacidade vital: é de Cristo, cabeça do corpo, que e a Igreja, que a Igreja “recebe vida e orientação”⁴⁷. De igual modo, ainda que usado em outra dimensão, vale a pena conferir a ideia paulina do tríplice emprego do termo “cabeça”, em 1Cor 11,3, ainda que em outra direção: de Cristo como cabeça do homem, do homem como cabeça da mulher, e de Deus como cabeça de Cristo⁴⁸.

Aletti⁴⁹ indica quatro razões pelas quais em Efésios se chama a Cristo “cabeça” e à Igreja “corpo”: 1) assim como um corpo é inseparável de sua cabeça, assim também a Igreja é inseparável de Cristo, porque Deus o quis assim; 2) assim como o corpo vice, cresce, e forma uma unidade, porque suas partes estão ao serviço da unidade, assim também a Igreja vive e cresce, ademais de que nela a diversidade está a serviço da unidade; 3) assim como a cabeça unifica e sustenta aos outros órgãos, assim também a Igreja recebe sua unidade a coesão de Cristo, que é sua cabeça; 4) assim como o corpo recebe da cabeça ordens de atuação e está completamente submetido a ela, assim também a igreja recebe de Cristo a indicação do que deve fazer e está completamente submetida a ele. Neste sentido, Efésios indica que Cristo não faz parte da Igreja, Ele está acima da Igreja, é superior a ela. O corpo depende da

⁴⁵ RAMOS, F. F., Iglesia, Cuerpo de Cristo, p. 645-661; MADRIGAL, S., La Iglesia “signo alzado entre las naciones”. Fundamentos de Eclesiología, p. 147.

⁴⁶ ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas, p. 54.

⁴⁷ RIVAS, L. H., Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las ecclesiologías” Paulinas, p. 196.

⁴⁸ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3. Novas possibilidades exegéticas, p. 253–276.

⁴⁹ ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas, p. 55.

cabeça, que é Cristo, para viver; mas Cristo não depende do corpo para viver, Ele é superior ao corpo e o preside, ele dá vida e ação ao corpo e não o contrário⁵⁰.

Em e para o autor da Carta aos Efésios – e também para Colossenses – a Igreja não pode definir-se sem Cristo, que é sua cabeça; ela só existe n’Ele e por meio de d’Ele. Sendo “morada de Deus” e “templo santo”, a Igreja, como “corpo de Cristo”, é presidida pela “cabeça”, que é o próprio Cristo⁵¹. A inversão seria desastrosa e significaria a morte do corpo: a presidência é de Cristo, “cabeça”, e não do corpo, que são seus membros.

No “estatuto” do ser e existir da Igreja, para o autor de Efésios, a relação entre o “corpo” e a “cabeça”⁵² se dá a partir da realidade do termo “μυστήριον/mistério”, como aparece na linguagem eclesiológica de Ef 2,1–3,21, para se falar da gratuidade salvífica de Deus, em e por meio de Cristo Jesus, ou em Ef 5,21-23, para falar do mistério da relação entre o “corpo” e a “cabeça”⁵³. O uso que o autor de Efésios faz do termo “μυστήριον/mistério” é no sentido de assegurar a ideia de que estariam sendo revelados os “segredos/mistérios” ocultados desde a criação, o “plano divino ocultado desde fundação do mundo”⁵⁴. Seu “estatuto” indica que não obstante a Igreja ser uma realidade separada do mundo, ela está presente no mundo, mas voltada para sua realidade escatológica⁵⁵.

Embora o autor de Efésios – igualmente de Colossenses – identifique a Igreja, enquanto mistério, a uma realidade esponsal, na relação matrimonial⁵⁶, entre esposo e esposa, o “σῶμα/corpo” e a “κεφαλή/cabeça” não se dão de igual forma. Entre os esposos cristãos sim, a relação é de total colaboração e dependência entre ambos, que colaboram para a edificação e se santificam reciprocamente. Mas entre Cristo e a Igreja, embora a Igreja participe da riqueza de Cristo, a relação não é de

⁵⁰ ALETTI, J. N., *Eclesiologia de las cartas de San Pablo*, p. 140.

⁵¹ RIVAS, L. H., *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas*, p. 199.

⁵² DE LOS SANTOS, E., *La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios (2000)*.

⁵³ GRANADOS ROJAS, J. M., *The Model of the Church as μυστήριον: Understanding κεφαλή and σῶμα in Eph 5:21-33*, p. 1-24; ALETTI, J. N., *Eclesiologia de las cartas de San Pablo*, p. 160-166.

⁵⁴ ALETTI, J. N., *La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas*, p. 60.

⁵⁵ ALETTI, J. N., *La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas*, p. 64.

⁵⁶ RIVAS, L. H., *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las eclesiologías” Paulinas*, p. 201.

reciprocidade, pois existem diferenças e desigualdades entre a “κεφαλή/*cabeça*” e o “σῶμα/*corpo*”, e não tem paralelos com os cônjuges, visto que Cristo (cabeça) santifica a Igreja (corpo), mas a Igreja (corpo) não santifica Cristo (cabeça)⁵⁷, o que já revela algumas dificuldades para a compreensão da eclesiologia de Efésios⁵⁸.

3. Cristo, “κεφαλή τῆ ἐκκλησία/*cabeça da Igreja*”, no hino de Ef 1,20-23

O texto da perícopa de Ef 1,20-23 conta com uma beleza singular, tanto no grego como na tradução portuguesa, construído “com finas penas e patas de mosca”, como diz o ditado popular. Todo o vocabulário empregado é muito rico em sua construção sintático-morfológica e bíblico-teológica, indicando desde o início que Cristo (v.20a) é “cabeça da Igreja” (v.22b), que “é seu corpo” (v.23a), e senhor da “plenitude de todas as coisas” (v.23.b).

| | | |
|--|-------|--|
| ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ , | v.20a | A qual ele exerceu em Cristo , |
| ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, | v.20b | ressuscitando-o dentre os mortos, |
| καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ | v.20c | e fazendo-o sentar-se à sua direita nos lugares celestiais, |
| ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, | | |
| ὑπὲρ ἅπαντος ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι· | v.21 | acima de todo principado, poder, domínio, senhorio e de todo nome nomeado, não somente neste século, mas também no vindouro; |
| καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, | v.22a | e subordinou todas as coisas sob seus pés, |
| καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῆ ἐκκλησία, | v.22b | e deu o mesmo como cabeça da Igreja sobre todas as coisas, |
| ἣτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, | v.23a | a qual é o seu corpo, |
| τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. | v.23b | A plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas. |

⁵⁷ ALETTI, J. N., La Eclesiología de las llamadas deuteroapaulinas, p. 66.

⁵⁸ ALETTI, J. N., Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens: de quelques suggestions, p. 457-574.

No que tange à **crítica textual**⁵⁹, o único versículo da perícopre de Ef 1,20-23 que traz problemas de variantes textuais é o v.20, que, aliás, apresenta três variantes de leitura; enquanto que em todos os demais (v.21-23) não há nenhum problema de crítica textual, o que facilita bastante, inclusive, a constatar que a afirmação de que Cristo é “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/cabeça da Igreja” (v.22b) é uma *lectio communis* entre todos os manuscritos maiúsculos e minúsculos⁶⁰, que contam com a grande aceitação e dão apoio à decisão de se manter as opções do comitê central da NA28 edição.

Neste sentido, no v.20, como primeira variante, (1) há uma substituição da palavra “ἐνήργησεν/exerceu” por “ἐνήργηκεν/exerce”, presente nos manuscritos A B 8, e o texto da NA28, para sustentar a leitura ἐνήργησεν, como sendo a mais provável de ser a leitura original, apoia-se nos manuscritos \aleph D F G K L P Ψ 0278. 33. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. *l* 249 \aleph . Embora haja peso entre as maiores testemunhas (Unciais) para ambas as leituras, concorda-se com a opção tomada pelo comitê central da NA28, tendo em vista não apenas os critérios externos, mas igualmente os critérios internos⁶¹; (2) uma segunda variante trata da ocorrência múltipla dos termos “καθίσαζ/ressuscitando” e “ἐκάθισεν/ressuscitou” (+ αὐτὸν Ψ) nos manuscritos D F G K L P Ψ 630. 1241 \aleph R; Ambrst; ainda, manuscritos que trazem “καθίσαζ αὐτὸν/ressuscitando-o”, a saber: \aleph A 33. 81. 2464. *l* 249 g vg^{mss}; Mcion^T Eus MVct; o texto de NA28 pauta-se pelos seguintes manuscritos: \aleph ^{92vid} B 0278. 104. 365. 1175. 1505. 1739. 1881 ar f t vg; (3) por fim, uma terceira e última variante aparece na substituição do termo “ἐπουρανίους/celestiais” por “ουρανοίς/céus”, com ocorrências múltiplas, o qual aparece nos seguintes manuscritos: B 365. 629 sy^P; MVct, sendo testemunhos isolados. Enfim, as variantes não trazem nenhuma dificuldade para tradução e muito menos para a teologia do texto, concordando-se com as variantes assumidas pelo comitê central da NA28 como possivelmente sendo as leituras originais.

⁵⁹ Nestle-Aland²⁸, em sua Introdução, cita os seguintes manuscritos como sendo de grande valor para a Carta aos Efésios: \aleph ³⁶, \aleph ⁴⁹, \aleph ⁹², \aleph ⁹⁹; \aleph (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), 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.

⁶⁰ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

⁶¹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 220-221.

A Carta aos Efésios tem uma abundante citação dos termos σῶμα, com 142 ocorrências, sendo 9x em Efésios⁶² e κεφαλή com 75 ocorrências no Novo Testamento, sendo 4x em Efésios⁶³, e o primeiro texto que traz estes termos é o hino de Ef 1,20-23, tido por alguns como “reminiscências de um antigo hino, de um hino primitivo”⁶⁴, para falar de Cristo (v.20) como “κεφαλή τῆ ἐκκλησίας/cabeça da Igreja” – o termo ἐκκλησία ocorre 114x no Novo Testamento, sendo que 9x em Efésios⁶⁵ –, que é seu “σῶμα /corpo” (v.22b-23a), o qual tem “a plenitude” (τὸ πλήρωμα) de “todas as coisas” (πάντα) (v.23b). Estes termos ocorrem em várias perícopes ao longo da Carta aos Efésios, com em Ef 1,20-23; 2,14-18; 4,4.11-16; 5,21-33. Tudo está centralizado em Cristo, porém, como afirma Comblin: “a celebração de Cristo serve para exaltar a Igreja que lhe é unida”⁶⁶.

A perícopie em estudo, de Ef 1,20-23, “composta em estilo hino-gráfico”⁶⁷, que indica ter um fundo litúrgico, pode ser dividida em duas partes: 1) v.20-21, que traz o louvor ao poder de Deus, na ressurreição e exaltação de Cristo, sentado à direita do Pai, nos lugares celestiais, exercendo seu senhorio sobre todas as coisas neste mundo e no futuro; 2) uso das metáforas para indicar presidência da Igreja (“o corpo”), por meio de Cristo (“a cabeça”), em vista da santificação da Igreja no plano de Deus, visto que Ele “plenifica tudo em todas as coisas” (v.23b). Trata-se de uma “expressão de fé cristológica”⁶⁸, Cristo ressuscitado e exaltado, presente nos mais diversos credos da fé cristã bíblica do Novo Testamento, e não apenas de Paulo.

O v.20 inicia o hino afirmando que: “ἦν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, καὶ ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις/a qual ele exerceu em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos, e fazendo-o sentar-se à sua direita nos lugares celestiais”. O

⁶² DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1762-1765.

⁶³ DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1762.

⁶⁴ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 38.

⁶⁵ DE GRUYTER, W., Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 588-589.

⁶⁶ COMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 38.

⁶⁷ MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone, p. 36.

⁶⁸ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 30.

autor da carta reforça que Deus é o sujeito de tudo⁶⁹, a iniciativa é d’Ele e Ele atuou “ἐν τῷ Χριστῷ/em Cristo”, ressuscitando-o dos mortos e fazendo-o assentar-se nos céus, à sua direita – sinal de entronização –, pois Cristo é Deus, e tem a soberania sobre todas as potências⁷⁰, como vai indicar o v.21. Não apenas o v.20, todo o hino constitui-se em “uma solene declaração do senhorio universal do messias ressuscitado”⁷¹.

O autor apresenta Deus em dupla ação de sua potência, em Cristo Jesus: a ressurreição e a ascensão, com sua entronização “nos lugares celestiais” (v.20), por “iniciativa do Pai”⁷², conferindo-lhe um outro *status* e não o da vida de antes; o Pai o acende à sua direita, a seu lado, nos céus⁷³. A ressurreição e exaltação de Cristo culminará com sua declaração com “senhor e cabeça da Igreja”, que é seu corpo, nos v.22-23⁷⁴. O v.20 introduz a ação salvadora de Deus, em Cristo Jesus, a qual culmina na plenificação de seu corpo, que é a Igreja⁷⁵. A ocasião privilegiada para se proclamar que Cristo é senhor e cabeça da Igreja, como chave de leitura, sem dúvida é a de sua ressurreição, sinal inequívoco da potência divina, que confirmam seus imutáveis desígnios. Seguindo o SI 110(109),1⁷⁶, o autor transmite a imagem de Cristo sentado à direita do Pai, na glória celestial, como o v.21 irá indicar, com tudo e todas as coisas submetidas a seus pés.

Para o autor da carta, o poder de Cristo tem sua esfera no universal, no qual ele também coloca a Igreja, como seu corpo⁷⁷. Um poder que ultrapassa os limiares do visível humano, daquilo que é perceptível às categorias espaço-tempo, pois chega aos “lugares celestiais”. De tal forma que o hino começa por indicar a grandeza de Cristo ressuscitado e exaltado à direita do Pai, indicando-o como possuidor de um poder

⁶⁹ MAZUR, R., *La retorica della Lettera agli Efesini*, p. 82; BOUTTIER, M., *L’épître de Santi Paul aux Éphésiens*, p. 86; BEST, E., *Efesini*, p. 215; FOULKES, F., *Efésios*, p. 54.

⁷⁰ DE LOS SANTOS, E., *La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios*, p. 36 e 40; FABRIS, R., *As Cartas de Paulo (III)*, p. 155.

⁷¹ VIDAL, S., *Colosenses y Efeios*, p. 76.

⁷² MARTIN, A., *Lettera agli Efesini*, p. 37; HOEHNER, H. W., *Efésios*, p. 294.

⁷³ PÉREZ MILLOS, S., *Efesios*, p. 118.

⁷⁴ PÉREZ MILLOS, S., *Efesios*, p. 117; MARTIN, R. P., *Efesini, Colossesi e Filemone*, p. 34.

⁷⁵ DE LOS SANTOS, E., *La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios*, p. 36.

⁷⁶ ROMANELLO, S., *Lettera agli Efesini*, p. 67; REYNIER, C., *L’épître aux Éphésiens*, p. 75; SCHLIER, H., *La Carta a los Efésios*, p. 113; LINCOLN, A. T., *Ephesians*, p. 62; BOUTTIER, M., *L’épître de Santi Paul aux Éphésiens*, p. 86.

⁷⁷ SCHLIER, H., *La Carta a los Efésios*, p. 113.

“muito grandioso”⁷⁸. A potência de Deus é indicada em quatro direções: 1) a ressurreição de Cristo; 2) o sentar-se à direita do Pai; 3) o sujeitar todas as coisas aos pés de Cristo; e 4) o fazer de Cristo o cabeça da Igreja⁷⁹. Mais ainda, ao ser elevado aos lugares celestiais, a Cristo é colocado acima de todas as coisas e não apenas da Igreja⁸⁰.

O v.21 sustenta que: “ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι/ *acima de todo principado, poder, domínio, senhorio e todo nome nomeado, não somente neste século, mas também no vindouro*”. Ressalta-se o poderio e a soberania de Cristo sobre todas as potências, principados e potestades, não apenas neste mundo, mas também no futuro⁸¹. Ele é visto com o *cosmokrator*⁸², ou seja, aquele que domina o cosmos, tem a soberania sobre todo o cosmos, indicando um poder universal. Isso é indicado pelas quatro realidades de potência: “principado, poder, domínio, senhorio”, recordando os quatro pontos cardeais da terra, os quatro elementos vitais etc.⁸³, impondo um “ritmo quaternário”⁸⁴; e se não bastasse isso, ainda alarga o raio de sua soberania, indicando que a lista não é exhaustiva: “de todo nome nomeado”⁸⁵, apontando para tudo o que existe ou que possa existir, mesmo de nomes “antissonantes”⁸⁶; sai das quatro potências designadas e se abre para o genérico, ampliando seu raio de ação e atuação⁸⁷; tudo está em função da plena soberania e do poder de Cristo: “Nada escapa ao poder de Cristo”⁸⁸.

⁷⁸ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 120.

⁷⁹ BEST, E., Efesini, p. 216.

⁸⁰ BEST, E., Efesini, p. 216.

⁸¹ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 52; HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 122.

⁸² DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efésios, p. 42.

⁸³ HOEHNER, H. W., Efésios, p. 296-300; BEST, E., Efesini, p. 219-226; FOULKES, F., Efésios, p. 55.

⁸⁴ BOUTTIER, M., L'épître de Santi Paul aux Éphésiens, p. 86.

⁸⁵ COMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 40; LINCORN, A. T., Ephesians, p. 65; HOEHNER, H. W., Efésios, p. 301.

⁸⁶ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 53.

⁸⁷ BOUTTIER, M., L'épître de Santi Paul aux Éphésiens, p. 86.

⁸⁸ COMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 38.

O autor da carta indica que Cristo tem um “poder plenipotenciário”, não apenas neste mundo, também na esfera extramundana⁸⁹, com uma ilimitada soberania cósmica, acima de todas as coisas, como vai indicar o v.23b. Cristo tem uma soberania cósmica ilimitada, seja no sentido espacial como no temporal, indicando que nada lhe escapa e que nada pode colocar medo em seus seguidores, os cristãos. O poder de Cristo, como indicado em Ef 2,12, se dá “ἐν τῷ κόσμῳ/*no cosmo, no mundo*”, e como reforçado em Ef 6,12, “πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας/*contra as dominares do cosmo, do mundo*”, mas não em uma linha negativa de combate, e sim em vista da salvação dos crentes.

No v.21 é indicada a finalidade do Cristo ressuscitado e exaltado: seu domínio sobre todos os poderes, terrestres e celestiais, atuais e vindouros⁹⁰. Os poderes indicados têm como finalidade indicar a abrangência e a elevada posição do senhorio e domínio de Cristo, “enquanto cabeça da Igreja”⁹¹. Esta mesma ideia é indicada no hino cristológico paulino de Fl 2,5-11, que fala tanto da humilhação (Fl 2,6-8) como da exaltação (Fl 2,9-11) de Cristo⁹².

O v.22 traz a metáfora da “cabeça”, para falar de Cristo, como “cabeça” da Igreja: “καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκε **κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ**/*e subordinou todas as coisas sob seus pés, e deu o mesmo como cabeça da Igreja sobre todas as coisas*”. O autor indica o poder de Cristo, “preexistente à criação”⁹³, não apenas sobre a Igreja, mas sobre todas as coisas, com uma abrangência universal, sobre todo o criado⁹⁴, porém, em favor da Igreja. Ele retoma a ideia do Sl 110(109),1⁹⁵, o salmo mais citado no Novo Testamento⁹⁶,

⁸⁹ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 38; HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 37.

⁹⁰ ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 69-70; DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 42.

⁹¹ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 55.

⁹² BARTH, M., Ephesians 1–3, p. 153; MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios, p. 49.

⁹³ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 51.

⁹⁴ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 36.

⁹⁵ LINCOLN, A. T., Ephesians, p. 66; BOUTTIER, M., L’*épître de Santi Paul aux Éphésiens*, p. 87; BEST, E., Efesini, p. 227; FABRIS, R., *As Cartas de Paulo (III)*, p. 155.

⁹⁶ DEL PÁRAMO, S., *Las Citas de los Salmos en S. Pablo*, p. 229-241; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*, p. 248-267;

fazendo uma releitura da subordinação de tudo aos pés de Cristo⁹⁷, como um cumprimento das profecias messiânicas, porém, não nos palácios terrenos de Jerusalém, mas nos reinos celestiais, indicando-lhe “paridade de igualdade e autoridade”⁹⁸. O v.22 acentua que o Pai deu o Filho à Igreja, para ser “cabeça da Igreja”: Cristo é cabeça suprema para a Igreja e para todas as coisas, em benefício dela e de todas as coisas⁹⁹.

O texto indica uma vitória sobre os inimigos, pois tudo lhe está submetido e a Ele subordinado (“submetido a seus pés, como um escabelo”); mais ainda, a submissão é cósmica, de todas as coisas criadas (Sl 8,6)¹⁰⁰, entre as quais está a Igreja, submissa a Cristo¹⁰¹, a qual é governa como “cabeça”, no “controle” de todas as forças, celestes e terrestres¹⁰². Embora Adão seja o guardião do Edem e o homem a obra prima da criação de divina, tudo está submetido aos pés de Cristo, por meio do qual, o Pai submete e sujeita toda a obra da criação, indicando que Deus “é o soberano de todo o cosmo”¹⁰³, e o vértice está em Cristo, “a quem é dada a onipotência”¹⁰⁴, por meio de quem o Pai tudo realiza.

Em seguida, vem a grande surpresa, passando da cristologia à ecle-siologia¹⁰⁵, como que em um “golpe rampante”, positivamente falando: “toda esta grandiosidade de Cristo, o Pai a presenteia à Igreja”¹⁰⁶, colocando e indicando tudo o que foi concedido a Cristo, em prol da Igreja e para a Igreja: a ação de Deus, em Cristo, agora, é “dada/concedida/presenteada” à Igreja, a qual é o corpo de Cristo, mas que também é sua plenitude, como vai ser indicando no v.23.

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48.

⁹⁷ PÉREZ MILLOS, S., Efesios, p. 122; PASTOR, F., Efésios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tessalonicenses, Filemón, 1-2 Timoteo, Tito, p. 29.

⁹⁸ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 38.

⁹⁹ BOUTTIER, M., L'épître de Santi Paul aux Éphésiens, p. 89 ; FOULKES, F., Efésios, p. 56.

¹⁰⁰ BOUTTIER, M., L'épître de Santi Paul aux Éphésiens, p. 87; SCHLIER, H., La Carta a los Efésios, p. 115; ROMANELLO, S., Lettera agli Efesini, p. 72; HOEHNER, H. W., Efésios, p. 304.

¹⁰¹ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 55.

¹⁰² MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone, p. 36; LINCOLN, A. T., Ephesians, p. 66-72; HOEHNER, H. W., Efésios, p. 307-308.

¹⁰³ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 38.

¹⁰⁴ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios, p. 50.

¹⁰⁵ PENNA, R., Lettera agli Efesini, p. 120.

¹⁰⁶ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 39.

O v.23 conclui o hino apresentando a metáfora do “corpo”¹⁰⁷, para falar da Igreja: “ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου/a qual é o seu corpo, a plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas”. Dando seguimento ao v.22, no qual se inicia o tema de Cristo “κεφαλή τῆ ἐκκλησία/cabeça da Igreja” e “ὑπὲρ πάντα/sobre todas as coisas”, o v.23 reforça a metáfora do “corpo”¹⁰⁸ e amplia ainda mais o raio da ação de Cristo, pois Ele é aquele que “plenifica tudo em todas as coisas”¹⁰⁹. O v.23 se sobressai como que o “vértice do hino cristológico... que celebra o papel de Cristo ressuscitado no universo, mediante seu estabelecimento como ‘cabeça’ da Igreja, que é seu corpo e sua ‘plenitude’”¹¹⁰. Se em Cl 1,15-20, bem como em toda a Carta aos Colossenses, a plenitude (πλήρωμα) está em Cristo, em Ef 1,20-23, bem como em toda a Carta aos Efésios, a plenitude (πλήρωμα) está na Igreja, mudando o acento: “toda a plenitude que estava em Cristo, passou para o seu corpo”¹¹¹; Cristo é o πλήρωμα no sentido de que ele é aquilo “que enche e não o que é enchido”¹¹², ou o que tudo “preenche”, por isso, a dimensão do universal¹¹³.

Se no v.22, o autor já tinha usado a expressão “κεφαλή τῆ ἐκκλησία/cabeça da Igreja”, agora no v.23, ele indica que a Igreja é o corpo de Cristo (“ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ/a qual é o seu corpo”), apresentando-a como “τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου/a plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas”, colocando-a em uma posição *cosmokrator* (aquela que está acima do cosmos). Embora Paulo já tivesse trabalhado a ideia de “σῶμα/corpo” em 1Cor 12,12-30 e em Rm 12,4-5, a metáfora do corpo aqui em Ef 1,23 é enriquecida por uma completude e novidade, ao mesmo tempo: a “ἐκκλησία/Igreja” é o “σῶμα/corpo” de Cristo, que é sua “κεφαλή/cabeça”¹¹⁴.

¹⁰⁷ SCHLIER, H., La Carta a los Efésios, p. 117-126; BOUTTIER, M., L'épître de Santi Paul aux Éphésiens, p. 88.

¹⁰⁸ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efésios, p. 36.

¹⁰⁹ PÉREZ MILLOS, S., Efésios, p. 125.

¹¹⁰ FABRIS, R., As Cartas de Paulo (III), p. 156.

¹¹¹ COMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 39.

¹¹² FOULKES, F., Efésios, p. 57.

¹¹³ REYNIER, C., L'épître aux Éphésiens, p. 76 ; HAHN, E.; BOOR, W., Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 38; BOUTTIER, M., L'épître de Santi Paul aux Éphésiens, p. 90.

¹¹⁴ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 389-40; MAZZAROLO, I., Carta aos Efésios, p. 51; HOEHNER, H. W., Efésios, p. p. 309-311.

O que o autor da carta, ao afirmar que “Cristo ... é cabeça da Igreja, que é seu corpo”, indica que existe uma união vital entre Cristo e a Igreja, inseparável, pois o corpo não pode viver por si só, sem a cabeça; mas igualmente no que tange à sua destinação, governada pela cabeça, que é Cristo, a Igreja, seu corpo, deve seguir realizando, no “no aqui e agora”, a missão de Cristo, até que se chegue ao “ainda não” – porém o texto não coloca nenhuma tensão específica –, superando toda tensão que possa vir a existir ao longo da trajetória, participando da Cruz do Senhor, em prol da Igreja, como também indica o texto de Cl 1,24, após indicar que Cristo “é a cabeça da Igreja” (Cl 1,18). Todavia, na Carta aos Efésios, o acento recai sobre a Igreja, convidando os fiéis a se identificarem como ela, que é indicada como sendo “o corpo” de Cristo-cabeça¹¹⁵.

A Igreja está intimamente ligada e unida a Cristo, d’Ele depende, d’Ele recebe a vida, o existir e o que deve fazer, a ação, como que tendo entre ambos, Cristo e a Igreja, “uma espécie de circularidade e reciprocidade de vida”¹¹⁶, porém, apenas Ele exercita o poder sobre o corpo, o que não se dá por parte do corpo (a Igreja) em relação à cabeça (Cristo): o domínio é dele, inclusive sobre o universo, ela faz parte daquilo que é governado (o cosmos) e não do que governa o universo, função esta que cabe tão somente a Cristo. O hino de Ef 1,20-23, deixa claro que “todo o universo está ordenado para Cristo, e que a Igreja é o lugar onde a realidade universal dele se manifesta de modo mais puro, onde é conhecida e anunciada”¹¹⁷.

Para o autor de Efésios, a Igreja não coincide e nem se confunde com Cristo, embora unidos umbilicalmente, são duas realidades distintas e com poderes diferentes: “Ela é sim, o seu corpo, mas Cristo cabeça a transcende”¹¹⁸; porém, unidos de tal forma que Cristo e a Igreja forma “um todo indissolúvel”¹¹⁹.

Não obstante, o autor da carta indica que o poder de Cristo tem na Igreja a sua esfera e manifestação mais explícita. Ela, e tão somente ela, é o “σῶμα/corpo” de Cristo; o “cosmo/mundo” não é seu corpo, mas a Igreja sim. Porém, a soberania não é do corpo (Igreja) e sim da cabeça

¹¹⁵ COMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 39.

¹¹⁶ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 40.

¹¹⁷ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 58.

¹¹⁸ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 40.

¹¹⁹ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 55.

(Cristo); Ele é o senhor e soberano “de todas as coisas”, apenas Ele tem domínio no cosmos, o corpo não tem este poder ilimitado de tudo governa; isso é reservado à cabeça. Cristo-cabeça tem o poder sobre toda a criação, inclusive sobre a Igreja-corpo. Todavia, o que merge é realmente uma eclesiologia não pensado e nem imaginada nas cartas protopaulinas, que têm uma igreja local, mas sim uma eclesiologia muito forte, de abrangência universal, indicada pelo valor do “πάντα/*tudo, todas as coisas*” (v.22) e de “τά πάντα ἐν πᾶσιν/*tudo em todas as coisas*” (v.23)¹²⁰, como que de uma intenção eclesial cósmica¹²¹, com uma dimensão “sopra”.

Aquilo que em Paulo havia trabalhado em 1Cor 12,12-30 e em Rm 12,4-5, aqui em Ef 1,20-23 adquire uma dimensão muito mais ampla: se nas protopaulinas dizia respeito a uma singular comunidade cristã, localizada em algum específico território, no tempo e no espaço, aqui em Efésios, bem como em Colossenses, o autor indica “uma ascensão universal”¹²², visto que o “σῶμα/*corpo*” de Cristo não é mais e nem se reduz a um grupo de crentes localizados, circunscritos e reunidos em um determinado lugar, mas a toda a Igreja, entendida em sua totalidade e globalidade, o que abrange uma visão eclesiológica cósmica e não simplesmente de territorialidade localizada.

Por fim, o autor da Carta aos Efésios, apresente a soberania e total domínio de Cristo sobre todas as coisas: “τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου/*a plenitude do que plenifica tudo em todas as coisas*” (v.23b)¹²³. Esta soberania é cósmica, “ὑπὲρ πάντα/*sobre todas as coisas*”, mas a visibilidade histórica de sua “plenitude” (πλήρωμα) se dá na Igreja, seu “corpo”, no qual a “cabeça” realiza a sua soberana ação, sua supremacia de governo, isso se dá tão somente nela, que é o seu πλήρωμα¹²⁴; é Cristo, aquele que já é completo por si só, e inclusive sem a Igreja, que a quis e a plenifica, e não ela que o completa e o leva à plenitude¹²⁵; ela é objeto da graça de Cristo (Ef 1,5.11) e de sua reden-

¹²⁰ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efésios, p. 54.

¹²¹ LINCOLN, A. T., Ephesians, p. 72-78; BARTH, M., Ephesians 1-3, p. 155.

¹²² MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 40.

¹²³ DE LOS SANTOS, E., La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efésios, p. 64-99; BEST, E., Efesini, p. 229-236; BARTH, M., Ephesians 1-3, p. 156.

¹²⁴ SCHLIER, H., La Carta a los Efésios, p. 126-130; HOEHNER, H. W., Efésios, p. 316-330.

¹²⁵ MARTIN, R. P., Efesini, Colossesi e Filemone, p. 36-37.

ção (Ef 1,7-8). como descrito antes, na hino de ação de graças (Ef 1,3-14), em vista da reconciliação de todas as coisa n'Ele e por meio d'Ele (Ef 2,14-18), dos benefícios de seus dons (Ef 4,7-12), receptora de sua força motora em prol de seu crescimento (Ef 4,15-16), visto ser sua esposa (Ef 5,21-33)¹²⁶. Neste sentido, o autor de Efésios indica a Igreja (ἐκκλησία) como o vértice e πλήρωμα de Cristo, pois ela nasce d'Ele e está repleta d'Ele¹²⁷, para a qual o Cristo-cabeça (Χριστός - κεφαλή) tem reservado o melhor de sua ação, pois a estabeleceu como seu corpo (σῶμα), por meio do qual plenifica sua soberania, pois se trata de uma realidade em contínua situação de crescimento e jamais de estagnação¹²⁸. Em suma, como afirma Comblin: “Cristo e a Igreja formam um só ser total, e toda a plenitude que está no Cristo, também está na Igreja”; de tal forma que “a Igreja como corpo visível [e a manifestação da cabeça invisível]”¹²⁹.

Conclusão

A eclesiologia da Carta aos Efésios, bem como da Carta aos Colossenses, comporta uma visão que não aquela de uma Igreja local, a exemplo do que traz as cartas protopaulinas. Isso pode ser conferido a partir do exame da várias perícopes que apresentam Cristo como “κεφαλή/cabeça” Igreja que é seu “σῶμα/corpo”, como é possível ver em várias perícopes ao longo da Carta aos Efésios, com nos hinos de Ef 1,20-23; 2,14-18; 4,4.11-16; 5,21-33.

Os principais pontos/eixos teológicos da Carta aos Efésios são: 1) o cristológico-soteriológico, apresentando a grande figura de Cristo (Χριστός), que quer salvar a todos; 2) o escatológico, tendo em vista que a realidade salvífica não é para este mundo e sim para o mundo futuro; e, 3) o eclesiológico, o qual caracteriza o tema central da Carta aos Efésios, apresentando a “Igreja” (ἐκκλησία) como “corpo” (σῶμα) de Cristo, o qual é “cabeça” (κεφαλή) da Igreja.

A eclesiologia de Efésios – e de Colossenses – vai além da circunscrição de uma Igreja local, apresentando uma visão de uma igreja

¹²⁶ MARTIN, A., Lettera agli Efesini, p. 41.

¹²⁷ ZERWICK, M., A Epístola aos Efésios, p. 57.

¹²⁸ BEST, E., Efesini, p. 236-243.

¹²⁹ COMBLIN, J., Epístola aos Efésios, p. 41.

cósmica, universal, que tudo abrange e é governada por Cristo-cabeça, que plenifica (πλήρωμα) tudo em todas as coisas. Cristo é ressuscitado e elevado a glória celestial, como o *cosmokrator*, aquele que domina o cosmos, que tem a soberania sobre todo o universo. E a Igreja, seu corpo, participa desta sua plenitude. Mais ainda, o hino de Ef 1,20-23 indica de forma explícita que Cristo tem um grande poder sobre a esfera da Igreja.

Cristo a quis e a governa, e ela faz parte da manifestação de sua plenitude (πλήρωμα); mais ainda, existe uma ligação visceral entre Cristo e a Igreja, ela tudo recebe e depende dele, não vive sem ele, seu agir e força vem dele. Por outro lado, ela, e apenas somente ela, é o “σῶμα/corpo” de Cristo. Sendo senhor e soberano “de todas as coisas”, Ele tem domínio sobre o corpo e não o contrário. O governo é reservado à cabeça e não ao corpo, que é recebe da cabeça e coloca em ação concreta.

Por fim, o autor da Carta aos Efésios, como visto na análise do hino cristológico-eclesiológico de Ef 1,20-23, tem claro de que Cristo é o senhor e cabeça da Igreja, que é seu corpo. Mas se trata de uma Igreja a localizada no tempo e no espaço, em uma circunscrição, e sim de uma Igreja Universal, cósmica, presidida pelo Senhor ressuscitado e exaltado acima de todas as coisas, tendo tudo debaixo de seus pés, estando à direita do Pai. Ou seja, uma eclesiologia cósmica, universal, que participa da plenitude de Cristo ressuscitado, que a governa e lhe dá vida e ação.

Referências bibliográficas

ALETTI, Jean Noël. Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens: de quelques suggestions. *Biblica* 85, no. 4, 2004, p. 457-474.

ALETTI, Jean Noël. La Eclesiología de las llamadas deuteropaulinas. Preguntas y propuestas. *Estudios Bíblicos* 68, no. 1, 2010a, p. 53-71.

ALETTI, Jean Noël. *Eclesiologia de las cartas de San Pablo*. Navarra: Verbo Divino, 2010b.

ALETTI, Jean Noël. *Saint Paul. Épître aux Éphésiens*. Études Bibliques 42. Gabalda: Paris, 2001.

ARNOLD, Clinton E. Carta aos Efésios. In: HAWTHORNE, G. F. (org.). *Dicionário de Paulo e suas Cartas*. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008a, p. 421-434.

ARNOLD, Clinton E. Éfeso. In: HAWTHORNE, G. F. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008b, p. 434-439.

BANKS, Robert. **La idea de comunidad de Pablo**. El escenario cultura de las iglesias primitivas que se reunían em las casas. Viladecavalls: CLIE, 2011.

BARTH, Markus. **Ephesians 1–3**. The Anchor Bible 34. A new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1974a.

BARTH, Markus. **Ephesians 4–6**. The Anchor Bible 34A. A new translation with introduction and commentary. New York: Doubleday, 1974b.

BEST, Ernest. **Efesini**. Brescia: Paideia, 2001.

BOUTTIER, Michel. **L'épître de Santi Paul aux Éphésiens**. Genève: Labor et Fides, 1991.

BRANICK, Vivent. **A igreja doméstica nos escritos de Paulo**. São Paulo: Paulus, 1994.

CABRAL, Elienai. **Comentário Bíblico de Efésios**. Rio de Janeiro: CPAD, 1983.

CALVINO, João. **Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses**. São José dos Campos: Fiel, 2010.

CLINES, David J. A. Igreja. In: HAWTHORNE, G. F. (org.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008, p. 654-666.

COMBLIN, José. **Epístola aos Efésios**. São Paulo: Fonte; Santuário, 2013.

COTHENET, Edouard. **As Epístolas aos Colossenses e aos Efésios**. São Paulo: Paulinas, 1995.

DE LOS SANTOS, Edmundo. **La novedad de la metáfora ΚΕΦΑΛΗ – ΣΩΜΑ en la Carta a los Efesios**. Tesi Gregoriana. Serie Teologia 59. Roma: Gregorian Press, 2000.

DEL PÁRAMO, Severiano. 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.

DE GRUYTER, Walter. **Konkordanz zum Novum Testamentum Graece**. Berlin, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.

FABRIS, Reinaldo. **As Cartas de Paulo (III)**. São Paulo: Loyola, 1992.

FOULKES, Francis. **Efésios. Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2011.

GONZAGA, Waldecir. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLO, Isidoro; FERNANDES, Leonardo Agostini; CORRÊA LIMA, Maria de Lourdes. **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro/Santo André: PUC-Rio/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.2017a, 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, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017b. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>

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

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

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

GONZAGA, Waldecir; SILVA JÚNIOR, Marcelo Dantas. Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas. *Revista Estudos de Religião*, 38(1), 2024, p. 253–276. Doi: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276>

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

GRANADOS ROJAS, Juan Manuel. The Model of the Church as μυστήριον: Understanding κεφαλή and σῶμα in Eph 5:21-33. *Theológica Xaveriana*, Bogotá, Colômbia vo. 74, 2024, p. 1-24. DOI: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx74.mcue>

HAHN, Eberhard; BOOR, Werner de. **Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses**. São Paulo: Esperança, 2006.

