



# EXEGESE? PARA QUÊ?

21 ESTUDOS TEXTUAIS,  
EXEGÉTICOS E TEOLÓGICOS  
DO NOVO TESTAMENTO

GORDON D. FEE



"Há muito que argumento que a primeira tarefa da exegese é entender a intenção do autor do texto, tanto quanto é historicamente possível, com todas as ferramentas que nos estão disponíveis como historiadores. É no que ainda acredito, mesmo no tempo pós-moderno, onde estudiosos, cheios de contradições internas, intencionalmente escrevem livros e artigos para me dizer que a intenção do autor é irrelevante para a boa leitura de um livro. A luz que despontou foi a realidade simples, escrita em quase todos os textos do cânon, que a intenção dos textos era espiritual: obediência a Deus, seja sob a forma de comportamento, ensino, adoração, doxologia ou o que seja, incluindo uma teologia bíblica cuidadosamente articulada."

**EXEGESE?**  
**PARA QUÊ?**



Gordon D. Fee

# **EXEGESE? PARA QUÊ?**

**21 ESTUDOS TEXTUAIS,  
EXEGÉTICOS E TEOLÓGICOS  
DO NOVO TESTAMENTO**

Traduzido por Luís Aron de Macedo

1<sup>a</sup> edição

CPAD  
Rio de Janeiro  
2019

A missão primordial e intransferível da CPAD é proclamar, por meio da página impressa, o evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo no Brasil e no exterior; edificar a Igreja de Cristo por intermédio de literaturas ortodoxas, que auxiliem os obreiros cristãos no desenvolvimento de suas múltiplas tarefas no Reino de Deus; e educar a sociedade e a Igreja através da Escola Dominical, que evangelia enquanto ensina. Nossa maior presente é pensar no futuro.

Todos os direitos reservados. Copyright © 2019 para a língua portuguesa da Casa Publicadora das Assembleias de Deus. Aprovado pelo Conselho de Doutrina.

Título do original em inglês: *To What End Exegesis?*

Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, EUA

Primeira edição em inglês: 2001

Tradução: Luís Aron de Macedo

Preparação dos originais: Daniele Pereira

Revisão técnica: Anderson Grangeão da Costa e César Moisés Carvalho

Digitação do grego: Marcelo de Oliveira e Oliveira

Capa: Marlon Soares

Projeto gráfico: Suzane Barboza

Editoração: Suzane Barboza e Alexandre Pereira

CDD: 220 - Bíblia

ISBN: 978-85-263-1878-6

Para maiores informações sobre livros, revistas, periódicos e os últimos lançamentos da CPAD, visite nosso site: <http://www.cpad.com.br>.

SAC — Serviço de Atendimento ao Cliente: 0800-021-7373

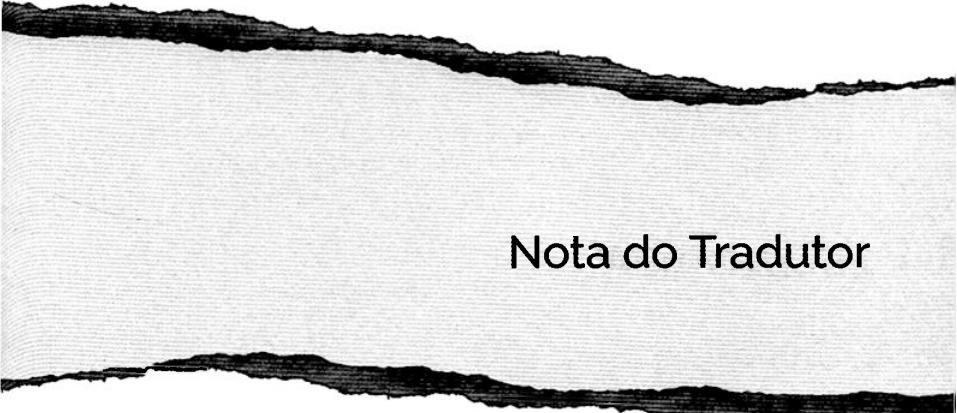
Casa Publicadora das Assembleias de Deus

Av. Brasil, 34.401, Bangu, Rio de Janeiro – RJ

CEP 21.852-002

1ª edição: 2019

Tiragem: 3.000



## Nota do Tradutor

Todas as referências citadas por extenso de livros apócrifos foram extraídas da Bíblia católica versão Ave Maria, salvo indicação específica.

Salvo indicação específica, as referências bíblicas citadas neste livro foram extraídas de *Almeida Revista e Corrigida, Edição de 2009* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla ARA referem-se a *Almeida Revista e Atualizada* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla KJA referem-se a *King James Atualizada* (São Paulo: Abba Press, 2012).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla MSG referem-se à versão bíblica de Eugene H. Peterson, *A Mensagem: Bíblia em Linguagem Contemporânea* (São Paulo: Vida, 2011).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla NTLH referem-se a *Nova Tradução na Linguagem de Hoje* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla NVI referem-se a *Nova Versão Internacional* (São Paulo: Vida, 2001).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla NVT referem-se a *Nova Versão Transformadora* (São Paulo: Mundo Cristão, 2016).

As citações bíblicas assinaladas pela sigla TB referem-se a *Tradução Brasileira* (Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000).



# Abreviaturas

## Abreviaturas e expressões em latim

<i>ad hoc</i>	para esta finalidade, para isto
<i>ad loc.</i>	<i>ad locum</i> , no ou para o lugar
<i>c.</i>	<i>circa</i> , cerca
<i>e.g.</i>	<i>exempli gratia</i> , por exemplo
<i>et al.</i>	e outros
<i>etc.</i>	<i>et cætera</i> , e outras coisas, e assim por diante
<i>hapax legomenon</i>	palavra que aparece registrada somente uma vez em determinado texto
<i>i.e.</i>	isto é
<i>ibid.</i>	<i>ibidem</i> , no mesmo lugar (com o sentido de “na mesma obra, capítulo ou página”)
<i>imprimatur</i>	imprima-se
<i>in loc.</i>	<i>in loco</i> , no próprio local, no lugar citado
<i>inter alia</i>	entre outros
<i>lectio brevior potior</i>	a leitura mais difícil é a mais forte
<i>lectio difficilior</i>	leitura difícil
<i>locus</i>	lugar
<i>locus classicus</i>	passagem de trabalho bem conhecido e respeitado, que se apresenta como prova para uma ideia ou problema
<i>macellum</i>	mercado
<i>nominativus pendens</i>	anacoluto
<i>non sequitur</i>	inferência ou conclusão que não é consequência lógica das premissas

## EXEGESE? PARA QUÊ?

<i>passim</i>	neste lugar e noutros
<i>simpliciter</i>	simples, simplesmente
<i>sine qua non</i>	sem a qual não, ou seja, indispensável, essencial
<i>testimonium</i>	testemunha
<i>videtur</i>	parecer, opinião

### Abreviaturas gerais

a.C.	antes de Cristo
d.C.	depois de Cristo
esp.	especialmente, em sentido especial e particular
n.	nota
cf.	confronte, compare
p.	página
pp.	páginas
séc.	século
m.	morto
v.	versículo
vv.	versículos

### Abreviaturas de livros apócrifos

1 Ed	1 Esdras
1 En	1 Enoque
Jb	Jubileus
4 Mc	4 Macabeus
Sb	Sabedoria de Salomão
Sr	Sirácida ou Eclesiástico
Tb	Tobias

[ ] Indicam comumente diversidade de leitura



## Prefácio

Congratulo-me com a oportunidade de reunir esta coletânea de trabalhos acadêmicos que constaram em variadas publicações durante um período de vinte e cinco anos e disponibilizá-los em um só volume. Espero que o livro ofereça acesso conveniente a estudos que, de outra forma, são mais difíceis de encontrar, visto que em muitos casos surgiram originalmente em *Festschriften*<sup>1</sup>, em homenagem a amigos acadêmicos, ou em ensaios de seminário da Sociedade de Literatura Bíblica [na sigla em inglês, SBL] para determinado ano, ambos os quais, por sua natureza, tiveram publicação muito limitada. Por outro lado, aqueles que leram as duas coletâneas anteriores de trabalhos acadêmicos (*Listening to the Spirit in the Text* [Ouvindo ao Espírito no Texto], Eerdmans, 2000, e *Gospel and Spirit: Issues in the New Testament Hermeneutics* [Evangelho e Espírito: Questões na Hermenêutica do Novo Testamento], Hendrickson, 1991) podem ficar um tanto quanto decepcionados por haver menos “aplicação” e mais hermenêutica pura.

Esta coletânea reflete meus interesses como estudioso do Novo Testamento, incluindo a crítica textual. Mas todos, mesmo os estudos textuais, concentram-se em meu interesse primário e permanente de entender o texto bíblico e de assimilar a teologia inerente aos textos. E tudo para o bem da comunidade cristã. Os estudos estão em ordem canônica, exceto a seção final dos estudos teológicos, que combina a

---

1 N. do T.: Em alemão, no original, *Festschrift*, “livro de homenagem” ou “livro de celebração”. No mundo acadêmico, o termo refere-se a um conjunto de ensaios ou artigos publicados na forma de livro que homenageia uma pessoa influente ou reconhecida. O livro é publicado enquanto o homenageado está vivo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

ordem canônica com a ordem mais cronológica. O leitor interessado pode querer começar com o capítulo 17, do qual extraí o título, já que é uma palestra publicada que começa com uma espécie de nota autobiográfica que dá sentido ao resto.

Por outro lado, não alimento a ilusão de que muitos irão ler o livro todo, visto que é algo que raramente acontece com este tipo de estudos coletados. Mas considerando que o li completamente (como revisor), desejo fazer algumas observações sobre a coletânea como um todo.

Primeiro, embora o primeiro desses estudos remonte a 1976 (cap. 10), resisti à tentação de atualizá-los. Não mudei nada, porque a razão preliminar para a publicação é disponibilizar os estudos convenientemente em um único volume, e as pessoas que os consultarão não estão interessadas em minha interação com uma posterior resposta aos ensaios, mas com sua expressão original. Exceto por referência cruzada ocasional colocada entre parêntesis nos capítulos e correções de erros de digitação, optamos por deixá-los como eram originalmente (embora possamos ter inserido mais erros de digitação!), visto que o livro foi produzido pela digitalização dos originais e recomposição segundo o estilo da editora).

Segundo, a ordem dos ensaios reflete, em parte, minha jornada como estudioso bíblico, começando com trabalhos sobre crítica textual, antes de dedicar-me a trabalhos mais estritamente exegéticos, e terminando com estudos de intenção mais teológica.

Terceiro, na última seção dos ensaios encontramos repetições. De certa forma, são inevitáveis, uma vez que meus interesses nos assuntos tenderam, na década passada, a centralizar-se na cristologia e pneumatologia, e sobretudo na questão de saber se é ou não apropriado usar a linguagem trinitária em relação à teologia de Paulo. Mas a repetição também ocorre nos estudos anteriores, pelo que preciso dar uma explicação.

A parte mais antiga da coletânea é o estudo da incômoda passagem de 2 Coríntios 6.14—7.1. O estudo surgiu quando eu lecionava um curso de grego na Wheaton College baseado em 2 Coríntios, ao mesmo tempo em que eu fazia um trabalho sobre 1 Coríntios para outra classe. Até então, eu já ensinara 1 Coríntios com frequência o bastante para chegar à conclusão de que 1 Coríntios 8—10 não trata de alimentos oferecidos aos ídolos e vendidos no mercado, mas de comer esses alimentos nos recintos do templo. O que me impressionou foram as ligações verbais entre a passagem de 2 Coríntios e a linguagem em 1 Coríntios 10.14-22. Passei meses pesquisando o assunto e

publicando as conclusões (cap. 10 deste livro). Tempos depois, quando me solicitaram para dar uma palestra no Seminário Teológico Batista do Sudoeste, retrabalhei a parte de 1 Coríntios do documento que se tornou o conteúdo do ensaio que consta como capítulo 9. Minha razão para publicar isso separadamente foi que percebi que minha preocupação com a hipótese de “alimentos oferecidos aos ídolos” em 1 Coríntios passara despercebida, porque fora incorporada no estudo de um notório dilema que há em 2 Coríntios.

Quarto, notemos que estudos como esses costumam preceder a escrita de grandes livros ou comentários. Na verdade, em dias antigos (antes que a publicação eletrônica fizesse tantas mudanças para autores e editores), eu costumava dizer aos alunos que prestassem atenção a um aparecimento inesperado de artigos escritos por certo estudioso sobre determinado tópico, porque era indicação de futuros livros (e.g., os apontamentos de estudo feitos por C. E. B. Cranfield sobre Romanos, que foram o prenúncio do seu grande comentário). A razão para isso é que dava ao estudioso a oportunidade de explorar as questões com mais profundidade do que permitiriam as constrições de um livro ou comentário. É o que também ocorre nos estudos neste livro (caps. 5, 7, 9, 11, 12 e 21).