HENDRIKSEN, William. **Efésios e Filipenses**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

HOEHNER, Harold W. **Efésios**. São Paulo: Vida Nova, 2023.

KITTEL, Gerhard. **A Igreja no Novo Testamento**. São Paulo: ASTE, 1965.

KÖSTENBERGER, Andreas J. “The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, ‘One Flesh.’” *Trinity Journal* 12, no. 1, 1991, p. 79–94.

LINCOLN, Andrew T. **Ephesians**. WBC 42. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1990.

LOW, Maggie. An Egalitarian Marriage: Reading Ephesians 5:21-33. Intertextually with Genesis 2. *The Asia Journal of Theology* 33, no. 1, 2019, p. 3–19.

MADRIGAL, Santiago. **La Iglesia “signo alzado entre las naciones”**. *Fundamentos de Eclesiología*. Salamanca: Sígueme, 2024.

MACDONALD, Margaret Y. **Las comunidades paulinas**. Salamanca: Sígueme, 1994.

MARTIN, Aldo. **Lettera agli Efesini**. Milano: San Paolo, 2011.

MARTIN, Ralph P. **Efesini, Colossesi e Filemone**. Torino: Claudiana, 2014.

MAZZAROLO, Isidoro. **Carta aos Efésios**: “Cristo é a Pedra Angular”. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2013.

MAZUR, Roman. **La retorica della Lettera agli Efesini**. Milano: Terra Santa, 2010.

NEF ULLOA, Boris A.; LOPES, Jean R. Epistolografia Paulina: Origem e Estrutura, *Perspectiva Teológica* 48,3, 2016, p. 583-604.

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

ODEN, Thomas C. (org.). **Gálatas, Efésios, Filipenses. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia**. Nuevo Testamento 8. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.

PASTOR, Federico. **Efésios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tessalonicenses, Filemón, 1-2 Timoteo, Tito**. España: Desclée De Brouwer, 2009.

PENNA, Romano. **Lettera agli Efesini**. Bologna: EDB, 2010.

PÉREZ MILLOS, Samuel. **Efesios**. Comentario Exegético del texto griego del Nuevo Testamento. Viladecavalls: CLIE, 2010.

RAMOS, Felipe Fdez. Iglesia, Cuerpo de Cristo. In: RAMOS, Felipe Fdez. (dir.) **Diccionario de San Pablo**. Burgos: Monte Carmelo, 1999, p. 645-661,

REYNIER, Chantal. **L'épître aux Éphésiens**. Paris: CERF, 2004.

RIVAS, Luís Heriberto. **Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre “las ecclesiologías” Paulinas**. Buenos Aires: Claretiana, 2008.

ROMANELLO, Stefano. **Lettera agli Efesini**. Milano: Paoline, 2003.

SAV – SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. **Mês da Bíblia 2023. “Vestir-se da nova humanidade!” (Ef 4,24)**. Carta aos Efésios. São Paulo: Paulinas, 2023.

SCHLIER, Heinrich. **La Carta a los Efésios**. Salamanca: Sígueme, 1991.

THIELMAN, Frank S. Carta aos Efésios. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1006-1031.

VIDAL, Senén. **Colosenses y Efeios**. Estella: Verbo Divino, 2013.

ZERWICK, Max. **A Epístola aos Efésios**. Petrópolis: Vozes, 1984.

Capítulo VII

O mistério expresso em Ef 5,32: A relação entre Cristo e sua Igreja

The mystery expressed in Eph 5:32: The relationship between Christ and his Church

El misterio expresado en Ef 5,32: La relación entre Cristo y su Iglesia

Waldecir Gonzaga¹
Ronny Santos de Abreu²

Capítulo
VII

Resumo

“Cristo está sempre presente na sua Igreja” (SC 7). Esta afirmação sobre o mistério da união de Cristo e da Igreja, consagrada pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), remete à teologia paulina, visto que as imagens eclesiológicas evocadas no número sete da *Sacrosanctum Concilium*, e que também aparecem no Capítulo I da *Lumen Gentium*, encontram fundamento bíblico em Ef 5,32. Unindo cristologia e eclesiologia, Ef 5,32 expressa a relação entre Cristo e sua Igreja, ilustrada pelas imagens do corpo e da esposa, nas quais Cristo é cabeça e esposo. A passagem apresenta tal relação como mistério, categoria bíblica que contém centralidade no pensamento de Paulo e que recentemente tornou-se objeto de interesse, devido à sua redescoberta no último Concílio. A correlação entre Cristo e sua Igreja tem origem no *mysterion* revelado

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); um primeiro Pós-Doutorado, pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017); e um 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 Mestre em Teologia Dogmática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália). É Doutorando pela PUC-Rio e Docente de Teologia Sistemática do Seminário Maior São João XXIII de Porto Velho. E-mail: radsjk@yahoo.com.br, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1718846544385871> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5682-1594>.

plenamente por ele. Isso indica que a finalidade, a missão e a razão da própria existência da Igreja dependem dessa misteriosa relação. Neste sentido, teologicamente, o Vaticano II antecipou o III milênio fazendo um primoroso “retorno às fontes”. Ora, imbuído da teologia paulina do mistério, o Concílio apresentou a Igreja *aggiornata* para continuar sua missão no mundo, sempre relacionada à sua cabeça e esposo. O estudo oferece texto grego e tradução, análise do tema e conclui que, inspirada pelos seus antepassados na fé que, em meio às perseguições e tribulações, exprimiam a novidade do Evangelho de Cristo, a Igreja, em meio aos contratempos do mundo hodierno, continua sendo chamada a anunciar o *mystérion* revelado pelo seu cabeça e esposo: Cristo.

Palavras-chave: Paulo, Efésios, Mistério, Cristo, Igreja, Relação.

Abstract

“Christ is always present in his Church” (SC 7). This statement on the mystery of the union of Christ and the Church, consecrated by the Second Vatican Council (1962-1965), refers to Pauline theology, since the ecclesiological images evoked in number seven of Sacrosanctum Concilium, which also appear in Chapter I of Lumen Gentium, find their biblical foundation in Eph 5,32. Uniting Christology and ecclesiology, Ef 5,32 expresses the relationship between Christ and his Church, illustrated by the images of the body and the bride, in which Christ is the head and spouse. The passage presents this relationship as a mystery, a biblical category that is central to Paul’s thought and has recently become the object of interest due to its rediscovery at the last Council. The correlation between Christ and his Church originates in the *mystérion* fully revealed by him. This indicates that the purpose, mission, and reason for the very existence of the Church depend on this mysterious relationship. In this sense, theologically speaking, Vatican II anticipated the third millennium by making an exquisite “return to the sources”. Imbued with Pauline theology of mystery, the Council presented the Church *aggiornata* to continue its mission in the world, always related to its head and spouse. The study offers Greek text and translation, analysis of the theme, and concludes that, inspired by its ancestors in the faith who, amid persecutions and tribulations, expressed the newness of the Gospel of Christ, the Church, amid the setbacks of today’s world,

continues to be called to proclaim the *mystérion* revealed by its head and spouse: Christ.

Keywords: Paul, Ephesians, Mystery, Christ, Church, Relationship.

Resumen

“Cristo está siempre presente en su Iglesia” (SC 7). Esta afirmación sobre el misterio de la unión de Cristo y la Iglesia, consagrada por el Concilio Vaticano II (1962-1965), remite a la teología paulina, ya que las imágenes eclesiológicas evocadas en el número siete de Sacrosanctum Concilium, y que también aparecen en el capítulo I de Lumen Gentium, encuentran su fundamento bíblico en Ef 5,32. Uniendo cristología y eclesiología, Ef 5,32 expresa la relación entre Cristo y su Iglesia, ilustrada por las imágenes del cuerpo y de la esposa, en las que Cristo es cabeza y esposo. El pasaje presenta esta relación como un misterio, categoría bíblica que ocupa un lugar central en el pensamiento de Pablo y que recientemente ha suscitado interés debido a su redescubrimiento en el último Concilio. La correlación entre Cristo y su Iglesia tiene su origen en el *mystérion* revelado plenamente por él. Esto indica que la finalidad, la misión y la razón de ser de la Iglesia dependen de esta relación misteriosa. En este sentido, teológicamente, el Vaticano II se adelantó al tercer milenio realizando un exquisito “retorno a las fuentes”. Ahora bien, imbuido de la teología paulina del misterio, el Concilio presentó a la Iglesia *aggiornata* para continuar su misión en el mundo, siempre relacionada con su cabeza y esposo. El estudio ofrece el texto griego y la traducción, analiza el tema y concluye que, inspirada por sus antepasados en la fe que, en medio de persecuciones y tribulaciones, expresaban la novedad del Evangelio de Cristo, la Iglesia, en medio de los contratiempos del mundo actual, sigue llamada a anunciar el *mystérion* revelado por su cabeza y esposo: Cristo.

Palabras claves: Pablo, Efesios, Misterio, Cristo, Iglesia, Relación.

Introdução

Capítulo VII

A comunhão é uma realidade primordial da natureza humana³, um ensejo buscado e ao qual muitos se empenham para ser mantido. O próprio Deus revelou-se a si mesmo para convidar os homens à comunhão com ele (DV 2). Vale lembrar que toda comunhão exige uma “relação”. Esta, por sua vez, é discernida em diversos âmbitos dos saberes e tem grande importância para a reflexão teológica⁴. Giraud, por exemplo, ao abordar a finalidade da eucaristia na economia da salvação, enfatiza a queda do ser humano (Gn 3) como “ruptura da relação” com Deus⁵, ao passo que descreve a salvação como “reestabelecimento desse vínculo relacional” que conduz à reconciliação com o Pai⁶.

Ora, o plano salvífico de Deus, realizado em Cristo, compreende a Igreja, continuadora da missão salvífica inaugurada pelo salvador. Em tal obra, a Igreja está direta e fundamentalmente relacionada a Cristo, seu esposo e cabeça. Em Ef 5,32, texto extraído do *corpus* paulino⁷, essa relação, que constitui a razão da existência e missão da Igreja, é concebida como “mistério”, conceito central na teologia paulina e que também recebeu centralidade no Concílio Vaticano II. Considerando a teologia do mistério, o presente estudo se propõe a tratar da relação entre Cristo e sua Igreja expressa em Ef 5,32, propósito que une cristologia e eclesiologia. Para tanto, segue-se uma abordagem a partir de obras literárias que têm buscado pautar-se por um foco interdisciplinar, possibilitando o diálogo e a construção entre os saberes e a vida eclesial.

1. O mistério de Cristo

“Em que sentido toda a vida de Cristo é mistério?” O compêndio do Catecismo da Igreja Católica responde a tal pergunta da seguinte forma:

³ KASPER, W., Teologia e Chiesa, p. 284.

⁴ CIOLA, N., Relação, p. 651-653.

⁵ GIRAUDO, C., Num só corpo, p. 27-61.

⁶ GIRAUDO, C., Num só corpo, p. 22.

⁷ 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.

Toda a vida de Cristo é acontecimento de revelação: o que é visível na vida terrena de Jesus conduz ao seu *mistério invisível*, sobretudo ao *mistério da sua filiação divina*: “quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,19). Além disso, embora a salvação provenha plenamente da cruz e da ressurreição, toda a vida de Cristo é *mistério de salvação*, porque tudo o que Jesus fez, disse e sofreu tinha como objetivo salvar o homem caído e restabelecê-lo na sua vocação de filho de Deus⁸.

A concepção de “*μυστήριον/mistério*” centrada no evento Jesus Cristo, e que comporta sua Páscoa como ponto culminante da ação salvífica de Deus, foi discernida primeiramente por Paulo. O “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7)⁹ é o responsável pela introdução do termo no vocabulário cristão¹⁰, porém vale lembrar que diversas compreensões de mistério ocorreram antes e após o cânon neotestamentário. Na língua portuguesa, por exemplo, o vocábulo exprime vários significados: algo que se deseja manter oculto ou escondido (segredo); aquilo que não se consegue esclarecer, entender e explicar; nas religiões cristãs: o que é assumido como verdade revelada por Deus, que deve ser conteúdo de fé, dogma¹¹. Tal amostra evidencia a complexidade do verbete, mas também expressa a natureza diversa do seu sentido.

O termo “*μυστήριον/mistério*”, de origem grega, é derivado da junção do verbo *mýo* (“fechar” a boca e/ou os olhos, “ficar em silêncio”) com o sufixo *térion* (“lugar” onde algo deve ser realizado, e/ou “realidade”). Logo, etimologicamente, mistério não tem sentido de “incompreensível”, mas quer dizer “ficar em silêncio diante de um lugar ou realidade”, em vista de um certo desígnio¹². De fato, “*μυστήριον/mistério*” remete à mudez, à surdez e à cegueira do ser humano diante do inefável¹³. Apesar da origem do termo ser muito discutida, é seguro que ele é proveniente do conjunto de palavras do âmbito cultural (religioso), e posteriormente foi introduzido em outras áreas de conhecimento.

⁸ CEC 101.

⁹ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

¹⁰ ABREU, R.S., *Sacrosanctum Concilium* e eclesiologia conciliar, p. 208.

¹¹ ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS, *Mistério*, p. 865.

¹² PEREIRA, J., *A Sacrosanctum Concilium* e o mistério pascal como o centro da vida da Igreja, p. 5.

¹³ BOGAZ, A.S.; HANSEN, J.H., *Mistério Pascal*, p. 636.

Em síntese, as principais aplicações de *mystérion* no mundo grego antigo foram: a) *Cultural*: designa as “religiões de mistérios” (*mystéria*), caracterizadas pelos “cultos mistéricos” (Deméter, Perséfone, Dionísio, Attis, Mitra etc.) que prometiam salvação aos iniciados, aos quais era imposta a lei do silêncio; b) *Filosófica*: designa a via de conhecimento do ser, a verdade oculta a ser alcançada por meio da realidade simbólica que compõe o universo fenomênico; a filosofia de Platão assumiu o termo, mas deixou de lado sua conotação religiosa para dar-lhe uma significação gnosiológico-ontológica; c) *Gnóstica*: designa o conhecimento revelado pela divindade, que é eficaz para tornar o homem decaído do mundo material em um homem espiritual; além do termo, o gnosticismo também se apropriou da religiosidade antiga, porém diferenciava-se das religiões de mistérios por não dar centralidade aos rituais e sim ao conhecimento dos mitos fundantes, portanto sua ênfase também era gnosiológica, idêntica à filosofia platônica¹⁴.

O termo “μυστήριον/*mistério*” foi introduzido no mundo bíblico por meio dos livros tardios do Antigo Testamento, no período helenista, sejam aqueles escritos diretamente em grego (Tobias, Judite, Sabedoria e 2 Macabeus), sejam aqueles traduzidos para o grego (Eclesiástico e Daniel)¹⁵. Nas traduções veterotestamentárias para o grego, vale a pena considerar algumas peculiaridades: a *Septuaginta* (LXX)¹⁶ traduziu o termo aramaico *rāz* por *mystérion*; o mesmo fez Teodócio com o termo hebraico *sôd*, que é o equivalente a *rāz*, em Sl 24,14; Pr 20,19; Jó 15,8; e Símaco, tal como Teodócio, fez o mesmo em Pr 11,13¹⁷.

Portanto, na teologia do Antigo Testamento, há uma correlação entre *sôd*, *rāz* e *mystérion*. Uma interessante aplicação de *sôd*, por exemplo, encontra-se em Am 3,7: Deus não faz nada sem antes revelar sua *sôd* (plano salvífico) para os profetas. Quanto ao uso de *rāz*, a nota de rodapé (e) da Bíblia de Jerusalém afirma que o termo é encontrado somente em Daniel, como também é empregado nos textos extrabíblicos de Qumran, com a significação de segredo ou enigma, contudo parece já adiantar o sentido de “μυστήριον/*mistério*” em Paulo¹⁸.

¹⁴ BORNKAMM, G., *Mystérion*, p. 808-810.

¹⁵ DERREY, N., *Mistério*, p. 1157.

¹⁶ RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). *Septuaginta* (2006).

¹⁷ FABRY, H.J., *Sôd*, p. 171-178; IMSCHOOT, V., *Mistério*, p. 996-999.

¹⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM, Daniel, p. 1553-1554.

Dentre os variados usos do termo grego na LXX, algumas passagens veterotestamentárias merecem ser consideradas: a) Sb 6,22: “μυστήριον/*mistério*” indica a origem e a natureza da sabedoria, cuja revelação é aberta a todos, pois não há ligação com ritos secretos; tal revelação não é fruto do esforço humano, mas um dom de Deus àqueles que o invocam¹⁹; a sabedoria é a causa da imortalidade (Sb 8,13); b) Dn 2,14-49: “μυστήριον/*mistério*” assume um realce mais teológico com o sentido de segredo escatológico ou anúncio de eventos estabelecidos por Deus para o futuro; utilizando o gênero apocalíptico, o sonho de Daniel expressa que: Deus é o revelador do mistério (2,47), tal revelação implica uma linguagem de sinais que expressa a sabedoria que vem do alto (2,28-29), e o mistério revelado torna-se conhecido através de seus representantes (2,19.30.47)²⁰.

No Novo Testamento, “μυστήριον/*mistério*” aparece nos sinóticos, na literatura paulina e no Apocalipse. O termo grego é encontrado uma única vez em Mc 4,11 e o seu plural (*mystéria*) aparece em Mt 13,11 e Lc 8,10. Nos três casos, as passagens abordam a explicação de Jesus sobre o uso de parábolas. Aos discípulos foi dado o conhecimento do *mystérion* ou dos *mystéria* do Reino de Deus: esse “μυστήριον/*mistério*” é a presença de Cristo, o Filho de Deus, no meio dos homens. Nos sinóticos, portanto, o *mystérion* é o próprio Cristo no qual são inaugurados os tempos messiânicos e escatológicos, e os *mystéria* são suas palavras e ações que tornam o Reino de Deus presente no hoje histórico-salvífico²¹.

No livro do Apocalipse, “μυστήριον/*mistério*” aparece ligado à apocalíptica veterotestamentária e é sempre encontrado em perspectiva escatológica (Ap 1,20; 10,7; 17,5.7): o plano de Deus é revelado por visão, através de um anjo enviado; o conteúdo do plano é a ação salvífica de Deus e a precisa correspondência a ela por parte dos fiéis; aos homens do tempo presente, a ação salvífica concede o conhecimento de algo do futuro: a presença plena e consumadora de Cristo, Senhor do tempo e da história²².

Todavia, a mais profícua expressão bíblica de “μυστήριον/*mistério*” encontra-se no epistolário paulino, no qual o termo grego aparece

¹⁹ ADRIANO, J., Sacramentologia Fundamental, p. 17.

²⁰ ADRIANO, J., Sacramentologia Fundamental, p. 17.

²¹ BORNKAMM, G., *Mystérion*, p. 817-819; SCHULTER, R., Sacramentos individuais, p. 57-58.

²² BORNKAMM, G., *Mystérion*, p. 823-824.

22 vezes (Rm 11,25; 16,25-26; 1Cor 2,1.7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; 2Ts 2,7; Cl 1,26-27; 2,2; 4,3; Ef 1,9; 3,3-4.9; 5,32; 6,9; 1Tm 3,9.16)²³, isto é: 9 vezes em duas cartas protopaulinas (Rm e 1Cor), 11 vezes nas três cartas deuteropaulinas (2Ts, Cl e Ef) e 2 vezes em uma das cartas pastorais (1Tm). A centralidade do termo no pensamento do apóstolo possui um ambiente teológico singular: a formação cristã de Paulo foi delineada num contexto escatológico, visto que as primeiras comunidades cristãs esperavam a parusia com certa pressa.

A harmonização da esperança com os temas da apocalíptica do livro de Daniel desdobrou-se na compreensão do plano salvífico de Deus centrado em Jesus Cristo, ou seja, Paulo une a apocalíptica de Daniel com o querigma cristão e assim desenvolve sua teologia do mistério. Por isso, pode-se dizer que a introdução do termo grego tanto nos sinóticos quanto no epistolário paulino estão em profunda sintonia, visto que o ambiente teológico de ambos é praticamente o mesmo²⁴. Segundo Casel, o apóstolo Paulo:

Concebe o cristianismo, o Evangelho, como um “mistério”, não simplesmente no sentido de uma doutrina oculta do divino e cheia de arcanos (sentido que a mesma palavra havia assumido na filosofia do final da idade clássica), mas, ao contrário, mistério para ele é uma ação divina, o cumprimento de um eterno desígnio divino que se realiza por meio de uma ação que, procedendo da eternidade de Deus, se desdobra no tempo e no mundo e chega novamente ao seu fim no Deus eterno. Esse mistério pode ser expresso numa única palavra: Cristo²⁵.

Em síntese, o “*μυστήριον/mistério*” é o conteúdo da revelação do eterno desígnio salvífico de Deus na obra redentora de Cristo²⁶, que Deus dá a conhecer aos seus (Ef 1,3-14). Na sua totalidade, o cumprimento e o desdobramento do “*μυστήριον/mistério*” (v.9) realizam-se na história dos homens. Sobre essa questão, Schuller afirma que:

O mystérion é a história planejada em Deus, Criador do universo, por enquanto mantida em segredo, mas levada a efeito na plenitude

²³ DE GRUYTER, W. Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, p. 1279-1281.

²⁴ CERFAUX, L., O cristão na teologia de Paulo, p. 485-497.

²⁵ CASEL, O., Il mistero del culto Cristiano, p. 35-36.

²⁶ ABREU, R.S., *Sacrosanctum Concilium* e eclesiologia conciliar, p. 209.

dos tempos em Jesus Cristo. A história abrange, pois como *mystérion* de Deus a criação, a redenção e a consumação escatológica, sendo que estas duas últimas obras salvíficas já foram planejadas antes da criação do mundo, mas o Deus criador mantinha-as ocultas em si antes dos êonios²⁷.

Tal desdobramento revela um sujeito unido ao redentor. A existência e a missão desse sujeito são parte do “μυστήριον/*mistério*” de Deus: “Estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele, bem articulado, todo edifício se ergue como santuário santo, no Senhor, e vós, também, nele sois co-edificados para serdes habitação de Deus, no Espírito” (Ef 2,20-22).

2. O mistério da Igreja

Ainda que Ef 2,20-22 não utilize a expressão “mistério da Igreja”, é notável que ela é apresentada como componente constitutivo do “μυστήριον/*mistério*”²⁸. De fato, a Igreja é “μυστήριον/*mistério*” porque “encontra origem e consumação no desígnio eterno de Deus. [...] Constituída em Jesus Cristo, foi realizada sobretudo mediante sua morte redentora e ressurreição. Depois foi manifestada como mistério de salvação mediante a efusão do Espírito Santo no dia de Pentecostes”²⁹.

A concepção de Igreja como comunidade de Cristo foi desenvolvida principalmente por Paulo³⁰. Apesar da noção de “Igreja” já existir antes da sua conversão, é fato que o apóstolo foi o primeiro autor a usá-la no sentido cristão em 1 Tessalonicenses³¹. Porém, também é fato que o termo grego “ἐκκλησία/*Igreja*” obteve outras compreensões antes de sua chegada no cânon neotestamentário. O vocábulo é derivado da junção de *ek* (de fora, para fora) com o verbo *kaleō* (chamar, convocar) que dá à “ἐκκλησία/*Igreja*” o significado de assembleia ou congregação³², lembrando a ideia de um grupo reunido a partir de um chamado

²⁷ SCHULTER, R., Sacramentos individuais, p. 58.

²⁸ ADRIANO, J., Sacramentologia Fundamental, p. 24.

²⁹ CEC 149.

³⁰ KÜHN, U., Igreja, p. 853.

³¹ PENNA, R., As primeiras comunidades cristãs, p. 22.

³² O'BRIEN, P.T., Igreja, p. 654.

de fora³³. O termo “ἐκκλησία/Igreja” pertence ao léxico da ordem política e designava a assembleia dos cidadãos plenos (livres) da *polis*, ou cidade-estado grega. Trata-se de um fenômeno político, de caráter funcional, no qual a “ἐκκλησία/Igreja” deliberava assuntos políticos e judiciais³⁴. Portanto, a aplicação do termo com sentido religioso era desconhecida do mundo grego antigo, até a tradução dos LXX.

O termo “ἐκκλησία/Igreja” foi introduzido no mundo bíblico pela *Septuaginta* para traduzir o termo hebraico *qāhāl*³⁵, de origem deuteronomista³⁶, que indicava a assembleia cultural do povo de Israel³⁷ convocada por Deus. Deste modo, o termo grego adquiriu sentido religioso e, posteriormente, foi herdado pela comunidade cristã. O vocábulo “ἐκκλησία/Igreja” aparece 114 vezes no Novo Testamento³⁸, com mais da metade das ocorrências somente na literatura paulina (62x), e com diversos contextos e variantes que atestam seu uso (plural “ἐκκλησίαι/Igrejas”)³⁹. Trata-se de uma designação propriamente comunitária que, muito provavelmente, foi adotada pelos cristãos devido à necessidade de distinguir-se da sinagoga⁴⁰. Segundo Schmaus, há três situações usuais de “ἐκκλησία/Igreja” no Novo Testamento: a) indica a comunidade local (1Ts 1,1; 2,14; 1Cor 1,2; Gl 1,2.22 etc.); b) a Igreja universal (Cl 1,18.24; Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32 etc.); c) a assembleia litúrgica (1Cor 11,18; 14,19)⁴¹. Tais situações são convergentes e pertencem à essência do sujeito “Igreja”.

Embora o sentido religioso de “ἐκκλησία/Igreja” tenha seu único paralelo na *Septuaginta*, o conceito paulino “Igreja de Deus” (1Cor 1,2; 10,32; 11,16.22; 2Cor 1,1; Gl 1,13; 2Ts 2,14 etc.) é original⁴² e ressalta a importância de que ela “seja descrita como pertencente àquele que lhe deu existência, ou seja, Deus, ou àquele por intermédio de quem isso aconteceu, a saber, Cristo”⁴³. Com efeito, a Igreja é *de Deus em*

³³ PENNA, R., As primeiras comunidades cristãs, p. 18.

³⁴ O'BRIEN, P.T., Igreja, p. 654.

³⁵ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (1997).

³⁶ HACKMANN, G.L.B., A amada Igreja de Jesus Cristo, p. 24.

³⁷ PENNA, R., As primeiras comunidades cristãs, p. 21.

³⁸ DE GRUYTER, W. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, p. 586-589.

³⁹ O'BRIEN, P.T., Igreja, p. 655.

⁴⁰ VITALI, D., *Popolo di Dio*, p. 73.

⁴¹ SCHMAUS, M., A fé da Igreja, p. 19-21.

⁴² PENNA, R., As primeiras comunidades cristãs, p. 22.

⁴³ O'BRIEN, P.T., Igreja, p. 656.

Cristo (1Ts 2,14), ou é *de Cristo* (Rm 16,16), pois ele chama a todos para si a fim de constituir sua “ἐκκλησία/Igreja”. Aqui emerge uma característica fundamental da eclesiologia de Paulo, que é a ancoragem cristológica da Igreja:

Os cristãos formam uma comunidade por sua existência “em Cristo”. O batismo faz participar da morte e da ressurreição de Cristo (Rm 6), e essa pertença a Cristo retira as diferenças entre os homens [...]. Da mesma maneira, a ceia do Senhor nos dá parte (*koinônia*) no corpo e no sangue de Cristo, de sorte que os que assim participam de Cristo não formam mais que um só corpo: o “corpo de Cristo” (Rm 12,5)⁴⁴.

De acordo com Paulo, a vida cristã é participação na vida de Cristo. Trata-se da nova realidade ontológica da pessoa que o aceita em sua existência, pois “Cristo vive em mim” (Gl 2,20), isto é, o ressuscitado transmite sua vida ao fiel, que passa a pertencer-lhe. Porém, a união com Cristo não tem conotação individualista, pois os princípios da unidade com ele derivam do batismo, da eucaristia e da caridade, por isso a participação na vida de Cristo só é real com a inserção no “σῶμα/corpo” da “ἐκκλησία/Igreja” (Ef 1,22-23). Certamente, o princípio fundante da eclesiologia de Paulo está no sintagma de sua autoria: “em Cristo” (Rm 8,1; Gl 1,22 etc.), com suas variantes “estar em Cristo” (2Cor 5,17) ou “ser em Cristo” (1Cor 6,17)⁴⁵.

“Viver em Cristo” é o modo permanente que marca a relação do fiel com o Senhor. Vale lembrar que o Espírito, no qual Cristo foi ressuscitado, chama à fé e no batismo habilita o cristão a uma vida nova em virtude do mesmo Espírito, que une os fiéis e concede seus dons para a edificação da Igreja, e em tudo isso é reconhecido como o Espírito do Pai e do Filho⁴⁶. Deste modo, compreende-se o pensamento de Käsemann⁴⁷, de que a eclesiologia de Paulo só pode ser entendida a partir de sua cristologia. Por certo, Cristo antecede, constitui e mantém sua “ἐκκλησία/Igreja”.

A relação entre “Χριστὸς/Cristo” e sua “ἐκκλησία/Igreja” é atestada em várias passagens do epistolário paulino, mas é exatamente

⁴⁴ KÜHN, U., Igreja, p. 853-854.

⁴⁵ CAVACA, O., “Em Cristo”, p. 117-118.

⁴⁶ HILBERATH, B.J., Pneumatologia, p. 67.

⁴⁷ KÄSEMANN, E., Perspectivas paulinas, p. 182.

na “carta do mistério”, ou seja, na Carta aos Efésios, que se encontra uma passagem referente a essa relação como “μυστήριον/mistério”.

3. Ef 5,32: o mistério da relação entre Cristo e sua Igreja

Por antonomásia, Efésios é chamada a “carta do mistério”, devido à quantidade de ocorrências do termo “μυστήριον/mistério” na carta (1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19). A carta também é conhecida por algumas peculiaridades como, por exemplo, sua autoria. Apesar dessa questão ainda ser bastante discutida entre os estudiosos⁴⁸, é fato que a maioria não considera a Carta aos Efésios como um escrito autenticamente paulino, atribuindo a autoria da carta a escritores posteriores, a escola paulina. Sem entrar em pormenores, “a comunidade científica está dividida, embora aqueles que apoiam a paternidade paulina duvidem muito mais do que aqueles que a negam”⁴⁹. Trata-se do mesmo caso de Colossenses, de 2 Tessalonicenses e das Cartas Pastorais. Por isso, Efésios é considerada uma carta deuteropaulina, assim como Colossenses e 2 Tessalonicenses. Contudo, os pesquisadores alegam que, independentemente da autoria autêntica, tais cartas são profundamente inspiradas e dependentes da teologia de Paulo.

A “carta do mistério” também é conhecida pela sua paridade com Colossenses⁵⁰. Sobre esse assunto, vale a pena destacar algumas temáticas decisivas para o presente estudo: Colossenses representa uma virada na eclesiologia, pois é a primeira vez que o termo “ἐκκλησία/Igreja” é usado com sentido universal (Cl 1,18.24); também é a primeira vez que Cristo é mencionado como “ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας/a cabeça da Igreja, que é seu corpo” (Cl 1,18), distinção ausente nas cartas protopaulinas (1Cor 12,27; Rm 12,4-5) que descrevem o corpo de Cristo em outra perspectiva⁵¹. Tais temáticas também se encontram desenvolvidas em Efésios. A carta recorre à distinção entre “Χριστὸς/Cristo”, como “κεφαλὴ/cabeça”, e o “σῶμα/corpo”, que é a “ἐκκλησία/Igreja”, e sempre utiliza o termo “ἐκκλησία/Igreja” com sentido universal (Ef 1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32), sobretudo para

⁴⁸ ARNOLD, C.E., Efésios, p. 423-426; COTHENET, E., As epístolas aos Colossenses e aos Efésios, p. 49-52; FABRIS, R., Paulo, p. 668-698.

⁴⁹ MURPHY-O’CONNOR, J., Vita di Paolo, p. 267.

⁵⁰ ARNOLD, C.E., Efésios, p. 426-427; HENDRIKSEN, W., Comentário do Novo Testamento, p. 13-41.

⁵¹ PENNA, R., As primeiras comunidades cristãs, p. 178.

expor a relação entre “Χριστὸς/*Cristo*” (esposo: ἀνέρ) e a “ἐκκλησία/*Igreja*” (esposa: γυνή). Essa peculiaridade relacional é apresentada pela carta como “mistério”.

| Texto grego de Ef 5,32 (NA28) | Tradução portuguesa de Ef 5,32 |
|---|--|
| τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. | Este mistério é grande: eu, porém, digo em relação a Cristo e em relação à Igreja . |

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

O texto em questão, do v.32, está inserido no contexto da períclope de Ef 5,22-33, que aborda o tema “relação” fazendo um paralelo entre a união Cristo-Igreja e a união conjugal “ἀνέρ/*homem*” e “γυνή/*mulher*”. O autor utiliza a distinção entre “κεφαλὴ/*cabeça*” e “σῶμα/*corpo*” para aplicar à relação conjugal, afirmando que “o homem é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o salvador do corpo” (5,23). O escritor também aplica a novidade cristã ao substituir expressões habituais de submissão da esposa pelos conceitos de “amor”, “cuidado”, “respeito” e “confiança”. Evidentemente, o amor de “Χριστὸς/*Cristo*” por sua “ἐκκλησία/*Igreja*” deve ser o modelo de amor do marido (ἀνέρ: homem) por sua esposa (γυνή: mulher)⁵², ou seja, a relação do casal deve ser o reflexo da relação entre Cristo e sua Igreja⁵³.

Mais do que definir o estilo das relações entre os esposos cristãos, o autor parece estar mais interessado em apresentar um discurso teológico sobre a relação entre “Χριστὸς/*Cristo*” e a “ἐκκλησία/*Igreja*”⁵⁴. Aqui desponta o aspecto cristológico-ecclesiológico de Ef 5,32, que mostra tal relação como “μυστήριον/*mistério*”, que permaneceu escondido ao longo da história, mas agora é revelado:

Cristo compara a sua missão com as núpcias (Mt 25,1-13; 22,2-14); a pregação de Cristo é apresentada por João Batista (Jo 3,29) e por Cristo (Mt 9,15) como festa de casamento; por sua morte Cristo se entrega por sua esposa e a santifica (Ef 5,25-28), adquire-a com seu sangue (At 20,28); A Igreja nasceu do lado aberto como Eva

⁵² PEREIRA, E.; SANTOS, M.A., A esponsalidade de Cristo com a Igreja, p. 246.

⁵³ PELLETIER, A.M., Casal, p. 356.

⁵⁴ PEREIRA, E.; SANTOS, M.A., A esponsalidade de Cristo com a Igreja, p. 246.

(esposa e mãe) de Adão. A figura da esposa exprime: aliança indissolúvel, comunidade de vida, imaculidade (*sic!*); dever de procurar sempre estar sem rugas e sem manchas; cuidado do Esposo pela esposa; amor mútuo, fidelidade; fecundidade⁵⁵.

Com efeito, “o mistério cristão implica a consciência da Nova Aliança inaugurada pelo evento pascal e que deu origem à Igreja, *sponsa Christi*. O batismo faz entrar em tal comunidade e, ao mesmo tempo, a regenera como uma ‘Igreja toda gloriosa, santa e imaculada’ (5,23-27)”⁵⁶. Deste modo, é notável que a imagem da “ἐκκλησία/Igreja” como esposa de “Χριστὸς/Cristo” é central em Ef 5,32. A Bíblia de Jerusalém, em nota de rodapé (*i*), disserta que:

Pode-se dizer que Cristo é esposo da Igreja, porque é seu chefe e a ama como a seu próprio corpo, assim como acontece entre marido e mulher; essa comparação, uma vez admitida, fornece, por seu lado, um modelo ideal para o casamento humano. O simbolismo dessa imagem tem as suas raízes profundas no Antigo Testamento, que representa muitas vezes Israel como esposa de *Iahweh* (Os 1,2)⁵⁷.

Paulo retoma por primeiro a imagem da esposa no Novo Testamento, aplicando-a à Igreja (2Cor 11,2). Jesus é o esposo que inaugurou o tempo da salvação messiânica, cujo ápice foi seu sacrifício como servo sofredor⁵⁸. A relação do “Χριστὸς/Cristo” esposo com a “ἐκκλησία/Igreja” esposa encontra em Ef 5,32 sua mais alta concepção teológica, pois é apresentada como “μυστήριον/mistério”. Na verdade, a Igreja-esposa não é uma mera imagem utilizada somente para ilustrar a referida relação, mas trata-se da realidade essencial do seu próprio ser e mistério. A relevância da Igreja-esposa está fundamentada no fato de ser uma imagem bíblica (desenvolvida pela tradição cristã), que confere à “ἐκκλησία/Igreja” uma realidade própria (expressão do seu ser), e que considera a união de Deus com os homens (finalidade última e central do mistério criador e redentor)⁵⁹.

⁵⁵ KLOPPENBURG, B., A eclesiologia do Vaticano II, p. 41.

⁵⁶ ADRIANO, J., Sacramentologia Fundamental, p. 21.

⁵⁷ BÍBLIA DE JERUSALÉM, Efésios, p. 2045-2046.

⁵⁸ FABRIS, R., Matteo. Roma: Borla, 1982, p. 220.

⁵⁹ PEREIRA, E.; SANTOS, M.A., A sponsalidade de Cristo com a Igreja, p. 237-238.

4. Cristo e sua Igreja no Concílio Vaticano II (1962-1965)

Paulo utiliza diversas categorias e imagens para tratar da “ἐκκλησία/Igreja”: “povo de Deus” (Rm 9,25-26), “filhos de Deus” (Rm 8,14-17), “eleitos (Rm 8,33), “novo Israel” (Gl 6,16), “filhos de Abraão na fé” (Rm 4,16), “carta de Cristo” (2Cor 3,2-3), “oliveira” (Rm 11,16-24), “plantação e edifício de Deus” (1Cor 3,9), sua típica imagem do “corpo de Cristo” (1Cor 12,12-30), “esposa de Cristo” (Ef 5,22-33) etc. Na verdade, o Novo Testamento está repleto de várias categorias e imagens eclesiológicas⁶⁰ que influenciaram, principalmente, a teologia do primeiro milênio⁶¹. Porém, o processo de institucionalização e hierarquização da Igreja⁶², que culminou no segundo milênio⁶³, ofuscou o mistério expresso por tais imagens neotestamentárias, bem como o próprio conceito de “μυστήριον/mistério”⁶⁴. A posterior virada, marcada por um fértil período de redescobertas de temas bíblico-teológicos (retorno às fontes), atingiu seu apogeu no Concílio Vaticano II.

O Vaticano II também foi precedido pela vigorosa atuação de movimentos renovadores⁶⁵, cujas contribuições prepararam o caminho para o maior evento eclesial do século XX. Dotados de intenso caráter teológico-pastoral, tais movimentos (bíblico, litúrgico, catequético, patristico etc.) fomentaram a vida da Igreja no período pré-conciliar⁶⁶, concedendo ao Concílio Vaticano II uma valiosa gama de redescobertas e reflexões teológicas. Um dos conceitos trazidos à tona, principalmente pelo movimento litúrgico, foi o de “mistério”⁶⁷. A reflexão sobre a “Igreja”⁶⁸ também fez um “retorno às fontes”, redescobrindo suas diversas categorias e imagens. Ao adotar a concepção paulina de “μυστήριον/mistério”, o Vaticano II, prontamente, evidenciou a relação entre Cristo e sua Igreja, mistério expresso sobretudo nas constituições conciliares.

⁶⁰ PEREIRA, E.; SANTOS, M.A., A esponsalidade de Cristo com a Igreja, p. 237.

⁶¹ VITALI, D., Mater Ecclesia, p. 21-60.

⁶² VITALI, D., Popolo di Dio, p. 85-103.

⁶³ VITALI, D., Mater Ecclesia, p. 61-87.

⁶⁴ ANTÓN, A., Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II, p. 40.

⁶⁵ ROUSSEAU, O., A constituição no quadro dos movimentos renovadores, p. 115-134.

⁶⁶ FAGGIOLI, M., Vaticano II, p. 24-25.

⁶⁷ CASEL, O. Das christliche Kultmysterium. Regensburg: Pustet, 1932.

⁶⁸ FERREIRA, A.L.C., Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II, p. 51-79.

O “μυστήριον/*mistério*” centrado em Jesus Cristo, e que abrange sua Páscoa como o ápice da ação salvífica de Deus, ecoa profundamente na constituição litúrgica (SC 5-8). O mistério pascal de Cristo, que “reca-pitula” toda a economia da salvação comunicada à Igreja nos sacramentos⁶⁹, é o fundamento e a chave interpretativa de todo o culto cristão⁷⁰. Em suma, na liturgia, que é a celebração *hic et nunc* (memorial) do mistério pascal, Cristo opera a salvação na Igreja⁷¹. De fato, a *Sacrosanctum Concilium* compreende a liturgia celebrada pela “ἐκκλησία/Igreja” (SC 2) como uma etapa da história da salvação (SC 6).

A mediação salvífica operada por Cristo na ação litúrgica só é possível por que ele está presente na sua Igreja (SC 7), fato profundamente considerado pela constituição litúrgica para afirmar que a liturgia é “obra de Cristo sacerdote e do seu corpo, que é a Igreja” (SC 7), é “o exercício do ministério sacerdotal de Cristo” (SC 7) na sua “ἐκκλησία/Igreja”. Para explicar “tão grande obra”, a *Sacrosanctum Concilium* evoca a relação de Cristo e sua Igreja, recorrendo às imagens eclesiológicas do corpo de Cristo (cabeça e membros) e da esposa de Cristo, à qual ele invoca e associa a si para render culto ao Pai (SC 7).

A concepção de “ἐκκλησία/Igreja”, discernida pelo Concílio, também resgata o mistério da relação entre Cristo e sua Igreja. No primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, intitulado “o mistério da Igreja”, o pró-mo já destaca essa relação afirmando que “a Igreja é em Cristo como que o sacramento, ou sinal, e instrumento da íntima união com Deus” (LG 1). Com efeito, Cristo é sacramento fundamental, e a Igreja também é sacramento por que está unida indissolivelmente a ele e assume essa dignidade⁷². De modo admirável, a constituição descreve a origem e o fim da Igreja no Deus uno e trino, afirmando que ela foi “prefigurada já desde a origem do mundo e preparada admiravelmente na história do povo de Israel e na antiga aliança, foi fundada nos últimos tempos e manifestada pela efusão do Espírito, e será gloriosamente consumada no fim dos séculos” (LG 2).

Após apresentar a Igreja no horizonte do Pai (LG 2), do Filho (LG 3) e do Espírito Santo (LG 4), a *Lumen Gentium* conclui a inser-

⁶⁹ ESCOBAR, F., *Mistério Pascal de Cristo*, p. 44.

⁷⁰ SORCI, P., *Mistério Pascal*, p. 771.

⁷¹ RODRIGUES, J.R.R., *Mistério Pascal de Cristo*, p. 153.

⁷² ALMEIDA, A.J., *Lumen Gentium*, p. 21.

ção do mistério da Igreja no mistério da Trindade citando Cipriano: “Assim a Igreja toda aparece como o povo congregado na unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (LG 4). Vale lembrar que o conceito mistérico “povo” aparece amplamente desenvolvido no capítulo II da constituição com o tema “Povo de Deus”, tornando-se a categoria eclesiológica central para definir a Igreja no Concílio Vaticano II⁷³. Além disso, o documento, principalmente no capítulo I, apresenta uma série de imagens bíblico-teológicas que expressam a realidade da Igreja em diversos aspectos místéricos, inclusive sua imagem como esposa de Cristo, a qual ele “amou e por ela se entregou a fim de a santificar (Ef 5,26), uniu-a a si em aliança indissolúvel, nutre-a e acalanta-a incessantemente (Ef 5,29); esposa que Jesus Cristo purificou e quis unida e sujeita a si no amor e na fidelidade (Ef 5,24)” (LG 6).

Na *Dei Verbum*, constituição que aborda a Revelação Divina, o mistério da relação entre Cristo e sua Igreja pode ser compreendido, na sua totalidade, da seguinte forma:

Jesus Cristo fez sua Igreja, comunidade dos que o acolhem e seguem a depositária desta Revelação. A missão precípua dessa Igreja é a transmissão desta Revelação plena. [...] O que Deus revelou encontra-se na Sagrada Tradição e na Sagrada Escritura, que constituem um só sagrado depósito da Palavra de Deus confiado à Igreja⁷⁴.

A *Gaudium et Spes*, com “tom dialógico”⁷⁵, dirige-se ao mundo com uma extraordinária atenção no ser humano, ao qual Cristo é apresentado como centro da fé cristã e imagem do homem novo (GS 22); nele ancorada, a Igreja se apresenta à sociedade refletindo a condição do ser humano no mundo atual, como também reconhece seu dever de interpretar os “sinais dos tempos” à luz do evangelho (GS 4). Essa disposição, constatada no conjunto do documento, é anunciada no proêmio, no qual o Concílio Vaticano II menciona o mistério da Igreja e Cristo, a quem ela está sempre associada:

⁷³ ABREU, R. S., Povo de Deus, p. 37.

⁷⁴ LOPES, G., *Dei Verbum*, p. 39.

⁷⁵ LOPES, G., *Gaudium et Spes*, p. 14

Tendo investigado mais profundamente o mistério da Igreja, o Concílio Vaticano II não hesita agora em dirigir sua palavra, não já apenas aos filhos da Igreja e a quantos invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens, e deseja expor-lhes o seu modo de conceber a presença e atividade da Igreja no mundo de hoje (GS 2).

Em suma, o Concílio Vaticano II, através do seu “retorno às fontes”, expressa o “μυστήριον/mistério” da relação entre Cristo e sua Igreja (Ef 5,32), concordando com o pensamento paulino de conceber a “ἐκκλησία/Igreja” a partir de Cristo. Com efeito, “ser esposa de Cristo é essencial à identidade da Igreja, fala-nos não somente da intimidade única que existe entre o Cristo e a Igreja, mas os sponsais divinos implicam também, e inseparavelmente, nossa incorporação a Cristo pelo batismo”⁷⁶.

Conclusão

A Epístola aos Efésios é um dos escritos paulinos que representa a mais alta teologia do Novo Testamento. Direcionada aos destinatários que já tinham recebido o primeiro anúncio (*kerigma*), a “carta do mistério” é desenvolvida considerando dois sujeitos: Jesus Cristo e a Igreja. Ambos, e sua relação entre si, são tratados na condição de componentes do mistério. Todas essas temáticas se encontram sintetizadas em Ef 5,32: “μυστήριον/mistério”, “Χριστὸς/Cristo” e a “ἐκκλησία/Igreja”. Ao tratar a relação de Cristo e sua Igreja como mistério, expressa principalmente na imagem esposo-esposa (ἀνέρ-γυνή), o autor de Efésios não ignora a dimensão teocêntrica do plano salvífico do Pai (Ef 1,9) para todos os homens (1Tm 2,4), visto que ele é a origem e o autor do mistério, revelado e realizado em Cristo, e que continua sendo operado na Igreja animada pelo Espírito.

De fato, conforme De Lubac, “a Igreja é um mistério, mas um mistério derivado. E mistério porque vem de Deus, está a serviço do seu desígnio, é organismo de salvação. E mistério porque se refere inteiramente a Cristo, não havendo existência, valor e eficácia sem Ele”⁷⁷. Ora, se a Igreja está a serviço do desígnio salvífico de Deus, o mistério

⁷⁶ PEREIRA, E.; SANTOS, M.A., A sponsalidade de Cristo com a Igreja, p. 251.

⁷⁷ LUBAC, H., Paradoxe et Mystère de l'Église, p. 34.

da sua relação com Cristo (Ef 5,32) também diz respeito à sua missão no mundo. “Sacramento em Cristo” (LG 1), “instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1), “povo messiânico” (LG 9), “germe de unidade, de esperança e de salvação” (LG 9), “instrumento de redenção universal” (LG 9) etc. são expressões que definem a Igreja como continuadora da missão salvífica de Cristo. Tal ofício só é possível devido à sua relação com ele, “pois, por meio dele, nós temos acesso ao Pai num só Espírito” (Ef 2,18).

O “retorno às fontes”, realizado pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), possibilitou à Igreja a redescoberta misteriosa da sua vocação. Desde então, atravessando muitos reveses na virada do milênio, a *aggiornata* Comunidade de salvação tem procurado perpetuar sua missão no veloz e complexo mundo moderno. Consciente da sua vocação e sempre unida a “Χριστὸς/Cristo”, seu esposo, a “ἐκκλησία/Igreja” anuncia o “μυστήριον/mistério” ao mundo, reúne os fiéis em “ἐκκλησία/assembleia”, incorporando-os ao seu “σῶμα/corpo” animado pelo Espírito, para que todos tenham acesso ao Pai, autor e origem de todo “μυστήριον/mistério”.

Referências bibliográficas

ABREU, Ronny Santos. **Povo de Deus**: a eclesiologia central do Vaticano II. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2021.

ABREU, Ronny Santos. *Sacrosanctum Concilium* e eclesiologia conciliar: por uma liturgia sinodal. In: ASSOCIAÇÃO DOS LITURGISTAS DO BRASIL (Org.). **Atualização Litúrgica 6**. São Paulo: Paulus, 2023, p. 197-228.

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Mistério. In: ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS (Ed.). **Dicionário Escolar da Língua Portuguesa**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008, p. 865.

ADRIANO, José. Sacramentologia Fundamental: do *Mysterion* ao *Sacramentum*. **Revista de Cultura Teológica**, v.11, n.45, p. 9-58, out./dez. 2003.

ALMEIDA, Antonio José de. *Lumen Gentium*: a transição necessária, **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 19, n. 39, set./dez.2004, p. 5-41. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v19i3.445>.

ARNOLD, Clinton E. Efésios. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Ralph G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus: Loyola: Vida Nova, 2008, p. 421-434.

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

BOGAZ, Antônio Sagrado; HANSEN, João Henrique. Mistério Pascal. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Eds.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2015, p. 634-639.

BORNKAMM, Günther. Mystérion. In: KITTEL, Gerhard. (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 802-828.

CASEL, Odo. **II mistero del culto Cristiano**. Roma: Borla, 1985.

CAVACA, Osmar. “Em Cristo”: o princípio fundante da eclesiologia paulina. **Revista de Cultura Teológica**, v. 17, n. 67, p. 117-138, abr./jun. 2009.

CERFAUX, Lucien. **O cristão na teologia de Paulo**. São Paulo: Paulus: Academia Cristã, 2012.

CIOLA, Nicola. Relação. In: MANCUSO, Vito (Org.). **Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 651-653.

COMPÊNDIO DO CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2005.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*: sobre a Divina Revelação. In: COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 347-367.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. In: COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997, p. 101-193.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium*: sobre a Sagrada Liturgia. In: COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 33-79.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. In: COSTA, Lourenço (Org.). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 539-661.

COTHENET, Edouard. **As epístolas aos Colossenses e aos Efésios**. São Paulo: Paulus, 1995.

DE GRUYTER, Walter. Konkordanz zum Novum Testamentum Graece. Berlin, Nova York: Institut für Neuentestamentliche Textforschung und vom rechenzentrum der Universität Münster, 1987.

DERREY, Nicolas. Mistério. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004, p. 1157-1161.

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

FABRIS, Rinaldo. **Matteo**. Roma: Borla, 1982.

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

FABRY, Heinz-Josef. Sôd. In: BOTTERWECK, Johannes G.; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Michigan: W. M. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, p. 171-178.

- FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II**: a luta pelo sentido. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FERREIRA, Antonio Luiz Catelan. *Eclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos. **Encontros Teológicos***, Florianópolis, v. 27, n. 62, mai./ago.2012, p. 51-79. Doi: <https://doi.org/10.46525/ret.v27i2>
- GIRAUDO, Cesare. **Num só corpo**: tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003.
- 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; 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. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.
- HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. **A amada Igreja de Jesus Cristo**: manual de eclesiologia como comunhão orgânica. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2013.
- HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento**: Exposição de Efésios e Exposição de Filipenses. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- HILBERATH, Bernd Jochen. **Pneumatologia**. Brescia: Queriniana, 1996.
- IMSCHOOT, Van. Mistério. In: DEN BORN, A. V. (Ed.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 996-999.
- KÄSEMANN, Ernst. **Perspectivas paulinas**. São Paulo: Paulus, 2003.
- KASPER, Walter. **Teologia e Chiesa**. Brescia: Queriniana, 1989.
- KLOPPENBURG, Boaventura. **A eclesiologia do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1971.
- KÜHN, Ulrich. Igreja. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004, p. 852-865.
- LOPES, Geraldo. **Dei Verbum**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2012.
- LOPES, Geraldo. **Gaudium et Spes**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011.
- LUBAC, Henri de. **Paradoxe et Mystère de l'Église**. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- MIRELES, Francisco Escobar. A celebração do mistério de Cristo. In: CELAM (Org.). **Manual de Liturgia II**. São Paulo: Paulus, 2007, p. 13-73.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Vita di Paolo**. Bréscia: Paideia, 2003.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O'BRIEN, Peter T. Igreja. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Ralph G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus: Loyola: Vida Nova, 2008, p. 654-664.

PELLETIER, Anne-Marie. Casal. In: LACOSTE, Jean-Yves (Ed.). **Dicionário Crítico de Teologia**. São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004, p. 354-356.

PENNA, Romano. **As primeiras comunidades cristãs**: pessoas, tempos, lugares, formas e crenças. Petrópolis: Vozes, 2020.

PENNA, Romano. Paulo de Tarso e os componentes gregos do seu pensamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XIII, n. 31, jan./abr.2009, p. 55-91. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.18333>

PEREIRA, Edson; SANTOS, Manoel Augusto. A esponsalidade de Cristo com a Igreja, *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 160, mai./ago.2008, p. 235-251.

PEREIRA, Jerônimo. A *Sacrosanctum Concilium* e o mistério pascal como o centro da vida da Igreja, *Revista de Liturgia*, São Paulo, ano 50, n. 296, mar./abr.2023, p. 4-11.

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

RODRIGUES, José Ribamar Ribeiro. Mistério Pascal de Cristo: salvação operada na liturgia e na vida, *Espaço Teológico*, São Paulo, v. 11, n. 19, jan./jun.2017, p. 151-159. Doi: <https://doi.org/10.23925/2177-952X.2017v11i19p151-159>

ROUSSEAU, Olivier. A constituição no quadro dos movimentos renovadores de teologia e de pastoral das últimas décadas. In: BARAÚNA, Guilherme (Org.). **A Igreja do Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 115-134.

SCHMAUS, Michael. **A fé da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1978. Vol. IV.

SCHULTE, Raphael. Os sacramentos individuais: racemos do sacramento-raiz. In: FEINER, Johannes; LOEHRER, Magnus (Orgs.). **Mysterium Salutis**: compêndio de dogmática histórico-salvífica. A estrutura sacramental da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 31-129. v. IV/4.

SORCI, Pietro. Mistério Pascal. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille Maria (Orgs.). **Dicionário de Liturgia**. São Paulo: Paulus, 2004. p. 771-787.

VITALI, Dario. **Popolo di Dio**. Assisi: Cittadella, 2013.

Capítulo VIII

O contraste entre o egoísmo humano e o verdadeiro amor de Cristo: Uma reflexão em Fl 2,1-7

*The Contrast between Human Selfishness and the True Love of
Christ: A Reflection on Phil 2,1-7*

*El Contraste entre el Egoísmo Humano y el Verdadero Amor
de Cristo: Una Reflexión sobre Fil 2,1-7*

Capítulo
VIII

Waldecir Gonzaga¹
Juliene M. G. Barbosa²

Resumo

Este estudo propõe uma leitura exegético-dogmática de Fl 2,1-7, com atenção ao contraste entre o egoísmo humano e o amor redentor de Cristo. A perícopa paulina, marcada por uma exortação à unidade, humildade e comunhão fraterna, apresenta Cristo como modelo de auto-doação e serviço, contrapondo-se às atitudes de vanglória e partidatismo que comprometem a vida comunitária. A reflexão parte da análise do contexto pastoral da carta e considera a centralidade da disposição interior de Cristo – caracterizada pelo esvaziamento e pela obediência amorosa – como chave hermenêutica para a superação das atitudes au-

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: 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 Especialista em Pastoral Judiciária aplicada ao sacramento do matrimônio pela Universidade Católica Dom Bosco Campo Grande - MS. Pós-Graduada em Tanatologia Impactos da Morte e do luto pela Faculdade Matropolitana de São Paulo. Pós-Graduada em Docência do ensino superior pela UNIFAHE. Email: julienemgbarbosa@gmail.com, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1733117967846270> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-3853-1570>.

tocentradas que enfraquecem os vínculos fraternos e desfiguram a vida de fé. A análise contempla as implicações espirituais, comunitárias e pastorais dessa lógica de amor gratuito, propondo-a como fundamento para uma espiritualidade de comunhão, uma ética da atenção ao outro e um princípio formativo para a missão evangelizadora da Igreja. Além disso, o estudo evidencia a atualidade do hino cristológico de Filipenses para o enfrentamento das dinâmicas individualistas e competitivas que marcam as relações humanas contemporâneas. Ao articular os dados exegéticos e teológicos, o estudo oferece subsídios para uma renovação do testemunho eclesial, apontando para a necessidade de um *ethos* comunitário pautado pela humildade, pela solidariedade e pela entrega incondicional em favor do próximo. Trata-se de um chamado à configuração da vida cristã segundo a lógica da *kenosis*, fonte inesgotável de amor, reconciliação e comunhão.

Palavras-chave: Filipenses, *kenosis*, Amor de Cristo, Egoísmo, Humildade, Comunhão cristã.

Abstract

This study proposes an exegetical-dogmatic reading of Phil 2:1-7, focusing on the contrast between human selfishness and Christ's redemptive love. The Pauline pericope, marked by an exhortation to unity, humility, and fraternal communion, presents Christ as a model of self-giving and service, opposing attitudes of vainglory and partisanship that undermine community life. The reflection begins with an analysis of the pastoral context of the letter and considers the centrality of Christ's inner disposition – characterized by self-emptying and loving obedience – as a hermeneutical key to overcoming self-centered attitudes that weaken fraternal bonds and distort the life of faith. The analysis further explores the spiritual, communal, and pastoral implications of this logic of gratuitous love, proposing it as a foundation for a spirituality of communion, an ethic of attention to others, and a formative principle for the Church's evangelizing mission. Moreover, the study highlights the contemporary relevance of the Christological hymn of Philippians in confronting the individualistic and competitive dynamics that shape modern human relationships. By articulating exegetical and theological data, the study offers insights for a renewal of ecclesial witness, point-

ing to the need for a communal ethos rooted in humility, solidarity, and unconditional self-giving for the sake of others. It constitutes a call to shape Christian life according to the logic of *kenosis*, the inexhaustible source of love, reconciliation, and communion.

Keywords: Philippians, *kenosis*, Love of Christ, Selfishness, Humility, Christian Communion.

Resumen

Este estudio propone una lectura exegético-dogmática de Fil 2,1-7, con atención al contraste entre el egoísmo humano y el amor redentor de Cristo. La perícopa paulina, marcada por una exhortación a la unidad, la humildad y la comunión fraterna, presenta a Cristo como modelo de entrega y servicio, en oposición a las actitudes de vanagloria y partidismo que debilitan la vida comunitaria. La reflexión parte del análisis del contexto pastoral de la carta y considera la centralidad de la disposición interior de Cristo – caracterizada por el anonadamiento y la obediencia amorosa – como clave hermenéutica para superar las actitudes autocentradas que erosionan los vínculos fraternos y desfiguran la vida de fe. El análisis contempla, además, las implicaciones espirituales, comunitarias y pastorales de esta lógica de amor gratuito, proponiéndola como fundamento para una espiritualidad de comunión, una ética de la atención al otro y un principio formativo para la misión evangelizadora de la Iglesia. Asimismo, el estudio evidencia la actualidad del himno cristológico de Filipenses frente a las dinámicas individualistas y competitivas que marcan las relaciones humanas contemporáneas. Al articular los datos exegéticos y teológicos, el estudio ofrece aportes para una renovación del testimonio eclesial, subrayando la necesidad de un ethos comunitario sustentado en la humildad, la solidaridad y la entrega incondicional en favor del prójimo. Se trata de un llamado a configurar la vida cristiana según la lógica de la *kenosis*, fuente inagotable de amor, reconciliación y comunión.

Palabras clave: Filipenses, *kenosis*, Amor de Cristo, Egoísmo, Humildad, Comunión cristiana.

Introdução

A passagem de Fl 2,1-7, de um dos textos do *corpus paulino*³, é uma das formulações mais importantes da cristologia paulina, situada no cerne de uma exortação pastoral que articula a fê confessada com a vida eclesial. Na exposição do esvaziamento voluntário do Verbo encarnado, Paulo interpela os filipenses a acolherem essa lógica de entrega como forma de vida. Ele apresenta a autodoação de Cristo como gesto fundante da vida cristã. Essa entrega, compreendida à luz do Mistério Pascal – Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão –, inspira a comunidade a abandonar a autossuficiência e a assumir um estilo de vida moldado pela escuta, pelo cuidado e pela solidariedade, em consonância com a missão evangelizadora da Igreja.

A perícopes de Fl 2,1-7 convida à superação de uma lógica orientada pela autossuficiência, expressão concreta do egoísmo que compromete os vínculos fraternos e enfraquece a comunhão no interior da comunidade cristã. No desenvolvimento da exortação, Paulo apresenta a entrega de Cristo como referência originária da vida cristã, expressão de uma obediência que se realiza plenamente na comunhão com a humanidade e conduz os fiéis a uma disposição interior moldada pela misericórdia. A perícopes orienta, assim, a comunidade a um processo contínuo de conversão, superando atitudes de fechamento e favorecendo relações enraizadas no amor que Deus manifesta em seu Filho.

A realidade conflituosa enfrentada pelos cristãos de Filipos manifesta um modo de ser condicionado por resistências internas, que reduzem a capacidade de partilha e enfraquecem a unidade entre os fiéis. O apóstolo descreve a humildade como forma de presença que rompe com a centralidade do próprio eu, tornando possível uma convivência marcada pela atenção recíproca e pelo cuidado compartilhado.

Neste contexto, esta pesquisa apresenta uma leitura exegético-dogmática de Fl 2,1-7 à luz da tradição teológica católica. O estudo prioriza tanto as expressões literárias e teológicas da perícopes quanto sua inserção no horizonte pastoral da carta. A análise considera o vocabulário original, a estrutura retórica do texto e sua recepção na

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.

tradição Patrística e no Magistério da Igreja. A investigação também articula os desdobramentos desse hino cristológico na vida espiritual e na *práxis* eclesial.

A análise permite reconhecer que o texto, ao tratar da encarnação, mobiliza também uma orientação prática para a existência cristã. No Cristo que se doa livremente, torna-se visível uma lógica oposta àquela que valoriza o êxito pessoal em detrimento da comunhão. Ao apresentar o mistério da entrega de Cristo, Paulo interpela a comunidade a uma transformação interior que favorece vínculos marcados pela confiança e pela comunhão.

A questão que orienta esta investigação foi assim formulada: como “Fl 2,1-7” foi interpretado pela tradição teológica católica, e de que modo essa compreensão, ao apresentar a *kenosis* de Cristo como resposta ao egoísmo humano, contribui para a vivência da fé, da espiritualidade e da comunhão eclesial? A resposta foi construída a partir de fontes bíblicas, Patrísticas, conciliares e teológicas, buscando conjugar uma escuta atenta ao texto sagrado com fidelidade à tradição interpretativa da Igreja.

A abordagem aqui desenvolvida integra a análise exegética com as implicações espirituais e eclesiais da fé cristã, considerando o egoísmo humano como obstáculo persistente à edificação de vínculos sustentados pela caridade. A superação dessa estrutura pede a todos um caminho de conversão interior orientado pela entrega de Cristo, ultrapassando qualquer mudança meramente comportamental. Ao destacar a humildade como fundamento da comunhão, Paulo apresenta uma forma de viver centrada na abertura ao outro, em que a alteridade é assumida como horizonte da fé e expressão da liberdade de Cristo.

Diante desse questionamento, o presente estudo se desenvolve a partir de uma leitura exegético-dogmática de Fl 2,1-7. A análise é conduzida de maneira integrada, abrangendo os aspectos contextuais, teológicos e pastorais da perícopes. A investigação tem início na consideração do contexto histórico, geográfico e literário da carta, situando o trecho no conjunto da correspondência paulina e nas condições concretas da comunidade de Filipos.

Oferece-se uma interpretação do texto, com atenção ao vocabulário original, analisa-se a estrutura argumentativa da perícopes e a articulação entre exortação ética e confissão cristológica. A análise se es-

tende à recepção do hino na tradição teológica da Igreja, especialmente nas leituras Patrísticas e nas formulações doutrinárias que consolidaram a compreensão da encarnação do Verbo como expressão de sua plena divindade e de sua entrega redentora. Nesse percurso, é incluída uma reflexão sobre a lógica do egoísmo humano, identificada na exortação paulina como impedimento à comunhão, superado pela disposição interior assumida pelo Cristo. Por fim, examinam-se as implicações espirituais, éticas e pastorais do esvaziamento do Filho, com vistas a compreender de que modo essa atitude interior ilumina a identidade cristã, orienta práticas de cuidado e sustenta a missão eclesial no tempo presente.

1. Contexto histórico e geográfico da Carta aos Filipenses

A Carta aos Filipenses integra o conjunto das chamadas “epístolas da prisão”, ao lado de Efésios, Colossenses e Filemon, e conta com um bom uso do AT⁴. É importante ressaltar que a autoria paulina é amplamente aceita na literatura. Tal reconhecimento se deve à consistência entre o conteúdo da carta e o pensamento teológico de Paulo, bem como à recepção eclesial atestada desde os primeiros séculos, como demonstram as referências a essa carta nos escritos de Inácio de Antioquia e Policarpo de Esmirna⁵.

A data e o local de composição da carta, no entanto, continuam a ser objeto de debate entre os estudiosos da área. A hipótese tradicional situa a redação durante o primeiro cativeiro de Paulo em Roma, entre os anos 60 e 62 d.C., argumento defendido com base nas referências explícitas à prisão (Fl 1,13-14) e à guarda pretoriana⁶. Alternativamente, alguns autores propõem Cesareia como local provável, entre os anos 57 e 59 d.C., tendo em vista certas dificuldades logísticas e a menção a viagens que poderiam ser mais facilmente realizadas a partir daquela localidade. Uma terceira possibilidade, é a redação em Éfeso, por volta de 54-56 d.C., hipótese fortalecida pela proximidade geográfica com

⁴ GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 1-18.

⁵ FEE, G. D., A epístola aos Filipenses, p. 69; BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 486-487.

⁶ KELLUM, L. S.; KÖSTENBERGER, A. J.; QUARLES, C. L., The Cradle, the Cross, and the Crown, p. 628.

Filipos e pela viabilidade de comunicação rápida com a comunidade⁷. Apesar da diversidade de posicionamentos, parece prudente admitir uma margem temporal entre 54 e 62 d.C., com maior inclinação para a década de 50.

A história prévia da cidade de Filipos (subjugada ao domínio macedônico em 356 a.C. por Filipe II, pai de Alexandre Magno e denominada segundo o nome dele⁸, a cidade adquiriu importância no período helenístico. Após a batalha de Filipos, em 42 a.C., e principalmente com a reorganização promovida por Otaviano Augusto em 30 a.C., a cidade foi oficialmente elevada à condição de colônia romana sob o nome *Colonia Iulia Augusta Philippensis*⁹. Esse status proporcionava aos habitantes da cidade uma série de benefícios vinculados à cidadania romana, entre eles a adoção do latim como língua oficial e a incorporação dos costumes jurídicos e políticos de Roma – processo este que a historiografia designa pelo termo *romanitas*¹⁰.

Além de sua relevância política, Filipos possuía grande valor comercial e logístico. Situada na *Via Egnatia*, uma importante rota que conectava o Adriático ao Egeu, a cidade recebia fluxos constantes de viajantes, comerciantes e mensageiros. Tal localização estratégica ajuda a compreender porque Paulo a incluiu em sua segunda viagem missionária, conforme registrado em At 16,12-40. A ausência de uma sinagoga (At 16,13) sugere uma população judaica reduzida, o que corrobora a predominância de colonos romanos e veteranos militares na composição demográfica da cidade¹¹.

A comunidade cristã de Filipos teve origem durante a segunda viagem missionária de Paulo. Sua chegada à região foi motivada por uma visão que o incentivou a dirigir-se à Macedônia. O relato lucano destaca figuras como Lídia, comerciante de púrpura, uma jovem escravizada libertada de opressão espiritual e um carcereiro romano que se converteu após um episódio milagroso na prisão. O grupo fundador da comunidade de Filipos era formado por pessoas de distintas origens sociais e culturais. Essa configuração expressa a natureza abrangente da missão de Paulo, voltada à constituição de um povo reunido pela fé no Cristo

⁷ CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., Introdução ao Novo Testamento, p. 244–245.

⁸ BROWN R. E. Raimond, Introdução ao Novo Testamento p. 642

⁹ HOLLOWAY, P. A., Philipians: A Commentary, p. 10

¹⁰ BLOMBERG, C. L., From Pentecost to Patmos, p. 326.

¹¹ BLOMBERG, C. L., From Pentecost to Patmos, p. 326.

ressuscitado (At 16,6-40).

Embora a Carta aos Filipenses apresente coesão temática e um tom afetivo contínuo, sua estrutura literária suscita debates exegéticos quanto à integridade composicional do texto. Uma parcela dos estudiosos sustenta que os quatro capítulos foram escritos e enviados por Paulo como uma única carta, o que explicaria a fluidez argumentativa e a harmonia retórica observadas em sua redação¹². Por outro lado, Filipenses fornece uma série de informações que podem fazer supor que esta carta foi composta de várias cartas¹³.

Essa proposta interpretativa parte da identificação de descontinuidades internas que afetam o ritmo e a progressão discursiva da carta, estamos diante de uma carta única ou de vários bilhetes escritos por Paulo em ocasiões diferentes e reunidos depois para formar um só texto?¹⁴. Rupturas narrativas, mudanças bruscas de tom e variações no enfoque temático são apontadas como indícios de que o material foi posteriormente reorganizado por um redator ou grupo associado ao círculo paulino. Ainda que não constitua consenso, essa hipótese tem ampliado as discussões sobre os modos de produção, circulação e preservação das cartas apostólicas no cristianismo das origens.

Hawthorne e Martin¹⁵, por exemplo, destacam elementos que reforçam a tese de que o texto da Carta aos Filipenses não é homogêneo e sim resultado de uma possível junção de algumas cartas. A mudança repentina de tom no início de Fl 3, por exemplo, rompe a continuidade do discurso e sugere uma nova situação comunicativa¹⁶. A demora de Paulo em expressar sua gratidão pelas contribuições enviadas pela comunidade, feita apenas ao final da carta (Fl 4,10-20) também levanta questionamentos quanto à sua unidade redacional. Soma-se a isso a omissão da enfermidade de Epafrodito, em Fl 4,18, já mencionada anteriormente em Fl 2,25-30, o que pode indicar um intervalo temporal significativo entre os trechos¹⁷. A longa e afetuosa relação entre o após-

¹² CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 241-266.

¹³ CARREZ, M.; DORNIER, P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE, M., *As Cartas de Paulo*, Tiago, Pedro e Judas, p. 187.

¹⁴ CARREZ, M.; DORNIER, P.; DUMAIS, M.; TRIMAILLE, M., *As Cartas de Paulo*, Tiago, Pedro e Judas, p. 191.

¹⁵ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P., *Philippians*, p. 12-17.

¹⁶ SILVA, M., *Philippians*, p. 32-36.

¹⁷ KELLUM, L. S.; KÖSTENBERGER, A. J.; QUARLES, C. L., *The Cradle, the Cross, and the Crown*, p. 646-649.

tolo e os filipenses, por sua vez, sugere a possibilidade de várias correspondências, compostas em diferentes momentos do ministério paulino.

Duas reconstruções principais foram propostas com base nessas observações. A primeira considera a fusão de duas cartas: uma composta por Fl 1,1-3,1a e 4,2-7.10-23, e outra por Fl 3,1b-4,1.8-9. A segunda propõe a compilação de três documentos distintos: a “carta A” (Fl 4,10-20 ou até 4,23), a “carta B” (Fl 1,1-3,1a; 4,2-7.21-23) e a “carta C” (Fl 3,1b-4,1.8-9)¹⁸. Embora essas propostas encontrem respaldo em análises estilísticas e temáticas, elas permanecem no campo das hipóteses críticas. Portanto, até o momento, não há apoio documental que as confirme de modo definitivo.

Em contraposição, Fee¹⁹ defende a unidade literária da carta. Ele compreende que as mudanças de tom e de estilo ao longo da carta fazem parte dos recursos da retórica epistolar paulina, adequados à complexidade das demandas enfrentadas pelas comunidades. Segundo ele, a composição da carta como um único escrito pode ser reconhecida a partir de sua unidade temática. A recorrência de elementos como alegria, fidelidade e esperança escatológica, bem como o uso consistente de expressões-chave e a articulação entre os blocos exortativos e doutrinários, reforçam essa interpretação.

A classificação literária da carta também tem gerado interpretações diversas. Fee²⁰ propõe que se trata de uma “carta de amizade” (*letter of friendship*), pertencente a um gênero epistolar da antiguidade marcado por vínculos pessoais, gratidão e solidariedade. Contudo, essa leitura é contestada por estudiosos que ressaltam a densidade teológica e o caráter exortativo das seções centrais da carta, especialmente Fl 3,1-4,9, que extrapolariam as convenções desse gênero. Nesse sentido, Hawthorne e Martin²¹ sugerem que a Carta aos Filipenses pode ser mais adequadamente compreendida como uma “carta de consolação”, escrita para fortalecer os filipenses em meio às provações e encorajá-los na vivência da fé.

É nesse contexto literário que se insere a perícope de Fl 2,1-11. Trata-se de uma das passagens mais densas teologicamente do *corpus*

¹⁸ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P., *Philippians*, p. 14-17.

¹⁹ FEE, G. D., *A epístola aos Filipenses*, p. 15-23.

²⁰ FEE, G. D., *Paul's Letter to the Philippians*, p. 83-85.

²¹ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P., *Philippians*, p. 14-17.

paulino, articulando uma exortação à unidade comunitária com a apresentação do exemplo de Cristo, por meio do que se convencionou chamar de “hino cristológico”. O trecho Fl 2,1-11, situado no centro da carta, oferece o fundamento teológico para uma espiritualidade que se expressa na disposição interior de entrega e na vivência concreta da comunhão entre os irmãos.

Portanto, o contexto histórico e geográfico da carta, aliado à sua densa argumentação teológica, oferece um cenário privilegiado para a compreensão do hino cristológico de Fl 2,5-11, como chave hermenêutica da vida cristã. A *kenosis* do Verbo, ao ser inserida na vida da comunidade de Filipos, ultrapassa os limites do nível doutrinal para tornar-se critério de discernimento e de configuração existencial. A Carta aos Filipenses, nesse sentido, é ao mesmo tempo testemunho de fé, tratado cristológico e manual de espiritualidade eclesial.

2. Análise exegetico-dogmática de Fl 2,1-7

A passagem de Fl 1,1-7, pertencente ao contexto do hino cristológico de Fl 2,1-11, toma apenas uma primeira parte do hino de Fl 2,6-11, tendo em vista o espoco deste estudo, que visa analisar o contraste entre o egoísmo humano e o verdadeiro amor de Cristo, o qual se esvazia e se faz solidário à humanidade, assumindo a forma humano de um escravo. O texto conta com uma beleza singular, seja no grego seja na tradução portuguesa, para transmitir a *kénosis* do Filho, como modelo a ser imitado por todos os crentes.

| Texto grego de Fl 2,1-7 (NA28) | Tradução portuguesa |
|--|---|
| ¹ Εἶ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἶ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἶ τις κοινωνία πνεύματος, εἶ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, | ¹ Portanto, se alguma exortação em Cristo, se algum consolo de amor, se alguma comunhão do Espírito, se algum afeto entranhável e misericórdias, |
| ² πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονοῦντες, | ² Completai minha alegria afim de que penseis o mesmo, tendo o mesmo amor, unidos de alma, uma só coisa tendo em mente, |

| | |
|---|---|
| <p>³ μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν,</p> | <p>³ Nada fazendo por rivalidade ou por vanglória, mas na humildade, considerando uns aos outros superiores a si mesmos,</p> |
| <p>⁴ μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι.</p> | <p>⁴ Cada um não considerando as coisas de si próprios, mas [também] cada um as dos outros</p> |
| <p>⁵ Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,</p> | <p>⁵ Isto tende em mente entre vós, o mesmo que tinha em Cristo Jesus,</p> |
| <p>⁶ ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ,</p> | <p>⁶ O qual existindo em forma de Deus não considerou usurpação o ser igual a Deus.</p> |
| <p>⁷ ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφῇ δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὔρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος</p> | <p>⁷ Mas esvaziou-se a si mesmo, assumindo a forma de escravo, em semelhança de seres humanos tornando-se, e achado em forma como ser humano.</p> |

Fonte: texto de NA28, tabela e tradução dos autores.