Mas esta coletânea também reflete interesses que vão em sentido inverso. Em alguns dos trabalhos exegéticos que entraram na publicação de *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* ([A Presença de Deus que Capacita: O Espírito Santo nas Cartas de Paulo], Hendrickson, 1994, manuscrito concluído em fins de 1992), pensei que estava abrindo novos caminhos em vários lugares. Nesse entretempo, recebi pedidos para contribuir para *Festschriften* em homenagem de amigos e colegas do mundo acadêmico. Então, aproveitei a oportunidade para reconfigurar parte dessa exegese e publicá-la de forma nova e expandida com vistas a alcançar um público mais amplo. Estudos desse tipo aparecem como os capítulos 13 a 16 e 18.

Agradeço a Michael Thomson, ex-aluno e professor adjunto da Regent College e hoje diretor de vendas da editora Eerdmans, pelo interesse que teve pelo projeto, fato que fez com que tudo acontecesse. Obrigado também à editora Eerdmans pela disposição em aceitar o projeto. Preciso atestar o lugar da publicação original de vários trabalhos e agradecer aos editores pela permissão concedida em reeditá-los na forma atual.

1. *New Testament Textual Criticism, Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (ed. E. J. Epp and G. D.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

- Fee; Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 61-75. © Oxford University Press 1981. Reproduzido com a permissão da Oxford University Press.
2. *The Evangelical Quarterly* 54 (1982): pp. 207-218. Usado com a permissão de Pater noster Publishing.
  3. *The Four Gospels* 1992: *Festschrift Frans Neirynck* (ed. F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, B. Van Belle and J. Verheyden; Leuven: Leuven University Press, 1992), vol. III, pp. 2193-2205. Usado com a permissão da Leuven University Press.
  4. *Scribes and Scripture: New Testament Essays in Honor of J. Harold Greenlee*, ed. David Alan Black (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992), pp. 1-15. Usado com a permissão da Eisenbrauns, Inc.
  5. *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers*, ed. Eugene H. LoveringJr. (Atlanta: Scholars Press, 1992), pp. 165-183. Usado com a permissão da Society of Biblical Literature.
  6. *The Expository Times* 89 (1977-1978): pp. 116-118. Usado com a permissão da T&T Clark.
  7. *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980): pp. 307-314. Usado com permissão.
  8. *New Testament Studies* 24 (1977-1978): pp. 533-538. Reproduzido com a permissão da Cambridge University Press.
  9. *Bíblica* 61 (1980): pp. 172-197. © 1980 Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.
  10. *New Testament Studies* 23 (1976/1977): pp. 140-161. Usado com a permissão da Cambridge University Press.
  11. *Review and Expositor* 91/92 (1994): pp. 201-217. Usado com permissão.
  12. *Bulletin for Biblical Research* 2 (1992): pp. 29-46. Usado com a permissão da Eisenbrauns, Inc.
  13. *Pauline Theology, Volume II: 1 and 2 Corinthians*, ed. D. M. Hay (Minneapolis: Fortress, 1993), pp. 37-58. Usado com a permissão da Society of Biblical Literature.
  14. *Jesus of Nazareth: Lord and Christ, Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, I. H. Marshall *Festschrift*, ed. J. B. Green and M. Turner (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 312-344.
  15. "Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard Longenecker", *JSNTSS* 108, ed. L. Ann Jervis and Peter Richardson (Sheffield: Academic Press, 1994), pp. 111-133. Usado com a permissão da Sheffield Academic Press.

16. "Spirit and Renewal: Essays in Honor of J. Rodman Williams", *JPTSS* 5 (Sheffield: Academic Press, 1994), pp. 129-144. Usado com a permissão da Sheffield Academic Press.
17. *Bulletin for Biblical Research* 9 (1998): pp. 75-88. Usado com a permissão da Eisenbrauns, Inc.
18. "To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry", *JSNTSS* 100, ed. T. E. Schmidt and M. Silva (Sheffield: JSOT Press, 1994), pp. 196-215. Usado com a permissão da Sheffield Academic Press.
19. *Society of Biblical Literature 1997 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1997), pp. 732-749. Usado com a permissão da Society of Biblical Literature.
20. *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, ed. Stephen Davis, Daniel Kendall and Gerald O'Collins (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 49-72. © Oxford University Press 1999. Reproduzido com a permissão da Oxford University Press.
21. *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke*, ed. J. I. Packer and Sven Soderlund (Grand Rapids: Zondervan, 2000), pp. 251-279. Usado com a permissão da Zondervan.

\* O autor e a editora americana reconhecem com gratidão a permissão concedida para reimprimir o material disponibilizado pelas fontes bibliográficas listadas acima.





# Sumário

Prefácio	9
----------	---

## ESTUDOS TEXTUAIS

1. Só uma Coisa É Necessária? Lucas 10.42	19
2. Sobre a Inautenticidade de João 5.3b,4	35
3. Sobre o Texto e Sentido de João 20.30,31	47
4. Observações Textual-Exegéticas sobre 1 Coríntios 1.2, 2.1 e 2.10	63
5. Sobre o Texto e Comentário de 1 e 2 Tessalonicenses	79

## ESTUDOS EXEGÉTICOS

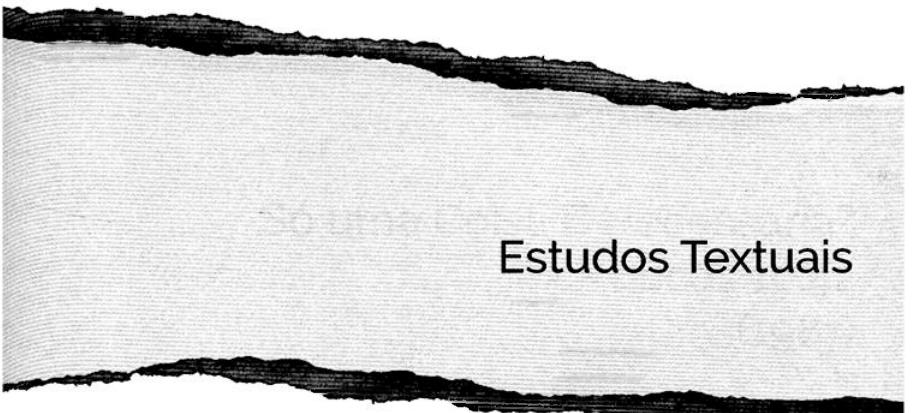
6. Uma Vez Mais: João 7.37-39	105
7. 1 Coríntios 7.1 na NIV: New International Version	111
8. ΧΑΡΙΣ em 2 Coríntios 1.15: A Parousia Apostólica e a Cronologia de Paulo em Corinto	123
9. Εἰδωλόθυτα Mais uma Vez: Uma Interpretação de 1 Coríntios 8—10	129
10. Os Alimentos Oferecidos aos Ídolos: 2 Coríntios 6.14—7.1	155

## **EXEGESE? PARA QUÊ?**

11. A Liberdade e a Vida de Obediência: Gálatas 5.1—6.18	181
12. Filipenses 2.5-11: Hino ou Exaltada Prosa de Paulo?	201

## **ESTUDOS TEOLÓGICOS**

13. Rumo a uma Teologia de 1 Coríntios	223
14. A Cristologia e Pneumatologia em Romanos 8.9-11 e em outros Lugares: Reflexões sobre Paulo como Trinitário	247
15. “Outro Evangelho que não Abraçastes”: 2 Coríntios 11.4 e a Teologia de 1 e 2 Coríntios	269
16. Reflexões Exegéticas e Teológicas sobre Efésios 4.30 e a Pneumatologia Paulina	291
17. Exegese? Para quê? Reflexões sobre Exegese e Espiritualidade em Filipenses 4.10-20	305
18. Pneuma e Escatologia em 2 Tessalonicenses 2.1,2: Uma Proposta sobre “Pôr os Profetas à Prova” e o Propósito de 2 Tessalonicenses	321
19. Rumo a uma Teologia de 2 Timóteo — Segundo a Perspectiva Paulina	341
20. Paulo e a Trindade: A Experiência de Cristo e do Espírito para o Entendimento de Paulo sobre Deus	363
21. A Cristologia da Sabedoria nas Cartas de Paulo: Uma Visão Dissidente	387



# Estudos Textuais



# Só uma Coisa É Necessária? Lucas 10.42 (1981)

Na minha revisão do *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Comentário *Textual* sobre o Novo Testamento em Grego, doravante referido pelo título *Textual Commentary*], do professor Bruce M. Metzger, concluí que “mesmo quando [...] o estudioso sente que a comissão cometeu um erro, [o *Textual Commentary*] servirá de ponto de partida útil para uma discussão mais aprofundada”.<sup>1</sup> Aproveito a ocasião deste *Festschrift*<sup>2</sup> em honra do professor Metzger para seguir essa sugestão, analisando um dos tais textos: Lucas 10.41,42.

## PARTE I

Esta passagem é um famoso dilema exegético, cuja solução final está inextricavelmente ligada à crítica textual. A questão exegética é: Era intenção de Jesus não fazer comparação entre as duas irmãs, mas apenas dizer: “Marta, Marta, Maria escolheu a boa parte”, ou será que ele repreendeu Marta por estar ansiosa por muitas coisas, ao mesmo tempo em que elogiou Maria por ter escolhido a boa parte? Se for a

1 *Bib* 55 (1974): p. 455.

2 N. do T.: Em alemão, no original, “livro de homenagem” ou “livro de celebração”. No mundo acadêmico, o termo refere-se a um conjunto de artigos ou ensaios publicados na forma de livro que homenageia uma pessoa influente ou reconhecida. O livro é publicado enquanto o homenageado está vivo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

segunda opção, então ele disse a Marta: (1) Poucas são necessárias? Ou (2) uma só é necessária? Ou (3) poucas são necessárias ou, antes, uma só?

Essas diferenças são um reflexo da evidência textual, que se reduz a quatro formas básicas, com pequenas variações dentro de cada uma:<sup>3</sup>

(1) Μάρθα Μάρθα· <sup>42</sup>Μαρία...

D [+ θορυβάζη]

a b e ff<sup>2</sup> i l r<sup>1</sup> (c) [c + *conturbaris erga plurima*]

Ambrósio, exp. Lc. 1.9 (CChL 14.11) [Cita 10.40-42.]

Possídio, vit. Aug. (MPL 32.34)

[Clemente (Q.d.s. 10.6 [GCS 3.166]) é às vezes citado por estar apoioando o Códice Colbertino do Latim Antigo (c). Seu texto diz: οὐ περὶ πολλὰ ταράσσῃ· Μαρία τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἔξελέξατο. Mas a natureza livre dessa adaptação somada ao contexto mostram claramente que Clemente não tem a intenção de citar todos os vv. 41 e 42.]

(2) Μάρθα Μάρθα, μεριμῆς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά, <sup>42</sup>ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία· Μαρία δέ...

38

syr<sup>pal</sup> arm geo bo (2 MSS)

[Orígenes, fr. 78 in Jo. (GCS 4.545) é frequentemente citado em apoio desta variante. Mas, como veremos adiante, é algo extremamente duvidoso. Seu texto diz: καὶ οὐκ ἀπιθάνως διὰ τὴν ἐν τῷ Μωϋσέως νόμῳ πολιτείαν φεσὶν εἰρήθαι τῇ Μάρθᾳ· "Μάρθα Μάρθα, περὶ πολλὰ θορυβῇ καὶ περισπᾶσαι, ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία·" εἰς σωτηρίαν γὰρ οὐ τῶν πολλῶν κατὰ τὸ γράμμα τοῦ νόμου ἐντολῶν χρεία, ἀλλ' ὅλιγων, ἐν οἷς κρέμαται ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, τῶν περὶ ἀγάπης νενομοθετημένων.]

(3) Μάρθα Μάρθα, μεριμῆς καὶ (θορυβάζῃ) περὶ πολλά, <sup>42</sup>ενὸς δέ ἔστιν χρεία· Μαρία(μ) δέ...