2. 1. Unidade literária e exortação à comunhão (Fl 2,1-5)

A passagem de Fl 2,1-7 apresenta uma organização literária bem definida, em que os apelos éticos de Paulo estão integrados a uma afirmação teológica sobre Cristo. O início de Fl 2 forma um conjunto coeso de exortações à comunidade, conduzindo progressivamente a uma formulação doutrinária de grande importância para a fé cristã. Paulo dirige-se à comunidade de Filipos reconhecendo os dons espirituais já presentes entre os fiéis. Em seguida, exorta-os a viver de modo coerente com essa experiência espiritual. A consolação em Cristo, a comunhão com o Espírito e a sensibilidade ao outro são mencionadas como realidades que já fundamentam a vida da comunidade (Fl 2,1). Esses elementos, afirmados de forma positiva, criam o horizonte sobre o qual Paulo constrói seu apelo à unidade.

Quando Paulo insiste que os filipenses tenham “o mesmo sentir”, “o mesmo amor”, “uma só alma” e “uma só disposição” (Fl 2,2), ele não está exigindo que todos pensem da mesma forma ou sigam uma ideologia comum. Seu apelo é por uma unidade interior inspirada no

modo de ser de Cristo. O verbo grego *phronein*, usado v.2, e retomado em Fl 2,5, não diz respeito apenas ao pensamento racional. Ele se refere também às atitudes, intenções e sentimentos que orientam as ações de uma pessoa. Segundo Fee²², o uso repetido dessa palavra mostra como Paulo liga a vida comunitária à experiência de Cristo que se esvaziou de si mesmo. Para o apóstolo, viver em comunhão exige uma disposição interior que se opõe radicalmente ao fechamento egoísta em si mesmo.

Nos v.3-4, Paulo orienta os filipenses a rejeitarem atitudes egoístas e competitivas. Ele usa termos como *eritheia* (ambição por interesse próprio) e *kenodoxia* (vaidade ou busca de glória vazia) para indicar comportamentos que prejudicam a vida comunitária. Em contraste, propõe a humildade como caminho para a convivência fraterna. Ser humilde, segundo o apóstolo, significa reconhecer o valor do outro e colocá-lo em consideração, mesmo antes dos próprios interesses.

Essa atitude parte do reconhecimento da importância do outro e do compromisso com a convivência fraterna. Trata-se de uma forma de viver que favorece a unidade da comunidade e evita comportamentos centrados em si mesmo. Hendriksen²³ interpreta que a humildade ensinada por Paulo é expressão concreta da vida de Cristo e que esta, por sua vez, é resposta à ação divina que opera em todas as coisas. Em seus comentários sobre Efésios, o autor afirma que Deus age soberanamente em todo o universo, sem anular a liberdade humana, mas suscitando uma resposta que se traduz em fé, serviço e comunhão.

A exortação de Paulo visa formar, na comunidade, uma maneira de pensar e agir centrada na atenção ao outro. Ao orientar os filipenses a se preocuparem também com aquilo que é dos outros (Fl 2,4), ele propõe uma dinâmica relacional em que a preocupação com o bem comum contribui para o crescimento espiritual pessoal. Esse modo de viver rompe com atitudes fechadas em si mesmas, promovendo a superação do egoísmo cotidiano. A referência ao esvaziamento voluntário do Filho, apresentada nos versículos seguintes, surge aqui como horizonte de sentido: o gesto de sair de si e colocar-se a serviço já exprime, na prática, a adesão ao amor que se dá sem reservas.

O v.5 constitui o ponto de inflexão entre os apelos à vivência comunitária (Fl 2,1-4) e a confissão cristológica que se desenvolve em

²² FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 83-85.

²³ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 106.

seguida (Fl 2,6-11). A exortação paulina – “tende entre vós o mesmo sentir que houve também em Cristo Jesus” – apresenta uma orientação importante para a existência cristã. Ao propor uma disposição interior fundamentada na atitude de Cristo, o apóstolo insere a comunidade em uma dinâmica espiritual que vincula intimamente o agir e o sentir, a vida em comunhão e a fidelidade ao Senhor. Segundo Aletti²⁴, o v.5 exerce a função de eixo estruturante da perícopé, no qual ética e cristologia se entrelaçam de maneira inseparável, compondo uma unidade indissolúvel entre exortação moral e confissão de fé.

A formulação apresentada por Paulo expressa uma realidade profunda da vida cristã. Pensar como Cristo significa participar de sua vida, em uma união mediada pela ação do Espírito. O verbo *phronein*, nesse contexto, assume o valor de uma categoria teológica, pois indica a configuração interior do crente à disposição própria do Cristo. Fee²⁵ interpreta o v.5 como uma chave hermenêutica da perícopé, ao mostrar como a atitude interior dos fiéis se relaciona diretamente com a superação das lógicas egoístas e a abertura à lógica do dom.

A tradição exegética reconhece no v.5 uma transição interna dentro do texto. O que se inicia como exortação à vida comunitária se desenvolve, sem quebra de unidade, em direção a uma confissão sobre Cristo. A vida em Cristo é o fundamento que sustenta a realidade eclesial. Hawthorne²⁶ interpreta o v.5 como ponto de partida para um caminho espiritual baseado na disposição interior de Jesus. Essa disposição reflete um amor obediente que se expressa no serviço silencioso, desvinculado de sinais externos de glória.

Essa atitude interior não resulta de uma disciplina moral construída pela vontade. Ela surge da inserção do crente no mistério pascal. Viver em Cristo implica uma adesão real ao seu esvaziamento. O hino de Fl 2,6-11 apresenta esse gesto como expressão direta da identidade divina. O esvaziamento de Cristo, embora não seja aqui o centro da argumentação, oferece um modelo de resposta ao fechamento egoísta, revelando o contraste entre o modo de agir humano, voltado a si mesmo, e o amor que se entrega até as últimas consequências.

²⁴ ALETTI, J.-N., Saint Paul. Épitre aux Philippiens, p. 128-130.

²⁵ FEE, G. D., A epístola aos Filipenses, p. 191.

²⁶ HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P., Philippians, p. 101.

2.2 Preexistência, esvaziamento e encarnação do Filho (Fl 2,6-7)

Embora Fl 2,6-7 contenha formulações que serviram posteriormente à doutrina da *kenosis*, o propósito aqui é evidenciar como a atitude do Filho contrasta com disposições centradas na vanglória e no interesse próprio. O foco recai sobre o gesto livre e amoroso de Cristo, que renuncia à sua condição exaltada para oferecer-se em favor da humanidade. Tal movimento nos dá claras evidências de um amor que se opõe radicalmente à lógica do egoísmo humano.

Esse contraste entre a autossuficiência que isola e o amor que se entrega ganha forma concreta no início do hino cristológico. A formulação paulina, ao apresentar a preexistência do Filho e sua livre decisão de assumir a condição servil, articula uma teologia que está embasada plenitude do amor divino.

O qual existindo em forma de Deus não considerou usurpação o ser igual a Deus. Mas esvaziou-se a si mesmo, assumindo a forma de escravo, em semelhança de seres humanos tornando-se, e achado em forma como ser humano. (Fl 2,1-7)

Ao iniciar o hino de Fl 2,6-11, Paulo apresenta uma confissão cristológica que articula a eternidade do Verbo à sua autodoação histórica. O v.6 declara: “o qual, subsistindo em forma de Deus, não considerou como usurpação o ser igual a Deus”. A expressão “subsistindo em forma de Deus” (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) afirma, de maneira inequívoca, tanto a preexistência quanto a plena divindade do Filho. O termo *morphē*, empregado nesse contexto, designa a forma que exprime a realidade essencial da condição divina, não se tratando de mera aparência ou figura simbólica. A escolha desse vocabulário, de cunho ontológico, aponta para a identidade eterna e verdadeira do Filho como Deus. O’Brien²⁷ e Hendriksen²⁸ afirmam que a formulação paulina confirma a existência divina do Cristo antes da encarnação, contrapondo-se a qualquer tentativa de reduzi-lo a uma criatura exaltada.

Aletti²⁹ observa que esse trecho inaugura uma reconfiguração da identidade cristológica, que será desdobrada segundo a lógica da obe-

²⁷ O’BIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians*, p. 210.

²⁸ HENDRIKSEN, W., *Efésios e Filipenses*, p. 111.

²⁹ ALETTI, J.-N., *Saint Paul. Épître aux Philippiens*, p. 94–96.

diência e do rebaixamento voluntário. Trata-se de um deslocamento radical: da glória eterna para a forma de servo, sem que haja ruptura na continuidade da identidade divina. O hino propõe, assim, uma compreensão do mistério cristológico fundada na liberdade do Filho, cuja soberania se manifesta precisamente no gesto de se entregar em favor da humanidade.

O participio *hyparchōn* indica que Cristo já existia em condição divina. O verbo expressa continuidade, o que reforça sua identidade anterior à encarnação. O hino apresenta essa ação como iniciativa livre do próprio Cristo, que subsiste como Deus. A expressão *harpagmós* (ἄρπαγμός), que pode ser traduzida como “usurpação” ou “algo a ser retido”, aparece para indicar que Jesus não manteve para si os sinais visíveis de sua posição. A decisão de não reter essa condição expressa uma escolha intencional de ocultamento. O gesto descrito nasce de uma decisão livre que expressa a disposição interior do Filho em assumir outra forma de existência.

Fee³⁰ interpreta esse trecho como uma mudança na forma de manifestação do Filho, sem romper com sua condição divina. Cristo realiza um gesto de livre escolha ao assumir a condição de servo e deixar de lado os sinais visíveis de sua glória. De maneira análogo, O’Brien observa que o esvaziamento apresentado no hino corresponde a um velamento consciente da majestade. A ação de Cristo é livre, orientada por sua vontade de se fazer próximo da humanidade. Essa leitura, retomada amplamente pelos Padres da Igreja³¹, será aprofundada na próxima seção, que examina a recepção Patrística e a consolidação dogmática da *kenosis* na tradição cristã.

O início do v.7 retoma a estrutura do v.6: “mas esvaziou-se a si mesmo” (ἀλλ’ ἑαυτὸν ἐκένωσεν). A *kenosis* é aqui apresentada como gesto ativo e intencional, realizado pelo próprio Cristo. O verbo *ekenōsen* (ἐκένωσεν), de onde provém o termo técnico *kenosis*, indica um esvaziamento que não altera a natureza divina, mas a sua forma de expressão. Hansen³² observa que esse verbo, ao ser conjugado na voz ativa e na terceira pessoa, aponta para a soberania do sujeito divino: é o próprio Cristo quem decide descer.

³⁰ FEE, G. D., A epístola aos Filipenses, p. 265-266.

³¹ O’BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 210-211.

³² HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 153.

A segunda parte do v.7 explicita o conteúdo do esvaziamento: “assumindo a forma de servo, tornando-se semelhante aos homens”. A *kenosis* não se expressa em abstrações, mas em gestos concretos. O primeiro deles é a assunção da forma de servo (*μορφήν δούλου*). A repetição do termo *morphē*, agora aplicado à condição servil, cria um paralelo intencional com a *morphē* de Deus no v.6. Essa simetria reforça que se trata de realidades ontológicas: Cristo, que é Deus, torna-se verdadeiramente servo. O hino paulino Fl 2,6-11 não sustenta uma aparência de servidão, pelo contrário, preza-se pela sua efetiva realização histórica e existencial.

O termo *doulos*, comumente traduzido como “servo” ou “escravo”, expressa a condição assumida pelo Verbo encarnado. No contexto do mundo greco-romano, essa palavra designava alguém sem direitos próprios e submetido inteiramente à autoridade de outro. Ao utilizar essa expressão, Paulo afirma que o Filho eterno acolheu uma realidade de sujeição completa, com implicações sociais, jurídicas e simbólicas. Focant³³ destaca que essa linguagem também remete à figura do Servo de YHWH, descrita nos cânticos de Isaías, especialmente em Is 52,13–53,12, evidenciando a ligação entre a encarnação e a missão redentora.

A frase “tornando-se semelhante aos homens” (*ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*) reforça a realidade da encarnação. O termo *homoioīōma* descreve a inserção concreta na condição humana. Cristo partilha a existência dos homens de maneira plena, sem reservas. Hendriksen³⁴ observa que essa linguagem indica a maneira como Jesus viveu entre os homens: de forma simples, discreta e plenamente enraizada na vida cotidiana.

O verbo *ginomai* (“*γενόμενος/tornando-se*”) acentua a historicidade da encarnação. O texto apresenta um movimento real de inserção no tempo, na cultura e nas relações humanas. A solidariedade do Verbo com a humanidade alcança a totalidade da experiência: o corpo, os afetos, os vínculos sociais e a dimensão espiritual. Bento XVI interpreta esse gesto como manifestação da lógica do amor que se oferece sem medida: “Na sua morte de cruz, cumpre-se aquele virar-se de Deus contra Si próprio, com o qual Ele Se entrega para levantar o homem e salvá-lo – o amor na sua forma mais radical”³⁵.

³³ FOCANT, C., Les lettres aux Philippiens et à Philémon, p. 80.

³⁴ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 115.

³⁵ BENTO XVI, DCE, n. 12.

Essa união entre a forma de *doulos* e a realidade humana introduz uma cristologia centrada na obediência. O hino mostra a descida do Filho como ato livre, orientado por sua disposição interior. A identidade divina permanece, e o movimento *kenótico* dá início à economia da salvação. O Filho se faz presente como aquele que serve.

2.3 Recepção Patrística e formulação dogmática da *kenosis*

O ensinamento de Paulo em Fl 2,6-7 despertou atenção constante dos teólogos antigos, contribuindo diretamente para a formulação da doutrina da encarnação. A unidade entre a natureza divina e a humana em Cristo encontrou nesse texto um fundamento sólido para a elaboração dogmática posterior. Os Padres da Igreja procuraram compreender o esvaziamento do Verbo na fidelidade às Escrituras, afirmando que o Verbo, permanecendo Deus, assumiu a condição humana sem perda da divindade³⁶. Ao refletirem sobre estes mistérios, os cristãos primitivos, guiados pela fé e pela reflexão teológica, afirmaram tanto a plena divindade do Verbo como a veracidade da humanidade que Ele assumiu. Estas convicções foram sendo explicitadas e definidas progressivamente nos grandes Concílios dos séculos IV e V, especialmente em Nicéia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), e Calcedônia (451), quando se fixaram fórmulas que exprimem a fé da Igreja na união das duas naturezas na única pessoa do Verbo encarnado³⁷.

O esforço hermenêutico da tradição Patrística, ao aprofundar o mistério da união entre a divindade e a humanidade em Cristo, insere-se numa compreensão teológica que reconhece a humildade do Verbo como expressão da fidelidade de Deus à história humana. A decisão livre do Filho de assumir a condição de servo manifesta uma forma de presença marcada pela entrega silenciosa, que desestabiliza disposições interiores orientadas pela afirmação do próprio eu. A *kenosis*, nesse horizonte, evidencia uma dinâmica espiritual que se contrapõe a atitudes que fragilizam a comunhão e comprometem a abertura à graça. O hino cristológico de Filipenses não é apenas a base da doutrina da encarnação, mas também oferece a todos os cristãos uma lógica de vida moldada pela autodoação e pelo amor

³⁶ GRILLMEIER, A., Cristo na Tradição Cristã; desde a origem até Calcedônia, p.153.

³⁷ CONCÍLIO DE CALCEDONIA, definição da fé, p.301.

oblativo, na medida em que a kenosis do Filho de Deus se torna paradigma para a existência cristã³⁸.

Atanásio de Alexandria († 373), ao combater as teses do arianismo, utilizou Fl 2,6-7 para reafirmar a plena comunhão do Filho com o Pai. Em sua obra *De Incarnatione Verbi Dei*, Atanásio afirma que “o Verbo não foi diminuído ao tornar-se carne; ao contrário, elevou a carne à sua própria dignidade”³⁹. A leitura que propõe destaca o movimento de amor pelo qual o Verbo entra na história humana, conforme o desígnio da salvação. A *kenosis* é apresentada como iniciativa de aproximação, orientada por uma vontade redentora que não altera a identidade divina do Cristo. Ao afirmar essa autodoação como caminho salvífico, Atanásio sinaliza, ainda que indiretamente, a superação da lógica do egoísmo, pois a dignificação da carne não decorre de mérito humano, mas da iniciativa gratuita de Deus.

João Crisóstomo († 407), ao comentar o mesmo trecho, evidencia o aspecto pedagógico da *kenosis*: Ele [Cristo] não se tornou inferior, mas assumiu, sem perder aquilo que era, aquilo que não era; permaneceu Deus, tomando a forma de servo⁴⁰. Para ele, o esvaziamento consiste no velamento da glória, nunca em sua extinção. O Verbo encarnado oculta sua majestade não por imposição externa, mas por decisão interna de conduzir a humanidade à salvação. A utilização das expressões “forma de Deus” e “forma de servo” confirma, segundo o comentário de João Crisóstomo, a veracidade ontológica das duas naturezas assumidas por Cristo, sem qualquer redução de sua substância divina⁴¹. O gesto livre de Cristo, ao abdicar de prerrogativas divinas visíveis, interpela diretamente o orgulho humano que resiste à humildade e à solidariedade.

A compreensão teológica do rebaixamento voluntário do Cristo, conforme Fl 2,6-7, motivou muitas reflexões na tradição da Igreja, especialmente nos primeiros séculos da teologia cristã. A passagem de Paulo foi fundamental para o esclarecimento da encarnação e para a construção doutrinal que reconhece em Cristo a presença simultânea do divino e do humano. A teologia patrística não é uma teologia especulativa abstrata, mas uma leitura da Escritura a luz da fé da Igreja. [...] A

³⁸ BENTO XVI, Introdução ao Cristianismo, p. 233-235.

³⁹ ATANÁSIO, S., *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constantino, Vida e conduta de S. Antão*, p. 119.

⁴⁰ JOÃO CRISÓSTOMO, *Comentário às Cartas de São Paulo/3*, p. 93.

⁴¹ JOÃO CRISÓSTOMO, *Comentário às Cartas de São Paulo/3*, p. 93.

reflexão sobre o esvaziamento do Verbo (*kenosis*) é inseparável da fidelidade a Revelação e conduz a contemplação do amor de Deus que se manifesta na encarnação⁴². Ao refletirem sobre esse mistério, afirmaram tanto a plena divindade do Filho quanto a veracidade de sua humanidade assumida. A leitura dessa perícopie foi incorporada às definições conciliares e permanece como referência no pensamento teológico atual.

Essa tradição foi posteriormente reafirmada pelo Concílio Vaticano I (1870), especialmente ao afirmar a imutabilidade da essência divina, mesmo na encarnação do Verbo. O *Catecismo da Igreja Católica*, retomando Fl 2, indica no parágrafo 461 que “Jesus Cristo, sendo de condição divina, não se prevaleceu de sua igualdade com Deus, mas esvaziou-se”⁴³. A *kenosis* é compreendida como o gesto inaugural da missão salvífica de Cristo, no qual a glória se reveste da fragilidade da carne. Esse gesto, oposto à busca humana por reconhecimento, demonstra a gratuidade do amor divino e convida os fiéis a rejeitarem toda forma de autossuficiência espiritual.

A teologia do século XX e os pontificados recentes aprofundaram esse legado com ênfase espiritual e pastoral. João Paulo II, em sua audiência de 17 de fevereiro de 1988, descreveu a *kenosis* como sinal da “solidariedade total de Cristo com a condição humana decaída”, reforçando o vínculo entre encarnação e redenção⁴⁴. Bento XVI interpreta o esvaziamento do Filho como manifestação do modo próprio de ser de Cristo, cuja autoridade se realiza no serviço humilde e amoroso, tomando como paradigma o gesto de lavar os pés, o oferecimento da vida e a disposição constante para servir.⁴⁵

O Papa Francisco, em seu discurso à Cúria Romana, por ocasião da apresentação de votos natalícios, identifica a humildade como caminho da proximidade divina. Ao refletir sobre o mistério do Natal, ele afirma que “Deus nos salva, vindo até nós, e não erguendo-se sobre nós; desce até onde estamos, e faz da nossa condição a sua morada”⁴⁶. Embora não utilize o termo técnico *kenosis*, Francisco evoca a mesma dinâmica do esvaziamento salvífico do Verbo, a partir de sua descida

⁴² DANIELLOU, J., *Os Padres da Igreja*, p. 58.

⁴³ CIC, § 461.

⁴⁴ JOÃO PAULO II, *Audiência Geral*, s.p.

⁴⁵ BENTO XVI, *Homilia da Missa do Crisma*, p. 4-5.

⁴⁶ FRANCISCO, *Discurso à Cúria Romana por ocasião da apresentação dos votos natalícios*, p.3.

amorosa e solidária até a condição humana. Esse movimento de aproximação é interpretado como sinal da lógica de Deus, em contraposição à lógica da autorreferencialidade, que tanto marca as relações humanas feridas pelo egoísmo.

Esse itinerário espiritual, desenvolvido ao longo da Tradição da Igreja, também foi retomado por João Paulo II, que interpreta a obediência de Cristo até a morte como expressão da solidariedade radical do Filho com a condição humana decaída. Em audiência realizada em 1988, ele afirmou que “a obediência até a morte é o conteúdo essencial da *kenosis*, ou seja, do esvaziamento do Filho de Deus, no qual consiste o mistério da Redenção”⁴⁷. Com base nessa hermenêutica, a Tradição Patrística, Dogmática e Magisterial consagra o esvaziamento do Cristo como expressão do amor divino e critério teológico fundamental para compreender a encarnação, o serviço e a missão da Igreja no mundo. Essa mesma Tradição, ao exaltar o amor que se doa, mantém viva a denúncia contra todo fechamento em si mesmo, oferecendo à comunidade cristã uma referência segura para superar atitudes e estruturas marcadas pela busca de poder, prestígio ou dominação.

3. Egoísmo humano e *kenosis*: superação interior e comunhão cristã

Para iniciarmos as discussões relativas ao egoísmo humano no contexto da passagem de Fl 2,1-7, é necessário estabelecermos uma delimitação teológica que supere abordagens meramente comportamentais ou psicológicas. No horizonte da tradição cristã, o egoísmo se insere na realidade mais ampla do pecado, enquanto rejeição da comunhão com Deus e resistência à sua iniciativa salvífica. Trata-se de uma disposição interior marcada pela autossuficiência e pela busca de afirmação pessoal, que fragiliza os vínculos fraternos e dificulta a abertura à graça.

Assim, essa inclinação, enraizada na condição decaída da humanidade, compromete a vivência da fé como resposta ao dom divino. A exortação de Paulo à comunhão, à humildade e ao cuidado mútuo encontra, nesse cenário, um obstáculo real e persistente. O esvaziamento voluntário do Filho, tal como apresentado no hino cristológico de Fl

⁴⁷ JOÃO PAULO II, Audiência Geral de 17 de fevereiro de 1988, s.p.

2,6-11, desvela um caminho de superação dessa lógica de fechamento, ao propor uma forma de presença marcada pela entrega, pela obediência e pela proximidade redentora.

No que se refere à passagem de Fl 2,1-7, identifica-se uma proposta de reorientação do modo de viver a partir do mistério do esvaziamento do Filho. A articulação entre a exortação à comunhão fraterna e a confissão cristológica presente no hino evidencia que a autodoação de Cristo constitui o fundamento que inspira a vida eclesial e orienta a existência cristã em todas as suas dimensões.

Essa reconfiguração espiritual, teológica e relacional não se compreende plenamente sem considerar a realidade do egoísmo humano, cuja presença está implícita na exortação paulina. O apóstolo inicia sua admoestação à comunidade de Filipos dando destaque para a urgência de uma vida marcada pela disposição interior que favorece os vínculos e preserva a harmonia entre os irmãos. Sua insistência, enraizada na experiência pastoral responde a tensões reais que fragilizavam a convivência comunitária e indicavam a presença de atitudes voltadas ao fechamento em si mesmo.

A menção explícita a comportamentos como a vanglória (*kenodoxia*) e o partidarismo (*eritheia*) denuncia atitudes marcadas pela busca de afirmação pessoal e pela resistência ao bem comum (Fl 2,3). Tais disposições dificultam a unidade eclesial. Para além disso, elas manifestam uma ruptura interior com a lógica da graça. O egoísmo, enquanto fechamento à alteridade e resistência à entrega, constitui um obstáculo à vivência dos sentimentos de Cristo. Quanto a isso, Hendriksen⁴⁸ observa que a exortação de Paulo visa deslocar o foco da própria vontade para o bem do outro, apontando para um dinamismo espiritual centrado na autodoação e na comunhão.

Como mencionado nas seções anteriores, a *kenosis* aparece como uma resposta divina ao drama do egoísmo humano. O hino cristológico apresenta o movimento descendente do Verbo, que, subsistindo em forma de Deus, se entrega totalmente. Esse gesto confronta diretamente a lógica da autopreservação e da autossuficiência, propondo, em seu lugar, uma atitude de abertura e serviço. O Filho eterno, ao assumir a condição de servo, nos mostra como trilhar o caminho da verdadeira

⁴⁸ HENDRIKSEN, W., Efésios e Filipenses, p. 106.

liberdade. Esta, por sua vez, não se encontra na posse de prerrogativas, mas na disposição de se oferecer.

A tradição Patrística compreendeu essa oposição de lógicas como núcleo da transformação cristã. Queres ser grande? Faz-te menor. Queres ser o primeiro? Faz-te o servo de todos. Isso é o que Cristo fez. [...] Porque a altivez é da natureza humana decaída, mas a humildade é própria de Deus⁴⁹. O combate ao egoísmo, portanto, se realiza por assimilação do caminho de Cristo. A humildade manifesta-se como força interior que liberta o ser humano da autorreferencialidade e do desejo de prevalecer sobre os outros, abrindo-o à confiança, à cooperação e ao acolhimento do outro como dom.

Destarte, nesse contexto, a *kenosis* desvela a profundidade do amor de Deus e interpela o crente a uma conversão contínua. A superação do egoísmo exige uma disposição de entrega que se alimenta da contemplação do Cristo servo. Como afirma o *Catecismo da Igreja Católica*, Jesus “viveu tudo o que ensinou, até o ponto de se oferecer a si mesmo”⁵⁰. Essa coerência entre palavra e vida torna-se critério para o discernimento espiritual. Assim, a renúncia ao egoísmo, quando inspirada pela *kenosis*, transforma-se em caminho de comunhão, em que cada gesto de serviço contribui para edificar a unidade do Corpo de Cristo.

No campo pastoral, essa dimensão possui implicações diretas. A missão da Igreja, marcada pela acolhida e pela escuta, por meio da autodoação do Verbo encarnado, encontra a inspiração para uma presença dialógica e próxima. O egoísmo, ao se infiltrar nas estruturas eclesiais, compromete a credibilidade do testemunho. Por isso, a abdicação da glória divina nos mostra uma alternativa: uma Igreja que se despoja de seus privilégios e caminha com os últimos, iluminando suas dores com a esperança pascal. O gesto de Cristo, que desce para elevar, permanece como paradigma para todos os que desejam participar de sua missão.

Em suma, o gesto de Cristo, ao tomar a forma de servo, constitui uma interpelação concreta ao modo humano de viver. O amor que se entrega livremente, sem buscar prestígio ou retribuição, revela o caminho da verdadeira liberdade e da comunhão. A referência ao esvaziamento do Cristo surge como horizonte que ilumina a superação do egoísmo e convida os fiéis a adotar, no cotidiano, uma atitude interior moldada

⁴⁹ JOÃO CRISÓSTOMO, Comentário às Cartas de São Paulo/3, p. 94.

⁵⁰ CIC, § 520.

pelo serviço, pela atenção aos vínculos fraternos e pela disposição em participar da vida comum com generosidade.

O texto bíblico une duas dimensões importantes da vida cristã que são intrínsecas: a prática da humildade e a confissão da encarnação redentora. Quanto a isso, Paulo não se restringe ao desenvolvimento de um discurso genérico sobre virtudes. Ele vai além e conduz a comunidade a olhar para o Cristo que se fez servo. O hino de Fl 2,6-11 funciona como espelho e impulso: espelho porque mostra o caminho trilhado por Jesus; impulso porque orienta os fiéis a uma vida marcada pelo serviço e pela comunhão. A obediência do Senhor, que renuncia ao prestígio para fazer-se próximo, torna-se horizonte para superar tensões internas e evitar a tentação da vaidade espiritual.

A condição divina de Cristo, expressa pela Fl 2,6 “subsistindo em forma de Deus”, não deve ser interpretada como privilégio a ser reivindicado. Ao contrário, torna-se origem de um movimento descendente que culmina na obediência até a morte. Esse caminho salvífico manifesta-se como expressão da gratuidade divina, não fundamentada em retribuições nem movida por interesses de exaltação. Ao assumir a forma de servo, o Filho torna visível uma solidariedade que transforma a comunhão com Deus em gesto encarnado. Com isso, a comunidade cristã é convidada a acolher essa disposição como forma de vida e testemunho.

A atitude de Cristo contrasta, portanto, com a lógica dominante em contextos marcados pelo desejo de ascensão e pela autorreferência. No lugar de competir, o Verbo desce; em vez de buscar prestígio, serve; diante da tendência à autopreservação, entrega-se. Ao explicitar esse itinerário, Paulo oferece à comunidade um critério para discernir suas próprias atitudes: se são guiadas pelo amor que se doa ou pela tentativa de afirmar-se às custas do outro.

A reflexão foi posteriormente consolidada pela tradição conciliar. Embora Fl 2 não seja citado diretamente nos documentos de Éfeso (431 d.C.) e de Calcedônia (451 d.C.), os dados exegeticos e teológicos dessa passagem bíblica ofereceram subsídios para a definição da união hipostática. A unidade pessoal entre o Verbo e a natureza humana nascida de Maria, afirmada em Éfeso, e a declaração da plena divindade e plena humanidade de Cristo, sem confusão nem divisão, proclamada em Calcedônia, foram iluminadas pela teologia do esva-

ziamento paulino. Focant⁵¹ interpreta a linguagem utilizada por Paulo em Fl 2 como teologicamente densa, articulando, de modo integrado, o despojamento voluntário do Cristo com sua dignidade divina. O autor enfatiza que o hino de Fl 2,6-11 expressa a tensão entre o esvaziamento e a exaltação, oferecendo uma compreensão da encarnação que une serviço, humildade e glória.

Essa leitura permanece viva no Magistério contemporâneo. O *Catecismo da Igreja Católica*, ao tratar do mistério da Encarnação, recorre explicitamente à perícopes de Fl 2,5-8 para expressar a autodoação de Cristo, trazendo a seguinte tradução:

“Tende em vós os mesmos sentimentos que havia em Cristo Jesus. Ele, que era de condição divina, não se valeu da sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si próprio, assumindo a condição de servo, tornando-se semelhante aos homens. Aparecendo como homem, humilhou-se ainda mais, obedecendo até à morte, e morte de Cruz”.⁵²

Essa disposição interior, que leva o Filho a assumir a condição humana com total entrega, contrasta com as tendências autodefensivas do ser humano diante da vulnerabilidade. Quando o sujeito se fecha à presença do outro e resiste ao serviço, emerge uma distorção relacional que compromete a comunhão. Cristo, ao assumir a humildade, propõe outra maneira de viver, centrada na disponibilidade interior e no amor que se oferece. O Papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, interpreta a *kenosis* como expressão da solidariedade radical de Cristo com a condição humana decaída, destacando que o Verbo encarnado assumiu plenamente a dor e o sofrimento humanos para redimi-los a partir de dentro⁵³. Nessa mesma linha, Bento XVI, ao refletir sobre o hino cristológico em Filipenses durante o *Angelus* de 18 de setembro de 2011, sublinha que esse hino apresenta uma “síntese completa do seu mistério: encarnação, *kenosis*, isto é, humilhação até à morte de cruz, e glorificação”, ressaltando que a morte e ressurreição de Cristo são a Boa Nova que transforma todas as cultu-

⁵¹ FOCANT, C., *Les lettres aux Philippiens et à Philémon*, p. 118-119.

⁵² CIC, § 461.

⁵³ JOÃO PAULO II. *Salvifici Doloris*, n. 18.

ras “a partir de dentro”, revelando que “Deus é amor, fez-se homem em Jesus e com o seu sacrifício resgatou a humanidade da escravidão do mal dando-lhe uma esperança certa”.⁵⁴

O Papa Francisco, em discurso proferido durante a Jornada Mundial da Juventude no Panamá, retoma esse fundamento cristológico ao afirmar que “a *kenosis* de Cristo nos lembra que Deus salva na história, na vida de cada ser humano, já que a mesma é também a sua história e, nela, vem ao nosso encontro”.⁵⁵ Ao reafirmar que Deus vem ao encontro do ser humano em sua condição concreta, o Papa aponta para uma espiritualidade que supera o individualismo e a indiferença, promovendo um encontro real entre o amor divino e as feridas humanas. O amor revelado em Cristo, portanto, não é apenas modelo de virtude, mas força transformadora capaz de reconfigurar relações pessoais, estruturas sociais e práticas pastorais.

A teologia do esvaziamento do Filho delineada em Fl 2, portanto, não permanece confinada ao âmbito doutrinal. Sua repercussão se manifesta tanto na vida espiritual dos fiéis quanto nas formas de organização comunitária e nas ações pastorais desenvolvidas pela Igreja⁵⁶. O convite paulino a cultivar os sentimentos de Cristo constitui um chamado à transformação do modo de viver e de se relacionar. Trata-se de uma espiritualidade enraizada no despojamento e na comunhão, que propõe um caminho existencial moldado pela entrega e pelo serviço.

O conteúdo dessa exortação paulina adquire especial densidade em realidades sociais marcadas pela dificuldade de convivência fraterna e pelo esvaziamento das relações solidárias. A proposta paulina desloca o centro da existência cristã do “eu” para o “nós”, convidando a todos à superação das dinâmicas de exclusão e ao exercício de uma liberdade orientada para o amor. Fl 2,1-7 orienta a comunidade a uma interioridade marcada pela abertura ao outro, cuja força renovadora se manifesta na simplicidade do testemunho cotidiano.

A análise permite reconhecer que o texto, ao tratar da encarnação, mobiliza também uma orientação prática para a existência cristã. No Cristo que se doa livremente, torna-se visível uma lógica oposta àquela que valoriza o êxito pessoal em detrimento da comunhão. Ao apresentar

⁵⁴ BENTO XVI, Angelus, 18 de setembro de 2011, s.p.

⁵⁵ CNBB, Papa Francisco aos bispos centro-americanos, s.p.

⁵⁶ VELIQ, F., Uma análise do conceito de *kenosis* bíblico, p. 60-61.

o mistério da entrega de Cristo, Paulo interpela a comunidade a uma transformação interior que favorece vínculos marcados pela confiança e pela comunhão.

A questão que orienta esta investigação foi assim formulada: como Fl 2,1-7 foi interpretado pela tradição teológica católica, e de que modo essa compreensão, ao apresentar a *kenosis* de Cristo como resposta ao egoísmo humano, contribui para a vivência da fé, da espiritualidade e da comunhão eclesial? A resposta foi construída a partir de fontes bíblicas, Patrísticas, conciliares e teológicas, buscando conjugar uma escuta atenta ao texto sagrado com fidelidade à tradição interpretativa da Igreja.

4. Atualidade espiritual, ética e pastoral da *kenosis*

O hino de Fl 2,6-11 apresenta a *kenosis* como uma realidade teológica que ultrapassa o campo da formulação cristológica. O esvaziamento voluntário do Verbo encarnado não se restringe a um dado doutrinal, mas oferece um princípio orientador para a vivência da fé no cotidiano. Essa iniciativa de Cristo molda o seguimento cristão, sustenta a vida comunitária e propõe um caminho de fidelidade ao Evangelho em meio aos desafios do tempo presente, sendo acolhida e aprofundada ao longo da Tradição teológica e magisterial da Igreja.

A Tradição eclesial reconheceu no texto de Fl 2,1-11 um fundamento importante para o aprofundamento da fé na encarnação do Verbo e na união da divindade com a humanidade em Cristo. A recepção Patrística incorporou essa leitura em suas formulações, reafirmadas mais tarde pelo Concílio Vaticano II, que declara: “o mistério do homem só se esclarece no mistério do Verbo encarnado”⁵⁷. Essa afirmação sustenta uma compreensão da pessoa humana ancorada na autocomunicação de Deus em Cristo. Assim compreendida, a *kenosis* oferece uma base sólida para a ética cristã, ao indicar um modo de existência orientado pela doação ao outro, pela atenção às relações interpessoais e pela abertura que rompe com a lógica da autossuficiência.

Nessa mesma linha, a espiritualidade cristã reconhece na *kenosis* a expressão concreta do amor de Deus, que se doa livremente à humanidade. O gesto de Cristo, ao assumir a condição humana, manifesta a

⁵⁷ *Gaudium et Spes*, n. 22.

disposição contínua de Deus em se fazer próximo da fragilidade humana. Essa proximidade é compreendida como expressão de sua misericórdia. João Paulo II, em audiência realizada em 1988, descreveu essa iniciativa como “misericórdia ativa do Pai”, sublinhando o sentido salvífico do movimento de Cristo em direção à humanidade⁵⁸. O *Catecismo da Igreja Católica* reforça essa perspectiva ao apresentar Jesus como “modelo das bem-aventuranças” (Mt 5,3-12) e afirmar que sua vida, pautada pela caridade, indica o caminho para a plenitude da existência⁵⁹, conduzindo os fiéis a uma vivência interior despojada de pretensões *egoicas* e aberta ao encontro.

A interiorização da experiência espiritual conduz o crente a um processo de despojamento interior. A abertura à presença do outro e à vontade divina surge como consequência do afastamento do apego ao ego. João da Cruz, em sua obra *Subida do Monte Carmelo*⁶⁰, aborda esse caminho como via de liberdade espiritual e de união com Deus. Para o místico carmelita, o esvaziamento interior não implica anulação da subjetividade, mas preparação para acolher a presença divina com liberdade e entrega. A humildade, nesse contexto, manifesta-se como sinal de maturidade espiritual e participação na vida de Cristo, representando também a expressão concreta da superação da autossuficiência.

Essa atitude interior repercute na prática ética do crente, pois a configuração com Cristo transforma o agir e orienta as relações a partir da lógica do dom. O agir inspirado na *kenosis* não se limita ao cumprimento de normas, mas nasce da conformação com a vida do Cristo que se entregou. O gesto de esvaziamento assume um sentido orientador para a prática cristã, pautada pela misericórdia, pela escuta e pelo cuidado com o outro. Nessa lógica, a salvação é oferecida como dom gratuito, que se atualiza na presença solidária de Deus na história. A *kenosis* ilumina decisões e atitudes concretas, tornando-se critério para o agir cristão.

Tal perspectiva foi desenvolvida na tradição teológica, que reconheceu na *kenosis* um eixo formativo da moral cristã. Tomás de Aquino, em comentário à Carta aos Filipenses⁶¹, reconhece na hu-

⁵⁸ JOÃO PAULO II, Audiência Geral, 17 fev. 1988.

⁵⁹ CIC, § 520.

⁶⁰ JOÃO DA CRUZ, *Subida do Monte Carmelo*, p. 119-120.

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentário à Carta de São Paulo aos Filipenses*, p. 35-40.

mildade de Cristo o centro da vida moral do discípulo. A encarnação e a cruz são compreendidas como manifestação de um amor que se realiza no serviço. Leão Magno⁶², em suas homilias, interpreta o gesto de Cristo como um caminho de libertação, no qual o Senhor conduz a humanidade à reconciliação por meio da condição servil. A partir dessa leitura, a ética cristã se estrutura como resposta ao mistério do Deus encarnado, convocando o crente a uma postura de atenção, de entrega e de reconhecimento da dignidade de cada pessoa. Diante dessa perspectiva, a ética cristã se constitui como resposta ao chamado de viver em atenção ao outro, sem se submeter à lógica da competição ou da vaidade.

A *kenosis*, para além da vivência da fé em âmbito individual, orienta de forma a missão pastoral da Igreja em sua totalidade. O modo como Cristo assumiu o serviço e o ensinou aos seus discípulos estabelece um critério orientador para a configuração da vida eclesial. O exercício dos ministérios, especialmente daqueles que implicam responsabilidades institucionais, encontra legitimidade na disposição de servir com humildade e dedicação.

Bento XVI⁶³, ao dirigir-se aos diáconos permanentes, afirmou que a identidade de Cristo se manifesta no gesto do lava-pés. A humildade, nesse contexto, não deve ser abarcada como um ideal abstrato, mas como linguagem concreta da fé vivida e testemunhada no cotidiano da Igreja. Essa compreensão é retomada e ampliada por Francisco⁶⁴ ao propor uma Igreja que se movimenta em direção aos que sofrem, orientada pela fidelidade ao Evangelho, e não por estratégias institucionais.

A partir dessa fundamentação, compreende-se que a missão pastoral está vinculada à lógica do esvaziamento que podemos observar na encarnação. A *kenosis* de Cristo orienta a Igreja a adotar um modo de agir marcado por abertura e sensibilidade diante das realidades humanas. Nesse horizonte, a escuta das necessidades das pessoas, a acolhida sincera e o cuidado com os que vivem em situação de fragilidade constituem formas reais de vivência pastoral. Essas atitudes expressam, de maneira visível, a continuidade da presença do Cristo servidor no meio da comunidade eclesial.

⁶² LEÃO MAGNO, Sermões, p. 95-120.

⁶³ BENTO XVI, Homilia da Missa do Crisma, p. 3.

⁶⁴ EG, §§ 24, 197-198.

Além das atitudes pessoais e relacionais, a *kenosis* interpela também as estruturas da Igreja, exigindo uma conversão contínua de suas práticas institucionais. O despojamento de pretensões autorreferenciais permite que a comunidade eclesial se configure como sinal visível do Deus que se apresenta na simplicidade. A opção divina por assumir a condição humana em sua forma mais frágil indica um caminho eclesial que valoriza o encontro com o outro e se orienta por atitudes concretas de cuidado e responsabilidade com a vida humana em todas as suas expressões. Assim, a atenção aos pobres, o cuidado com os excluídos e a escuta dos que vivem à margem constituem práticas basilares na identidade da comunidade cristã. Sob essa perspectiva, a ação pastoral se transforma em espaço sacramental de comunhão com Aquele que se fez servo por amor.

A Igreja é chamada a viver sua missão a partir da interiorização da *kenosis* como princípio formativo. Quando a comunidade eclesial se compreende como expressão histórica dessa realidade, sua identidade adquire maior profundidade. A exortação de Paulo em Fl 2,5 – “Tende entre vós o mesmo sentir que houve também em Cristo Jesus” – ultrapassa o campo da moral normativa, pois aponta para uma experiência eclesial sustentada pela escuta mútua, pela humildade e pela renúncia às pretensões de prestígio em favor da comunhão.

A vivência da *kenosis* contribui diretamente para fortalecer a sinodalidade como caminho da Igreja. A unidade eclesial se constrói na medida em que há disposição real para acolher as diferenças e compartilhar responsabilidades, em espírito de entrega e serviço. A abertura ao outro, a escuta atenta e o discernimento coletivo se configuram como práticas concretas orientadas por esse princípio cristológico.

Tal inspiração também alcança os processos de formação cristã. A catequese, os itinerários de discipulado, a vida litúrgica e as dinâmicas comunitárias são chamadas a traduzir o gesto de Cristo que se esvaziou. Formar discípulos missionários implica despertar para atitudes de doação, acolhimento e gratuidade. A *kenosis* atua, assim, como eixo pedagógico capaz de integrar fé e prática, exigindo coerência entre o que se professa e o que se testemunha no cotidiano. Esse alinhamento se torna critério de maturidade na vida cristã.

Ao mesmo tempo, o mistério da *kenosis*, enraizado na história da salvação, mantém sua relevância diante dos desafios do mundo con-

temporâneo. Em contextos marcados pela competição, individualismo e distanciamento em relação aos mais vulneráveis, o gesto silencioso do Verbo encarnado interpela consciências. Esse gesto funda um modo de presença que rompe com a lógica da imposição e propõe, em seu lugar, o dinamismo da entrega e da proximidade.

A *kenosis* oferece fundamentos para o anúncio do Evangelho. A missão da Igreja não se realiza por estratégias de convencimento ou demonstração de poder, mas pela transparência de uma vida despojada e servidora. O modo de evangelizar está diretamente ligado ao modo de existir de Cristo. O Verbo encarnado não se impôs à humanidade: ele se fez próximo. Essa forma de presença é reveladora da maneira como Deus age na história e constitui a base para a prática missionária da comunidade cristã.

No campo das relações sociais, a *kenosis* oferece uma chave de discernimento ético e pastoral. O gesto de Cristo ao assumir a condição de servo orienta a Igreja na defesa da dignidade humana, especialmente daqueles que se encontram excluídos ou marginalizados. Esse princípio não apenas ilumina a ação eclesial, mas também convida as estruturas civis a considerar com seriedade a presença e a voz dos que habitualmente são silenciados. Trata-se de uma lógica que prioriza o cuidado com a vida e a promoção da justiça social.

Essa abordagem encontra respaldo no Magistério recente. Embora o termo *kenosis* não apareça explicitamente na encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco propôs uma visão de fraternidade universal que se fundamenta na lógica do dom, do serviço e da proximidade compassiva. Inspirado no mistério da encarnação e na vida de Jesus, o Papa afirma que “a grandeza espiritual de uma pessoa se mede pela sua capacidade de se aproximar dos outros na lógica da proximidade, na lógica do amor”⁶⁵. Esse horizonte interpela a Igreja a cultivar relações marcadas pela escuta, pela partilha e pelo cuidado mútuo. Cada gesto de atenção ao próximo pode ser compreendido como atualização concreta do movimento redentor de Cristo, que se fez servo para elevar a dignidade humana.

Também na celebração litúrgica a espiritualidade da *kenosis* se torna visível. Durante o ciclo da Paixão e da Páscoa, particularmente no Domingo de Ramos, a leitura do hino de Fl 2,6-11 convida à contem-

⁶⁵ FT, § 92.

plação da descida do Cristo e de sua exaltação. Tal proclamação não é apenas memorial, mas atualização sacramental da entrega do Filho. O louvor à glória de Deus nasce da doação silenciosa, e a exaltação, nesse contexto, não está dissociada da humildade, pois ambas pertencem à mesma lógica do amor que se entrega.

A leitura de Fl 2,1-7 permanece como referência para a vida da Igreja. Esse texto oferece luz para a configuração da existência cristã em todos os tempos. Sua mensagem alcança a interioridade dos que desejam conformar-se aos sentimentos de Cristo. A *kenosis* continua a interpelar profundamente os fiéis, suscitando um caminho de superação do egoísmo e inspirando uma vivência da fé enraizada na gratuidade do amor e na disposição sincera para o encontro.

Portanto, a teologia da *kenosis*, alimentada pelo testemunho das Escrituras e amadurecida na Tradição da Igreja, expressa uma identidade cristã orientada pelo esvaziamento de si como forma de participação na vida divina. O Verbo eterno, ao assumir a condição servil, manifesta uma presença transformadora que fecunda a história sempre que encontra corações abertos à entrega. Onde cessam as pretensões de grandeza e floresce a comunhão, o Cristo continua a operar a salvação, tornando-se reconhecível na simplicidade do serviço.

Conclusão

A perícopes de Fl 2,1-7, em sua estrutura literária e teológica, apresenta um testemunho da maneira como a fé cristã foi acolhida e vivida no interior da comunidade eclesial de Filipos. A análise conduzida ao longo deste estudo demonstrou que o hino cristológico (Fl 2,6-11) inserido por Paulo não se restringe à exposição de um conteúdo doutrinal sobre a identidade do Verbo encarnado. Seu alcance se estende à proposta de um estilo de vida profundamente enraizado na entrega do Filho em favor da humanidade. A articulação entre a exortação dirigida à vida comum e a confissão sobre a encarnação evidencia uma coerência entre o que se anuncia e o que se pratica.

O gesto de esvaziamento do Filho de Deus, conforme descrito no hino, expressa uma forma de presença que se realiza na aproximação à realidade humana, na atenção às suas fragilidades e na fidelidade à vontade do Pai. Tal entrega comunica a iniciativa redentora de Deus e

desautoriza as formas de autorreferencialidade que tantas vezes contaminam a vivência da fé. O egoísmo tende a fechar o sujeito em si mesmo e a torná-lo indiferente ao sofrimento do outro.

A entrega do Filho, assumida de forma livre, indica o modo como Deus se insere na história mediante uma adesão plena à condição humana, orientada por uma disposição interior de doação. O movimento descrito em Fl 2 expressa uma iniciativa em que a identidade divina se comunica na forma do serviço, evidenciando que a glória de Deus resplandece no esvaziamento que se faz proximidade. A leitura do hino cristológico, acolhida e aprofundada pela tradição Patrística, forneceu subsídios teológicos consistentes que favoreceram a formulação conciliar da união hipostática. O texto paulino de Fl 2, ao descrever a humildade do Cristo, expõe uma disposição interior que interrompe o fluxo da autossuficiência e desestabiliza a lógica da autopreservação e do interesse autocentrado. Trata-se de uma humildade que se configura como caminho espiritual de comunhão, expressão de um modo de existir orientado pelo dom de si e pelo cuidado com o outro.

A *kenosis*, compreendida a partir da dinâmica própria do texto, constitui um princípio orientador da existência cristã e da vocação eclesial. Seu acolhimento ultrapassa a preservação conceitual de um dado doutrinal e alcança implicações concretas para o modo como o crente vive sua fé e como a Igreja assume sua presença no mundo. A forma de presença assumida por Cristo propõe um estilo de vida sustentado pelo serviço, pela escuta atenta e pela atenção às realidades de dor e vulnerabilidade. Essa disposição interior convida a comunidade eclesial a cultivar posturas que favoreçam a responsabilidade partilhada, a sensibilidade espiritual diante do sofrimento humano e a coerência com o Evangelho na *práxis* cotidiana. No mesmo horizonte, a lógica espiritual contida em Fl 2 requer um processo contínuo de discernimento, capaz de identificar e transformar práticas, vínculos e estruturas que reproduzem mecanismos de poder e alimentam formas veladas de autorreferencialidade. Onde essa sensibilidade é assumida, torna-se possível uma configuração eclesial mais fiel à entrega do Cristo que se fez servo.

Sua compreensão alcança também a dimensão comunitária da fé, iluminando os vínculos e as práticas eclesiais a partir de uma sensibilidade moldada pela entrega do Cristo servo. Quando assumida como critério de discernimento, a *kenosis* orienta o agir da Igreja em direção

à escuta mútua, à partilha fraterna e à comunhão construída na simplicidade das relações. A missão eclesial encontra consistência quando sustentada por esse dinamismo, pois a vida pastoral, os processos de convivência e o exercício da autoridade espiritual tornam-se mais fecundos ao serem modelados pela disposição de servir em silêncio e pela renúncia às prerrogativas que obscurecem a presença do Evangelho.

No plano da espiritualidade, a *kenosis* direciona um processo de amadurecimento da fé. A exortação de Paulo, ao convocar os fiéis a cultivarem os sentimentos de Cristo (Fl 2,5), propõe um caminho que envolve todas as dimensões da pessoa. A adesão ao mistério do Filho conduz a uma superação progressiva das atitudes centradas no interesse próprio. A orientação interior do discípulo passa a ser conduzida por atitudes que expressam cuidado com os outros, sensibilidade às necessidades humanas e generosidade nas decisões cotidianas. A transformação operada por essa experiência produz frutos na maneira como os vínculos interpessoais são estabelecidos e na configuração da vida comunitária como espaço de acolhimento e cooperação. Caracteriza-se por ser um processo no qual o egoísmo cede lugar à empatia, e a lógica do mérito é substituída pela gratuidade. Assim, a comunhão se constrói por uma adesão comum ao Cristo que se doa por inteiro.

Nesse contexto, torna-se inevitável considerar a realidade do egoísmo como obstáculo fundamental à recepção e vivência da *kenosis*. O movimento interior que leva o crente à autossuficiência, à busca de reconhecimento e à defesa dos próprios interesses constitui uma negação prática do caminho traçado por Cristo. O esvaziamento voluntário do Filho evidencia, por contraste, o enraizamento do pecado na lógica da autopreservação e da indiferença. A espiritualidade *kenótica* não pode, portanto, ser compreendida à margem dessa tensão. Ela se mostra, ao contrário, como um chamado contínuo à conversão do coração, à renúncia às formas veladas de autoglorificação e à superação de estruturas e hábitos marcados pela autorreferencialidade. A adesão aos sentimentos de Cristo exige do discípulo um deslocamento interior que o liberte da lógica do ego para a lógica do dom, permitindo que a vida cristã se configure como resposta amorosa ao amor recebido.

Compreende-se, então, que a *kenosis* de Cristo, tal como apresentada em Fl 2,1-7, permanece como fonte para a ação pastoral, como critério para a maturidade espiritual e como inspiração para a vivência

da fé. O modo como o Verbo assume a condição de servo (v.7) exprime a profundidade do amor de Deus por aqueles a quem deseja conduzir à salvação. A adesão ao modo de ser de Cristo orienta os fiéis em suas decisões, sustenta o discernimento comunitário e fortalece os vínculos eclesiais. A *kenosis*, nesse sentido, ultrapassa o campo da reflexão teológica e torna-se expressão concreta da presença de Deus no cotidiano.

Em suma, a *kenosis* permanece como fonte inesgotável de renovação da vida cristã. A liberdade com que o Verbo assume a condição de servo expressa a autenticidade de sua missão e propõe aos crentes um itinerário sustentado pela humildade, pela entrega e pela comunhão. Quando a fé se ancora nesse mistério, encontra solidez doutrinal, densidade existencial e vigor pastoral. A comunidade cristã, ao acolher os sentimentos de Cristo, enraíza sua identidade em uma experiência que une fé, serviço e comunhão. Nesse processo, a *kenosis* se estrutura como princípio da espiritualidade e da ação evangelizadora, revelando, por meio de gestos concretos, a presença do Deus que se aproximou da humanidade para servir. Quando esse mistério é assumido como critério de discernimento e orientação, a comunidade se torna lugar de transfiguração das relações, superando as dinâmicas que sustentam o egoísmo e manifestando, na vida cotidiana, a memória viva do Cristo que se entregou e pede o mesmo de seus discípulos e discípulas.

Referências bibliográficas

- ALETTI, J-N. **A carta aos Filipenses**. São Paulo: Loyola, 2012.
- ALETTI, J-N. **Saint Paul. Épitre aux Philippiens**. Paris: Cerf, 2010.
- ATANÁSIO, S. **Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio, Vida e conduta de S. Antão**. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística, 18)
- BENTO XVI. **Homilia da Missa do Crisma, Quinta-feira Santa**. Vaticano, 13 abr. 2006. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060413_messa-crismale.html. Acesso em: 11 abr. 2025.
- BENTO XVI. **Introdução ao Cristianismo**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2005
- BENTO XVI. **Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2007.
- BENTO XVI. **Angelus, 18 de setembro de 2011**. Castel Gandolfo. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/angelus/2011/documents/hf_ben-xvi_ang_20110918.html. Acesso em: 11 abr. 2025.

- BÍBLIA de Jerusalém.** Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- BLOMBERG, C. L. **From Pentecost to Patmos: An Introduction to Acts through Revelation.** Nashville: B&H Academic, 2019.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 1997.
- CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CATECISMO da Igreja Católica.** São Paulo: Loyola, 1993.
- CNBB. **Papa Francisco aos bispos centro-americanos: “Como Romero, lutar contra injustiças e pobreza”.** 24 jan. 2019. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/papa-aos-bispos-como-romero-lutar-contras-as-injusticias-e-pobreza/>. Acesso em: 11 abr. 2025.
- CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. **Definição da Fé (451).** In: Documentos dos Concílios Ecumênicos. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 301-302.
- DANIÉLOU, J. **Os Padres da Igreja e a Teologia Espiritual.** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- FEE, G. D. **A epístola aos Filipenses.** São Paulo: Vida Nova, 2004.
- FEE, G. D. **Paul’s Letter to the Philippians.** NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- FOCANT, C. **Les lettres aux Philippiens et à Philémon.** Paris: Cerf, 2015.
- FRANCISCO, PP. **Fratelli Tutti: Sobre a fraternidade e a amizade social.** São Paulo: Paulinas, 2020.
- FRANCISCO, PP. **Evangelii Gaudium: Exortação Apostólica sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANCISCO, **Discurso à Cúria Romana por ocasião da apresentação dos votos natalícios,** 23 dez. 2021. Disponível em: <https://press.vatican.va/content/salastampa/pt/bollettino/pubblico/2021/12/23/curia-natal.html>. Acesso em: 12 abr. 2025.
- 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.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. **Cuestiones Teológicas,** vol. 47, n. 108, p. 1-18, 2020. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, W. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento.** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.
- GRILLMEIER, Alois. **Cristo na tradição cristã: desde as origens até Calcedônia (451).** São Paulo: Loyola, 1995.
- HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. **Philippians** (Word Biblical Commentary). Grand Rapids: Zondervan, 2015.

- HANSEN, G. W. **The Letter to the Philippians**. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P. **Philippians** (Word Biblical Commentary). Grand Rapids: Zondervan, 2015.
- HENDRIKSEN, W., **Efésios e Filipenses**. Comentário ao Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.
- HOLLOWAY, P. A. **Philippians: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox, 2017.
- JOÃO DA CRUZ. **Subida do Monte Carmelo**. São Paulo: Loyola, 2001.
- JOÃO CRISÓSTOMO. **Comentário às Cartas de São Paulo/3**. Homilias sobre as Cartas: Primeira e Segunda a Timóteo, a Tito, aos Filipenses, aos Colossenses, Primeira e Segunda aos Tessalonicenses, a Filemon, aos Hebreus. São Paulo: Paulus, 2013. (Patrística, 27/3).
- JOÃO PAULO II. **Audiência Geral de 17 de fevereiro de 1988**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1988/documents/hf_jp-ii_aud_19880217.html. Acesso em: 25 abr. 2025.
- JOÃO PAULO II, PP. **Salvifici Doloris: Carta Apostólica**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- KELLUM, L. S.; KÖSTENBERGER, A. J.; QUARLES, C. L. **The Cradle, the Cross, and the Crown: An Introduction to the New Testament**. Nashville: B&H Academic, 2022.
- LEÃO MAGNO. **Sermões**. São Paulo: Paulus, 1996.
- O'BRIEN, P. T. **The Epistle to the Philippians: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- SILVA, M. **Philippians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2005. Disponível em: https://cdn.bakerpublishinggroup.com/processed/book-resources/files/Excerpt_9780801026812.pdf?1418064134. Acesso em: 11 abr. 2025.
- TOMÁS DE AQUINO. **Comentário à Carta de São Paulo aos Filipenses**. São Paulo: Loyola, 2002.
- VELIQ, F. Uma análise do conceito de kenosis bíblico. *Revista de Cultura Teológica*, v. 32, n. 105, p. 148–164, 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/61099>. Acesso em: 11 abr. 2025.

Capítulo IX

O Deus da alegria alegra a comunidade: uma aproximação sobre a riqueza de alegrar-se (χαίρω) a partir de Fl 4,4

*The God of joy rejoices the community: an approach to the
richness of rejoy yourself (χαίρω) from Phil 4,4*
*El Dios de la alegría alegra a la comunidad: un acercamiento
a la riqueza de alegrarse (χαίρω) desde Flp 4,4*

Waldecir Gonzaga¹
Luiz Henrique Lucas Barbosa²

Capítulo
IX

Resumo

O tema da alegria é muito presente no cristianismo. Sagrada Escritura, Patrística e Magistério não são indiferentes a ele. Ao contrário, a alegria permeia a teologia e a tradição cristã. Isso parece consequência lógica de uma religião que se sustenta na fé do Ressuscitado e na esperança da vida eterna: duas atitudes que geram naturalmente a verdadeira alegria. Quanto à Teologia Bíblica, pode-se constatar que o AT já tangenciava o tema do regozijo em vários de seus livros, haja vista as várias bem-aventuranças ou felicidades presentes do AT (ex.: Sl 1,1: “Feliz o homem que...”). Mas se apresenta como evidência que o NT traz a felicidade de forma mais expressa, como os muitos “μακάριοι/felizes” ou “μακάριος/feliz” (Mt 5,3-11). Não poucas

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <waldecir@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

² Doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <luizhlbarbosa@hotmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2863668323791163> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4911-9160>.

passagens dos livros neotestamentários evocam esse sentimento. Do Evangelho de Mateus até o Apocalipse de João, o verbo “alegrar-se, regozijar-se, estar contente” (*χαίρω*) aparece 74 vezes no texto sagrado. E, entre as comunidades paulinas, destaca-se a de Filipos, à qual o apóstolo é contundente em exortar: “todos devem alegrar-se no Senhor”. Como os ramos surgem do tronco, os filipenses são alegres porque o Senhor Jesus Cristo também o é. E Paulo é o arauto dessa boa nova aos cristãos de Filipos. Um Deus de alegria irradia alegria aos seus fiéis. Iniciando com uma metodologia diacrônica e a partir de diversas fontes (principalmente os livros sagrados), o presente estudo se propõe a abordar a alegria que contagia quem é tocado por Deus. E o testemunho de Filipenses certamente é um dos mais conhecidos do epistolário paulino.

Palavras-chave: Alegria, Deus, Regozijo, Comunidade, Filipenses.

Abstract

The theme of joy is very present in christianity. Sacred Scripture, Patristics and the Magisterium are not indifferent to it. Otherwise: joy permeates christian theology and tradition. This seems the logical consequence from a religion based on faith in the Risen and on the hope for eternal life: two attitudes that naturally generate true joy. For Biblical Theology, the Old Testament already touched on the theme of rejoicing in several of its books, given the various blessings or happinesses present in the OT (e.g.: Ps 1,1: “Happy is the man who...”). But it is evident that the New Testament brings happiness more expressly, like several “μακάριοι/happy (plural)” or “μακάριος/happy (singular)” (Mt 5,3-11). Not a few passages in the New Testament books evoke this sentiment. From the Gospel according to Matthew untill the Apocalypse of John, the verb “to rejoice, to be glad” (*χαίρω*) appears 74 times in the sacred text. And among pauline communities, the one in Philippos stands out, to which the apostle is forceful in exhorting: “everyone shall rejoice in the Lord”. As the branches emerge from the trunk, the philippians are joyful because the Lord Jesus Christ is also joyful. And Paul is the herald of this good news to Phillippos’ christians. A God of joy radiates joy to his faithful. Starting with a diachronic methodology and from various sources (mainly

the sacred books), this paper proposes to address the joy that dominates those who are touched by God. And Philippians' testimony is certainly one of the best known in pauline letters.

Keywords: Joy, God, Rejoicing, Community, Philippians.

Resumen

El tema de la alegría está muy presente en el cristianismo. La Sagrada Escritura, la Patrística y el Magisterio no le son indiferentes. Al contrario: la alegría impregna la teología y la tradición cristianas. Esta parece la consecuencia lógica de una religión basada en la fe en el Resucitado y en la esperanza de la vida eterna: dos actitudes que naturalmente generan verdadera alegría. En cuanto a la Teología Bíblica, se puede ver que el Antiguo Testamento ya tocaba el tema del regocijo en muchos de sus libros, en vista de las diversas bienaventuranzas o felicidades presentes en el Antiguo Testamento (por ejemplo, Sal 1:1: “Bienaventurado el hombre que...”). Pero se presenta como evidencia que el Nuevo Testamento trae la felicidad de manera más expresa, como los muchos “μακάριοι/felices” o “μακάριος/feliz” (Mt 5,3-11). No pocos pasajes de los libros del Nuevo Testamento evocan este sentimiento. Desde el Evangelio según Mateo hasta el Apocalipsis de Juan, el verbo “regocijarse, alegrarse” (χαίρω) aparece 74 veces en el texto sagrado. Y entre las comunidades paulinas destacase la de Filipos, a la que el apóstol es contundente en exhortar: “todos deben alegrarse en el Señor”. Así como las ramas emergen del tronco, los filipenses son alegres porque el Señor Jesucristo también es alegre. Y Pablo es el heraldo de estas buenas nuevas a los cristianos de Filipos. Un Dios de alegría irradia alegría a sus fieles. A partir de una metodología diacrónica y de diversas fuentes (principalmente los libros sagrados), este estudio propone abordar la alegría que contagia a quienes son tocados por Dios. Y el testimonio de Filipenses es sin duda uno de los más conocidos en las cartas paulinas.

Palabras claves: Alegría, Dios, Regocijo, Comunidad, Filipenses.

Introdução

Este estudo inicia-se com uma pergunta: o que é preciso para alegrar-se? E um outro questionamento que se faz ainda mais necessário é: como definir alegria? Filosofia, Psicologia e Teologia são ciências que se debruçam sobre o assunto. Navarro Puerto faz uma provocação que cabe muito bem neste princípio de estudo: “Todas e todos queremos ser felizes. O cristianismo segue oferecendo felicidade aos humanos. Parece, entretanto, algo como se a felicidade e o cristianismo não convivessem bem; como se falasse que a felicidade no cristão estivesse impregnada da naftalina do antiquado e em desuso”³. Comblin diz que “a alegria é a disposição mais profunda do cristão. O seu motivo é o conjunto da obra de Deus, tudo o que Cristo está fazendo [...] Pois os cristãos sabem que o seu futuro será glorioso e será uma vitória total”.⁴

Vivemos em um mundo marcado pelo rápido avanço das comunicações. Apesar desse progresso tecnológico, a humanidade ainda não aprendeu a conviver sem guerra, fome, miséria, violência etc. Eleva-se o nível de conhecimento científico-tecnológico e recua-se nas relações interpessoais e nos humanísticos. Psicologicamente, a humanidade mergulha na depressão, no pânico, na angústia, na solidão, no fracasso etc. A facilidade de se obter informações trouxe consigo o medo de enfrentar os desafios naturais à vida humana.

O homem descobriu novos horizontes científicos, mas não aprendeu a conviver consigo mesmo de forma profunda e muito menos a superar as reais barreiras que o impedem de ser feliz. O homem do século XXI é frequentemente alguém mergulhado na tristeza da existência, com muitas frustrações ontológico-existenciais. E, aristotelicamente falando, pode-se afirmar que a tristeza é o não-ser da alegria, sua ausência. Então o homem pós-moderno é frequentemente um ser triste e, muitas vezes, arrastado pelas angústias e com sentimentos de impotência diante das barreiras e obstáculos diários.

Alegria pode ser definida como um “estado de contentamento ou prazer moral; júbilo; regozijo; acontecimento agradável ou feliz”⁵. Esse sentimento, associado por alguns cientistas à felicidade⁶, foi muito tra-

³ NAVARRO PUERTO, M., *Jesús de Nazaret*, p. 35.

⁴ COMBLIN, J., *Epístola aos Filipenses*, p. 58.

⁵ MICHAELIS, H., *Dicionário escolar língua portuguesa*, n.p.

⁶ Outros entendem que a felicidade é um sentimento mais duradouro que a alegria. O pre-

balhado pela filosofia: Sócrates (vida feliz é a vida virtuosa); Platão (felicidade na harmonia); Epicuro (prazer como ausência de dor ou perturbação); Hobbes (felicidade na busca); Locke (equilíbrio do prazer); Nietzsche (felicidade no conflito); Schopenhauer (dor e tédio como inimigos da felicidade) etc.⁷.

A psicologia também explorou o tema da felicidade. Freud⁸ via a felicidade como prazer intenso e ausência de sofrimento; Jung⁹ afirmava que a alegria exige do ser humano a capacidade de olhar primeiro para dentro de si mesmo; somente depois de se conscientizar a respeito das sombras que devem ser abandonadas o homem se torna livre para alcançar aquilo que o faz ser feliz; Lacan¹⁰ acreditava que uma análise só deveria ir até o momento em que o homem se reconhecesse feliz; segundo Meadows¹¹ os modernos estudos psicológicos sobre as emoções geraram uma avalanche de livros sobre a alegria.

Se as mitologias antigas eram repletas de deuses com os mais diversos temperamentos – como por exemplo a beligerância de Marte¹² em contraste com a constante alegria de Baco¹³ no panteão romano – o Pai apresentado por Jesus não é um Deus sisudo. Não fosse assim, Paulo jamais exortaria seus discípulos a alegrarem-se em Cristo; manteria uma distância respeitosa entre a divindade e a humanidade. Fl 4,4 embasa essa afirmação: o ser participante (homem) é contagiado pela perfeição do Ser participado (Deus). Ora, para que Paulo pudesse exortar os filipenses a alegrarem-se no Senhor – e que o fizessem sempre –, faz-se necessário que a qualidade da alegria esteja presente em Deus, porque ela é transmitida à comunidade. Se fosse já uma perfeição adquirida não haveria necessidade de o apóstolo orientá-los à alegria e à felicidade no Senhor; quem já atingiu uma perfeição não carece buscá-la.

O afeto paternal de Paulo pelos filipenses é algo que fica claro aos leitores da carta. Eles retribuem tanto carinho com um cuidado filial pela manutenção das necessidades financeiras do apóstolo. Além de

sente estudo – de conteúdo teológico – não irá se prender a tal minúcia, tratando ambos os termos como sinônimos.

⁷ LEAL, S., *Direito à Felicidade*, n.p.

⁸ INADA, J., *O Conceito de Felicidade em Freud*, p. 60.

⁹ SABATER, V., *Os 5 passos de Carl Jung para ser feliz*, n.p.

¹⁰ LACAN, J., *Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines*, p. 5-37.

¹¹ MEADOWS, C., *A Psychological Perspective on Joy and Emotional Fulfillment*, n.p.

¹² CAMPOS, T., *Deuses romanos*, n.p.

¹³ PORTO, L., *Baco, o deus do vinho, das festas e da folia na Mitologia Romana*, n.p.

amados, os cristãos de Filipos se sentiam felizes por terem abraçado o cristianismo. O seu Mestre Jesus fora um arauto da felicidade; Paulo seguiu com esse magistério. Por que os filipenses não o seriam também? Mesmo com sua Paixão e morte, Jesus vivera a felicidade da missão confiada pelo Pai. Paulo também fora perseguido e seria martirizado em nome da sua fé, mas era feliz por ter sido chamado ao apostolado, com forte autocompreensão e consciência de sua missão¹⁴. As divergências vividas pela comunidade não poderiam ser obstáculo a que houvesse felicidade entre eles. E a Carta aos Filipenses exorta-os a seguirem assim: “Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε/*Alegrai-vos no Senhor, sempre!*” (v.4a.c).

O presente estudo, baseado em uma metodologia diacrônica, não propõe aprofundar-se em questões filosóficas ou psicológicas, bastando as informações mencionadas logo acima. Iniciando com as etapas do método histórico-crítico [(tópico 1) exceto o comentário exegético, que é tratado nos tópicos seguintes], passa-se a uma breve análise da Patrística, do Magistério e do Antigo Testamento (tópico 2), visto que o escopo principal é o de mostrar como o Novo Testamento é permeado pelo tema da alegria. Através do regozijo nos relatos evangélicos e nos Atos dos Apóstolos (tópico 3), chega-se à felicidade vivida na comunidade de Filipos (tópico 4)¹⁵, trazendo o testemunho de Paulo acerca dessa comunidade; encerra-se o estudo com suas considerações finais e referências bibliográficas.

1. Aplicação do Método Histórico-Crítico

1.1. Segmentação e tradução de Fl 4,2-9

O texto de Fl 4,4 é uma rica pérola do epistolário paulino. Nele se pode sentir a doçura do coração de Paulo em relação a essa comunidade. O apóstolo deseja que seus discípulos sintam e vivam a alegria que vem de Deus. Isso remete o leitor a refletir que o cristianismo é uma

¹⁴ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

¹⁵ A alegria ou a felicidade (vistas como sinônimas), sob a ótica neotestamentária, não é um tema que se esgota nos relatos evangélicos ou nos Atos dos Apóstolos. Gonzaga e Da Silva Júnior trabalham, por exemplo, um artigo a respeito da felicidade em 1Pd 3,13-17 (GONZAGA, W.; DA SILVA JÚNIOR, M. D., A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade, p. 1-14). A opção por restringir o campo de estudo foi de ordem pessoal, para não tornar o texto extenso e enfadonho.

religião que une sacrifício e regozijo; muitas vezes como causa e consequência. Mesmo as discordâncias internas devem ser encaradas como obstáculos a serem superados; não como a palavra final (esta advém do amor, que anda de mãos dadas com a alegria). O vocabulário é permeado de virtudes: “alegria” (v.4a.4c), “gentileza” (v.5a), “ação de graças” (v.6b), “paz” (v. 7aα), “compreensão” (v.7b), “verdadeiras, honráveis, justas, puras, amáveis, dignas de honra” (v.8a). E essa sequência de substantivos virtuosos vem encadeada pela exortação de um pai para com seus filhos na fé.

| Texto grego de Fl 4,2-8 (NA 28) | v. | Tradução portuguesa |
|---|-------|--|
| Εὐδοκίαν παρακαλῶ | v.2a | Exorto Evódia |
| καὶ Συντύχην παρακαλῶ | v.2b | e exorto Síntique |
| τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ | v.2c | a pensar o mesmo no Senhor. |
| ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύζυγε, | v.3a | Sim, rogo também a ti, fiel Sí-zigo (<i>companheiro</i>), |
| συλλαμβάνου αὐταῖς | v.3b | que auxilies a elas, |
| αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, | v.3c | as quais, no Evangelho, trabalharam junto comigo, e com Clemente e de meus demais cooperadores, |
| ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς. | v.3d | dos quais, os nomes (<i>estão</i>) no livro da vida. |
| Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε· | v.4a | Alegrai-vos no Senhor, sempre! |
| πάλιν ἐρῶ, | v.4b | Direi novamente: |
| χαίρετε. | v.4c | alegrai-vos! |
| τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. | v.5a | Que a vossa gentileza seja conhecida a todos os homens (<i>peessoas</i>) |
| ὁ κύριος ἐγγύς. | v.5b | O Senhor (<i>está</i>) próximo! |
| μηδὲν μεριμνᾶτε, | v.6a | Nada vos deixeis ansiosas; |
| ἀλλ' ἐν παντὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωρίζεσθω πρὸς τὸν θεόν. | v.6b | mas em tudo, pela oração e pela súplica, com ação de graças, deixai vossas necessidades serem conhecidas junto a Deus. |
| καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ | v.7aα | E a paz de Deus, ¹⁶ |

¹⁶ Optou-se por segmentar o v.7 em 7aα e 7aβ, pois a oração “ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν/ que excede toda compreensão” (v.7b) serve de aposto explicativo no meio da oração “καὶ ἡ

| | | |
|--|-------|--|
| ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν | v.7b | que excede toda compreensão, |
| φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. | v.7aβ | guardará os vossos corações e as vossas mentes em Cristo Jesus. |
| Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί, ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ, ὅσα σεμνά, ὅσα δίκαια, ὅσα ἀγνά, ὅσα προσφιλῆ, ὅσα εὐφημα, | v.8a | No mais, irmãos, todas as coi- sas que são verdadeiras, todas as coisas honráveis, todas as coisas justas, todas as coisas puras, todas as coisas amáveis, todas as coisas muito dignas de honra ¹⁷ , |
| εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος, ταῦτα λογίζεσθε· | v.8b | se alguma virtude e se algum louvor, essas coisas considerai; |
| ἃ καὶ ἐμάθετε | v.9a | As coisas que aprendestes, |
| καὶ παρελάβετε | v.9b | e herdastes, |
| καὶ ἠκούσατε | v.9c | e ouvistes |
| καὶ εἶδετε ἐν ἐμοί, | v.9d | e vistes em mim, |
| ταῦτα πράσσετε· | v.9e | essas coisas praticai; |
| καὶ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. | v.9f | e o Deus da paz estará convos- co. |

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

1.2 Notas de crítica textual de Fl 4,2-8

a) variante com transposição de palavras sugerida ao final do v.3b: ἴ συνεργῶν μου καὶ τῶν λοιπῶν ^{16vid} Ⲙ*. Onde a NA28 lê “καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου/e *do demais auxiliares meus*”, a variante proposta pelo ⱼ¹⁶, que está no Museu do Cairo, sugere a possível leitura transposta de “συνεργῶν μου καὶ τῶν λοιπῶν/*dos meus auxiliares e dos demais*”; da mesma forma uma conjectura do Códice Sinaítico (Ⲙ). O rol alternativo de colaboradores em nada altera a perfeita compreensão do texto, tratando-se de mera sugestão. Tendo presente que a leitura

εἰρήνη τοῦ θεοῦ...φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/*E a paz de Deus...guardará os vossos corações e as vossas mentes em Cristo Jesus*” (v.7aa + v.7aβ).