ἢ<sup>45</sup> γῆ<sup>75</sup> A C\* W Θ Ξ Ψ unc<sup>rell</sup> 22 118-209 892 1241 f<sup>13</sup> pler

[ἢ<sup>75</sup> A Ψ 69 892 1241 pc γάρ l. δέ (2º)]

it<sup>aur</sup> i q vg sa syr<sup>c. p. h</sup>

[aur vg porro unum est necessarium

3 Os dados corroborativos são apresentados nesta ordem: linha 1, as evidências do grego, com a notação de menor variação dada entre parênteses (θορυβάζῃ/τυρβάζῃ e Μαρία/Maria são omitidos); linha 2, as evidências da versão: linha 3 (e a seguinte), as evidências patrísticas, que são dadas na íntegra quando tem certa relação com o estudo apresentado neste artigo.

f                *unum est autem opus*

q                *unius autem est opus]*

Crisóstomo, hom. 44 in Jo. (MPG 59.249a)

Evágrio, rer. mon. (MPG 40.1253c)

Nilo, de mon. praest. (MPG 79.1079b)

Pseudo-Basílio, const. asc. 1.1 (MPG 31.1325c)

[F. H. A. Scrivener em *A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament* (1894), 2.350, e o UBSGNT o citam incorretamente como da lavra de Basílio. É quase certo que o tratado não é de Basílio. Pelo visto, foi escrito sob influência messaliana. Veja Johannes Quasten, *Patrology*, 3.213.]

Pseudo-Macário, ep. mag. 32 (W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature* [1954], p. 288)

João de Damasco, de fid. orth. 2.11 (MPG 94.916a) [γάρ I. δέ]

Agostinho, serm. 103.2 (MPL 38.614) *unum autem opus est*

serm. 104.1 (MPL 38.616) *quando unum est necessarium*

serm. 104.2 (MPL 38.617) *quando unum est necessarium*

serm. 170.14 (MPL 38.925) *porro unum est necessarium*

serm. 179.3 (MPL 38.967) *porro unum est necessarium*

serm. 256.6 (MPL 38.1189) *porro unum est necessarium*

[Todos os pais do Latim Antigo (exceto Cassiano, indicado abaixo na leitura 4), por exemplo, Gregório, o Grande, Beda, Antíoco [São Saba]] citam a Vulgata.]

(4) Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾶς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, ὁδόλιγων δέ ἔστιν χρεία ἡ ἐνός· Μαριὰ(μ) γάρ...

ঃ<sup>৩</sup> B C<sup>2</sup> L 1 33 579 2193

[B ~χρεία ἔστιν; B\* om. χρεία; 579 δέ I. γάρ]

syr<sup>hmg</sup> bo<sup>rell</sup> eth it<sup>u</sup>

[O Códice de Mulling (Latim Antigo) diz: *paucis vero opus est vel etiam uno.*]

Orígenes, fr. 39 em Lc. (GCS 9.298): δύναται δὲ Μάρθα μὲν εἶναι καὶ ἡ ἐκ περιτομῆς συναγωγὴ εἰς τὰ ἴδια ὄρια δεξαμένη τὸν Ἰησοῦν, περισπωμένη περὶ τὴν ἑκ τοῦ γράμματος τοῦ νόμου πολλήν λατρείαν, Μαρία δὲ ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησίᾳ τὴν ἀγαθήν τοῦ πνευματικοῦ νόμου μερίδα ἐκλεξαμένη ἀναφαίρετον καὶ μὴ καταργουμένη ὡς ἡ ἐπὶ τοῦ προσώπου Μωϋσέως δόξα, ὀλίγα τὰ χρήσιμα ἐκ τοῦ νόμου ἐπιλέξασα ἡ πάντα ἀναφέρουσα εἰς ἐν τῷ ἀγαπήσεις. καὶ εἰς μὲν τῷ “ἐνός ἔστι χρεία” χρήσῃ τό· “ἀγαπήσεις τὸν πληρούν σου ὡς σεαυτόν”, εἰς δὲ τό “ὅλιγων ἔστιν” “τὰς ἐντολὰς οἰδας· οὐ μοιχεύσεις· οὐ φοιεύσεις” καὶ τὰ ἔξης.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Basílio, moral. 38.1 (MPG 31.760) [Em citação dos vv. 38-42.]

reg. fus. 20.3 (MPG 31.973) [Com exegese das duas partes]

Cirilo de Alexandria, Lc. 7.33 (MPG 72.621) [Fragmentos gregos do comentário]; também em síriaco, serm. 39 (CSCO 70.77); serm. 69 (CSCO 70.188)

Olimpiodoro, o Jovem, comm. Ezek. 1.14 (MPG 93.489)

Jerônimo, ep. 22 (*ad Eustoch.*) 24 (Labourt [1949], 1.136) *pauca autem necessaria sunt aut unum* [escrito em Roma, 384 d.C.]

Cassiano, *conlatio* 1.8 (CSEL 13.15) *paucis vero opus est aut etiam uno*

Cada uma dessas formas de texto tem seus defensores recentes. Em seu comentário na série Pelican, G. B. Caird defendeu a leitura 1.<sup>4</sup> Ele estava seguindo a tradição que remonta a F. Blass,<sup>5</sup> que, por sua vez, foi seguido, *inter alia*, por J. Wellhausen,<sup>6</sup> J. Moffatt,<sup>7</sup> W. Bousset,<sup>8</sup> E. Klostermann<sup>9</sup> e W. Manson.<sup>10</sup> Aqui, não só a leitura mais curta é preferida, mas as outras três têm de ser “consideradas como variantes de uma glossa tardia”.<sup>11</sup>

A leitura 2 foi defendida por Monika Augsten.<sup>12</sup> Até onde posso dizer, von Soden é o único outro defensor.<sup>13</sup> Entretanto, essa variante tem desempenhado um papel crucial nas discussões, pois repetidamente

- 
- 4 G. B. Caird, *Saint Luke* (Baltimore: Penguin, 1963), pp. 149-150; reimpresso por Westminster (SCM) Pelican Commentaries series (Filadélfia: Westminster, 1977).
- 5 F. Blass, *Evangelium secundum Lucam* (Leipzig: Teubner, 1897). No livro *Philology of the Gospels* (Londres: Macmillan, 1898), pp. 148-149, ele considerou a evidência textual dessa passagem como um dos fortes argumentos a favor de duas edições de Lucas.
- 6 J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae* (Berlim: Reimer, 1904), p. 54.
- 7 J. Moffatt, *The New Testament: A New Translation* (Nova York: Hodder and Stoughton, 1913).
- 8 *Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt* (Göttingen, 1917).
- 9 E. Klostermann, “Das Lukasevangelium”, *Handbuch zum Neuen Testament* 5 (Tübingen: Mohr, 1919), p. 485.
- 10 W. Manson, “*The Gospel of Luke*”, *The Moffat New Testament Commentary* (Nova York: Harper, 1930), pp. 132-33.
- 11 J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke* (Londres: Macmillan, 1930), p. 154; cf. Caird, *Saint Luke*, p. 150.
- 12 M. Augsten, “*Lukanische Miszelle*”, *New Testament Studies* 14 (1967-1968): pp. 581-83.
- 13 Augsten também afirma que Scrivener sustenta a mesma opinião que ela, mas, ao que parece, ela o interpretou mal. Scrivener é forte defensor da leitura 3, e opõe-se tanto à leitura 4 que afirma: “Confessamos que preferimos ver esta grandiosa passagem expurgada das páginas do Evangelho do que diluída após o modo lamentável adotado por N e B”. Na opinião dele, a leitura 2 é “menos inacreditável do que a leitura de N e B” (*A Plain Introduction to the Criticism of the New Testament*, 4. ed., 2 vols. [Londres: Bell, 1894], 2.350). Pode ser que a adoção dessa leitura também seja a intenção das notas de A. Pallis em *Notes on St. Luke and the Acts* (Oxford: Oxford University Press, 1928), p. 22, e de W. R. F. Browning nos comentários Torch (Londres: SCM, 1960), p. 112.

argumenta que a leitura 4 é uma mescla das leituras 2 e 3.<sup>14</sup> A maioria dos que assim argumenta favorece a leitura 3 como a original. Augsten prefere a leitura 2 na qualidade de *lectio difficilior*.

A leitura 3 é a leitura tradicional, tanto na antiguidade cristã do Oriente e do Ocidente quanto na maioria dos comentários<sup>15</sup> e traduções em inglês.<sup>16</sup> Goza de apoio das edições críticas de Tischendorf, Vogels, Bover, Nestle<sup>17</sup> e agora do UBSGNT. Foi recentemente defendida em extensa discussão por A. Baker como a leitura que melhor explica as outras e está mais de acordo com o estilo lucano.<sup>18</sup> A apresentação dos argumentos a favor dessa leitura foi sucintamente apresentada pelo professor Metzger no *Textual Commentary*. Tendo em vista que terei oportunidade de debater algumas dessas conclusões, apresento seus comentários na íntegra:

[As] variações surgiram por entender que ἐνός refere-se apenas às provisões que Marta estava preparando para a refeição. O absoluto de ἐνός foi suavizado ao substituí-lo por ὀλίγων [...] e, por fim, em alguma testemunha [...] os dois foram combinados, a despeito dos resultados desastrosos quanto ao sentido. A omissão de ambas as cláusulas (assim como γάρ após Μαριάμ) it<sup>a,b,e,f,i,l,r</sup> sy<sup>r</sup> (D retém apenas θορυβάς, η) representa uma deliberada excisão de uma passagem incompreensível, se não por puro acidente, talvez ocasionado por homoioarchon<sup>19</sup> (Μάρθα ... Μαριάμ).<sup>20</sup>

14 É difícil traçar a origem dessa ideia. Apareceu já em H. Alford, *The Greek Testament*, 3 ed., 4 vols. (Londres: Rivingtons, 1861), p. 542. É ideia repetida com frequência em artigos (e.g., G. D. Kilpatrick, "The Greek New Testament Text of Today and the *Textus Receptus*", *The New Testament in Historical and Contemporary Perspective*, ed. H. Anderson e W. Barclay [Oxford: Blackwell, 1965], p. 192; A. Baker, "One Thing Necessary", *CBQ* 27 [1965]: p. 136; Augsten, "Lukanische Miszelle", p. 581) e em comentários (e.g., Ragg [1922], Creed [1930], Gilmour [1952], Ellis [1966], Stuhlmüller [1968]).

15 *Inter alia*, Alford (1863), Godet (1875), Farrar (1889), Sadler (1889), Zahn (4 ed., 1920), Ragg (1922), Boles (1941), Lenski (1946), Geldenhuys (1951), Gilmour (1952), Thompson (1972).

16 *Inter alia*, KJV (1611), RV (1881), ASV (1901), Weymouth (1903), Montgomery (1924), Knox (1944), Verkuyl (1945), RSV (1946), Rieu (1952), C. K. Williams (1952), Confraternity (1953), Kleist (1954), NEB (1961), Beck (1963), TEV (1966), Barclay (1968), NAB (1970), NIV (1973), Translators (1973), Estes (1973).

17 A leitura mais longa está impressa no texto. A partir da 20<sup>a</sup> edição (1950), a sigla escribal(!) indica preferência pela leitura 3.

18 "One Thing", pp. 127-137.

19 N. do R.: No processo de reprodução, este termo indica a ideia de que o copista pode ter cometido, involuntariamente, um erro visual, denominado de *parablepse* ("olhar para o lado"), que consiste em repetir uma palavra quando esta se apresentava em duas linhas consecutivas, podendo ocorrer no início (*homoioarchon*) ou no final (*homoioleuton*) da frase.

20 A *Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: UBS, 1971), pp. 153-154. Pelo visto, isso é dependente de Alford, *Greek Testament*, p. 1.543: "As variações surgiram por entender que ενός refere-se meramente às provisões que estavam sendo preparadas. Então, essa palavra grega foi suavizada por ολίγων e combinada em ambas as leituras".

## EXEGESE? PARA QUÊ?

A leitura 4 tem o apoio das edições críticas de Westcott-Hort, B. Weiss, Lagrange e Merk, bem como de muitos comentários<sup>21</sup> e algumas traduções em inglês.<sup>22</sup> No entanto, nunca teve uma defesa em grande escala.

O propósito deste artigo é preencher essa lacuna, mostrando as fraquezas do argumento apresentado no *Textual Commentary* e argumentando que a leitura 4 é a única variante que explica adequadamente todos os dados.

## PARTE II

Apesar da frequência com que é afirmada, a sugestão de que ὀλίγων δέ ἔστιν χρεία ἡ ἐνός é uma combinação de textos tem de ser abandonada permanentemente. A possibilidade de combinação de textos tem vários pontos desfavoráveis, todos tendo a ver com o fraco apoio para a leitura 2: ὀλίγων δέ ἔστιν χρεία.