¹⁷ Apesar de na língua de partida o substantivo vir sempre no plural (“ὅσα/*todas as coisas*”), o verbo encontra-se no singular (“ἐστὶν/*é*”). Optou-se na tradução por manter tudo no plural e adaptar o verbo à língua de chegada.

mais breve é a preferida (*lectio brevior potior*)¹⁸, é preferível a redação concisa da NA28.

b) variante com mudança de palavra sugerida ao final do v.7aα: ^Γ Χριστου A t vg^{mss} sy^{hmg}. Onde a NA28 leu “τοῦ θεοῦ/*de Deus*”, um uncial, um minúsculo, manuscritos da Vulgata e uma leitura marginal da versão siríaca sugerem a leitura alterantiva “Χριστου/*de Cristo*”. Ainda que frequentemente Paulo empregue expressões distintivas como “*Deus Pai e o Senhor Jesus Cristo*” (Rm 1,7; Gl 1,1; Fl 1,1 etc.), ele não nega a natureza divina do Cristo; pelo contrário, afirma-a, como em Rm 9,5; além de contar com os testemunhos de todos os demais manuscritos. Sendo assim, a alegria divina é perfeitamente identificada no Senhor Jesus Cristo. Não há razão para se preterir o texto da NA28.

c) Diversas variantes de palavra no centro do v.7aβ: ^Γ σωματα F G ar d; MVict Pel | νοηματα και τα σωματα \mathfrak{B}^{16vid} . Onde a NA28 leu “τὰ νοήματα/*as mentes*”, dois unciais, dois minúsculos, Mario Victorino e Pelagio sugerem a leitura alterantiva “σωματα/*os corpos*”. Outra variante, proposta pelo \mathfrak{B}^{16} , que está no Museu do Cairo, sugere a possível leitura transposta de “νοηματα και τα σωματα/*as mentes e os corpos*”. Ambas as variantes oferecem uma opção, a qual, porém, não modifica a clareza da NA28. Sendo assim, não há razão para se preterí-la; além de que segue-se a regra da crítica interna de que é preferível a redação concisa¹⁹ da NA28.

d) Diversas variantes de palavra ao final do v.7aβ: ^Γ κυριω \mathfrak{B}^{46} . Onde a NA28 leu “Χριστῷ Ἰησοῦ/*Cristo Jesus*”, a variante proposta pelo \mathfrak{B}^{16} , com cópias em Dublin e no Michigan (EUA), sugere a leitura de “κυριω Ἰησοῦ /*Senhor Jesus*”. Ambas as possibilidades de leitura são encontradas no epistolário paulino, inclusive na Carta aos Filipenses (Fl 1,1.2). Embora seja apoiada por um papiro (\mathfrak{B}^{46}), trata-se de testemunho isolado. Sendo assim, concorda-se com a leitura trazida e sustentada pelo texto de NA28.

e) variante com adição de palavras sugerida ao final do v.8b: ^Γ επιστημης D* F G ar vg^{cl}; Ambst. Onde a NA28 leu “ἐπιαινος/*louvor*”, a variante proposta por três unciais, um minúsculo, pela Vulgata Clementina e pelo pseudo-Ambrósio acrescenta “ἐπιστημης/*da compreensão (ciência)*”. O acréscimo não sana nenhuma lacuna ou obscuridade

¹⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

¹⁹ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

eventualmente existente na NA28. Conta com o apoio dos grandes manuscritos e é a leitura breve, sendo a preferível²⁰, concordando, portanto, com a redação concisa da NA28.

1.3. Crítica Literária

Byrne²¹ propõe a estruturação da Carta aos Filipenses em: a) introdução (Fl 1,1-11); b) Parte I: notícias e instruções (Fl 1,12-3,1a); c) Parte II: advertência contra os falsos mestres (Fl 3,1b-4,1); d) Parte III: exortações à unidade, alegria e paz (Fl 4,2-9); e) Parte IV: agradecimento pelo auxílio da comunidade (Fl 4,10-20); f) conclusão (Fl 4,21-23). Quanto à delimitação da perícopo, Fl 4,2-9 forma a Parte III.

Percebe-se que Fl 4,2-9 tem por contexto imediato precedente o v.1, que serve de fechamento para o cap. 3²², no qual Paulo se dirige a toda a comunidade, alertando-a contra aqueles que – diferente dele – não prestam verdadeiro culto a Deus. Fl 4,2-9 surge da divergência gerada entre Evódia e Síntique e os personagens são nominados (além das duas personagens, aparecem Sínzigo e Clemente). Em Fl 3,1-4,1 não há nomes mencionados. Portanto, personagens e objetivos são diferentes entre Fl 3,1-4,1 e Fl 4,2-9.

No que tange ao contexto imediato subsequente, Fl 4,10-20 cuida dos agradecimentos de Paulo pela ajuda recebida dos filipenses. Os personagens voltam a ser genéricos: fala-se da comunidade como um todo. Portanto, personagens e mensagens são distintas entre Fl 4,2-9 e Fl 4,10-20.

A partir dos argumentos supracitados, Fl 4,2-9 demonstra ser um texto coeso, sem tensões ou rupturas. Quanto à estruturação da perícopo, é possível levantar a seguinte proposta, em três chamados: a) à unidade (v.2-3); b) à alegria e à paz de espírito (v.4-7); c) à imitação de Paulo (v.8-9)²³. O v.4 é o que mais interessa ao presente estudo, justamente por ser aquele que tem o chamado à alegria.

²⁰ GONZAGA, W., *A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia*, p. 221.

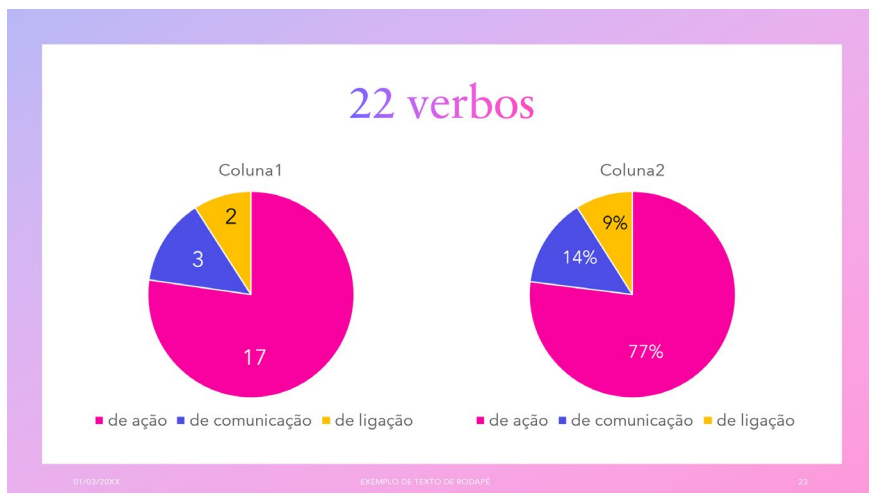
²¹ BYRNE, B., *A Carta aos Filipenses*, p. 443.

²² Esta foi igualmente a opinião das edições da NA28, *Bíblia do Peregrino e Ave Maria*, que trabalham o v.1 como versículo-ponte entre Fl 3 e Fl 4. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, p. 610; *BÍBLIA DO PEREGRINO*, p. 2822; *BÍBLIA SAGRADA*, p. 1506.

²³ BYRNE, B., *A Carta aos Filipenses*, p. 452.

1.4. Crítica da forma e do gênero literário

Fl 4,2-9 apresenta 25 segmentos: apenas 3d.5b.7a²⁴ não são verbais, mas nominais, o que indica o forte dinamismo da perícop²⁵. Isso, aliás, é corroborado por outro detalhe: dos 22 verbos empregados, há uma maioria destacada de 17 verbos de ação (77%), seguidos de 3 verbos de comunicação (14%) e apenas 2 verbos de ligação (9%).



Há poucas partículas conectoras de orações, a exemplo as duas conjunções aditivas (καὶ) existentes nos v.7aα e 9c, da a conjunção adversativa (ἀλλὰ), no v.6b, e da a conjunção condicional (εἴ), no v.8b.

Quanto ao gênero, Mazzarolo entende que Fl 4,4-9 é “uma ação de graças conclusiva com algumas recomendações pastorais”²⁶; Byrne sugere uma exortação²⁷; para Lima seria uma parênese social ou comunitária²⁸; Thielman vislumbra uma admoestação²⁹. Todas as propostas de definição do gênero literário atendem ao escopo da carta, uma vez que Paulo tanto adverte a comunidade sobre os prejuízos da cizânia interna quanto encoraja os filipenses a se alegrarem no Senhor Jesus.

²⁴ Os segmentos 7aα e 7aβ formam juntos um versículo de oração verbal (v.7a), mas aqui se consideram os segmentos separadamente.

²⁵ 85% dos segmentos são verbais, ao passo que apenas 15% são nominais.

²⁶ MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Filipenses, p. 160.

²⁷ BYRNE, B., A Carta aos Filipenses, p. 452.

²⁸ LIMA, M.L.C., Exegese bíblica, p. 199.

²⁹ THIELMAN, F.S., Comentario bíblico con aplicación NVI Filipenses, n.p.

2. Padres da Igreja, Magistério e Antigo Testamento

Mesmo nos primeiros séculos de perseguição, os cristãos deram prova de sua alegria se entregando ao martírio com seus corações exultantes. Aparentemente seria uma atitude ilógica e psicologicamente inconcebível. Entretanto, a fé da Igreja Primitiva no Ressuscitado alimentava a entrega total, até o fim, dando testemunho a todos de seu amor, união e regozijo.

Clemente de Alexandria (séc. III d.C.) afirmava: “completei a minha alegria, para que sejais da mesma mentalidade, tendo o mesmo amor, unânime, pensando uma só coisa. E se ele é oferecido em sacrifício e serviço da fé, regozijando-se e alegrando os filipenses, a quem o apóstolo fala, chamando-os de ‘participantes da alegria’”³⁰; Policarpo de Esmirna (séc. II d.C.) também se dirigia aos filipenses com uma mensagem de alegria na sua segunda carta a eles dirigida: “Participei grandemente da vossa alegria, em nosso Senhor Jesus Cristo...”³¹.

Orígenes (séc. III d.C.), em sua Homilia 8, referente a Lc 1,46-51, tratava da alegria de Maria ao entoar o *Magnificat*. Segundo ele, ao dizer “A minha alma engrandece o Senhor, exultou de alegria o meu espírito em Deus, meu Salvador”, ocorrem duas realidades humanas à mãe do Salvador: “a alma e o espírito se unem em um duplo louvor. A alma celebra o Senhor, o espírito, a Deus: não que um seja o louvor do Senhor e outro o louvor de Deus, mas porque aquele que é Deus é o mesmo que também é o Senhor, e aquele que é o Senhor é o mesmo que também é Deus”³².

Além do testemunho da Patrística, muitas são as menções à alegria no Magistério da Igreja. É importante citar o Concílio Vaticano II (1962-1965), o qual produziu a constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo. Este documento é aberto com as seguintes palavras:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma

³⁰ CLEMENTE de Alexandria, *Stromata*, 4,13.

³¹ POLICARPO de Esmirna, *Padres Apostólicos*, p.139.

³² ORÍGENES, *Homilias sobre o Evangelho de Lucas*, p. 36.

verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história³³.

Também o Papa Francisco foi contagiado pelo tema da alegria. Suas Exortações Apostólicas *Evangelii gaudium*, *Amoris laetitia* (pós-sinodal), que se iniciam com o substantivo definido “a alegria” (*gaudium – laetitia*), e *Gaudete et exultate*, que se inicia com o verbo no imperativo reflexivo “*Gaudete/Alegrai-vos*”, tratam da felicidade em suas diversas maneiras de expressão: o anúncio do Evangelho, o amor na família e o chamado à santidade³⁴.

O Antigo Testamento traz o tema da alegria algumas vezes de forma implícita, como por exemplo na Criação (Gn 1,1-31), quando – a cada ser criado – Deus vê que é “bom” (בּוֹטֵר)³⁵. Essa alegria se dá, dia após dia, até que alcança seu clímax com a criação do homem e da mulher: Deus vê que é “muito bom” (דָּבָר טוֹב מְאֹד) (Gn 1,10.31).

Os livros Históricos tratam do tema mais explicitamente da alegria e da felicidade, como em Ne 8,10: “... porque este dia é um dia de festa consagrado ao nosso Senhor; não haja tristeza, porque a alegria do Senhor será a vossa força”³⁶. O substantivo feminino singular “alegria, gozo” (הֵנִיחַ)³⁷ está direcionado a YHWH, fonte da alegria humana. Portanto, é feliz o homem que está em Deus. A variação de humor na humanidade é algo bastante corriqueiro. O importante é saber migrar das situações tristes para as alegres quando Deus é a razão para nossa alegria. Segundo Henry,

³³ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, p. 143.

³⁴ FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, p.1; FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris laetitia*, p. 1; FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Gaudete et exultate*, p.1.

³⁵ ALBUQUERQUE, B.P., O cristianismo e a alegria: teologia bíblica, sistemática e pastoral, p. 8.

³⁶ ALBUQUERQUE, B.P., O cristianismo e a alegria: teologia bíblica, sistemática e pastoral, p. 9.

³⁷ ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 204.

A assembleia cumpriu as instruções que lhe foram dadas. Seu choro foi acalmado (v.11) e ela teve grande alegria, v.12. Devemos sempre ter tal controle de toda paixão que, por mais que possa irromper, pode logo ser contida e chamada novamente quando estamos convencidos de que não é razoável. Aquele que tem tal domínio sobre seu próprio espírito é melhor do que o que tem poder. Depois de terem chorado, eles se alegraram. O luto sagrado abre caminho para a alegria sagrada; aqueles que semeiam em lágrimas colherão com alegria; aqueles que estremecem com as convicções da Palavra podem triunfar nas consolações dela. A base de sua alegria era muito boa. Eles se alegraram, não porque tivessem gordura para comer e doces para beber, e muito boa companhia, mas porque haviam compreendido as palavras que lhes foram dirigidas³⁸.

Da mesma forma, os livros Sapienciais, a exemplo do Livro dos Salmos: “Põe tua alegria em YHWH e ele realizará os desejos do teu coração” (Sl 37,4); “Eu irei ao altar de Deus, ao Deus que me alegra” (Sl 43,4); “O justo se alegra com YHWH e nele se abriga. E todos os de coração reto se felicitarão” (Sl 64,11)³⁹. Também o livro dos Provérbios: “Coração contente alegra o semblante, o coração aflito abate o espírito [...] Todos os dias são desagradáveis para o aflito, para um coração feliz é sempre festa” (Pr 15,13.15). Os livros de Eclesiastes e do Eclesiástico igualmente: “Ele não pensa no número dos dias de sua vida, quando Deus derrama em seu coração a alegria” (Ecl 5,19); “Um rosto alegre é vestígio de coração satisfeito” (Eclo 13,26)⁴⁰.

Nos livros Proféticos encontram-se Isaías e Joel: “[...] Como a alegria do noivo pela sua noiva, tal será a alegria que teu Deus sentirá em ti” (Is 62,5); “A vinha está seca e a figueira está murcha; romãzeira, tamareira, macieira, todas as árvores do campo secaram. Sim, a alegria falta do meio dos homens” (Jl 1,12)⁴¹.

³⁸ HENRY, M., Comentário Bíblico Matthew Henry, n.p.

³⁹ A numeração de todos os salmos segue a Bíblia Hebraica.

⁴⁰ ALBUQUERQUE, B.P., O cristianismo e a alegria: teologia bíblica, sistemática e pastoral, p. 9-11.

⁴¹ ALBUQUERQUE, B.P., O cristianismo e a alegria: teologia bíblica, sistemática e pastoral, p. 11.

3. Relatos evangélicos e Atos dos Apóstolos

No Novo Testamento, o verbo χαίρω pode ser traduzido como “alegrar-se, regozijar-se, estar contente”⁴²; Liddell e Scott o traduzem por “alegrar-se, estar contente, ter prazer em alguma coisa, deliciar-se em fazer algo”⁴³; para Bötling o verbo pode ser traduzido como “alegrar-se, regozijar-se, passar bem, gozar, gostar”⁴⁴; Strong o traduz por “regozijar-se, estar contente, ficar extremamente alegre, estar bem, ter sucesso”⁴⁵; Tuggy o traduz como “alegrar-se, regozijar-se, comprazer-se”⁴⁶.

Segundo Tuggy⁴⁷, o verbo grego χαίρω equivaleria aos verbos hebraicos “amar” (אַהַב) ⁴⁸, “alegrar, exultar” (גִּיַּיִ) ⁴⁹ ou “ser agradável, sentir-se bem, ser feliz” (בִּצְרִי) ⁵⁰. O verbo aparece 46 vezes no Novo Testamento, sendo 5 na Carta aos Filipenses (Fl 1,18; 2,17-18.28; 4,4.10). Também é utilizado como fórmula de saudação mais 10 vezes. Apenas Lucas (7 vezes), João (6 vezes) e 2Cor (6 vezes) possuem mais ocorrências que Filipenses⁵¹.

O sentimento de regozijo é tão fundamental ao Cristianismo que a própria Mãe de Deus (*Theotókos*) o experimentou quando do encontro com sua prima Isabel (Lc 1,39-45), no exato momento em que João Batista, no ventre de sua mãe, saudou silenciosamente – mas não com indiferença – a presença do Verbo, “que se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). Isabel disse à prima: “Pois quando a tua saudação chegou aos meus ouvidos, a criança estremeceu de alegria em meu ventre” (Lc 1,44). A locução verbal utilizada é “ἔσκιρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει/saltou de alegria”, donde “σκιρτάω/saltar, exultar”⁵²

⁴² GINGRICH, F.W.; DANKER, F.W., *Léxico do Novo Testamento*, p.221.

⁴³ LIDDELL, H.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1969.

⁴⁴ BÖTLING, R., *Dicionário Grego-Português*, p. 629.

⁴⁵ STRONG, J., *Dicionário Bíblico Strong*, p. 1755.

⁴⁶ TUGGY, A. E., *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, p. 947.

⁴⁷ TUGGY, A. E., *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, p. 947.

⁴⁸ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 29-30; BERGMAN; HALDAR; WALLIS, TDOT, p. 99-118.

⁴⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 137-138; BERGMAN-RINGGREN; BARTH, TDOT, p. 469-475.

⁵⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 275; HÖVER-JOHAG, TDOT, p. 296-317.

⁵¹ Base de dados em Software Bíblico BibleWorks, Versão 10.0.4.114, “χαίρω/alegrar”; TUGGY, A. E., *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, p. 947.

⁵² LIDDELL, H.; SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, p. 1611.

seguido de “ἀγαλλίασις/exultação, grande alegria”⁵³. Earle, Sunner e Childers explicam que: “O Espírito Santo não apenas tinha revelado a Isabel que era a alegria que fazia o seu bebê ‘saltar’, mas também possibilitou que ela soubesse a causa desta alegria - a presença do Filho de Deus”⁵⁴.

Em Lc 1,46-55, Maria entoava um cântico de júbilo: o *Magnificat*. Diz ela: “... καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἔπι τῷ θεῷ τῷ σωτήρι μου/e exulta meu espírito em Deus meu Salvador” (v.46-47). O verbo usado é “ἀγαλλιάω/alegrar-se enormemente, exultar”⁵⁵. Reaparece, assim, a temática de regozijo com o cumprimento da promessa por parte de Deus⁵⁶.

Pouco antes, quando do anúncio pelo anjo Gabriel, o mensageiro celestial disse à Virgem Santíssima: “alegra-te” (Lc 1,28). A saudação “χαῖρε κεχαριτωμένη/alegra-te cheia de graça” traz explicitamente o verbo “χαίρω/alegrar-se”: “Esta é uma saudação com alegria. A palavra no original é o imperativo de um verbo que significa ‘alegrar-se’ ou ‘ficar feliz’. A forma usada aqui é uma saudação normal. Seria o equivalente a: ‘Que a alegria esteja com você’”⁵⁷. A explicação final, “ὁ κύριος μετὰ σοῦ/o Senhor está contigo” funciona como fundamentação para a saudação, visto que a alegria com que Maria deve se encher provém d’Aquele que é a Alegria por essência.

Também Zacarias recebeu o feliz anúncio de Gabriel (Lc 1,19) a respeito de um filho que teria com Isabel (Lc 1,14): “καὶ ἔσται χαρὰ σοι καὶ ἀγαλλίασις καὶ πολλοὶ ἐπι τῇ ἑγενέσει αὐτοῦ χαρήσονται/e tu terá alegria e regozijo, e muitos se alegrarão com o seu nascimento”. Segundo Earle, Sanner e Childers:

Embora o medo fosse a reação humana natural, a missão do anjo proporcionava motivo para alegria [...] “E terá prazer e alegria” significa, literalmente, “ele será a sua alegria e o seu júbilo”. A alegria interior e a honra exterior viriam a Zacarias como resultado da vida e do ministério do seu filho. [...] e muitos se alegrarão no seu nascimento é uma frase que não significa “por ocasião do seu nascimento”, mas sim “graças ao seu nascimento”. Essa gratidão

⁵³ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 5.

⁵⁴ EARLE, R.; SANNER, A.; CHILDERS, C., Comentário Bíblico Beacon, p. 365.

⁵⁵ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 5.

⁵⁶ KARRIS, R., O Evangelho segundo Lucas, p. 229.

⁵⁷ EARLE, R.; SANNER, A.; CHILDERS, C., Comentário Bíblico Beacon, p. 362.

futura não poderia ter sido apreciada pelas multidões por ocasião do seu nascimento⁵⁸.

Quando Jesus nasceu em Belém, o Anjo do Senhor apareceu a pastores que guardavam seus rebanhos bem próximos do local e lhes anunciou (Lc 2,8-14): “ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην/*eis que eu vos anuncio uma grande alegria*”. A alegria que já era vivida no céu – e o testemunho do Anjo comprova isso – torna-se presente também na terra. De acordo com Earle, Sanner e Childers:

Embora o medo fosse uma reação natural, gritos de alegria seriam muito mais apropriados. As novas que o anjo trouxe eram as melhores notícias que o homem já tinha ouvido. Os anjos se regozijaram naquela noite pela grande felicidade dos homens, porque a redenção não se destinava aos anjos santos, mas sim à humanidade pecadora e decaída⁵⁹.

E o que dizer de Simeão, o ancião que sentiu essa incontida felicidade ao ver o menino e reconhecer que seu desejo de não morrer antes desse acontecimento havia sido realizado (Lc 2,22-35)? Ele dirá: “Agora, Soberano Senhor, podes despedir em paz o teu servo, segundo tua palavra; porque meus olhos viram tua salvação, que preparastes em face de todos os povos, luz para iluminar as nações, e glória de teu povo, Israel” (Lc 2,29-32). Ainda que Lucas não use o verbo χαίρω, certamente são palavras de regozijo, pois a presença do substantivo “δόξα/*glória*”⁶⁰ está aqui associado a um evento de exultação (Lc 2,32).

Também Ana, da tribo de Aser, que chegou no mesmo instante ao Templo (Lc 2,36-38) e proferiu palavras de júbilo: “...agradecia a Deus e falava do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém” (Lc 2,38b). Aqui Lucas utiliza o verbo “ἄνθομολογέομαι/*confessar, admitir, concordar, dar graças a Deus*”⁶¹. Igualmente uma reação de alegria ao que foi testemunhado.

Todo o entorno de Jesus vem impregnado de uma alegria sobrenatural que contagia e domina o cenário natural. É o regozijo do Deus que

⁵⁸ EARLE, R.; SANNER, A.; CHILDERS, C., Comentário Bíblico Beacon, p. 359-360.

⁵⁹ EARLE, R.; SANNER, A.; CHILDERS, C., Comentário Bíblico Beacon, p. 372.

⁶⁰ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 444.

⁶¹ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 140.

desce até a humanidade. Em Jo 16,22, Jesus afirma que a tristeza da separação é momentânea; ele já havia introduzido a temática um pouco antes, nos v.5-7, ao dizer que voltava para o Pai. Entretanto, quando Ele voltar, “... καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἢ καρδία, καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς ἴσχει ἀφ’ ὑμῶν/e vossa coração se alegrará e ninguém vos tirará a vossa alegria”. O evangelista se preocupa em utilizar duas vezes o vocábulo de regozijo, seja em forma verbal (χαρήσεται) seja em substantivo (χαρὰν).

É curioso que em Jo 16,20, os apóstolos se entristecem e o mundo se alegra; muito provavelmente aqueles que desejavam apagar a lembrança de Jesus, sempre atualizada no agir de seus seguidores. Todavia, em Jo 16,22 há uma inversão: o coração deles se alegrará e ninguém poderá lhes tirar tal felicidade⁶². O reencontro com o Mestre – a alegria em essência – apagará qualquer tristeza que o mundo tenha buscado semear na alma dos discípulos. É como alguém que pretende se aquecer numa noite fria diante de uma fogueira: enquanto estiver na presença da fonte de calor a pessoa estará aquecida; caso se afaste, haverá um esfriamento temporário, que cessará tão logo retorne para perto da chama.

Como cada ser só pode dar aquilo que tem. O Senhor é um Deus alegre, mas nem todos que o experimentam bebem com abundância dessa fonte que transborda em alegria. A comunidade dos filipenses foi orientada por Paulo quanto a isso: “Alegrai-vos sempre no Senhor. Repito: alegrai-vos!” (Fl 4,4). Dessa forma, o apóstolo indicava o nascedouro e – ao mesmo tempo – o caminho para a alegria verdadeira; aquela que “nem a traça nem a ferrugem consomem” (Mt 6,20).

Navarro Puerto destaca o Jesus apresentado no relato marcado como alguém mais que subjetivamente feliz. Segundo a autora, há aspectos de ordem exterior que influenciam a felicidade em Jesus:

O Jesus de Mc busca por seguidores desde o princípio. Seu projeto, por ser entusiasta e esperançoso, o leva a comparti-lo e implica em sua atividade a outros e outras. Sabemos que a felicidade cresce em quantidade e qualidade quando pode ser compartilhada. Indiretamente, portanto, o grupo que Jesus vai formando sob sua própria iniciativa, lhe proporciona o contexto em que pode realizar seus objetivos, algo que, como temos visto, importa muito à felicidade pessoal e relacional⁶³.

⁶² PERKINS, P., Evangelho segundo João, p. 801.

⁶³ NAVARRO PUERTO, M., El Jesús feliz de un Dios Feliz, p. 13.

Passando para o livro dos Atos dos Apóstolos, a alegria encontra-se em At 5,41; 8,39; 11,23; 15,31. Em At 5,41, vê-se a prisão e libertação milagrosa dos apóstolos. A princípio, pode se pensar tratar-se apenas de Pedro e João, mas Dillon entende serem todos os apóstolos (com base em At 5,18.29.40)⁶⁴. Segundo o mesmo autor lucano: “Os apóstolos surgem como modelos de confissão destemida sob perseguição (Lc 6,22-23; 12,4-12), certamente um dos motivos composicionais orientadores desta seção”. Mais do que confissão destemida, o verbo aqui é “χαίροντες/se alegrando, exultando”. Eles estão saindo do Sinédrio jubilosos porque foram desonrados por serem seguidores do Nome (do Senhor Jesus). Há aqui um contraste com a mentalidade mundana de que a alegria está nos aplausos.

At 8,39 traz a narrativa da conversão do eunuco da rainha da Etiópia por Filipe. O etíope pede para ser batizado por Filipe e assim ocorre. Após o batismo, Filipe é arrebatado pelo Espírito e some aos olhos do neonato. Todavia, aquela vida estava transformada para sempre e o autor lucano diz que: “ἐπορεύετο γὰρ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ χαίρων/ele prosseguiu na sua jornada alegremente”. O encontro com o Ressuscitado nas águas batismais conferiu, além da graça salvífica, a alegria contagiante do Cristo.

Em At 11,23, depara-se com o início da comunidade de Antioquia da Síria. A notícia da conversão dos antioquenos levou a Igreja de Jerusalém a enviar Barnabé para conferir o que se passava por lá. Ao chegar à cidade, Barnabé viu a graça que provinha de Deus e alegrou-se com os convertidos. Diz o autor lucano que Barnabé “ἐχάρη καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρδίας προσμένειν τῷ κυρίῳ/alegrou-se e exortava a todos com propósito resoluto de coração a permanecerem fiéis no Senhor”. A alegria em Barnabé traz a reflexão de que até mesmo os servos já enxertados em Jesus podem renovar sua felicidade. A adesão de cada membro à Igreja, de cada convertido, é uma alegria que toma conta de toda a comunidade.

O texto de At 15,31 traz as consequências do Concílio de Jerusalém. Tomada a decisão sobre o que defendiam os judaizantes, Paulo e Barnabé voltam para Antioquia com Judas e Silas. O autor lucano dos Atos diz claramente que alguns dos membros da Igreja de Jerusalém –

⁶⁴ DILLON, R., Atos dos Apóstolos, p. 341.

sem designação para tanto – haviam perturbando a paz de Antioquia, levando tristeza à comunidade (At 15,24). Contudo, quando a carta apostólica chega e é lida aos antioquenos, o consolo trouxe alegria aos corações (At 15,31): “ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει/*endo lido, alegraram-se pelo consolo [que trazia]*”. Certamente não há aqui uma coincidência: o substantivo empregado é “παρακλήσι/*consolo*”⁶⁵, ressaltando que o “παρακλήτος/*consolador*”⁶⁶ agia na comunidade, cessando com as intrigas e patrocinando a união pela direção espiritual dos apóstolos. A união na Igreja Primitiva era certamente uma fonte inesgotável de alegria.

4. Carta aos Filipenses⁶⁷

No século I d.C., Filipos se constituía de uma importante cidade da província romana da Macedônia. Fora fundada em 358-357 a.C. por Filipe II da Macedônia e dominada por Roma apenas no ano 167 a.C. Posteriormente, Filipos veio a se tornar uma cidade onde veteranos do exército romano eram instalados, recebendo o destacado *status* de colônia romana. Segundo Brown, Fitzmyer e Murphy, essa dignidade (citada em At 16,12) é fundamental para se compreender a Carta aos Filipenses⁶⁸.

Em Filipos, Paulo começou a fase europeia de seu trabalho missionário (aproximadamente em 50 d.C. na segunda viagem missionária). Atos 16,11-40 descreve, com alguns retoques lendários, a fundação da igreja. Uma vez que a cidade não tinha sinagoga judaica, Paulo começou sua pregação num “local de oração” perto do rio Crenides⁶⁹.

⁶⁵ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 1313.

⁶⁶ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 1313.

⁶⁷ A Carta aos Filipenses está inserida nas 16 possibilidades históricas de arranjo do *corpus paulinum* citadas por GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 33-34. Trata-se de uma carta protopaulina ou autenticamente paulina. Da mesma forma ela está presente no cânon neotestamentário de acordo com Marcião, com os Padres da Igreja (Orígenes, Atanásio, Gregório, Jerônimo e Agostinho), bem como com o Concílio de Roma e a Vulgata (GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 386-389).

⁶⁸ BYRNE, B., A Carta aos Filipenses, p. 441.

⁶⁹ BYRNE, B., A Carta aos Filipenses, p. 441.

O papel feminino parece ter sido destacado em Filipos, levando-se em conta a menção a Lídia, Evódia e Síntique (At 16,14-15.40; Fl 4,2-3). Bianchini⁷⁰ chega a citar uma abordagem feminista que entende ser o chamado à reconciliação de Evódia e Síntique a finalidade última da carta.

Percebe-se uma ligação estreita entre Fl 3,1 e Fl 4,4, pois em ambas as passagens Paulo orienta a comunidade a se regozijar em Deus. Essa dupla informação não deve causar admiração ao leitor, sobretudo porque o próprio Paulo assim se justifica: “Escrever-vos as mesmas coisas não me é penoso e é seguro para vós” (Fl 3,1b). De certa forma, um recurso oratório e pedagógico da época era o método *mnemônico*, ou seja, repetir ensinamentos ou expressões de forma que fossem memorizados pelos ouvintes (muitas vezes analfabetos e incapazes de ler os textos sagrados), o que é ratificado por Bianchini: “a repetição faz parte de uma modalidade exortativa, implementada em benefício dos ouvintes”⁷¹. Ambrósio comenta que Paulo “mostra a preocupação que sentia pela caminhada de fé deles (filipenses). Ele lhes repete o que é necessário para seu benefício”⁷².

Aqueles que dividem a Carta aos Filipenses em três documentos que teriam sido unificados (cartas A, B e C)⁷³ enxergam a primeira exaltação à alegria no Senhor (Fl 3,1a) como a conclusão da carta B: “Os filipenses, unidos com Paulo em seu sofrimento (1,5.30), são encorajados mais uma vez (veja 2,18), na conclusão da Carta B, a compartilhar também de sua alegria”⁷⁴.

Paulo havia sido informado de que os filipenses estavam enfrentando oposição de seus concidadãos e sendo por eles hostilizados (Fl 1,27-30). Por isso, elabora uma carta como resposta que incentivasse a união e a perseverança. Segundo Byrne,

Paulo vê a capacidade deles de resistir seriamente enfraquecida por divisões internas, causadas pelo egoísmo e pelo orgulho. Com grande amor, ele os incita a trabalharem juntos e a encontrarem uma unidade mais profunda por meio do altruísmo. Ao mesmo tempo, refletindo

⁷⁰ BIANCHINI, F. Lettera ai Filippesi, p. 86.

⁷¹ BIANCHINI, F. Lettera ai Filippesi, p. 87.

⁷² *Apud* ODEN, T.; EDWARDS, M., *Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 253.

⁷³ Carta A (Fl 4,10-20), carta B (Fl 1,1-3,1a; 4,4-7.21-23); carta C (Fl 3,1b-4,3.8-9). Da mesma forma, com pequena diferença, BARTH, G., *A Carta aos Filipenses*, p. 10.

⁷⁴ BYRNE, B., *A Carta aos Filipenses*, p. 450.

sobre seu próprio destino, ele desenvolve uma mística do sofrimento pela causa do Evangelho para confortá-los: assim como compartilham de seu sofrimento, deveriam compartilhar também da alegria que emana da união mais profunda com Cristo que esse sofrimento traz. A carta gira em torno da ideia da *koinōnia*, “participação comum”, “comunhão”: a *koinōnia* no sofrimento intensifica a união entre o apóstolo e a comunidade; ao mesmo tempo, a *koinōnia* básica em Cristo deveria modelar e determinar seus relacionamentos mútuos⁷⁵.

Fl 4,4 se inicia com o verbo “χαίρω/alegrar-se”: “Χαίρετε/Alegrai-vos!”. Entre os Padres da Igreja, João Crisóstomo afirma que:

Capítulo
IX

O desânimo e a preocupação privam a alma de sua vitalidade. Eles colocam uma pressão imoderada sobre a alma. Por essa razão, Paulo consola os filipenses, que estavam em grande desânimo porque não sabiam como as coisas estavam transcorrendo com Paulo. Eles pensaram que ele já estava morto⁷⁶.

Diferentemente da alegria, um estado de espírito, a tristeza, causada pela hostilidade dos demais filipenses, estava ferindo de morte a alma da comunidade cristã da cidade. Paulo apela aos seus filhos espirituais que superem a tristeza advinda das perseguições. Assim como ele é perseguido, os filipenses também são chamados a comungar do sofrimento e a carregar a cruz de Cristo com alegria. Não se trata de uma alegria masoquista, mas aquela que advém da confiança naquele por quem se sofre.

O apóstolo os orienta a se alegrarem em uma fonte segura de felicidade, pois é somente de Deus que procede a verdadeira alegria. Por isso atenta por duas vezes que os cristãos de Filipos se alegrem “ἐν κυρίῳ/no Senhor”. Ela ocorre nove vezes em Fl e mais de vinte e três nas outras cartas autenticamente paulinas. Não existe outra fonte eficaz de alegria. Penna ensina ser possível ver a importância para Paulo da frase “no Senhor”:

O seu valor semântico consiste em qualificar a vida cristã naquilo que é e deve ser o seu cunho fundamental. Mas há uma diferença em

⁷⁵ BYRNE, B., A Carta aos Filipenses, p. 443.

⁷⁶ *Apud* ODEN, T.; EDWARDS, M., Ancient Christian Commentary on Scripture, p. 253.

relação à fórmula frequente análoga “em Cristo”, como fica claro em seus respectivos contextos. Esta última lembra a ideia do fundamento próprio da vida cristã, considerada no passado dos acontecimentos pascais da morte e ressurreição de Jesus. A fórmula “no Senhor”, por outro lado, expressa antes a dimensão atual do cristão, na medida em que ele está colocado sob a constante soberania ou senhorio de Jesus, para o qual tudo o que constitui, por assim dizer, a matéria-prima de sua existência deve ser direcionado. Mesmo a alegria, portanto, deve ser ordenada nessa direção; de fato, o próprio senhorio de Jesus sobre nossas vidas deve ser motivo de alegria. O conhecimento que Jesus tem da nossa vida deve ser motivo de alegria⁷⁷.

Após a exortação à “alegria”, é inserido um advérbio de tempo: “πάντοτε/*sempre*”⁷⁸. A alegria advém sempre do Senhor; não é algo transitório ou eventual. Conseqüentemente, os cristãos não devem buscar essa felicidade simplesmente vez e outra, “ἀεί/*as vezes*”⁷⁹, em Deus, mas sempre n’Ele⁸⁰. Bruce opina que o uso desse advérbio significa que não pode se tratar de mera fórmula de despedida (que seria uma saudação eventual)⁸¹. Há estreita relação também entre Fl 4,4 e 1Ts 5,16: “Χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε/*Alegrai-vos no Senhor sempre!*” e “Πάντοτε χαίρετε/*Alegrai-vos sempre!*”. Esse advérbio não aparece, entretanto, em Fl 3,1, ainda que se trate da mesma admoestação. Segundo Barth:

Este “sempre” ressalta que a alegria da fé não depende de situações especiais e de circunstâncias favoráveis. Afinal seu motivo não está no mundo, mas na afeição de Deus, sendo por isso a representação concreta da fé. Uma vez que fé significa não ter necessidade de assegurar a vida para si mesmo, mas poder viver a partir da bondade doadora de Deus, a fé somente pode ter o efeito de alegria – caso contrário, toda a área do sentimento e da emoção estaria excluída da vida do crente. Gl 5,22 caracteriza por essa razão a alegria como fruto do Espírito, e Fl 1,25 apresenta a ligação de genitivo – “alegria da fé”⁸².

⁷⁷ PENNA, R., Lettera ai Filippesi; Lettera a Filemone, p. 74-75.

⁷⁸ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 1300.

⁷⁹ LIDDELL, H.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 25.

⁸⁰ HAWTHORNE, G.; MARTIN, R., Philippians, p. 244.

⁸¹ BRUCE, F., Novo Comentário Bíblico Contemporâneo, p. 75.

⁸² BARTH, G., A Carta aos Filipenses, p. 82-83.

Para Bianchini, o advérbio “πάντοτε/*sempre*” significa – no contexto – “em qualquer circunstância, assim também na dificuldade”⁸³. Holloway entende que “πάντοτε/*sempre*” tem o efeito “de transformar esse conselho em uma máxima geral: como o sábio estoico, o crente em Cristo deveria manter uma alegre disposição ‘em todos os momentos’”⁸⁴.

Segundo Beare, Goodspeed e Witherington – diferentemente de Bruce (visto acima) –, o verbo “χαίρω/*alegrar-se*” pode se apresentar como uma fórmula de despedida (χαίρειν)⁸⁵. Isso parece bem evidente em Fl 3,1, onde se encontraria – conforme os apoiadores da teoria da composição tripla da carta – o encerramento da carta B, com a despedida do apóstolo. Hawthorne e Martin, citando Lightfoot, afirmam:

Portanto, é possível que, neste momento da carta, o imperativo χαίρετε combine uma bênção de despedida com uma exortação à alegria. Não é apenas “despedida”, tampouco apenas “alegrar-se”. No entanto, qualquer que seja o apelo que haja aqui para a alegria, ele é feito com a percepção de que a fé de um cristão ἐν κυρίῳ, “no Senhor”, é o que torna tal apelo significativo, especialmente quando se depara com situações que são propícias à tristeza e marcadas por dificuldades, mágoas e provações⁸⁶.

Segundo Vitorino:

Isto significa que a consequência de ter unidade em entendimento e fé é que eles se regozijam no Senhor e são sempre queridos uns pelo outro. “Alegrai-vos”, diz ele, “no Senhor”; “novamente eu digo alegrai-vos.” Pois quando estão unidos no coração se alegram no Senhor, e quando se regozijam no Senhor, estão unidos em coração e permanecem juntos no Senhor⁸⁷.

João Crisóstomo declara que:

Esse regozijo não é separável da tristeza, pois na verdade está profundamente ligado ao luto: aquele que sofre por seu próprio erro

⁸³ BIANCHINI, F. Lettera ai Filippesi, p. 86.

⁸⁴ HOLLOWAY, P., Philippians, p. 183.

⁸⁵ HAWTHORNE, G.; MARTIN, R., Philippians, p. 244.

⁸⁶ HAWTHORNE, G.; MARTIN, R., Philippians, p. 244.

⁸⁷ *Apud* ODEN, T.; EDWARDS, M., Ancient Christian Commentary on Scripture, p. 267.

e confessa que é alegre. Alternativamente, é possível lamentar os próprios pecados, mas se alegrar com Cristo.... Por isso, ele diz: “Alegram-se no Senhor.” Pois isso (a tristeza) não significa nada se você tiver recebido uma vida digna de regozijo. [...] Ele está pronto para repetir a si mesmo. Pois ainda que os eventos sejam naturalmente doloroso, é através da repetição que ele mostra que em todos os casos se deve regozijar⁸⁸.

A alegria que Paulo exorta os filipenses a experimentarem é a mesma que ele próprio nutre em relação aos filhos amados daquela comunidade. Em Fl 1,4, ele diz que faz sempre com alegria (μετὰ χαρᾶς) suas preces por eles. Era um deleite que sentia com essas orações; não um fardo⁸⁹. As palavras do apóstolo servem de testemunho e incentivo a que os filipenses não somente falem, mas sobretudo experimentem essa alegria que vem do Senhor. A experiência do Ressuscitado é algo que contagia: contagiou Paulo e deve contagiar a comunidade.

Mesmo Evódia e Síntique, duas líderes da comunidade, que tinham uma divergência não resolvida⁹⁰, são convocadas (pelo chamado à alegria no Senhor) a se reconciliar. Elas deveriam dar testemunho de unidade para que os demais vivessem isso. A falta de união transparece ausência de alegria. Paulo desejava uma comunidade unida e feliz; por isso busca, com discrição, reconciliar essas duas mulheres que lhe eram tão queridas. Gonzaga e Da Silva realçam que:

Nos versículos anteriores, Paulo dirigiu-se a pessoas em particular; agora ele fala a toda a comunidade e, por duas vezes, o apóstolo emprega a forma verbal no imperativo “χαίρετε/alegrai-vos” (v.4ab), e de modo enfático e reforçativo, “ἐν κυρίῳ/no Senhor” (Reumann, 2008, p. 634), quase como que uma “determinação” (Hawthorne; Martin, 2004, p. 244), indicando “o objeto e a causa do gozo” (Focant, 2016, p. 268), que se obtém apenas se se permanece firme no Senhor (Pérez Millos, 2016, p. 279). O convite de Paulo é para que se esteja em reiterada alegria (Craddock, 2015, p. 75), como contínuo princípio de vida e “sempre no Senhor” (Martin, 2011, p.

⁸⁸ *Apud* ODEN, T.; EDWARDS, M., *Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 267.

⁸⁹ HAWTHORNE, G.; MARTIN, R., *Philippians*, p. 20.

⁹⁰ GONZAGA, W.; DA SILVA, V. J., *Conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2): um antagonismo à comunidade ideal*, p. 721-740.

168), ratificando que a alegria deve ser uma característica permanente entre os irmãos e irmãs, na vida comum e fraterna. Por isso, insiste repetindo o imperativo “χαίρετε/alegrai-vos”, indicando que “é possível cultivar a disposição para a alegria” (Hendriksen, 2005, p. 578). Ele o faz porque a alegria é antídoto saudável para qualquer desentendimento, seja ele pessoal ou comunitário. Por essa razão, Paulo está insistindo que a harmonia, tanto a pessoal quanto a comunitária, deve retornar ao seu equilíbrio (Penna, 2002, p.130)⁹¹.

Segundo Penna:

A alegria é entendida como um fator importante, não apenas para um equilíbrio interior individual, mas acima de tudo para a harmonia interna da comunidade em si mesma, como uma razão de superação tanto dos sofrimentos inevitáveis quanto da mesquinhez diária mais minuciosa e, portanto, também como um antídoto saudável para eventuais desacordos mútuos (como aqueles entre Evódia e Síntique)⁹².

Comentando Fl 3,1 – que trata igualmente da exortação à alegria – Gnilka diz que Paulo apresenta o regozijo da fé e da comunhão com Cristo, uma alegria da qual somente os cristãos participam, inclusive ele, Paulo, ainda que encarcerado. “É, portanto, uma alegria permanente. Uma alegria que sustenta a existência cristã”⁹³.

Gonzaga e Almeida Filho ⁹⁴ apresentam uma comparação entre a alegria, como fruto da confiança de Paulo em Cristo Jesus, com a perplexidade absoluta de Jó. Enquanto o “Apóstolo dos Gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7) compreende seu sofrimento como alguém que carrega a cruz de Jesus, Jó é aquele que busca entender por que um justo sofre. Os referidos autores entendem haver aqui uma alusão ou eco do Antigo Testamento (Jó) no Novo Testamento (Filipenses). Há entre esses escritos semelhanças (confiança no resultado favorável de suas aflições) e contrastes (incompreensão do sofrimento de Jó x confiança alegre nas consequências do sofrimento como imitação de Cristo). E O’Brien explica a finalidade da exortação paulina em Fl 4,4 da seguinte forma:

⁹¹ GONZAGA, W.; DA SILVA, V., Conflito entre Evódia e Síntique, p. 732-733.

⁹² PENNA, R., Lettera ai Filippesi; Lettera a Filemone, p. 130.

⁹³ GNILKA, J., La lettera ai Filippesi, p. 280.

⁹⁴ GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, n.p.

Não é como se o apóstolo estivesse aqui convidando seus leitores a ver um lado positivo nas nuvens sinistras de oposição e perigo que se aproximam. o que significaria que o Senhor é o objeto de sua alegria ou o sustento, e aquele em quem sua alegria prospera. É possível que a menção do livro da vida no v.3 tenha induzido o apóstolo a renovar sua exortação para que seus leitores se regozijem. Conferir as palavras de Jesus aos Setenta (discípulos), depois que eles voltaram de sua missão com alegria: Não se alegrem porque os espíritos se submetem a vocês, mas alegrem-se porque seus nomes estão escritos no céu (Lc 10,20)⁹⁵.

Ora, a humanidade do século XXI parece voltada para o permanente prazer pessoal; busca fugir dos reveses da vida. Assim, pode parecer absurda a proposta de Paulo de se viver uma alegria no Senhor e vivê-la constantemente (“*πάντοτε/sempre*”). Nesse sentido, Hendriksen afirma que:

Uma vez mais, como tantas vezes antes, o apóstolo enfatiza a necessidade da alegria. Ele diz: “Alegrem-se sempre no Senhor; outra vez direi: alegrem-se”. A exortação é repetida, talvez porque superficialmente pareça fora de propósito alegrar-se em obediência a um mandamento, e talvez ainda mais fora de propósito alegrar-se sempre, sob quaisquer circunstâncias, não importando quão adversas sejam elas. Pode alguém alegrar-se quando a memória de pecados passados aflige a alma, quando os que amamos sofrem, quando alguém está sendo perseguido, enfrentando possivelmente a morte? Mas eis aí Paulo que, não obstante lembrar de seus pecados passados (Fl 3,6; Gl 1,13; 1Cor 15,9), cujos amigos estão realmente sofrendo (Fl 1,29-30), que mesmo agora é um prisioneiro e possivelmente enfrenta a própria morte, todavia se alegra e recomenda aos outros que façam o mesmo! Diante de tal realidade, fica evidente que circunstâncias sozinhas não determinam a condição do coração e da mente. Um cristão pode alegrar-se interiormente quando fora tudo é sombrio e escuro. Ele se alegra no Senhor, isto é, por causa de sua união com Cristo, fruto de cujo Espírito é alegria (Gl 5,22). Isto é racional, porque em e através de Cristo Jesus todas as coisas – inclusive aquelas que parecem as mais contrárias – cooperam juntamente para o bem (Rm 8,28)⁹⁶.

⁹⁵ O'BRIEN, P., *The Epistle to the Philippians*, p. 125.

⁹⁶ HENDRIKSEN, W., *Exposição de Efésios e Exposição de Filipenses*, p. 578.

Portanto, ainda que preso e sofrendo – além de saber das hostilidades praticadas contra os cristãos de Filipos e sobre as cisões internas na comunidade (Evódia e Síntique) – Paulo encontra razões para permanecer alegre no Senhor: a) ele havia sido salvo por Jesus; b) este Salvador era poderoso e bondoso para suprir todas as suas necessidades; c) outros também estavam sendo salvos; d) ele mesmo estava sendo usado por Deus para esse propósito glorioso; e) ele tinha muitos amigos e auxiliares na causa do Evangelho, que juntos formavam uma gloriosa comunhão no Senhor; f) Deus estava conduzindo todas as coisas a cooperarem juntamente para o bem; g) que mesmo a morte é lucro quando a vida é Cristo; h) que em todo tempo ele tem livre acesso ao trono da graça. Assim os filipenses devem meditar nessas coisas e se alegrarem sempre⁹⁷.

Conclusão

Ainda que o presente texto não seja um estudo de filosofia ou de psicologia, certamente o tema da alegria envolve aspectos referentes à alma e seu estado de regozijo, como indicado na introdução. Algumas vezes foi destacada a situação isolacionista atravessada pela humanidade do século XXI. É justamente nesse cenário de desesperança que surge a linda mensagem de Paulo em Fl 4,4: “Alegrai-vos no Senhor sempre!”.

A alegria é um sentimento descrito não raras vezes na Palavra de Deus. Ainda que o Antigo Testamento a apresente de forma mais discreta que o Novo Testamento, não se pode afirmar que não a encontramos nas páginas veterotestamentárias. Pentateuco, Históricas, Sapienciais e Proféticos a citam, possibilitando classificarmos toda a TaNaK como uma obra de alegria. Também os Padres da Igreja e o Magistério se debruçam sobre ela.

Se a Antiga Aliança já era contagiada pelo regozijo, tanto mais a Nova Aliança, como consequência do amor *kenótico* de Jesus Cristo, que sendo amor e alegria no Pai e no Espírito Santo se fez homem para tornar o homem feliz. Diante disso, o próprio Evangelho – como anúncio da Boa Nova – não pode deixar de ser a proclamação de um regozijo. Encontramos seus sinais nos quatro relatos evangélicos, mas certamente o texto lucano ganha destaque, razão pela qual recebeu neste estudo uma atenção maior. Os Atos dos Apóstolos também foram

⁹⁷ HENDRIKSEN, W., Exposição de Efésios e Exposição de Filipenses, p. 579.

mencionados, tendo em vista que a alegria e a união entre os primeiros cristãos foi fundamental para o crescimento da Igreja.

Como objeto formal do estudo, a Carta aos Filipenses recebeu um tratamento mais destacado e extenso. A comunidade de Filipos era muito cara a Paulo. Além disso, o apóstolo sabia que ali os cristãos enfrentavam hostilidades da parte de outros conterrâneos avessos ao Evangelho, além do que heresias e ações de judaizantes atrapalhavam a paz dos filipenses. Internamente, havia também a questão do desentendimento entre Evódia e Síntique, cuja intervenção paterna de Paulo auxiliou na cura dessa ferida.

Paulo insiste veementemente que os filipenses devem alegrar-se no Senhor e que devem fazê-lo sempre. Se imaginarmos que a proximidade a Deus nos torna cada vez mais santos como Ele é Santo (1Pd 1,15-16), concluiremos que quanto mais nos achegarmos Àquele que é a Felicidade, alcançaremos uma vida feliz. Ou seja: o Deus que é Alegria transmite seu ser de regozijo a todo aquele que por Ele procura. É a participação analógica da humanidade na essência do Senhor: se Deus é Alegre, nós que comungamos com Ele também o somos, mas em grau inferior ao d'Ele.

Convidando os filipenses a se alegrarem sempre no Senhor, Paulo – como pai da comunidade – está ensinando seus filhos espirituais essa fundamental lição filosófico-teológica: precisamos nos acercar da boa fonte para nela bebermos. Toda divergência, separação ou sofrimento dá lugar a um regozijo sem precedentes quando sabemos que tudo vivemos para louvar a Deus. Se o próprio Paulo sofria pelo Evangelho, carregando sua cruz junto da de Cristo, ele agia como testemunho para que os filipenses fizessem o mesmo. Assim, nada seria capaz de abalar sua fé. O sentido comunitário de “*χαίρω*/alegrar-se” encontra assim sua riqueza celestial e perene: a felicidade “se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a).

Como pai e médico de almas, Paulo instruía os filipenses a buscar aquilo que sanaria feridas abertas: “Alegrar-se sempre no Senhor!”. Que esse conselho sirva para todos os cristãos; de todos os tempos e lugares.

Referências Bibliográficas

ALBUQUERQUE, B. P. **O cristianismo e a alegria**: teologia bíblica, sistemática e pastoral. Rio de Janeiro, 2024. 38p. Monografia. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

BARTH, G. **A Carta aos Filipenses**. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

BERGMAN; HALDAR; WALLIS. אֱלֹהִים, In: BOTERWECK, G.; RINGGREN, H. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, vol. I, p. 99-118.

BERGMAN-RINGGREN; BARTH. אֱלֹהִים, In: BOTERWECK, G.; RINGGREN, H. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, vol. II, p. 469-475.

BIANCHINI, F. **Lettera ai Filippesi**: introduzione, traduzione e commento. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010

BIBLEWORKS, Software Bíblico, Versão 10.0.4.114.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Ave Maria, 2010.

BÖLTING, R. **Dicionário Grego-Português**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1953.

BRUCE, F. F. **Novo Comentário Bíblico Contemporâneo**. Filipenses. São Paulo: Vida, 1992.

BYRNE, B. A Carta aos Filipenses. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2011, p. 441-452.

CAMPOS, T. S. **Deuses romanos**. Disponível em: <<https://www.historiadomundo.com.br/artigos/deuses-gregos-romanos.htm>>. Acesso em: 3 mai. 2025.

CLEMENTE de Alexandria. **Stromata**. Disponível em: <<https://www.logoslibrary.org/clement/stromata/index.html>>. Acesso em: 07 jan. 2025.

COMBLIN, J. **Epístola aos Filipenses**. Petrópolis: Vozes, 1985.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual. In: KLOPPENBURG, B.; VIER, F. **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 143-256.

DILLON, R. J. Atos dos Apóstolos. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R., **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2011, p. 309-398.

EARLE, R.; SANNER, A. E.; CHILDERS, C. L. **Comentário Bíblico Beacon**: Mateus a Lucas. v. 6. Rio de Janeiro: APAD, 2006.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelii gaudium. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Amoris laetitia* sobre o amor na família**. São Paulo: Paulinas, 2016.

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

GINGRICH, F.W.; DANKER, F.W., **Léxico do Novo Testamento**: Grego/Português. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993.

GNILKA, J. **La lettera ai Filippesi**. Brescia: Paideia, 1972.

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

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

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

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

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

GONZAGA, W.; DA SILVA JÚNIOR, M. D., A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3, 13-17. **Teocomunicação**, v. 54, n. 1, 2024, p. 1-14. Doi: <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.45594>

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

HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. **Philippians**. Word Biblical Commentary. v. 43. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004.

HENDRIKSEN, W. **Exposição de Efésios e Exposição de Filipenses**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

HENRY, M. **Comentário Bíblico Matthew Henry**. Antigo Testamento. Parte I. Gênesis a Jó. [S.l.]: Valdenilson Araújo, 2021. Disponível em: <https://reader.z-library.sk/read/c0fe639a5c5674d73640f91b1f3343faf81e1f9bb379aa33fc7dce887c35297d/22057739/b816ec/comentário-bíblico-matthew-henry-antigo-testamento-gênesis-a-jó.html?download_location=https%3A%2F%2Fz-library.sk%2Fdl%2F22057739%2Ff67371>. Acesso em: 21 jan. 2025.

HOLLOWAY, P. A. **Philippians**. Hermeneia, v. 33B. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2017.

HÖVER-JOHAG. פרו, In: BOTERWECK, G.; RINGGREN, H. (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004, vol. V, p. 296-317.

INADA, J.F. O Conceito de Felicidade em Freud. **Kínesis**. v. 1, n. 01, p. 58-67, 2009. Disponível em: <<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/issue/view/291>>. Acesso em: 17 jan. 2025.

KARRIS, R. J. O Evangelho segundo Lucas. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R., **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2011, p. 217-308.

LACAN, J. **Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines** – Yale University, Kanzer Seminar, 24 nov. 1975, Scilicet, n. 6/7, Paris: Éditions du Seuil, 1976, 5-37.

LEAL, S. T. **Direito à Felicidade**. São Paulo: Almedina, 2017.

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

LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2021.

MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Filipenses**. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2009.

MEADOWS, C.M., **A Psychological Perspective on Joy and Emotional Fulfillment**. New York: Routledge, 2014.

MICHAELIS, H. **Dicionário escolar língua portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 2015.

NAVARRO PUERTO, M. **El Jesús feliz de un Dios feliz**. Disponível em: <https://www.academia.edu/38935166/Un_Dios_feliz>. Acesso em: 17 mar. 2025.

NAVARRO PUERTO, M. Jesús de Nazaret: la invitación a la felicidad de un hombre feliz. **Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano**, n. 210, p. 35-68, 2002.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28ed. Münster: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O'BRIEN, P. T. **The Epistle to the Philippians**. A commentary on the Greek Text. NIGNT. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1991

ODEN, T. C.; EDWARDS, M. J. **Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament, v. VIII (Galatians, Ephesians, Philippians)**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.

ORÍGENES. **Homilias ao Evangelho de Lucas**. Patrística, v. 34. São Paulo: Paulus, 2016.

PENNA, R. **Lettera ai Filippesi; Lettera a Filemone**. Roma: Città Nuova, 2002.

PERKINS, P. Evangelho segundo João. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J.A.; MURPHY, R.E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Santo André: Academia Cristã/São Paulo: Paulus, 2011, p. 731-816.

POLICARPO de Esmirna. **Padres Apostólicos**. Patrística, v. 1 São Paulo: Paulus, 2002.

PORTO, L. **Baco, o deus do vinho, das festas e da folia na Mitologia Romana**. Disponível em: <<https://escolaeducacao.com.br/baco/>>. Acesso em: 3 mai. 2025.

SABATER, V. **Os 5 passos de Carl Jung para ser feliz**. Disponível em: <<https://amenteemaravilhosa.com.br/passos-de-carl-jung-para-ser-feliz>>. Acesso em: 17 jan. 2025.

STRONG, J. **Dicionário Bíblico Strong**: Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Barueri: Sociedade Bíblica Brasileira, 2002.

THIELMAN, Frank S. **Comentario bíblico con aplicación NVI Filipenses**: Del texto bíblico a una aplicación contemporánea. Grand Rapids, MI: Vida (Zondervan), 2013.

TUGGY, A. E. **Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento**. El Paso, TX: Mundo Hispano, 1996.

Capítulo X

A estrutura literária da Segunda Carta aos Tessalonicenses à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica

The literary structure of the Second Letter to the Thessalonians in the light of Semitic Biblical Rhetorical Analysis

La estructura literaria de la Segunda Carta a los Tesalonicenses a la luz del análisis retórico bíblico semítico

Waldecir Gonzaga¹
Luan Ferreira do Nascimento²

Capítulo
X

Resumo

A Segunda Carta aos Tessalonicenses encontra-se dentro do *corpus paulinum*, integrada às outras doze (Rm, 1Cor, 2Cor, Gl, Ef, Fl, Cl, 1Ts, 1Tm, 2Tm, Tt, Fm). Levando-se em consideração o seu arranjo atual, tanto no cânon católico, como no ortodoxo e no protestante, esta carta permanece entre a Primeira Carta aos Tessalonicenses e a Primeira Epístola a Timóteo, aparecendo como o nono escrito paulino na ordem sequencial do cânon. A carta comporta três capítulos distribuídos entre quarenta e sete versículos. Submetendo o texto ao emprego do instrumental metodológico da Análise Retórica, método reconhecido e chancelado pelo Documento da Pontifícia Comissão Bíblica de 1993, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, pretende-se destacar a estrutura literária do mesmo, a fim de

¹ Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: 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 Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela PUC-Rio... Membro dos Grupos de Estudos “Análise Retórica Bíblica Semítica” e “Tradição e Literatura Bíblica”, credenciado junto ao CNPq. E-mail: luanferreiran12@gmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8522249214957967> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-9666-6352>

se expor por meio da própria estrutura, a introdução, seções, sequências, subdivisões e conclusões da carta. Desta forma, são estabelecidas as indicações de início e término de cada perícope, identificando os *níveis* e *figuras* de composição do texto como nos desafia o método, conforme as padronizações expostas nos escritos de Meynet e Gonzaga. A leitura de tipo sincrônica oferecida por esse método propicia a revisão literária de todo o conjunto da obra; também oferece pistas de leituras que permitem captar as unidades literárias de cada seção a fim de que se perceba qual a temática central da carta. Uma vez que se percebe que o texto é composto por diversas unidades temáticas que se entrelaçam de forma convergente, a tentativa de compreender como essa convergência ocorre é tarefa da Análise Retórica.

Palavras-chave: Segunda Tessalonicenses, Análise Retórica Bíblica Semítica, Leitura sincrônica, Estrutura Literária, Níveis e figuras de composição.

Abstract

The Second Letter to the Thessalonians is found within the *corpus paulinum*, integrated with the other twelve (Rom, 1Cor, 2Cor, Gl, Eph, Phl, Cl, 1Ts, 1Tm, 2Tm, Tt, Fm). Taking into account its current arrangement, both in the Catholic canon, as in the Orthodox and Protestant, this letter and in the Protestant/Evangelical canon, the writing remains between the First Letter to the Thessalonians and the First Epistle to Timothy, appearing as the ninth Pauline writing in the sequential order of the canon. The letter consists of three chapters distributed among forty-seven verses. Submitting the text to the use of the methodological instrument of Rhetorical Analysis, a method recognized and endorsed by the Document of the Pontifical Biblical Commission of 1993, *The Interpretation of the Bible in the Church*, in order to expose, through the structure itself, the introduction, sections, sequences, subdivisions and conclusions of the letter. In this way, the indications of the beginning and end of each pericope will be established, identifying the *levels* and *figures* of composition of the text as the method challenges us, according to the standards set out in the writings of Meynet and Gonzaga. The synchronic reading offered by this method employed that allow for the literary review of the entire work; It also offers reading clues

that allow us to capture the literary units of each section so that we can understand the central theme of the letter. Once it is understood that the text is composed of several thematic units that intertwine in a convergent way, the attempt to understand how this convergence occurs is the task of Semitic Biblical.

Keywords: Second Thessalonians, Semitic Biblical Rhetorical Analysis, Synchronic Reading, Literary Structure, Levels and figures of Composition.

Resumen

La Segunda Carta a los Tesalonicenses se encuentra dentro del *corpus paulinum*, integrada con las otras doce (Rom, 1Cor, 2Cor, Gl, Ef, Fl, Cl, 1Ts, 1Tm, 2Tm, Tt, Fm). Considerando su ordenación actual, tanto en el canon católico, como en los ortodoxos y protestantes, esta carta como en el protestante/evangélico, el texto se sitúa entre la Primera Carta a los Tesalonicenses y la Primera Epístola a Timoteo, figurando como el noveno escrito paulino en el orden secuencial del canon. La carta consta de tres capítulos distribuidos en cuarenta y siete versículos. Sometiendo el texto al uso del instrumento metodológico del Análisis Retórico, método reconocido y avalado por el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993: *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, el objetivo es destacar su estructura literaria para exponer, a través de ella, la introducción, las secciones, las secuencias, las subdivisiones y las conclusiones de la carta. De esta manera, se establecerán las indicaciones del inicio y el final de cada perícopa, identificando los *niveles* y *figuras* de composición del texto según los desafíos del método, según las normas establecidas en los escritos de Meynet y Gonzaga. La lectura sincrónica que ofrece este método empleado permite la revisión literaria de toda la obra; también ofrece pistas de lectura que permiten captar las unidades literarias de cada sección para comprender el tema central de la carta. Una vez comprendido que el texto está compuesto de varias unidades temáticas que se entrelazan de manera convergente, el intento de comprender cómo se produce esta convergencia es tarea del Análisis Retórico.

Palabras clave: Segunda Tesalonicenses, Análisis Retórico Bíblico Semítico, Lectura sincrónica, Estructura literaria, Niveles y figuras de composición.

Introdução

Cada escrito do cânon bíblico apresenta uma estrutura literária própria, seja do Antigo Testamento seja do Novo Testamento. Aliás, a própria literatura extrabíblica tanto do judaísmo como do cristianismo contém uma singular estrutura literária; essa mesma constatação cabe para a literatura clássica, para a qumrânica e para o amalgamado de textos do Antigo Oriente Próximo.

No cânon do Novo Testamento existem quatro *corpora*, distintos tanto em gênero, forma ou conteúdo, como em mensagem teológica propriamente dita. Os *corpora evangelicorum, paulinum, catholicum e johannicum*³ emolduram toda a literatura neotestamentária formando uma obra única e ao mesmo tempo variada, compendiada em diversas temáticas.

A Segunda Carta aos Tessalonicenses, pertencente *corpus paulinum*⁴, enquanto estrutura, é o objeto deste estudo. Realiza-se uma análise dos três capítulos da carta, incluindo a introdução (2Ts 1,1-2) e as duas conclusões encontradas na carta (2Ts 3,16-18). Nesse percurso, nota-se, através da estrutura literária, que a carta comporta uma organização interna composta por três seções e sete sequências. Dito isso, o leitor tem condições de detectar *in loco* as divisões e subdivisões do texto. O estudo é abalizado pela leitura sincrônica, ou seja, aquela que investiga o estado atual do texto em sua forma canônica final. Assim, fica evidente que os aspectos da composição do escrito com todas as suas etapas redacionais não são tratados aqui.

Questões sobre autoria, datação, destinatários, local de escrita, intertextualidade entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, exegese e crítica textual serão trabalhadas em outro momento. O interessante é que o leitor adentre no próprio texto analisado em sua estrutura literária, a fim de que compreenda a mensagem central de toda a carta, a partir da exegese e da hermenêutica do texto, uma vez localizada a construção estrutural que o autor empregou para desenvolver sua temática aos tessalonicenses. As tabelas, sublinhados e (quando necessário) os termos na língua de saída, o texto grego, disponibilizados aqui, facilitam a análise da estrutura a ser feita pelo leitor.

³ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 404-409.

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.

O método da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS), um método sincrônico, permite averiguar e realizar a delimitação da Segunda Carta aos Tessalonicenses com rigor científico. Pelo método, consegue-se analisar tanto a da estrutura macro (o texto) como a micro (divisões e subdivisões). Ao final dessa exposição macro/micro da carta à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, ficam em destaque os *níveis* da composição do texto e o *tema central* da carta.

1. Análise Retórica Bíblica Semítica

Em sua obra, *Tratado de Retórica Bíblica*⁵, Meynet apresenta a história e o desenvolvimento da Análise Retórica Bíblica Semítica. Distinguindo claramente a *análise clássica*⁶ face à *análise retórica*, ele realiza uma imersão histórica, indo desde a segunda metade do século XVIII até o nosso século atual.⁷

A Análise Retórica Bíblica Semítica procura esmiuçar a estrutura de um texto. A partir de sua captação – ou seja, estudo e visualização de como um determinado texto comporta uma determinada estrutura –, o método oferece meios para se descobrir o pensamento do autor por meio de sua mensagem, mensagem essa que pode ser apreendida através da temática encontrada ao longo da estrutura de cada texto.⁸ No decorrer da análise da estrutura do texto, percebe-se uma *confluência de paralelismos*. Nesse caso, o paralelismo entre os *membros*⁹ forma sintagmas, que, por sua vez, confluem-se em um paralelismo concêntrico de uma determinada perícope ou seção.

⁵ MEYNET, R., *Trattato di Retorica Biblica* (2008).

⁶ A análise retórica clássica é muito difundida no estudo das cartas paulinas. Em português, podemos indicar a dissertação de MIGUEL, M. F., O uso paulino da expressão *μη γένοίτο* em Gálatas, especificamente p. 54-64. Todavia, Waldecir Gonzaga com seu grupo de pesquisa sobre a Análise Retórica Bíblica Semítica, vem aplicando o método no epistolário neotestamentário, tanto no *Paulinum* quanto no *Catholicum*.

⁷ MEYNET, R., *Trattato di retorica biblica*, p. 37-57.

⁸ GONZAGA, W., GONÇALVES, E. F., O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 5-25.

⁹ A respeito dos membros falaremos na seção 2.1.2.

1.1. Os *níveis* ou *figuras* da composição de um texto

De acordo com Meynet¹⁰, cada texto possui determinadas *declarações linguísticas* organizadas em vários níveis.¹¹ Estes textos (bíblicos ou extrabíblicos) comportam as *unidades distintivas* que, a seu tempo, formam-se “em momentos, ou unidades significativas (...)”.¹² Assim sendo, cada unidade textual apresenta um *monema*¹³; os monemas formam sistemas vocálicos e fonemas consonantais¹⁴ que, detectados pelo método da ARBS, propiciam a análise dos *lexemas* e dos *morfemas*. Para este estudo, a análise detém-se na abordagem de: membro, segmento, trecho, parte, períclope, sequência, seção e livro. Todos estes desdobramentos encontram-se salientados no texto de Meynet, o qual abarca “enunciados linguísticos” ou “níveis diversos”.¹⁵

1.2. Membro

Em sua exposição dos enunciados linguísticos oferecidos pelo método, Meynet apresenta o *membro*. Aplicada ao campo da poesia bíblica como forma de se distinguir os paralelismos, a noção de “membros” surgiu pela primeira vez com o gramático da Universidade de Oxford, Robert Lowth (1710-1787).¹⁶ De acordo com Gonzaga¹⁷, citando Meynet, Lowth distinguia os membros em relação aos períodos da seguinte forma: membro; bimembre; trimembre; quadrimembre e quinquemembre. Todavia, dentro dessa distinção feita por Lowth e realçada por Meynet, precisa-se dizer que a partir do *bimembre*, há um “segmento” em 2Ts 1,1:

¹⁰ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 127.

¹¹ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 127.

¹² MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 127; “in momenti, o unitá significative (...)”.

¹³ Termo cunhado pelo linguista francês André Martinet (1908-1999) que via em cada texto, uma *unidade de primeira articulação* e uma *unidade significativa mínima elementar*. Para uma análise *in loco*, indicamos a obra do próprio auto R., Ceuvres – Tome I: Science et linguistique.

¹⁴ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 127; “(...) il monema... è formato dai sistema vocalici... e dai fonemi consonantici (...)”.

¹⁵ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 127.

¹⁶ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 127. Lowth sempre aparece nas referências teóricas de Meynet no campo do *parallelismus membrorum*. Na verdade, ainda hoje Lowth é estudado e apreciado no campo da gramática inglesa, sobretudo, da *gramática prescritivista*. Acerca da vida e do contributo gramatical de Lowth no campo do prescritivismo, indicamos o trabalho de OSTADE, I. T. B., The Bishop’s Grammar.

¹⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

“Quanto a VINDA de **nosso** Senhor Jesus Cristo e à **nossa** reunião com ele, vos rogamos, **irmãos**,” (2Ts 2,1)

Como se pode ver em 2Ts 2,1, o segmento trimembre preenche somente as linhas do meio. Os pronomes possessivos no masculino e no feminino apontam para uma realidade coletiva, explícita nos versículos. Enquanto o “nosso” refere-se ao “Senhor Jesus Cristo” e o “nossa” restringe-se à *parousia* do Senhor, percebe-se que estes dois pronomes apontam para uma centralidade temática do segmento trimembre: para os “irmãos”.

1.4. Trecho

Assim como o segmento é uma unidade superior em relação ao membro, o mesmo se pode dizer do *trecho* em relação ao segmento. Entretanto, torna-se evidente que quando se fala de trecho se está referindo a uma dimensão mais ampla dentro da ARBS. Tendo em vista que o membro é uma unidade sintática e o segmento é o desdobramento desta unidade, com paralelismos e quiasmos, o trecho, por sua vez, representa a unidade textual que comporta tanto o membro como o segmento.²²

Meynet apresenta os níveis da composição dos textos de forma elíptica. Nessa dinâmica de interações entre os níveis, compreende-se que membro mais (+) segmento é igual (=) ao trecho. Cabe ressaltar que o trecho pode ser formado por dois ou mais segmentos, a depender do texto bíblico escolhido,²³ como se vê nesse próximo caso:

Não vos deixeis seduzir de modo **algum**

por pessoa **alguma**;
a **apostasia**, e **aparecer**
o **homem ímpio**,
o **filho da perdição**;
o **adversário**,

que **se levanta** contra tudo
ou **recebe** culto,
chegando assentar-se pessoalmente
e **querendo passar**

porque deve **vir** primeiro

que que **se chama** Deus,

no templo de Deus
por Deus. (2Ts 2,3-4)

²² MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 164.

²³ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

A demonstração acima não é simples, tendo em vista o fato de não se tratar de um texto em prosa ou poesia. Essa constatação não cabe somente a estes dois versículos (2Ts 2,3-4), como também a toda a carta. Diante do que foi exposto, fica evidente a existência dos membros e de um segmento apenas. Estes ocorrem na forma de paralelismo sintético (forma binária).

1.5. Parte

Conseqüentemente, como acontece com o segmento e o trecho, a *parte* pode comportar dois, três ou um só trecho.²⁴ Na parte, existe um “processo intermediário”²⁵ entre a parte e o trecho. Quando tal processo ocorre, passa a existir (entre a parte e o trecho) aquilo que Meynet denomina como *subparte*.²⁶ A subparte encontra-se no nível inferior da parte e relaciona-se à composição dos trechos. De acordo com a regra apresentada por Meynet, quando uma parte “inclui subpartes, estas são duas ou três no máximo”.²⁷ Dito isto, pode-se exemplificar uma parte superior ao trecho do seguinte modo:

Nós vos **ordenamos**, irmãos, em nome do Senhor Jesus Cristo
que vos **afasteis** de todo irmão que leva vida **desordenada**
e **contrária** à tradição

que de nós **recebestes**.

Bem sabeis como deveis nos imitar.

Não **vivemos** de maneira **desordenada** em vosso meio,

Nem **recebemos** de graça o pão que **comemos**;

antes,

no **esforço** e na **fadiga**,

de **noite** e de **dia**,

trabalhamos para não sermos pesados a nenhum de vós. (2Ts 3,6-8)

²⁴ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 182.

²⁵²⁵ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 182; “(...) è tavolta necessario introdurre un grado intermedio tra il brano e la parte: si chiamerà “sottoparte...”

²⁶²⁶ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 182; “Quando una parte comprende delle sottoparti, queste sono due o tre al massimo”.

²⁷²⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

No caso de 2Ts 3,6-8, há duas partes que se interconectam no decorrer dos versículos. Os trechos contidos nas partes aparecem demarcados pela palavra-chave “desordem”. Seguindo na leitura e análise dos versículos, perceber-se que esta parte do capítulo (2Ts 3,6-10) parece estar regida por toda esta temática. Por hora, basta este corte textual para não se antecipa aquilo que aparecerá evidenciado no terceiro capítulo.

1.6. Perícope

A perícope, ou passagem, estabelece-se como a primeira “unidade separável” em relação aos elementos anteriores. Circunscrita a si mesma por meio de todas as etapas que a antecederam, a perícope adquire autonomia própria e compreende “a unidade mínima de recitação...”. Assim como os demais níveis, a perícope pode ser composta por uma ou duas partes. As partes sobrepostas às perícopes comportam um gênero literário circunscrito à perícope. Eis um exemplo de uma perícope formada por três partes:

“Quanto ao mais, irmãos, orai por nós, **para que** a palavra do Senhor **continue** o seu caminho **e seja** glorificada, **como** aconteceu entre vós, **e para** que sejamos livres

de homens ímpios e **perversos**;

pois **nem todos** têm fé.

Mas o Senhor é fiel e, **vos fortalecerá e guardará do Maligno.**

Temos confiança em vós, no Senhor,

de que vos deixeis **guiar agora** pelas nossas diretrizes

e de que o fareis **também no futuro.**

Que o Senhor conduza os vossos corações para

o **amor** de Deus

e a **perseverança** de Cristo”. (2Ts 3,1-5)

Dessa forma, pode-se perceber que esta perícope relativamente pequena comporta três partes. Na primeira parte (v.1-2), o autor introduz uma fórmula acompanhada de petição. Na segunda (v.3-4), a conjunção coordenativa é acompanhada pelo atributo da fidelidade de Deus, que visa a proteção e a comunhão dos irmãos. Na terceira e última (v.5), o tom de despedida se faz expresso pelo desejo de que o “Senhor” oriente os irmãos, para que estes permaneçam no amor e na perseverança.

1.7. Sequência

Por sua vez, a sequência constitui-se como uma unidade superior à perícopes, sendo também formada, por mais de uma perícopes.²⁸ Como de práxis, exemplificamos uma sequência dentro da 2Tessalonicenses:

“Nós, porém, sempre agradecemos a Deus por vós, irmãos queridos do Senhor,

porque Deus vos escolheu desde o princípio
para serdes salvos mediante a santificação **do Espírito**
e a fé **na verdade**,

e por meio do **nosso Evangelho vos chamou** a tomar parte
na glória de nosso Senhor Jesus Cristo.