Para que a combinação de textos tivesse ocorrido, teríamos de estabelecer a existência muito precoce (especialmente no Egito) da leitura 2. Teríamos de pensar sobre a ordem de palavras da leitura mais longa, ὀλίγων ... ἐνός, para que a simples combinação de textos tivesse ocorrido (a mera adição de ἡ ἐνός) a leitura ὀλίγων δέ ἔστιν χρεία deveria ter sido predominante no Egito. Mas as evidências a favor da existência precoce dessa variante são tão frágeis que quase não valem nada.

Claro que Augsten argumentou recentemente que o fragmento do comentário de Orígenes sobre João é a evidência de que precisávamos e que agora a temos.<sup>23</sup> A. Baker, com base no fragmento do comentário de Orígenes sobre Lucas, já havia sugerido que Orígenes era “a fonte da combinação de textos”.<sup>24</sup> No entanto, ambas as sugestões são uma manipulação inadequada das evidências de Orígenes.

Primeiro, o comentário no fragmento de Lucas dificilmente é a fonte da combinação de textos e por duas razões.

1. Há muitos exemplos nos comentários e homilia de Orígenes de exatamente o tipo de “exegese” encontrado no fragmento de Lucas, e em nenhum outro exemplo ele está combinando textos. O comentário de Orígenes aqui é padrão para ele e indica, como era de se esperar, que ele estava trabalhando com o mesmo texto que encontramos em

21 *Inter alia*, Plumptre (1881), B. Weiss (9 ed., 1901), Plummer (1902), A. B. Bruce (s.d.), Lagrange (1919), Easton (1926), Rengstorff (1936), Grundmann (1939), Leaney (1958), Ellis (1966), Danker (1972), Karris (1977).

22 *Inter alia*, Twentieth Century (1898), Ballantine (1923), Greber (1937), C. B. Williams (1937), Phillips (1947), New World (1950), Wuest (1956), NASB (1963), JB (1966), Klingensmith (1972).

23 “Lukanische Miszelle”, p. 582.

24 “One Thing”, p. 136.

¶ B et al. Para ele, Marta representava o judaísmo, que, apesar de ter recebido Jesus em sua casa, ainda estava distraída com muito (*πολλήν*) serviço baseado na letra da lei. Maria, por outro lado, é como a igreja gentia, que escolheu a “boa parte” da “lei espiritual”. Orígenes diz que apenas algumas coisas (*δολίγα*) expostas na lei são benéficas (*χρήσιμα*); na verdade (*ἥ*), todas as coisas na lei estão apresentadas em um (*én*) mandamento: “amarás”. Em seguida, ele exemplifica o argumento baseando-se em duas declarações de Jesus. A “uma só é necessária” refere-se à declaração “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”, e a “poucas são necessárias” à declaração “Tu sabes os mandamentos: Não adulterarás; não matarás; não furtarás; não dirás falsos testemunhos; não defraudarás alguém; honra a teu pai e a tua mãe”. A facilidade com que Orígenes se move de *πολλά* para *δολίγα* e para *én* deixa claro que ele pressupõe esse texto e, portanto, não é o seu criador.

2. Há amplas evidências disponíveis em Orígenes de lugares onde ele conhece duas ou mais variantes.<sup>25</sup> Nesses casos, ele sempre faz uma declaração clara da existência das várias leituras, e comenta a respeito delas. Portanto, concluímos muito positivamente que ao escrever o comentário sobre Lucas, Orígenes conhecia apenas um texto com a leitura mais longa, e que ele não é de modo algum responsável por criá-la.

Segundo, claro que é basicamente este mesmo comentário que Orígenes fez anteriormente no comentário sobre João 11.2.<sup>26</sup> Lá, ele já tinha visto Maria como *σύμβολον τῶν ἀπὸ ἔθνῶν*, e Marta como *τῶν ἐκ περιτομῆς*. Nesse caso, ele está comentando sobre João 11, e não sobre Lucas 10. Seu interesse agora está exclusivamente em “Marta”, que, como os judeus, estava distraída com *πολλά*, quando apenas *δολίγα* era necessária para a salvação. Ele “cita” o texto um tanto quanto livremente e apenas parcialmente. Mas no comentário final, em que ele vincula as “poucas coisas” com a lei do amor em Mateus 22.40, fica claro que ele pressupõe o mesmo tipo de comentário que fará plenamente na passagem de Lucas. Mas mesmo aqui ele pressupõe o texto mais longo, ainda que o cite parcialmente.

Mesmo que não tivéssemos evidências contextuais tão claras como Orígenes oferece nesses dois fragmentos, esse tipo de “texto pequeno” em uma citação patrística é de valor duvidoso. Como mostrei em outro

25 Veja B. M. Metzger, “Explicit References in the Works of Origen to Variant Readings in New Testament Manuscripts”, *Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey*, ed. J. N. Birdsall e R. W. Thomson (Freiburg: Herder, 1963), pp. 78-95.

26 Esta seção do comentário sobre João teria sido escrita em Cesareia, em c. 232. As homilias sobre Lucas estavam entre as que foram anotadas de forma abreviada durante seus últimos anos. Veja Eusébio, *H. E.* 6.36.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

texto, dificilmente podemos fazer uma defesa com uma citação patrística quando as palavras sob debate estão faltando no início ou no final da citação.<sup>27</sup> É o que ocorre quando em outras citações, o mesmo pai cita o texto na íntegra e *inclusas* as palavras sob debate! Por exemplo, foi o que observei sobre o suposto apoio de Orígenes de  $\ddot{\text{P}}$ <sup>45</sup> et al. na “omissão” de καὶ ἡ ζωή em João 11.25.<sup>28</sup> Nesse caso, a evidência completa de Orígenes deixa claro que ele conhecia apenas o texto mais longo. O mesmo se aplica aqui. Essa cadeia de fragmentos não suportará o peso que muitos lhe dão como evidência do conhecimento de Orígenes de um texto sem ἡ ἐνός.<sup>29</sup>

Portanto, a única evidência a favor da variante ὀλίγων δέ ἔστιν χρεία é do Códice 38 (séc. XIII); de três versões: a síriaca palestina (traduzida depois de 400 d.C.);<sup>30</sup> a armênia (c. 410) e a georgiana (c. 450); e de dois manuscritos da versão boáirica (N [séc. IX], J1 [séc. XIII]). Mas argumentar fundamentado nessas testemunhas diversas a favor de um denominador comum que remonta ao século II é perder a perspectiva histórica, ou, pelo menos, é deixar de lidar com a lógica *a priori* da genealogia.

Notemos, antes de tudo, que essas testemunhas representam três tradições bastante independentes. O Códice 38 é um manuscrito bizantino, que von Soden enumerou como I<sup>k</sup>. A versão armênia e a georgiana têm afinidades textuais bem conhecidas, visto que há uma relação reconhecida, mas não clara, entre o armênio e o síriaco. A versão boáirica é testemunha do texto egípcio. Alguém poderia propor que três dessas vertentes de evidência, todas independentesumas das outras, são argumentos a favor de um arquétipo comum que tem de remontar já ao século II. Mas é exatamente o que é difícil de acreditar nesse caso. Dada a natureza dessas testemunhas particulares, é muito mais provável que esta seja uma leitura “subsingular”, ou seja, “um acordo não genético e acidental na variação entre dois manuscritos os quais, de outra forma, não estão estreitamente relacionados”.<sup>31</sup>

27 G. D. Fee, “The Text of John in *The Jerusalem Bible*: A Critique of the Use of Patristic Evidence in New Testament Textual Criticism”, *Journal of Biblical Literature* 90 (1971): pp. 163-173.

28 Na minha revisão de Metzger, *Bib* 55 (1974): p. 454.

29 Tudo isso só confirma a observação feita por R. M. Grant há muitos anos, quando afirmou que “as citações patrísticas não são citações, a menos que tenham sido adequadamente analisadas”. Veja “The Citation of Patristic Evidence in an Apparatus Criticus”, *New Testament Manuscript Studies*, ed. M. M. Parvis e A. Wikgren (Chicago: University of Chicago, 1950), p. 124.

30 Para intuir-se da datação das várias versões, veja B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1977).

31 Essa definição foi oferecida em um artigo inédito lido diante do Seminário de Crítica Textual da Sociedade de Literatura Bíblica (na sigla em inglês, SBL), em 5 de outubro de 1974, intitulado “Toward the Clarification of Textual Variation: Colwell and Tune Revisited”, p. 10.

Comecemos com os dois manuscritos boáiricos. De acordo com Horner, esses dois manuscritos estão sujeitos a omissões de vários tipos.<sup>32</sup> Isso significa que o que temos aqui não são dois manuscritos boáiricos relacionados que representam uma expressão independente dessa versão e, portanto, representam um texto grego que diz: ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία. Mais exatamente, esses dois manuscritos são corrupções independentes (que omitem ή ἐνός) do único texto de Lucas 10.42 conhecido em boáirico, ou seja, o texto mais longo.

O mesmo também ocorre com as outras versões. Em outras palavras, tendo em vista que não há evidência grega antiga de qualquer tipo para ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία, é muito mais provável que representam erros de tradução ou simples corrupções da leitura *mais longa*, do que representam a suavização de ἐνός δέ ἔστιν χρεία.

O texto do Códice 38 é igualmente suspeito. Claro que ninguém argumentará seriamente que este manuscrito do século XIII, único entre todos os seus parentes próximos e distantes, preservou essa leitura do século II. Pelo contrário, ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία é mera leitura singular no Códice 38. Não podemos dizer se é uma corrupção de ἐνός δέ ἔστιν χρεία ou de ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία ή ἐνός (provavelmente o primeiro). Em ambos os casos, a única evidência grega disponível para ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία pertence ao século XIII, e não pode ser facilmente rastreada até o século II.

Em conjunto, a evidência a favor de ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία é tão fraca que não pode ser o texto original nem serve de fonte antiga para a suposta “combinação de textos” na leitura 4.

### PARTE III

Julgamento semelhante deve ser feito a respeito da leitura 1. Embora às vezes seja verdade que a *lectio brevior potior*<sup>33</sup> não é algo altamente improvável em Lucas 10.41,42. Claro que a omissão é difícil de explicar. Se é accidental, então a sugestão feita primeiramente por G. D. Kilpatrick<sup>34</sup> e repetida de forma ligeiramente diferente no Tex-

32 G. W. Horner, *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect, otherwise called Memphitic and Bohairic*, 4 vols. (Oxford: Clarendon, 1898), I.xxxviii, p. cv.

33 N. do R.: Locução latina que significa algo como a “leitura mais curta é a mais forte”, sendo um dos princípios da chamada Crítica Textual que, com esta expressão, transmite a ideia de que entre dois manuscritos do mesmo texto, a opção sempre será do texto mais curto por ser mais próximo do original.

34 G. D. Kilpatrick, “Western Text and Original Text in the Gospels and Acts”, *Journal of Theological Studies* 44 (1943): p. 27.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

tual Commentary pode muito bem estar certa: homoioteleuton<sup>35</sup> ou homoioarchon.

A omissão deliberada seria mais difícil de explicar. Se, como sugere Metzger, é uma “excisão deliberada de uma passagem incompreensível”, temos de admitir que o texto resultante é ainda mais incompreensível (a despeito da tradução de Moffatt). Teríamos esperado o que aconteceu no Códice Colbertino (c), mas não é o que ocorreu. Mas se é deliberada, então o texto ocidental é mais uma evidência da existência antiga e difundida de ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία ή ἐνός. Como todos admitem, esta é a única leitura das restantes duas (3 e 4) que poderíamos pensar que é incompreensível.

Mas por mais difícil que seja explicar a omissão, é ainda mais difícil explicar todos os dados se o texto curto for original. Encontram-se entre várias dessas omissões no texto ocidental (as “não interpolações ocidentais” de Hort) algumas das quais se recomendam aos estudiosos recentes como texto original.<sup>36</sup> Além da fraca atestação externa, a leitura curta enfrenta outras duas dificuldades.

1. A duplicação do vocativo Μάρθα, seguido imediatamente por uma palavra sobre Maria, é difícil sob quaisquer circunstâncias. Mas, neste caso, também se opõe a uma característica clara do estilo lucano. A duplicação de nomes pessoais é uma peculiaridade lucana no Novo Testamento (Lc 10.42; 22.31, At 9.4; 22.7; 26.14). Nos outros casos, o vocativo é seguido, como seria de esperar, por uma palavra falada na segunda pessoa àquela dirigida. As palavras μεριμνᾶς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά encaixam-se exatamente nessa característica estilística e, portanto, pertencem obviamente a Lucas, e não a um glosador.

2. A declaração: μεριμνᾶς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά: ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία ή ἐνός, com o seguinte γάρ, é muito difícil de explicar como glosa. Em primeiro lugar, as “glosas” costumam ter a natureza de comentário explicativo (Jo 5.4) ou de comentário catequético/teológico (At 8.37; 1 Jo 5.7b). Mas o que essa “glosa” explica? E por que toma a forma de palavra de Jesus (a menos que viesse de uma tradição da história já existente)? A variação textual deixa óbvio que a explicação “glosada” criou tantas dificuldades quantas esperava resolver. E por que aquele que a introduziu no texto insere um γάρ em vez de um δέ seguindo de Μεριμνᾶς? Sugerir que essa declaração é uma glosa é colocar muita confiança em uma leitura (a omissão) que já é suspeita pela companhia que mantém.

35 N. do R.: Veja a nota 19.

36 Para inteirar-se de uma pesquisa e avaliação recentes, veja K. Snodgrass, “Western Noninterpolations”, *Journal of Biblical Literature* 91 (1972): pp. 369-379.

## PARTE IV

Tudo isso significa que a variação textual em Lucas 10.42 resume-se a uma escolha entre duas e não quatro leituras. Lucas escreveu ἐνός δέ ἔστιν χρεία ou escreveu ὀλίγων δέ ἔστιν χρεία ή ἐνός. Ambas existem desde o século II e, seja como for, não há acidente envolvido. Uma é claramente a revisão deliberada da outra. A verdadeira questão é: Qual variante veio em segundo lugar? Em outras palavras, qual é mais bem explicada como a revisão da outra?

Quem opta pela leitura tradicional toma uma de três posições em relação à leitura 4: (1) Ignora-a completamente,<sup>37</sup> (2) descarta-a com desprezo<sup>38</sup> ou (3) dispensa-a como combinação de textos que produz um sentido intolerável.<sup>39</sup> Já vimos a improbabilidade da combinação de textos. Se é a revisão da leitura 3, então estejamos preparados para argumentar que produz um sentido tolerável para o revisor. Foi o que F. Godet viu há muitos anos. Ele próprio defendeu a originalidade de ἐνός, a qual ele acreditava que tinha uma referência dupla intencional para o próprio Jesus: um tipo de alimento é suficiente para o corpo, como um só é necessário para a alma. Acerca da leitura mais longa, Godet diz: "Este é provavelmente o significado da leitura alexandrina: 'poucas coisas são necessárias (para o corpo), ou, antes, uma só (para a alma)'". E acrescenta: "Há sutileza nesta leitura. Talvez demais".<sup>40</sup>

Godet tem razão em dois aspectos: é o provável significado da leitura 4 e é sutil. Mas não é um sentido intolerável. A única questão é saber se é muito sutil. Há uma longa e digna tradição que pensa o contrário, a qual argumenta que este é o texto original e que esse significado é mais do que tolerável — faz bastante sentido! Quanto ao fato de ser muito sutil, é o que ocorreria com o trabalho de um escriba do século II, sobretudo se o texto original fosse ἐνός δέ ἔστιν χρεία. Pelo visto, esse texto nunca deu problemas para ninguém na antiguidade, pelo menos não entre os que comentam o texto. Tendo em vista que as duas variantes levam ao mesmo resultado, é difícil imaginar por que

37 Como, e.g., N. Geldenhuys, *Commentary on Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), pp. 315-317.

38 Veja, e.g., M. F. Sadler, *The Gospel According to St. Luke, with Notes Critical and Practical*, 4 ed. (Londres: Bell, 1889), p. 288: "Neste caso, o chamado texto neutro substitui uma sentença intinteligível por uma das mais importantes palavras do Senhor. E isso contra a autoridade de toda a cristandade".

39 Veja, e.g., Creed, *Gospel of Luke*, p. 154; Baker, "One Thing", p. 135; Metzger, *Textual Commentary*, pp. 153-154.

40 F. Godet, *A Commentary on the Gospel of St. Luke*, traduzido para o inglês por E. W. Shalders e M. D. Cush, 3 ed., 2 vols. (Nova York: Funk & Wagnalls, 1890), 2.45.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

um escriba antigo se sentiria impulsionado a fazer esse tipo de sutileza para alcançar esse resultado.

Por outro lado, se ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία ή ἐνός fosse original, imaginariamós que um escriba antigo ficaria perplexo com o texto (como muitos comentaristas posteriores ficaram). Tomando a indicação de ἐνός, mais o seguinte comentário sobre a escolha de Maria de τὴν ἀγαθήν μερίδα, ele reescreveu o que era para ele um texto desconcertante em algo muito mais tratável. A leitura 4 é um caso de *lectio difficilior potior*<sup>41</sup>.

Embora nunca tenha sido incluído na discussão, há outra evidência que confirma essa escolha: é o intercâmbio de γάρ e δέ seguido de Μαριὰμ. Várias coisas são significativas a esse respeito: (1) Não importa qual escolha textual seja feita entre as leituras 3 e 4, todos os textos críticos têm Μαριὰμ(μ) γάρ. (2) Está correto, pois é inconcebível que um escriba sob qualquer circunstância teria eliminado um δέ em troca de γάρ aqui. (3) No entanto, em outros textos, o uso que Lucas faz de γάρ no discurso direto expressa muito claramente causa ou razão. Por exemplo, há trinta e cinco dessas ocorrências no Evangelho até 10.42, e a RSV (Revised Standard Version) traduz cada uma delas por "for [para]". (4) Por outro lado, nessa passagem, as traduções bíblicas em inglês (inclusive a RSV) que são feitas da leitura textual de ἐνός δέ ... Μαριὰμ γάρ invariavelmente tratam γάρ como partícula intraduzível e não como conjunção. (5) Com razão, porque γάρ quase não segue ἐνός δέ ἔστιν χρεία significativamente. Os escribas posteriores, que tinham apenas ἐνός δέ ἔστιν χρεία em seus textos, tinham todo o direito de substituir γάρ por um consecutivo δέ: "Uma coisa é necessária, e Maria escolheu...".

Como, então, explicaremos o original γάρ, sobretudo levando em conta o uso cuidadoso de Lucas em outros textos? A resposta é que acompanha um texto original que diz ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία ή ἐνός. Funciona como explicação de ή ἐνός, sugerindo assim que o ή tem a força disjuntiva normal aqui. Portanto, o texto original diz: "Marta, Marta, você está preocupada e chateada com muitas coisas. No entanto (δέ), poucas coisas são realmente necessárias, ou, antes (ή), apenas uma; pois esta é a que Maria escolheu, a boa parte...".

Pode ser interesse observar que as outras testemunhas egípcias (P<sup>75</sup> Ψ 892 1241) refletem suas verdadeiras origens a esse respeito, lendo γάρ, mesmo tendo captado o secundário ἐνός δέ ἔστιν χρεία.

41 N. do R.: Locução latina que significa algo como a "leitura mais difícil é a mais forte", sendo um dos princípios da chamada Crítica Textual que, com esta expressão, transmite a ideia de que o termo mais difícil, ou incomum, para aquela palavra pode estar mais próximo do original.

## PARTE V

Apresentemos um último argumento contra a leitura mais longa. Há quem sugira que essa leitura está “muito restrita e confinada a Alexandria” e, portanto, é revisão local e transitória.<sup>42</sup> A evidência de  $\text{P}^45$  e especialmente de  $\text{P}^75$  fortalece ainda mais a hipótese. Tanto é assim que, com a descoberta desses dois papiros, podemos rastrear o pêndulo da erudição oscilando de Westcott-Hort de volta ao texto tradicional. Tendo em vista que as influências por trás do texto de UBSGNT são muito claras, é mais provável que  $\text{P}^75$  tanto quanto qualquer outra coisa levou à escolha de  $\dot{\epsilon}\nu\circ\zeta\ \delta\acute{e}\ \dot{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon\ \chi\rho\acute{e}\iota\alpha$  com uma classificação (C).<sup>43</sup>

Este é um daqueles lugares raros em que o texto de  $\text{P}^75$  é secundário ao texto original e à sua própria tradição textual. Já mostrei em outro texto<sup>44</sup> que a relação entre  $\text{P}^75$  e B é tal que eles devem ter ascendência comum anterior a  $\text{P}^75$ . Ocasionalmente, encontramos uma bifurcação nesse tipo de texto, onde existem duas leituras claramente antigas entre as testemunhas, uma das quais se destina a tornar-se a leitura bizantina. Em raras ocasiões,  $\text{P}^75$  e B também refletem essa bifurcação, onde agora uma e depois a outra tornam a variante que é secundária à corrente predominante do tipo do texto e ao texto original. Pelo visto,  $\dot{\epsilon}\nu\circ\zeta\ \delta\acute{e}\ \dot{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon\ \chi\rho\acute{e}\iota\alpha$  é uma dessas leituras.<sup>45</sup>

Embora  $\text{P}^75$  mostre que ambas as leituras existiam muito cedo no Egito, foi a leitura  $\dot{\delta}\acute{o}\lambda\acute{y}\omega\nu\ \delta\acute{e}\ \dot{\epsilon}\sigma\tau\iota\upsilon\ \chi\rho\acute{e}\iota\alpha\ \eta\ \dot{\epsilon}\nu\circ\zeta$  que, ao que parece, predominou lá. É o que está evidenciado não somente pela tradição do manuscrito grego, mas também pelo fato de que a versão boárica (embora não saídica) e a etíope traduzem esse texto, bem como porque esse é o único texto citado em qualquer evidência existente dos pais egípcios (Orígenes, Cirilo, Olimpiodoro, além de João Cassiano).

Mas será que esse texto que predominou no Egito encontra-se somente no Egito como aberração local? As evidências do Ocidente e do Oriente (fora o Egito) sugerem o contrário.

42 Baker, “One Thing”, p. 131.

43 Para inteirar-se da influência de  $\text{P}^75$  no texto de UBSGNT, veja as revisões feitas por I. A. Sparks, *Int* 22 (1968): pp. 92-96, e I. Moir, *New Testament Studies* 14 (1967-1968): pp. 136-143. Sparks observa que  $\text{P}^75$  “claramente usurpou o lugar de honra anteriormente dado aos grandes manuscritos unciais” (p. 95).

44 G. D. Fee,  $\text{P}^75$ ,  $\text{P}^{66}$ , and Origen: The Myth of Early Textual Recension in Alexandria”, *New Dimensions in New Testament Studies*, ed. R. N. Longenecker e M. C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), pp. 31-44.

45 Para inteirar-se dos gráficos que apresentam todos esses dados, veja  $\text{P}^75$ ,  $\text{P}^{66}$ , and Origen”, pp. 34-39.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

1. Não há evidência proveniente de fontes existentes de que a leitura 3 ou a 4 tenha existência antiga no Ocidente. Como mencionado acima, o antigo Latim Antigo omite completamente a cláusula. Ambrósio e Possídio, o biógrafo de Agostinho, refletem o predomínio contínuo da omissão no século V. Os antigos pais latinos infelizmente estão em silêncio.

A primeira aparição de qualquer uma das outras leituras no Ocidente está na carta de Jerônimo a Eustóquio, escrita em Roma em 384, quase na mesma época em que ele estava criando a Vulgata dos Evangelhos. Entretanto, não há como afirmar se essa leitura já existia em Roma, ou se Jerônimo a trouxe do Oriente. Em ambos os casos, é claramente um texto que ele conhecia bem e que existia fora do Egito.<sup>46</sup>

Curiosamente, a primeira evidência de ἐνὸς δέ ἔστιν χρεία no Ocidente é também de Jerônimo. Novamente, não é possível saber se já existia ou se ele a introduziu. A ocorrência mais antiga dessa forma de texto está em Agostinho, e suas citações refletem o porro *unum est necessarium* da Vulgata.<sup>47</sup> A única evidência a favor da tradução não vulgata dessa variante encontra-se nos códices “revistos” *f* e *q* do Latim Antigo e em uma citação de Agostinho. Esta última evidência indica que a variante tinha certa existência no Ocidente independentemente da Vulgata. No entanto, a probabilidade é que essa leitura apareceu no Ocidente apenas depois que Jerônimo a introduziu.

2. Por outro lado, as evidências de outras partes do Oriente sugerem uma situação muito parecida com a do Egito, onde ambas as variantes existiam lado a lado desde cedo. Contudo, nesse caso, a leitura mais curta predominou. A leitura mais longa é conhecida nas tradições síriacas (na marginália da harcleana e na forma corrompida e encurtada [omite ὁ ἐνός] da palestina). É também citada e comentada por Basílio de Cesareia e é claramente o único texto que ele conhecia. Essa leitura também está por trás da versão armênia (e, portanto, da versão georgiana).