Portanto, irmãos, **ficai** firmes;

guardai as tradições que vos ensinamos **oralmente** ou por **escrito**”.
(2Ts 2,13-15)

Esta sequência presente em 2Tessalonicenses, além de delimitar as perícopes contidas no trecho, interliga uma unidade literária à outra, fazendo perceber a sincronia presente entre os textos. Em 2Ts 3, esta afirmação se torna mais evidente.

1.8. Seção

Prosseguindo com os níveis de formação do texto, chega-se à seção. A seção é formada pela organização de diversas sequências que comportam as subseções.²⁹ Da mesma forma como as perícopes interligam-se às sequências, assim estão as sequências em relação às seções.³⁰ Como indicado anteriormente, as etapas são construídas elipticamente. Logo, percebe-se que a seção é uma unidade superior em relação às outras:

| |
|---|
| A1: para quando se revelar o Senhor Jesus 2Ts 1,3-12 |
|---|

| |
|--|
| B2: e o suprimirá pela manifestação de sua Vinda 2Ts 2,7-12 |
|--|

²⁸ MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 202.

²⁹ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

³⁰ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

As seções A1 e B2 são tecidas por sequências que tematizam a “Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (2Ts 2,1). O tema da *parusia* é recorrente ao longo da carta.

1.9. Livro

Finalizando esta primeira parte da ARBS chega-se ao inteiro livro, no caso, da 2Tessalonicenses. O livro encontra-se formado por várias seções que compõem todo o texto,³¹ ou, como no caso do Livro dos Salmos³², o Saltério inteiro é formado por cinco blocos (livros), além de introdução e conclusão. No plano a seguir, encontra-se a Segunda Carta aos Tessalonicenses em suas três seções, que correspondem a seus três capítulos:

Ação de graças: 2Ts 1,1-12

Instrução escatológica: 2Ts 2,1-17

Exortação apostólica: 2Ts 3,1-18

2. Os frutos da aplicação do método da ARBS

Com uma explícita referência a Lc 6,43-44, Meynet inicia seu artigo *Les fruits de l'analyse rhétorique pour l'exégèse biblique* falando a respeito dos frutos da ARBS.³³ Ele se preocupa com os resultados da aplicabilidade das oito figuras de composição da seção acima; os resultados são oriundos da primeira edição do comentário do autor sobre o Evangelho de Lucas.³⁴ Meynet percebe e valoriza o avanço da Retórica Semítica no campo da crítica textual, desde o século XVIII; no entanto, o que ele pretende, é trabalhar mais cientificamente na delimitação das unidades literárias, expandindo a noção de “contexto”.³⁵

³¹ MEYNET, R., *Trattato di retorica biblica*, p. 207-208.

³² GONZAGA, W., *O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, p. 155-170.

³³ MEYNET, R., *Les fruits de l'analyse rhétorique pour l'exégèse biblique*, p. 1-36.

³⁴ A primeira edição da referida obra é do ano de 1988, publicada em Paris, pela editora Cerf. O livro integrava o primeiro volume da coleção *Rhétorique Biblique*, lançada pela editora. Até o momento, duas reedições foram realizadas, além de ter sido traduzido para o italiano.

³⁵ MEYNET, R., *Les fruits de l'analyse rhétorique pour l'exégèse biblique*, p. 1: “Je commencerai par un aspect que les auteurs précédents n'ont pas particulièrement mis en évidence, celui de la délimitation des unités littéraires, en d'autres termes, celui d'une définition plus scientifique de la notion de 'contexte'”.

2.1. Delimitação das unidades literárias e textuais

O primeiro fruto oferecido pela ARBS consiste no fornecimento de critérios coerentes que propiciam a “delimitação das unidades literárias e textuais em seus diversos níveis de organização”.³⁶ Tanto nos *níveis inferiores* (segmentos, *parallelismus membrorum*, semelhanças e diferenças), como na delimitação das perícopes, este primeiro fruto estabelece a totalidade do texto, além de realçar a noção de contexto.

2.2. Interpretação

No segundo fruto, o da interpretação, o que está em evidência são as simetrias, as oposições e as identidades.³⁷ Estas três evidências permitem a localização textual das unidades *inferiores* e *superiores* do livro. Uma vez captadas as unidades, a *interpretação* propicia ao pesquisador a “chave de leitura” de toda a mensagem textual, que seria o seu “coração nervoso e palpitante”.³⁸

2.3. Captação das inter-relações entre as diversas perícopes existentes no texto (aspecto sincrônico)

Já para o terceiro fruto, o que se tem é a possibilidade de leitura entre as diversas perícopes existentes no texto.³⁹ Esse aspecto sincrônico oferecido pelo terceiro fruto realça o sentido e a temática uníssona registrada nas perícopes;⁴⁰ nesse âmbito, as perícopes não são lidas separadamente e, sendo assim, tornam-se evidentes as relações linguísticas entre elas, sinalizando mais uma vez a noção de “contexto” presente no texto⁴¹.

³⁶ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; comentando este tópico do artigo de Meynet, Gonzaga afirma que, as *identidades* “ajudam a identificar as relações estruturais entre os elementos...”. Tais relações estruturais tem por objetivo, captar as unidades *inferiores* e *superiores*.

³⁷ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

³⁸ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

³⁹ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁴⁰ Entre os inúmeros artigos que poderíamos apontar de Gonzaga e Meynet, a respeito das relações linguísticas que norteiam as perícopes (terceiro fruto), indicamos GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41; MEYNET, R., A Análise Retórica: um novo método para compreender a Bíblia, p. 391-408.

⁴¹ MEYNET, R., Les fruits de l’analyse rhétorique pour l’exégèse biblique, p. 1-36.

2.4. Tradução

No quarto fruto, a ARBS tangencia-se pelas funções lexicais presentes no texto⁴². Uma vez estabelecida a tradução do texto, as funções lexicais são realçadas sob a ótica da função retórica advinda da tradução⁴³. A estrutura retórica se faz perceptível pelas “ocorrências funcionais e ordens das palavras ao longo de um texto”⁴⁴. Cabe ressaltar que a ARBS indica que, concernente à tradução, a língua de saída deveria ser mais respeitada do que língua de chegada, porém é preciso respeitar igualmente a língua de chegada, que tem suas normas de uso culto da língua.

2.5. Crítica textual

Um quinto fruto da ARBS está relacionado com a *critica textus*, pois ao tratar dos *parallelismus membrorum*, junto com as outras estruturas presentes no texto, o método “pode ajudar a escolher entre as variantes, sobretudo para decidir se uma parte do texto deve ser considerada omissão ou acréscimo”⁴⁵. Verifica-se, portanto, que o aspecto diacrônico também passa a ser enfocado pela ARBS.

2.6. Captação dos diversos níveis de estruturação do texto em seus períodos redacionais (aspecto diacrônico)

No sexto e último fruto, encontram-se os procedimentos e critérios científicos – de tipo⁴⁶. Tais critérios endossam as seguintes tarefas: a) delimitação das unidades literárias; b) captação dos níveis *inferiores* e *superiores* do texto; c) relação temático-textual entre as unidades literárias; d) captação dos diversos níveis de estruturação do texto; e) crítica da tradição e da redação⁴⁷.

⁴² GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁴³ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁴⁴ MEYNET, R., Les fruits de l’analyse rhétorique pour l’exégèse biblique, p. 1-36.

⁴⁵ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁴⁶ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

⁴⁷ MEYNET, R., Les fruits de l’analyse rhétorique pour l’exégèse biblique, p. 1-36.

3. Estrutura literária e conteúdo da Segunda Carta aos Tessalonicenses

Independentemente da extensão, forma ou gênero que cada livro bíblico possui, cada um comporta uma estrutura interna que lhe é própria. Visando ao estabelecimento factual do arranjo interno de um determinado texto, a estrutura literária procura delinear, para depois apontar, os limites “seccionais” circunscritos no texto⁴⁸. O texto bíblico contém uma mensagem central e a estrutura literária permite a detecção dessa mensagem⁴⁹. Cabe ressaltar que cada especialista de um determinado livro ou *corpus* bíblico apresenta estruturas literárias na maioria das vezes distintas uma das outras.

Submetendo a Segunda Carta aos Tessalonicenses à abordagem da Análise Retórica Bíblica Semítica, percebe-se que a carta apresenta uma divisão em 3 seções e 7 sequências A (2Ts 1,1-12), B (2Ts 2,1-17), C (2Ts 3,1-15) além de duas conclusões (2Ts 3,16;17-18). Em Cada uma possui suas subdivisões, isto é, seus vários *passos*, que mostram a localização de cada perícopo. Estabelecido os limites entre as perícopos, a 2Tessalonicenses passa a ser visibilizada integralmente, através de cada uma das seções e das diversas sequências que entrelaçam o conjunto. Considerando a macroestrutura, podemos evidenciar os seguintes “cortes” de divisão na estrutura da carta:

- a) a primeira divisão da carta se dá entre 2Ts 1,2 e 1,3, que aponta para a mudança da saudação inicial e endereço (2Ts 1,1-2) para ação de graças e oração (2Ts 1,3-12);
- b) em seguida, há uma outra divisão entre 2Ts 1,12 e 2,1, a qual indica a passagem da seção de ação de graça e oração para a compreensão apropriada da *parousia* (2Ts 2,1-17);
- c) a terceira e última divisão vai do 2Ts 2,17 ao 3,1, a qual faz a passagem da compreensão apropriada da *parousia* para as duas séries de exortações e orações conclusivas (2Ts 3,1-5; 6-16);
- d) finalizando a carta, encontram-se duas conclusões: (2Ts 3,16-18).

⁴⁸ MEYNET, R., Les fruits de l'analyse rhétorique pour l'exégèse biblique, p. 1-36.

⁴⁹ GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; MEYNET, R., Trattato di retorica biblica, p. 207-208.

A estrutura da Segunda Carta de Paulo aos Tessalonicenses, do macro ao micro, em um quadro referencial que possibilite ver os detalhes, apresenta-se da seguinte forma: passando a fórmula introdutória (2Ts 1,1-2), há 3 grandes seções, com 7 sequências, sendo 1 na primeira, 3 na segunda e 3 na terceira, totalizando 7 sequências:

| Introdução da carta: 2Ts 1,1-2 | | | |
|--|------------|---|---|
| <i>3 seções</i> | A (1,1-12) | B (2,1-17) | C (3,1-15) |
| 7 sequências (subdivisões: passos) | A1: 1,3-12 | B1: 2,1-5 B2: 2,6-12 B3: 2, 13-17 | C1: 3, 1-5 C2: 3, 6-13 C3: 3, 14-15 |

A seguir, são identificados os pontos estruturais em cada uma das seções com as respectivas sequências. Para isto, são construídos e apresentados pequenos sumários em cada seção além do texto paulino propriamente dito. Tratando-se de um trabalho de ordem sincrônica, o estabelecimento recorrente do texto *in loco* se torna imprescindível.

3.1. Seção A: 2Ts 1,1-2: saudação inicial e endereço

A introdução da Segunda Carta aos Tessalonicenses comporta a apresentação comum de Paulo com os seus companheiros. Nesta carta eles são Silvano e Timóteo (v.1). No mais, os versículos seguintes da introdução revelam os destinatários e esboçam a fórmula paulina de saudação: “*χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς [ἡμῶ] καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ/a vós graça e paz da parte de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo*”. Interessante é perceber que, diferentemente de Rm, 1Cor, 2Co, Gl, Ef, Cl, 1Tm, 2Tm e Tt, em que Paulo se autorreferencia como “apóstolo de Jesus Cristo”, em Fl, 1Ts e 2Ts ele é simplesmente Παῦλος. Aqui é possível visualizar a saudação apostólica, saudação essa que não carrega tópicos teológicos explícitos.

| |
|--|
| <p>1, Paulo (Παῦλος), Silvano e Timóteo à igreja de Tessalônica, (τῆ ἐκκλῆσία Θεσσαλονικέων) em Deus Pai, e no Senhor Jesus Cristo. ²A vós graça e paz (χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη) da parte de Deus Pai e do Senhor Jesus Cristo!</p> |
|--|

3.1.1. Sequência A1: 2Ts 1,3-12: ação de graças e oração

2Ts 1,3 apresenta uma ação de graças (Εὐχαριστεῖν) advinda da parte de Paulo e seus companheiros (ὀφείλομεν). A primeira sequência do *corpus* da Segunda Carta aos Tessalonicenses faz uso uma vez do substantivo δόξης (*glória*) v.9, e duas vezes do verbo ἐνδοξασθῆ (*glorificar*) vv.10.12. O v.11 emoldura a sequência, mostrando que Paulo e seus companheiros, além de darem graças (χαρίζομαι), também oram/rezam (προσευχόμεθα) pelos irmãos de Tessalônica. No centro da sequência, há uma seção escatológica que antecipa a segunda seção 2Ts 2,1-17.

Capítulo X

³Irmãos, por vossa causa nos sentimos obrigados a dar continuamente graças (Εὐχαριστεῖν) a Deus, pois a vossa fé (πίστις) **crece** muito e a caridade que tendes uns pelos outros **umenta** em cada um de vós,

⁴a tal ponto que sois o nosso orgulho entre as igrejas (ἐκκλησίαις) de Deus por causa da vossa perseverança e da vossa fé (πίστις) em todas as **perseguições** e **tribulações** que suportais (ἀνέχεσθε).

⁵**Elas** [**perseguições** e **tribulações**] são o sinal do **justo** (δικαίας) **juízo** de Deus: **é para vos tornardes dignos do Reino de Deus, pelo qual sofreis.**

⁶**Justo** (δίκαιον) é que Deus pague com **tribulação** aos que vos oprimem,

⁷e que a vós, os **oprimidos**, vos dê repouso (ἄνεσιν) juntamente conosco,

para quando se **revelar** (ἀποκαλύψει) o **Senhor Jesus, vindo do céu,** **com os anjos** do seu poder,

⁸*no meio de uma chama ardente,* *para vingar-se daqueles que não conhecem a Deus,* e que não obedecem ao **Evangelho** (εὐαγγέλιον) de nosso Senhor Jesus.

⁹O castigo deles será a ruína eterna, *longe da face do Senhor* e do **esplendor** (δόξης) de sua majestade,

¹⁰ quando ele [**Senhor Jesus**] vier, (ἔλθῃ), **naquele Dia** (τῆ ἡμέρα), para ser **glorificado** (ἐνδοξασθῆναι) *na pessoa dos seus santos*, e para ser **admirado** (θαυμασθῆναι) *na pessoa de todos os que creram – e vós acreditastes em nosso testemunho!*

¹¹ Por isso não cessamos de orar por vós, para que o nosso Deus vos **torne dignos** de sua vocação; e que por seu [**Deus**] poder faça realizar todo o bem desejado, e torne ativa a vossa fé (πίστις).

¹² Assim, será **glorificado** (ἐνδοξασθῆ) em vós o nome de nosso Senhor Jesus, e vós nele [**Senhor Jesus**], pela **graça** (χάρις) de nosso **Deus** e do **Senhor Jesus Cristo**.

Capítulo
X

3.2. Seção B: 2Ts 2,1 = 1-17: compreensão apropriada da parousia

Em 2Ts 2,1, uma parênese sobre a *παρουσία* (*vinda*) do Senhor abre a segunda seção. O v.3 pavimenta o “anúncio revelatório” que será reforçado na segunda sequência vv.7-12. No v.8, o ἄνομος (ímpio) é contraposto e καταργήσει (*anulado*) pelo Senhor – o verdadeiro detentor da *parousia*. Na parte final da seção, é retomada uma segunda ação de graças (vv.13-14), uma breve admoestação (v.15) e uma petição (vv.16-17). Esta segunda seção comporta três sequências: B1: 2,1-5; B2: 2,6-12 e B3: 2,13-17.

3.2.1. Sequência B1: 2Ts 2,1-5: acontecimentos prévios da parousia do Senhor

2, Quanto à **Vinda** (παρουσία) de nosso Senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião (ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς) com ele, vos rogamos, **irmãos**,² que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos perturbeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o **dia do Senhor** (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου) já estivesse próximo.

³**Não vos deixeis seduzir** (μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ) de modo algum por pessoa alguma;

porque deve vir primeiro a apostasia (ἡ ἀποστασία),

e aparecer o homem ímpio (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας),
o filho da perdição, (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας),

⁴ **o adversário** (ὁ ἀντικείμενος), *que se levanta contra tudo que se chama Deus*, ou recebe culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de *Deus* [ἑλθὴμ], e querendo passar por Deus.

⁵**Não vos lembrais** de vos dizia isto quando ainda estava conosco?

3.2.2. Sequência B2: 2Ts 2,6-12: as duas parousias

⁶Agora, também sabeis que é que ainda **o retém** (τὸ κατέχων), para aparecer só a seu tempo.

⁷Pois o mistério da impiedade já age, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém (ὁ κατέχων)!

⁸Então, **aparecerá o ímpio** (ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος), aquele que **o Senhor [Jesus Cristo]**

destruirá com o sopro de sua boca, e o

suprimirá pela manifestação (ἐπιφανεία) de sua **Vinda** (παρουσία).

⁹Ora, a **vinda do ímpio** (ἐστὶν ἡ παρουσία) será assinalada pela atividade de **Satanás**, com toda a sorte de portentos, milagres, e prodígios mentirosos, ¹⁰e por todas as **seduções da injustiça** (ἀπάτη ἀδικίας),

para aqueles que se **perdem**,

porque não acolheram o amor da verdade, a fim de **serem salvos**.

¹¹É por isso que Deus lhes manda o poder da **sedução** (πλάνης), para acreditarem na mentira ¹²eserem condenados, todos os que não creram na verdade, mas antes,

consentiram na **injustiça** (ἀδικία).

3.2.3. Sequência B3: 2Ts 2,13-17: segunda ação de graças com exortação e oração

¹³Nós, porém, sempre agradecemos a Deus por vós, **irmãos queridos** do Senhor [**Jesus Cristo**], porque **Deus** vos escolheu desde o princípio **para serdes salvos** mediante a santificação do Espírito e a fé na verdade,¹⁴ e por meio do **nosso Evangelho** (εὐαγγελίου ἡμῶν) vos chamou a tomar parte na **glória** (δόξης) de nosso **Senhor Jesus Cristo**.

¹⁵Portanto, irmãos, ficai firmes; guardai as tradições que vos ensinamos oralmente ou por escrito

¹⁶**Nosso Senhor Jesus Cristo e Deus, nosso Pai**, que [**Deus/Jesus**] nos amou e nos deu a eterna consolação e a boa esperança pela graça, ¹⁷animem os vossos corações e vos confirmem em tudo o que fazeis e dizeis em vista do bem.

3.3. Seção C: 2Ts 3,1-15: exortações conclusivas

Na última seção da carta, o v.1 apresenta um pedido de Paulo e seus companheiros à Igreja de Tessalônica: “Τὸ λοιπὸν προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν/*Quanto ao mais, irmãos, orai por nós*”; esse anseio apostólico tem como meta a liberdade da pregação evangélica. No v.6 se inicia a primeira série de exortações da presente seção vv.6-13. Ali, o nome do Senhor é evocado a fim de que os “irmãos” não se associem aos “desordenados” (ἀτάκτως); e o v.12 fecha a primeira série enfatizando a exortação e evocando novamente o nome do Senhor. Na pequena segunda série exortativa da seção vv.14-15, Paulo estabelece uma ação concomitante da igreja para com o desordenado: “... não tenhais nenhuma comunhão com ele” (v.14) e “procurai corrigi-lo como irmão” (v.15).

3.3.1. Sequência C1: 2Ts 3,1-5: pedido de oração

¹Quanto ao mais, **irmãos**, orai por nós, para que a palavra do Senhor [**Jesus Cristo**] continue o seu caminho, e seja **glorificada** (δοξάζεται), como aconteceu entre vós, ²e para que sejamos livres de homens **ímpios** e **perversos**; pois nem todos têm **fé** (πίστις). ³Mas o Senhor [**Jesus Cristo**] é fiel, e vos fortalecerá do **Maligno**. ⁴**Temos** confiança em vós, no Senhor [**Jesus Cristo**], de que vos deixeis guiar agora pelas nossas diretrizes e de que o fareis também no futuro. ⁵Que o Senhor [**Jesus Cristo**] conduza os vossos corações para o amor a **Deus** e a **perseverança de Cristo**.

3.3.2. Sequência C2: 2Ts 3,6-13: a cautela com os desordenados

⁶Nós vos ordenamos, **irmãos, em nome do Senhor Jesus Cristo**, Que vos afasteis de todo **irmão** que leve vida **desordenada** (ἀτάκτως) e contrária a tradição **que de nós recebestes**.

⁷Bem sabeis como deveis **nos** imitar (μιμεῖσθε).

Não **vivemos** de maneira **desordenada** em vosso meio,

⁸nem recebemos de graça o pão que comemos; antes,

no esforço e na fadiga,

de noite e de dia,

trabalhamos para não sermos pesados a nenhum de **vós**. ⁹Não porque não tivéssemos direito a isso [**o pão**]; mas foi para vos dar exemplo a ser **imitado** (μιμεῖσθαι).

¹⁰Quando **estávamos entre vós**, já vos demos esta regra: **quem não quer trabalhar não há de comer**.

¹¹Ora, ouvimos dizer que **alguns dentre vós** levam **vida à-toa** (μηδέν), muito atarefados sem nada a fazer.

¹²A estas pessoas ordenamos e exortamos, **no Senhor Jesus Cristo**, que trabalhem na tranquilidade, para ganhar o pão com o próprio esforço.

¹³Quanto a vós, **irmãos**, não vos canseis de fazer o bem.

3.3.3. Sequência C3: 2Ts 3,14-15: a ambivalência do tratamento

¹⁴Se alguém desobedecer ao que dizemos **nesta carta**, notai-o, e não tenhais nenhuma **comunicação com ele**, para que fique envergonhado.
¹⁵Não o considereis, todavia, como inimigo, **mas procurai corrigi-lo como irmão**.

3.4. Primeira conclusão: 2Ts 3,16

¹⁶**O Senhor da paz** [*Jesus Cristo*] **vos conceda a paz**, em todo o tempo e lugar.
O Senhor [*Jesus Cristo*] esteja com todos **vós**.

3.4.1. Segunda conclusão: 3,17-18

¹⁷A saudação é de **meu próprio punho**, Paulo.
É este o sinal [*a saudação*] que distingue **minhas cartas**.
Aí [*cartas*] está a **minha letra**!
¹⁸A graça de nosso **Senhor Jesus Cristo** esteja com todos **vós**!

Capítulo
X

Conclusão

Enquanto metodologia exegética, a Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) é uma das abordagens que configuram a leitura de tipo sincrônica, leitura esta que visa ao estabelecimento do texto em si, ou seja, em sua forma canônica final. Neste sentido, no primeiro tópico deste estudo, tendo como base o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, de 1993, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, procuramos o tangenciamento entre o sincrônico e o diacrônico, não defasando um e engrandecendo o outro. Reconhecemos também que novas abordagens exegéticas surgiram ao longo destes trinta anos, sobretudo, as de ordem hermenêutica – ou como preferem alguns, abordagens existencialistas.

Os *níveis e frutos* apresentados por Meynet e reforçados por Gonzaga mostram que tal abordagem não se restringe à leitura de tipo sincrônica. Uma vez que a *crítica textus* é contemplada pela abordagem, percebe-se também o seu caráter diacrônico, pois ajuda na escolha das variantes textuais.

A ARBS interliga-se de forma estreita com a linguística, pelo fato de que a tradução do texto compõe um dos cinco *frutos*. Dessa maneira,

verificamos que a abordagem da ARBS se encontra na fronteira, entre o sincrônico e o diacrônico. Ressaltamos que dentro deste aspecto das abordagens retóricas existem a *Retórica Clássica*, que é bastante associada às estruturas literárias do epistolário paulino, e a *Nova Retórica*, que carrega em seu bojo epistemológico fortes associações com a pragmatolinguística – abordagens existencialistas.

A estrutura literária da Segunda Carta aos Tessalonicenses é apresentada na última parte do estudo. Tomando por base o artigo de Gonzaga: *A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica*, tornamos visível todo o conjunto da obra. Por meio das tabelas, apresentamos a estruturação junto com os paralelismos, a maioria deles em forma sintética e antitética. Percebemos também que a maioria dos segmentos presentes nas sete seções, formam-se quase sempre por segmentos bimembres; todavia, os *paralellismus membrorum* presentes na carta são bem diferentes daqueles encontrados na literatura sálmica – o que é perfeitamente compreensível em se tratando do gênero literário; formas concêntricas não foram encontradas.

Notamos que a estrutura literária da Segunda Carta aos Tessalonicenses se apresenta de maneira bem casual, sem muitos vocabulários distintos e com um tom muito pessoal. Na primeira seção (seção A: 2Ts 1,1-12), as “tribulações e perseguições” salvaguardam duas concepções teológicas rudimentares: a provação e a retribuição (v.5). Essas concepções são advindas da literatura sálmica (o justo que sofre) e principalmente da literatura macabaica (os judeus perseguidos pela helenização de Epífanos).

A segunda seção (seção B: 2Ts 2,1-17) encontra-se demarcada pela expressão grega *parousia*, duas vezes para se referir à “Vinda do Senhor” (2Ts 2,1.8) e uma para referir-se ao “ímpio” (2Ts 2,9). É bem provável que a noção bíblica de *parousia* tenha fortes relações com as descidas teofânicas de YHWH em relatos do Antigo Testamento, especificamente em Ex 19; Jz 5 e Hab 3. Dentro de uma perspectiva do culto imperial, a noção de *parousia* pode ter contornos diferentes. Referente à *parousia* do “ímpio”, podemos notar um *Background* com Dn 11,36 (Antíoco IV), Ez 28, 2 // Is 14,13 (Etbaal II) e o mito de *Nero Redivivus*.

Na terceira e última seção (seção C: 2Ts 3,1-15), a exortação é para que os irmãos não levem uma vida desordenada. Tendo como modelo o apóstolo e seus companheiros, a Igreja de Tessalônica tem um duplo aviso

referente aos desordenados: não-proximidade (2Ts 3,14); não-abandono (2Ts 3,15), uma relação de ambivalência que caracteriza o *sitz in leben* da vida da comunidade, isto é, como os irmãos lidam com os outros irmãos e como se dá o processo restaurativo “procurai corrigi-lo como irmão” (2Ts 3,15), e não exclusivo no seio da comunidade cristã.

Não é difícil perceber que o final da carta conta com duas conclusões. 2Ts 3,16 introduz uma doxologia atípica do epistolário paulino. Tradicionalmente, as doxologias paulinas são de ordem trinitária – comumente chamada de “benção apostólica” nos círculos evangélicos do Brasil, mas o 2Ts 3,16, ao invés da fórmula trinitária reger a doxologia, o que se tem é uma “fórmula eirênica” em que a figura do Filho ocupa proeminência – “O Senhor da paz” (2Ts 3,16a). A linha do meio engloba uma dimensão de espaço e tempo antecedendo a tradicional despedida paulina – “com todas vós” (2Ts 3,16c).

A segunda conclusão em si é bastante interessante (2Ts 3,17-18). Parece haver uma necessidade de ênfase da parte do apóstolo – “*meu próprio punho*”; “*minhas cartas*” e “*minha letra*”. O redator do texto precisou, por algum motivo, chancelar a assinatura final da carta, sendo que, a tradicional despedida, precedida pela fórmula eirênica, já havia sido dada. Após um segmento trimembre, de paralelismo sintético, como se pode ver na tabela, 2Ts 3,18 fecha a carta com a usual despedida tradicional acrescida do substantivo *χάρις* (*graça*), que emoldura toda a carta (2Ts 1,2; 3,18).

Também é possível constatar que, ainda que a carta seja curta em relação a outras do epistolário paulino, não foi possível apreender um tema uníssono que aparecesse explicitamente em todas as sequências. Todavia, nota-se que o termo *parousia* é um forte conector na seção central (2Ts 2,1-12). Atrelados à noção de *parousia* estão os verbos “revelar” (*ἀποκλύπτω*) e “aparecer” (*φαίνω*), expressões estas que anteciparam na primeira seção (2Ts 1,3-12), sobre a temática da “Vinda do Senhor”.

Olhar sincronicamente qualquer livro bíblico pode ser algo mecanicista tratando-se da forma. Corre-se o risco de simplesmente copiar e colar, seja o texto das versões ou das edições críticas. Entretanto, ainda que não seja tarefa fácil, a ARBS mostra a cadência que as palavras possuem. A detecção dos paralelismos nos salta aos olhos, permitindo, não o forçamento do “encaixe de palavras”, mas sim, perceber a própria natureza das formas binárias, trinárias, quaternárias e etc.

Enfim, quando se olhamos para a ARBS aplicada em textos de gênero prosa/poesia, principalmente na literatura sálmica, somos tendenciados a achar que os outros textos seguirão a mesma beleza métrica. Isso não é possível, pois o gênero do texto também dita a estrutura, e, em se tratando da Segunda Carta aos Tessalonicenses, uma pergunta se faz necessária: qual o gênero literário da 2ª Tessalonicenses? Há um gênero específico que dirime toda a carta ou as perícopes são regidas por subgêneros subalternos? Seguramente estas questões merecem novos estudos sobre esta carta do epistolário paulino.

Referências bibliográficas

ALTER, Robert. **A arte da Narrativa Bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BARRERA, Julio. Treballe. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1999.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo, Paulus, 2002.

BULTMANN, Rudolf. Karl. **Der Rahmen der Geschichte Jesu**: Berlin, 1919.

CIAMPA, Roy. Eduard **Manual de referência para a crítica textual do Novo Testamento**. 2001.

COLLINS, Jhon. Joseph. **A imaginação apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

CHILDS, Brevard. Spring. **Biblical Theology of the Old and New Testaments**: Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

DAWSON, Chistopher. **A formação da cristandade**: São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

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: EdiPUC-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 de Cânon do Bíblico**: Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro-Petrópolis: Editora PUC/Vozes, 2019.

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

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. 9-41, jan./jun. 2021. Doi: <https://www.doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2021v2n3p9>

GONZAGA, Waldecir. GONÇALVES, Eliseu Fernandes; O Salmo 148 analisado à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **TeoPraxis**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 05-25, jan./jun. 2021. Doi <https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.TeoP.2763-9762.2021v1n1p5>

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

GUNKEL, Hermann. **Genesis. Übersetzt und erklärt**: Göttingen, 1933.

YOFRE, Horacio-Simian. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: YOFRE, Horacio-Simian; GARGANO, I.; SKA, Jean. Louis.; PISANO, Stefano; (Orgs). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, *coleção bíblica* v. 28. 2015, p. 77-114.

YOFRE, H-S. Ana-cronia e sincronia: hermenêutica e pragmática. In: YOFRE, Horacio-Simian.; GARGANO, Innocenzo.; SKA, Jean. Louis.; PISANO, S.; (Orgs). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, *coleção bíblica* v. 28. 2015, p. 159-1179.

YOFRE, Horacio-Simian. A Bíblia entre leitura canônica e leitura aberta das sagradas escrituras. In: ISIDORO, Mazarollo.; FERNANDES, Leonardo. Agostini.; LIMA, Maria de Lourdes Corrêa **Exegese, teologia e pastoral: relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p.13-32.

KSELMAN, Jhon. Steve; WITHERUP, Robert. Donald.; Crítica moderna do Novo Testamento. In: BROWN, Raymond Eduard.; FITZMYER, Jhon Agostini; MURPHY, Roland Eduard; (Orgs). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo a Artigos Sistemáticos**. São Paulo: Paulus, 2018, p.11093-1122.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MARGUERAT, Jean. Daniel (Org). **Novo Testamento**. História, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2015.

MARTINET, Andre. **Ceuvres: Science et linguistique, langue et double articulation**. Malakoff: E.M.E, 2008.

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

MEYNET, Roland. **Les fruits de l'analyse rhétorique pour l'exégèse biblique**, *Gregorianum*, v.77, n.3, p. 403-436, 1996.

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

MIGUEL, Miguel. Ferreira. **O uso paulino da expressão μη γένοιτο em Gálatas: estudo comparativo, retórico e intertextual**. Rio de Janeiro, 2019. 167p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

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

OSBORNE, Grant. Robert. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009.

OSTADE, Inacio. Thomas. Bruce. **The Bishop's Grammar**. Robert Lowth and the Rise of Prescriptivism. Oxford: Inglaterra, 2011.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. São Paulo, Paulinas, 1994.

RÖMER, Thomas.; MACCHI, Jean. Daniel; NIHAN, Christopher. (Orgs). **Antigo Testamento**. História, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2010.

SKA, Jean. Louis. **A Palavra de Deus nas narrativas dos homens**. São Paulo: Loyola, 2005.

SKA, Jean. Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco**: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, *coleção bíblica* v. 37. 2014.

SILVA, Cássio. Murilo da Silva. **Metodologia de Exegese Bíblica**: versão 2.0. São Paulo: Paulinas, 2022.

Posfácio

Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira¹

Nas suas homilias sobre a carta aos Romanos, assim afirma São João Crisóstomo: *“Quando ouço a leitura das cartas de São Paulo, o que acontece frequentemente (em cada semana duas, não raro três ou quatro vezes, na ocorrência de uma festa dos santos mártires), alegro-me com o som desta trombeta espiritual, rejubilo, sinto ardoroso desejo ao reconhecer esta voz amiga, e tenho quase a impressão de vê-lo presente a discursar. Mas angustia-me e atormenta-me o pensamento de que nem todos conhecem devidamente tão grande homem, e alguns cheguem mesmo a ignorá-lo a ponto de não saberem exatamente nem mesmo o número de suas cartas”*.² De um lado, o grande arcebispo de Constantinopla dá seu testemunho acerca do seu relacionamento com os escritos de Paulo, a ponto de reconhecer neles a “voz amiga” do Apóstolo das Gentes. De outro, exprime seu profundo lamento ao constatar o quanto não somente os textos, mas também o próprio Apóstolo segue esquecido e ignorado por tantos que professam a fé.

Paulo é, sem dúvida, uma das figuras centrais do Novo Testamento. Não somente o corpo de escritos colocado sob seu patrocínio é considerável, como também sua experiência com Cristo e seu chamado bastante particular despertam a atenção e a curiosidade de quem se debruça tanto sobre seu epistolário, quanto sobre o livro dos Atos dos Apóstolos. Neste último, por três vezes é evocado o episódio de sua conversão que deixou, sem dúvida, traços marcantes em sua teologia. A descoberta do Cristo Ressuscitado e Glorioso, quando Paulo o reputava como um ho-

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>

² CRISÓSTOMO, João, Comentário às cartas de Paulo, p. 35.

mem que havia morrido na cruz, fez que esta se tornasse um marco na sua teologia. De fato, a temática da cruz é um traço marcante em seus escritos, a ponto de alguns autores considerarem que, em Fl 2,6-11, o hino que canta a *kénosis* e a exaltação de Cristo, a expressão “morte de cruz” seja uma espécie de “assinatura” do apóstolo, ainda que o corpo do hino possa ser pré-paulino e parte integrante do patrimônio litúrgico-celebrativo das comunidades da Ásia. Outro elemento que se destaca em sua conversão e que também influenciou sua teologia foi ter ouvido dos lábios de Cristo a pergunta: “Saulo, Saulo, por que me persegues?” (At 9.4; 22,7). Como já fora dito, para Paulo, Cristo era um homem morto e crucificado. Ele perseguia os cristãos e não o Cristo. Contudo, esta pergunta do Senhor fez Paulo perceber que o Cristo e o cristão são uma coisa só. Isso vai ser expresso em suas epístolas em vários momentos e com expressões variadas. Talvez a mais rica de todas seja a afirmação de que somos os membros do Corpo de Cristo.

O epistolário paulino se apresenta como um conjunto bastante rico e variado. Encontram-se ali tanto cartas dirigidas a pessoas em particular, quanto a comunidades. Algumas são bastante longas e desenvolvidas, como a carta aos Romanos e as duas cartas aos Coríntios. Outras, no entanto, são mais breves, mas nem por isso menos densas de conteúdo teológico. Scott Brodeur chama atenção para a grande virada que se dá no Antigo Oriente Próximo com a chegada de Alexandre Magno.³ O processo de helenização e o estabelecimento do grego como língua da cultura, fez com que o gênero literário “carta/epístola” ganhasse um novo tipo de uso e passasse a ser utilizado para além dos fins formais aos quais se destinava. A partir de então, seu conteúdo não dizia mais respeito somente às questões políticas mais relevantes; já não eram mais somente os altos funcionários reais que se valiam de tais textos. Pouco a pouco, começam a usar este recurso também amigos que desejam estar em contato uns com os outros ou mesmo mestres que querem instruir, ainda que a distância, seus discípulos. Paulo também vai utilizar e muito este singular instrumento. Seja para apresentar qual era o núcleo do seu anúncio (Rm), corrigir erros introduzidos nas comunidades por ele evangelizadas (Gl) ou mesmo para responder a dúvidas surgidas entre os fiéis que, por meio dele, conheceram a boa-nova de Cristo (1/2

³ BRODEUR, Scott, *Il Cuore di Cristo è il cuore di Paulo*, p. 31-32.

Ts), as epístolas de Paulo manifestam tanto sua preocupação de pastor, quanto sua relação paternal e afetuosa com as comunidades que fundou.

A densidade teológica desses escritos permanece sempre uma riqueza a se explorar e o surgimento deste livro, composto por estudos sérios sobre o epistolário paulino, dá provas disso. A presente obra se detém, de modo particular, sobre cinco cartas: 1 e 2 Coríntios, Efésios, Filipenses e 2 Tessalonicenses. Juntamente com outros também esmerados autores, Prof. Dr. Waldecir Gonzaga apresenta a exegese de textos seletos retirados das quatro primeiras cartas acima. O último capítulo, por sua vez, apresenta ao público a estrutura literária de 2Ts à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um elemento de destaque em todos os capítulos que se dedicam à exegese de textos seletos é a tradução cuidadosa, acompanhada algumas vezes de notas à própria tradução e de crítica textual. Outro ponto a se destacar é a conexão das perícopes com temas atuais e relevantes, temas esses que não somente dizem respeito à vivência da fé, como oferecem uma contribuição da Teologia, particularmente da exegese bíblica, para questões sociais importantes. Para ilustrar tal afirmação chamo atenção, por exemplo, para o capítulo III, onde os autores, Waldecir Gonzaga e Jamil Alvez, refletem sobre o tema da governança comunitária e da biopolítica à luz de 2Cor 9,6-10.

Outro ponto que merece destaque é que, 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”.⁴ Nesse sentido, é bastante louvável a iniciativa dos autores de conjugar, no

⁴ SKA, J. L., *Sincronia: a análise narrativa*, p. 147.

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)

A obra *Paulo e temas atuais* 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 interpretação 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, catequese, 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 constata 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: pesquisas e debates; 3) Paulo e temas atuais. 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)