Não há evidências abundantes, mas são substanciais. Quando as juntamos com a evidência de Jerônimo, fica claro que a leitura teve uma história difundida no Oriente. No entanto, ἐνὸς δέ ἔστιν χρεία acabou

46 A existência mais recente em latim da leitura mais longa, *paucis vero opyls est vel etiam uno*, em João Cassiano e no Livro Irlandês de Mulling, é atribuível, antes de mais nada, à longa estadia de Cassiano no Egito e depois à sua residência em Lérins, o que, por sua vez, influenciou o monasticismo irlandês (e o texto de Mulling). Veja G. G. Willis, “Some Interesting Readings of the Book of Mulling”, *Studia Evangelica* 1, ed. K. Aland et al. TU 73 (Berlin: Akademie-Verlag, 1959), pp. 811-813.

47 F. C. Burkitt acreditava que essa leitura, entre outras, é prova de que Agostinho aceitou a versão de Jerônimo, embora ele também continuasse a usar o Latim Antigo ao longo da vida. Veja “Saint Augustine’s Bible and the Itala”, *Journal of Theological Studies* 11 (1910): p. 263.

predominando. Era conhecida bem cedo em siríaco. Em fins do século IV e posteriormente, é o único texto conhecido fora do Egito.

O que concluímos disso tudo é que as evidências externas são indecisas. As duas variantes existiam bem cedo no Egito. As duas variantes existiam fora do Egito nos séculos IV e V. A questão é se o tipo de texto egípcio, como ocorre em tantos outros casos, também preserva o original de Lucas. Nesse caso, a probabilidade transcracional argumenta fortemente de modo afirmativo.

## PARTE VI

Todas essas evidências convergem para indicar que a leitura de Lucas 10.42 é: ὅλιγων δέ ἔστιν χρεία η ἐνός. Sendo assim, o texto não é tanto uma “crítica” para Marta quanto é uma repreensão suave por sua ansiedade. Para uma refeição, diz Jesus, não há motivo para preocupar-se com πολλά, quando só ὅλιγα são necessárias. Depois de ter falado da “necessidade”, ele passa a confirmar a ação “ulrajante” de Maria. “Na verdade”, diz ele, “em outro sentido, só uma coisa é necessária. E é o que Maria escolheu.”



## Sobre a Inautenticidade de João 5.3b,4 (1982)

A erudição do Novo Testamento considera a referência ao anjo agitar as águas do tanque de Betesda (Jo 5.3b,4) como glosa e, portanto, não aceita que o trecho faça parte do texto original do quarto Evangelho. As razões bem conhecidas e muitas vezes repetidas para a conclusão foram resumidas por Metzger:<sup>1</sup> (1) A ausência nas primeiras e melhores testemunhas, (2) a presença de palavras ou expressões não joaninas e (3) a grande diversidade de formas variantes nas quais João 5.4 foi transmitido. O “resultado garantido” é tão certo para os estudiosos que é vã a busca na literatura acadêmica de uma apresentação de dados em grande escala. Pelo visto, é certo demais para que tal seja necessário.

Contudo, há certas exceções ao consenso, especialmente entre os estudiosos católicos romanos.<sup>2</sup> A mais notável foi a disposição de D. Mollat incluir o trecho sob disputa no original francês da *Bíblia de Jerusalém*. Depois de reconhecer a opinião da maioria, ele observa: “Cependant il est attesté par l’assemblé des MSS de VetLat et nous paraît authentique”<sup>3,4</sup>. Sugere ainda que os versículos foram suprimidos por causa do caráter bastante heterodoxo do “santuário de cura”.

- 
- 1 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: United Bible Societies, 1971), p. 209.
  - 2 Veja, e.g., J. M. Bover, “Autenticidad de Jn. 5, 3b-4”, *Est Bib* 11 (1952): pp. 69-72; T. Antolin, “La autenticidad de Jn. 5, 3b-4 y la exégesis de lo vs. 7”, *Verdad y Vida* 19 (1961): pp. 327-341. Consta também na tradução de Ronald Knox (1944).
  - 3 *L’Évangile et les Épîtres de Saint Jean*, 2 ed. (Paris: Cerf, 1960), p. 105. Na terceira edição (1973), a frase final foi suavizada para “et pourrait être authentique” (e pode ser autêntico).
  - 4 N. do T.: Em francês, no original: “No entanto, [o trecho] é atestado pelo agrupamento de manuscritos do Vetus Latina [Latim Antigo] e parece-nos autêntico”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Z. Hodges, cuja metodologia crítico-textual já havia lhe dado compromisso prévio em favor da inclusão,<sup>5</sup> ofereceu ampla defesa da sua autenticidade.<sup>6</sup> Em resposta aos tradicionais argumentos contra o trecho, Hodges argumenta que a “omissão” é um fenômeno basicamente alexandrino, e que a presença de palavras e expressões não joaninas é questão de pouca monta. Em contrapartida, defende que João 5.7 exige a presença do trecho de João 5.3b,4 e que a supressão pode ser explicada como antiga aversão teológica ao que era considerado, em certas partes da igreja, como “vestígio de paganismo”.

É o artigo de Hodges, em particular, que ocasionou o presente artigo, que é a tentativa de preencher uma lacuna com a oferta de uma análise em grande escala das razões para rejeitar a passagem como espúria. O estudo prosseguirá sob as tradicionais epígrafes da probabilidade transcripcional, probabilidade intrínseca e evidência externa.

## PROBABILIDADE TRANSCRICIONAL

De início, é muito importante apresentar os dados textuais na íntegra, porque a discussão das probabilidades transcripcionais tem de abranger todos os fenômenos. Eis os dados:

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| (1) Inclui João 5.3b,4                | A <sup>2</sup> C <sup>3</sup> K X <sup>comm</sup> Δ Θ Ψ Ω 063 078 f <sup>1</sup> f <sup>3</sup> 28 565<br>700 892 1241 Byz it <sup>a, aur, b, c, e, ff<sup>2</sup>, i, r<sup>1</sup></sup> syrp.pal<br>cop <sup>bo<sup>mss</sup></sup> arm eth Diatessarão <sup>a</sup> , (Tertuliano),<br>Ambrósio, Agostinho, Crisóstomo |
| (2) Inclui João 5.3b,4 com asteriscos | S A II 047 1079 2174 pc sy <sup>h</sup>  |
| (3) Inclui apenas João 5.4            | A* L Diatessarão <sup>l, i, n</sup>  |
| (4) Inclui apenas João 5.3b           | D W <sup>supp</sup> 0141 38 it <sup>d, f, l</sup> vg <sup>vww</sup> geo  |
| (5) Omite João 5.3b,4                 | ꝝ <sup>66</sup> ꝝ <sup>75</sup> N B C* 0125 it <sup>q</sup> syr <sup>c</sup> cop Cirilo de<br>Jerusalém, (Anfíloquio), Pseudo-Anfíloquio,<br>(Dídimos), Nono, (Cirilo de Alexandria)   |

Não há possibilidade de o material ter sido adicionado ou omitido por acidente. Foi intencionalmente omitido ou intencionalmente inserido. Não estamos lidando com uma única adição ou omissão. Os dados exigem um processo de adições ou omissões independentes de mais de um tipo.

5 Veja, por exemplo, Z. Hodges, “The Greek Text of the King James Version”, *Bibliotheca Sacra* 125 (1968): pp. 334-345.

6 Z. Hodges, “The Angel at Bethesda—John 5:4”, *Bibliotheca Sacra* 136 (1979): pp. 25-39.

Tradicionalmente, acredita-se que a variante 5 é a original e que todo o material de João 5,3b,4 (variante 1) foi adicionado como glossa para explicar a declaração intrigante de 5,7: "Senhor, não tenho homem algum que, quando a água é agitada, me coloque no tanque; mas, enquanto eu vou, desce outro antes de mim". Claro que isso explica como se vai da variante 5 para a variante 1. No entanto, é muito mais provável que estamos lidando com duas glosas independentes (as variantes 3 e 4), as quais foram unidas num estágio inicial no Ocidente, mas que também tiveram um período de existência independente. Seja como for, uma variedade de adições de duas glosas separadas e depois unidas é uma explicação historicamente provável para todos os fenômenos textuais.

Por outro lado, nem a variante 5 nem a 3 ou a 4 são facilmente explicadas se João 5,3b,4 fossem originais ao Evangelho. A questão é por que alguém teria omitido um dado tão pertinente. A única resposta possível é teológica. Por alguma razão, alguém se sentiu teologicamente desconfortável com um anjo dando qualidades medicinais a um tanque de água, e omitiu o trecho ofensivo ao copiar o texto. Mas o problema com esta resposta é duplo: (1) Não leva em conta todos os fenômenos textuais, sobretudo as variantes 3 e 5, e (2) não leva a sério as tendências teológicas do cristianismo do século II.

Primeiro, a resposta é falha, porque funciona como explicação transcrisional apenas para a variante 4 (a "omissão" de Jo 5,4 somente). O que não se explica com qualquer grau de probabilidade histórica é por que, tendo em vista João 5,7, alguém também teria omitido as palavras ἐκδέχομένων τὴν τοῦ ὄντος κίνησιν de 5,3. O que é ainda mais improvável é a própria variante 3. Se a variante 1 for original, então estamos diante da improbabilidade de alguém excluir apenas essas palavras de 5,3. Isso, por sua vez, significa que outra pessoa apagou somente 5,4 e mais outra pessoa apagou 5,3b,4. Se alguém argumentar que a variante 5 é a corrupção original e que as variantes 3 e 4 são restaurações parciais do original, então está explicada a leitura de A e L (variante 3), mas haverá dificuldade em imaginar como isso explica a variante 4: Por que alguém teria restaurado apenas o "movimento da água" e deixado de fora a explicação? Se a variante 1 for original, então não haverá alternativa viável à necessidade de postular pelo menos duas deleções independentes, uma de 5,3b,4 e outra de 5,4. Embora seja historicamente possível, é altamente improvável.

Segundo, não há base histórica para alguém na Alexandria do século II, sem mencionar em outra parte da Igreja Primitiva, ter tido aversão teológica a tal atividade por parte dos anjos. Pelo contrário, os escritores

## EXEGESE? PARA QUÊ?

do século II que falam de anjos falam com grande favor. No *Pastor de Hermas* (*Vis.* 4.2.4), um anjo fecha a boca de um animal selvagem em defesa de Hermas (cf. *Dn* 6.22). Nos escritos de Clemente de Alexandria, os anjos cuidam de nações, cidades e indivíduos (*Strom.* 6.157.5). E mais tarde, nos escritos de Orígenes, a totalidade da ordem criada (ar e água) é conservada pura por intermédio de anjos (*Cels.* 8.31). Os anjos também desempenham um papel importante na literatura apócrifa e herética. Não há aversão conhecida às atividades angelicais no cristianismo do século II.

O professor Hodges encontra o ambiente teológico necessário para a omissão em uma passagem de *Sobre o Batismo*, de Tertuliano (cap. 5), em que Tertuliano sustenta que as purificações rituais pagãs, ainda que demoníacas, confirmam, a seu modo, o batismo cristão. No capítulo 4, Tertuliano defende que o Espírito, por meio de um anjo, santificou as águas do batismo cristão. No capítulo 5, contrasta esta obra do Espírito e seu anjo com os espíritos demoníacos presentes nas purificações pagãs. No meio da argumentação, pergunta: "Por que me referi a tais questões? Para que ninguém pense que é extremamente difícil o santo anjo de Deus estar presente para mover as águas em prol da salvação do homem, já que o impuro anjo do mal trabalha com esse mesmo elemento com vistas à perdição do homem. Se é estranho pensar que um anjo faça coisas com as águas, já ocorreu um precedente com aquilo que tem de ser".<sup>7</sup> Com isso, Tertuliano argumenta que o anjo de Betesda é o precursor do seu anjo batismal. Hodges salienta a prótase dessa última sentença e argumenta que Alexandria forneceu apenas a atmosfera intelectual para uma omissão textual "motivada pela 'matiz pagã' falsamente percebida".<sup>8</sup> Em outras palavras, ele percebe que alguém teve a dificuldade hipotética que Tertuliano sugere e excluiu o versículo 4 do texto de João 5.

O argumento, no entanto, é totalmente *non sequitur*. O problema com o qual Tertuliano está lidando nesse momento não é com os anjos, nem com a atividade dos anjos nas águas, mas com seu ponto de vista não bíblico de anjos nas águas do batismo. Não é um vestígio falsamente percebido de paganismo que Tertuliano está antevendo, mas uma resposta ao seu ponto de vista do batismo cristão. Hodges está crente de que Tertuliano argumenta baseado em João 5.4, como se esse fosse o único texto conhecido. Mas é por isso que ele acha que pode argumentar com impunidade. Ninguém negaria o texto sagrado.

7 Tradução de E. Evans (Londres: SPCK, 1964), pp. 13-15.

8 Hodges, "The Angel", p. 39.

Portanto, não há o menor indício de cristãos já na época de Tertuliano, ou, neste caso (por causa de §<sup>66</sup> e §<sup>75</sup>), antes dele, terem tido aversão a atividades angelicais na Jerusalém do século I.

Na questão de probabilidade transcricional, o ditado *lectio difficilior potior* prevalece, e a tarefa mais difícil é explicar a omissão ou omissões. A adição ou adições são explicáveis com base em João 5.7.

## PROBABILIDADE INTRÍNSECA

Esse aspecto da crítica textual, que tem a ver com se determinado autor escreveu ou não as palavras em questão, é a dimensão mais subjetiva de nossa ciência. Mas nem por isso tem de ser descartada ou desconsiderada, como alguns estudiosos hoje costumam fazer. O estudo do professor Hodges oferece um caso interessante. Primeiramente, além de confiar no Texto Majoritário, seu argumento baseia-se na suposição de que a resposta do inválido em João 5.7 “exige a presença de 5.4 para tornar o texto de João genuinamente comprehensível”.<sup>9</sup> Trata-se de um caso de subjetividade da mais elevada ordem. Seja como for, afirma que o autor do quarto Evangelho é um escritor muito mais ordeiro do que as evidências permitem.<sup>10</sup>

O problema da probabilidade intrínseca está em outro texto, neste caso com a incidência invulgarmente elevada de palavras ou expressões não joaninas em uma passagem muito curta. Hodges contra-ataca, dizendo que “este argumento não tem força real”, porque “um tema especial suscita um vocabulário especial”. Como exemplo, ressalta os sete *hapax legomena* joaninos (incluindo três *hapax neotestamentários*) que aparecem em João 2.14-16.<sup>11</sup>

Hodges, no entanto, deixou escapar a natureza do problema. É verdade que das 60 palavras de João 2.14-16, João usa 11 palavras que ele não usa em outros textos. E é verdade que, nesse caso, o tema especial suscitou o vocabulário especial (afinal, oito das 11 palavras são substantivos). Mas é ainda verdade que tudo o mais de João 2.14-16, com exceção de oito substantivos especiais e oito verbos especiais, é muito joanino. Os advérbios, as conjunções, a ordem das palavras, o estilo parafrástico concordam com o uso comum joanino. Notemos

9 Hodges, “The Angel”, p. 39.

10 Além das conhecidas aporias, há questões locais semelhantes deixadas sem explicação, o que teria sido igualmente intrigante para os leitores comuns (Por exemplo: “Nossos pais adoraram neste monte”, Jo 4.20).

11 Hodges, *art. cit.*, p. 37. Na verdade, Hodges vendeu-se por muito pouco. Há onze *hapax* joaninos. Hodges deixou escapar ἐκχέω, τράπεζα, ἀνατρέπω e ἐμπόριον.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

ainda que mesmo esse tipo de passagem é extremamente raro em João (cf. Jo 4.52; 12.3).

O problema em João 5.3b,4 é significativamente diferente do aumento repentino de substantivos especiais encontrados em João 2.14-16. O problema tem a ver com os *hapax legomena* joaninos e neotestamentários, além de características estilísticas não joaninas, onde um vocabulário novo ou especial não é exigido pelo assunto. Vamos comentar cada um dos *hapax* linguísticos e estilísticos na ordem de aparição.

1. ἐκδέχομένων. Esta palavra ocorre somente aqui em João, e seis vezes em outras partes do Novo Testamento. Não apresenta problemas especiais quanto à autenticidade, uma vez que o conceito de "esperar" não ocorre em outro texto de João. Com toda a probabilidade, este seria o uso normal.

2. κίνησιν. Esta palavra apresenta problemas especiais para a autenticidade joanina. Neste caso, o tema especial não exigiu esta palavra. Em João 5.7, João fala que a água foi "agitada" (*ταράσσω*). Quem escreveu 5.4 era sensível o suficiente para evitar a repetição da palavra, tanto na forma verbal quanto nominal. Tendo em vista que a repetição é uma das destacadas características joaninas,<sup>12</sup> é difícil entender que ele tivesse usado κίνησις em 5.3b e ταραχή em 5.4.

3. τὴν τοῦ ὄντας κίνησιν. Este uso de um genitivo anexado apresenta problemas extraordinariamente difíceis para a autenticidade joanina. As dificuldades têm a ver com duas realidades sobre o estilo joanino. Por um lado, uma das características marcantes do estilo de João é a repetição frequente, em sequência próxima, de palavras ou frases idênticas, mas com o segundo item ou os itens seguintes aparecendo na variação da ordem de palavras. Por exemplo, ele varia regularmente a posição dos pronomes possessivos ou demonstrativos ou do sujeito-verbo-objeto. Por outro lado, existem algumas invariáveis na ordem de palavras (e.g., ἀμήν ἀμήν λέγω ὑμῖν; nunca ὑμῖν λέγω). Outra dessas invariáveis é com construções genitivas, nas quais ambos os substantivos são definidos (e.g., os olhos do [de + o] cego). Existem 97 ocorrências desse tipo no Evangelho (sem incluir os lugares onde ambos os substantivos são genitivos, como em João 12.3 τῆς ὁμῆς τοῦ μόρου), mais 27 outras em 1 e 2 João. Seja como for, a ordem das palavras é o movimento da [de + a] água.

É tão improvável João ter escrito τὴν τοῦ ὄντας κίνησιν como seria, hoje, para um senhor culto de meia-idade usar gíria de funkeiro. Podemos contar como certo que se João tivesse escrito João 5.3b ele teria dito τὴν ταραχήν τοῦ ὄντας.

12 Veja E. A. Abbott, *Johannine Grammar* (Londres: A. and C. Black, 1906), pp. 437-465.

4. ἄγγελος κυρίου. Quase todos os antigos manuscritos unciais têm κυρίου, o qual está ausente na maioria dos manuscritos recentes. O uso de κυρίου sem o τοῦ é um septuagintalismo, que ocorre muitas vezes em Mateus, mas em outras partes de João somente em citações da LXX (Jo 1.23; 12.13; 12.38). Em João 1.51, ele fala de τοὺς ἄγγέλους τοῦ θεοῦ. Em nenhum outro lugar, João se refere a Deus como κύριος.

5. κατὰ καιρόν. Esta expressão idiomática, que tem o significado de “de vez em quando”, é um *hapax legomenon* neotestamentário. Em outro lugar, a frase ocorre somente em Romanos 5.6, onde tem o sentido de tempo designado. João não usa κατά em sentido distributivo em outro lugar. Por outro lado, não há nada de incomum no uso.

6. κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ. Embora M. Zerwick admita que o uso de ἐν com καταβαίνω possa ser explicado como “construção grávida” (i.e., com a conotação do movimento precedente, agora em repouso),<sup>13</sup> o uso de ἐν com qualquer um dos compostos de βαίνω (ἀναβαίνω, καταβαίνω, ἐμβαίνω) está totalmente fora de harmonia com o estilo joanino, que sempre lê εἰς. Não é o caso de João não poder dizer καταβαίνω ἐν. É questão de um homem culto dizer “né?”.

7. ἐμβάς. Em outro lugar do Novo Testamento, incluindo João 5.7(!), as pessoas καταβαίνουσι na água e ἀναβαίνουσι dela, a menos que sejam lançadas ou atiradas na água, caso em que βάλλω é usado. Ἐμβαίνω é reservado para referir-se a entrar em um barco. O uso é incomum em todas as narrativas. Neste caso, o tema especial não só não exige o uso, mas nessa questão, João em outro lugar está em pleno acordo com o restante do Novo Testamento.

8. οἵω δήποτ'. Esta construção é também um *hapax legomenon* neotestamentário. Não é exigido pelo tema especial. Esta expressão idiomática levanta problemas quase intransponíveis para a autoria joanina. Primeiro, porque, em nenhum outro lugar, João usa construções únicas como conjunções subordinadas. Segundo, porque, em outros lugares, João usa a subordinação com o conceito de “qualquer” e usa uma variedade de formas padrão: ὅσα ἂν, ὅτι ἂν, ποταπός.

9. κατέχω. Este é um *hapax legomenon* joanino. Como verbo para expressar estar “preso” por doença, é um *hapax* neotestamentário (veja a variante em D em Lc 4.38). O uso não é ditado pelo tema especial. No contexto imediato (Jo 5.5), João tem ἔχω, que é o uso padrão do Novo Testamento.

10. νοσήματι. Aqui temos um *hapax legomenon* neotestamentário, que não é suscitado pelo tema especial. Esta palavra é incomum de

13 M. Zerwick, *Biblical Greek* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1963), pp. 33-34.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

duas maneiras. Primeiro, a palavra refere-se à doença propriamente dita (veja Josefo, *Contra Apião* 1.282, onde diz com respeito à lepra), categoria que, ao que parece, não está inclusa nas três palavras de João em João 5.3, que descreve os tipos de ἀσθενοῦντων daqueles que estavam deitados junto ao tanque (cegos, coxos, paralíticos). Segundo, João sempre usa uma forma de ἀσθενεία para descrever doenças.

Em suma, nenhum desses *hapax* é o bastante para fazer com que alguém questione a autenticidade de João 5.3b e 5.4. Mas o efeito é cumulativo e é devastador. No espaço de 34 palavras, há 10 palavras ou características incomuns ao estilo joanino, sendo que somente duas delas (ἐκδεχόμενοι e κατὰ καιρόν) teriam sido exigidas pelo tema especial. As outras são não joaninas no sentido de que ele não as usa em outros lugares e, mais significativamente, no sentido de que João usa palavras ou frases diferentes quando expressa ideias idênticas em outros lugares.

Ao contrário de Hodges, esse argumento tem força real. Tendo em vista que João não é notório por usar expressões exclusivas, mas por repetição constante, é particularmente difícil explicar tantas expressões não joaninas em um espaço tão curto. Juntamente com a dificuldade das probabilidades transcricionais, é improvável que João tivesse escrito João 5.3b ou 5.4.

## A EVIDÊNCIA EXTERNA

O último (ou primeiro!) argumento que favorece a variante 5 como a original é a própria evidência externa. Os três critérios de antiguidade, melhoria e propagação geográfica favorecem essa variante e alternativamente indicam o caráter secundário das outras. Indubitavelmente, o professor Hodges, com uma espécie de grande façanha feita de modo forçoso, argumenta o contrário a favor da variante 1, mas assim ele empurra os dados históricos para fora dos limites reconhecíveis.

Não há dúvida de que as evidências a favor de João 5.3b e 5.4 são antigas, mas é questionável se essas evidências são diversas e difundidas. Por outro lado, as evidências contra ambas as glosas são igualmente antigas, e neste caso, podem ser provadas que são *independente*mente difundidas. (A seguir, limitaremos nossa análise somente à variante de Jo 5.4.)

Primeiro, notemos que a evidência antiga a favor da glosa é estritamente ocidental. É, ao que parece, o texto predominante no Ocidente e é encontrado já no tempo de Tertuliano (c. 200) no Norte da África e no Códice Vercelense (a; séc. IV) na Itália. A única outra evidência “antiga” é do Diatessarão, que tem claras afinidades com o texto ocidental.

A evidência grega mais antiga a favor da adição encontra-se nas homilias sobre João feitas por Crisóstomo em torno de 391. Afirma-se muitas vezes que Dídimos (398) também conhecia a leitura, mas a informação não é muito precisa. É claro de *Sobre a Trindade* 2.14 que Dídimos conhecia a tradição sobre o anjo. Mas é igualmente claro que ele não estava familiarizado com o texto da tradição, pois, em sua sentença, não há uma única correspondência verbal a João 5.4. Além disso, ele diz que a água era agitada pelo anjo *uma vez por ano!* É algo que está muito longe de κατὰ καιρόν do texto.

Da mesma forma, é provável que Anfilóquio de Icônio (m. depois de 394) também conhecia a tradição, uma vez que ele se refere a um anjo que ἐσάλευσεν a água.<sup>14</sup> Mas essa linguagem dá pouca certeza de que ele tinha esse versículo em seu texto de João. A falta de correspondência verbal exata é especialmente relevante no seu caso, porque a homilia é sobre João 5.19 e ele retoma a narrativa em 5.1. Embora não cite todos os versículos ao longo do texto, a linguagem de suas referências e alusões está, em todos os outros casos, muito próxima ao texto joanino.

O manuscrito grego mais antigo a ter João 5.4 é o Códice Alexandrino (embora não tenha 5.3b). Do século IX em diante, encontra-se em quase todas as evidências gregas, as quais até então se limitavam à Igreja Bizantina. A evidência antiga a favor desse versículo na Igreja Oriental não existe.<sup>15</sup>

Por outro lado, a evidência contra João 5.4 é antiga e muito mais diversa e difundida do que Hodges admite. É a única leitura conhecida no Egito, com a possível exceção de Cirilo de Alexandria, pois o versículo encontra-se no assunto do seu comentário, mas não é citado no próprio comentário.<sup>16</sup>

Esse texto também é conhecido muito cedo na Síria na forma da antiga versão siríaca. Embora Hodges duvide da antiguidade da versão, ele age contra as conclusões da maioria dos estudiosos síriacos.<sup>17</sup> Em todo caso, a antiga versão siríaca é a primeira evidência da Síria a favor de um texto sem João 5.4 em um manuscrito que não tem

14 Veja *Homilia in John 5:19* (C. Datema, ed., "Amphilochii Iconiencis Opera", *Corpus Christianorum Graecorum* 3 [Leuven: University Press, 1978], p. 176).

15 O Diatessarão, que influenciou as tradições siríacas posteriores, é basicamente "occidental", mesmo que tenha encontrado sua maior resposta no Oriente.

16 Jo. 2.5 (Pusey 3, p. 304). Seguindo Jo 5.7 (p. 307), Cirilo faz alusão à tradição, mas ele menciona "anjos" no plural e está refletindo a tradição de "uma vez por ano", conhecida por Dídimos, especificando os anjos que foram ao tanque no Dia de Pentecostes. Não há nada em sua linguagem que dê a segurança de que ele conhecia um texto de João com esse versículo. Os poucos e tardios manuscritos coptas que têm Jo 5.4 foram todos claramente influenciados por textos posteriores. As versões cóticas originais não sabem de nada sobre essa leitura

17 Hodges, *Art. Cit.*, p. 31, n. 18. Veja B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1977), pp. 47-48.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

relação textual significativa com o Egito, exceto nos diversos casos em que concorda com a tradição egípcia, porque ambas são as primeiras representantes do texto original em comparação ao bizantino tardio.

Essa leitura também tem substancial apoio ocidental na forma do Códice D e do Latim Antigo q. O Códice D, apesar de ser um manuscrito do século V ou VI, é a principal testemunha grega ao texto que circulou muito cedo no Oriente. Onde não reflete o antigo texto ocidental, é porque foi influenciado por uma tradição textual posterior. Temos aqui evidências completamente não relacionadas ao Egito de modo direto a favor da circulação antiga de um texto de João sem João 5.4 na mesma área onde os antigos textos que o têm também estão circulando.

Os outros dois manuscritos do Latim Antigo (f e l) sem João 5.4 foram fortemente influenciados pela Vulgata e, portanto, adicionam seu peso substancial ao fato de que a Vulgata original não tinha 5.4.<sup>18</sup> É quase impossível explicar a evidência da Vulgata, se 5.4 estava no original de Jerônimo. A adição do versículo a numerosos manuscritos da Vulgata é totalmente explicável, dada sua presença generalizada na tradição do Latim Antigo, mas a dificuldade inicial que a Vulgata tinha em ganhar aceitação. O fato de ter sido adicionada à Vulgata é confirmado pelo fato de que podemos encontrar três diferentes recensões nos manuscritos da Vulgata, cada uma das quais segue diferentes expressões do Latim Antigo! Por outro lado, se 5.4 era original na Vulgata, várias omissões independentes são necessárias (no irlandês Códice Dublinense, no italiano Códice Harleiano e em alguns manuscritos anteriores que influenciaram f e l). Tais omissões generalizadas no início do período medieval, supostamente influenciadas por textos egípcios, são quase impossíveis de explicar.

Mas a evidência da Vulgata contra João 5.4 não é do próprio Ocidente. Tendo em vista que a Vulgata é uma revisão do Latim Antigo com base nos manuscritos gregos disponíveis a Jerônimo nas cercanias de Belém, e considerando que a tradição do Latim Antigo continha este versículo, Jerônimo torna-se forte evidência *fora do Egito* a favor dos manuscritos gregos que não tinham o versículo. Jerônimo quase nunca adotou uma leitura apenas do Latim Antigo sem o apoio de seus manuscritos gregos. Podemos deduzir que 5.4 não estava em nenhuma das testemunhas gregas às quais Jerônimo tinha acesso.

Essa dedução é fortemente apoiada pelo mais antigo contemporâneo de Jerônimo, Cirilo de Jerusalém (m. 386), que tem uma homilia sobre a história da cura do inválido em João 5. Pela homilia de Cirilo, é certo que ele nada

<sup>18</sup> Hodges (p. 28, n. 10) também deseja deixar dúvidas sobre este assunto. Mas o faz sem apresentar evidências e contra a força clara dos dados.

sabia de um texto com a glosa.<sup>19</sup> Embora Jerusalém esteja perto do Egito, o texto do Novo Testamento de Cirilo mostra afinidades não com o Egito, mas com outras evidências da Palestina durante o século IV.<sup>20</sup> A evidência de Orígenes deixa claro que existia em Cesareia um texto semelhante ao de Cirilo antes de ele chegar nessa cidade (c. 232), e que ele foi influenciado por esse tipo de texto em seus escritos posteriores,<sup>21</sup> ao mesmo tempo em que o próprio texto egípcio de Orígenes, que comprovadamente o acompanhou a Cesareia,<sup>22</sup> não mostra ter tido mais influência nessa área.

Há outra importante evidência oriental, mas não egípcia, a favor do texto que não tem João 5.4. Uma antiga homilia sobre a festa de meio-Pentecostes, que foi atribuída tanto a Crisóstomo quanto a Anfilóquio, não é quase certamente o trabalho de nenhum deles. É o que Datema mostrou recentemente em sua edição crítica das obras de Anfilóquio.<sup>23</sup> Uma verificação do texto do Novo Testamento nesta homilia em comparação ao texto nas obras genuínas de Anfilóquio corroborou ainda mais a conclusão de Datema. Datema data essa homilia em fins do século VI. O autor, ao que parece, veio da Ásia Menor, e seu texto do Novo Testamento é bizantino antigo, muito parecido com o dos pais capadócios. No entanto, em uma longa citação de João 5.1-6, ele estava usando um texto grego, sem os versículo 3b e 4, e não há indícios em seus comentários de que ele sequer soubesse da tradição a respeito do anjo. Esse texto continuou a existir na Ásia Menor ao lado do texto conhecido por Crisóstomo.

Todas essas evidências juntas indicam que o texto estava sem João 5.4 muito cedo no Oriente, e que é o único texto encontrado em todas as evidências existentes de regiões díspares do Oriente antes de Crisóstomo, exceto o Diatessarão, que veio do Ocidente e, por sua vez, influenciou as versões síriacas posteriores.

## CONCLUSÃO

Podemos concluir acertadamente que a confiança com que a erudição do Novo Testamento quase unanimemente rejeitou João 5.3b e 5.4

19 Veja J. Rupp, *Cyrilli Opera* (Munich, 1860), vol. II, p. 408.

20 Veja J. Harold Greenlee, "The Gospel Text of Cyril of Jerusalem", *Studies and Documents* 17 (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1955).

21 É o que esp. ocorre no seu texto de Marcos e Mateus. Veja K. Lake, R. P. Blake e Silva New, "The Caesarean Text of the Gospel of Mark", *Harvard Theological Review* 21 (1928): pp. 259-277; K. W. Kim, "The Matthean Text of Origen in his Commentary on Matthew", *Journal of Biblical Literature* 68 (1949): pp. 125-139.

22 Veja o meu estudo de "The Text of John and Mark in the Writings of Chrysostom", em *New Testament Studies* 26 (1971-1980): pp. 525-547.

23 C. Datema, *Amphilochii Iconiencis Opera*, pp. xx-xxi.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

está bem fundamentada. A explicação de Hodges quanto ao modo em que a omissão desse tipo pode ter ocorrido não é leitura adequada da evidência de Tertuliano nem de todas as outras literaturas cristãs existentes do século II. Dado o amor aos anjos encontrado em toda parte da piedade cristã primitiva, é fácil explicar a adição da superstição prevalecente sobre o tanque aos textos do Evangelho de João, mas ainda permanece o singular mistério de por que ninguém no século II a rejeitou. Seja como for, não há razões históricas conhecidas para tal coisa.

O fato de que existem evidências antigas e difundidas a favor do texto de João sem João 5,4, entre as testemunhas sem relação textual *direta*, dá a entender que a “omissão” teria de ter sido feita mais de uma vez — possibilidade que é muitíssimo improvável. Tendo em vista que a passagem é de estilo e linguagem tão tipicamente não joanino, podemos considerar com confiança que as duas adições não constavam no original joanino.

## UM PÓS-ESCRITO TEOLÓGICO

Ainda que não faça parte da investigação propriamente dita, poderíamos acrescentar que esta é uma passagem que, por razões teológicas, de bom grado abriríamos mão. Não se trata de antipatia a anjos ou de dúvida quanto ao ato milagroso envolvido na cena. Pelo contrário, por um lado, a ideia de um anjo dar propriedades curativas à água tem a marca identificadora de superstição antiga, em vez de mostrar o ponto de vista neotestamentário pertinente ao miraculoso. Por outro lado, o ponto de vista de Deus apresentado nessa superstição em particular é contra o ponto de vista bíblico de Deus.

Há um tipo de capricho à “graça” que permite que apenas uma pessoa seja curada e somente a primeira que entrar no tanque. Não é de admirar que o inválido a quem Jesus curou estava ali há 38 anos. Sua situação física era tão ruim que ele nunca poderia ter sido o primeiro a entrar no tanque. Ficamos a imaginar como isso é graça que dá todas as vantagens a quem está menos doente e, portanto, mais capaz de entrar no tanque, ao mesmo tempo em que mês após mês, ano após ano, aqueles que mais precisam, têm de perder a esperança de um dia serem curados. Podemos afirmar com alegria que esse relato não faz parte do original inspirado.

## Sobre o Texto e Sentido de João 20.30,31 (1992)

É mais do que interesse passageiro o fato de que o único Evangelho que tem uma declaração explícita sobre o propósito também é o Evangelho ao qual há tão pouco acordo dentro da erudição quanto ao seu propósito. Parte da razão tem a ver com a riqueza de conteúdo do livro, com ampla variedade de indícios internos sobre possíveis cenários de vida. E parte tem a ver com a declaração de propósito registrada em João 20.30,31, que tem ambiguidade textual e denotativa. Tanto é assim que hoje a atitude em relação ao texto e gramática de 20.31 é que, seja como for, não importa muito.<sup>1</sup> Este artigo foi escrito em resposta a essa atitude deferente em relação ao texto e gramática da passagem.<sup>2</sup> Não proponho, por conseguinte,

1 Lindars, Schnackenburg e Beasley-Murray são representantes dessa ideia: B. Lindars, "The Gospel of John", *New Century Bible Commentary* (Londres: Oliphants, 1972); R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium: III. Teil* (Freiburg: B. Herder, 1975), edição em inglês: *The Gospel According to St John*, vol. 3, traduzido para o inglês por D. Smith e G. A. Kon (Nova York: Crossroad, 1987); G. R. Beasley-Murray, "John", *WBC 36* (Waco, Texas: Word, 1987). Todos esses autores observam a incerteza do texto, embora Lindars fale que a maioria inclina-se para o presente do subjuntivo e faz ressalvas comuns quanto à gramática. Portanto, Schnackenburg afirma: "O tempo verbal usado não é argumento de valia para esta questão" (p. 338), e Beasley-Murray declara: "Uma decisão como essa dificilmente pode estar fundamentada em um ponto tênué da gramática grega, não menos porque o evangelista nem sempre segue as regras no uso dos tempos" (p. 387). A mesma conclusão também está expressa no mais recente artigo sobre esta passagem escrito por D. A. Carson em "The Purpose of the Fourth Gospel: John 20:31 Reconsidered", *JBL* 106 (1987): pp. 639-651, que, sobre a questão textual e gramatical, diz: "Em suma, as evidências crítico-textuais não são determinantes, não só porque estão em perfeito equilíbrio, mas também porque o presente do subjuntivo e o aoristo do subjuntivo podem ocorrer no contexto de chegar à fé e no contexto de continuar na fé" (p. 640).

2 Cf. K. Wengst, "Bedrängte Gemeinde und verherrlicher Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation", *Biblisch-theologische Studien* 5

## EXEGESE? PARA QUÉ?

resolver o mistério do propósito, nem sequer sugerir que a resolução do texto e gramática é a chave para a solução. Meu propósito é duplo: (1) Propor que a questão textual de João 20.31 seja resolvida com muito maior grau de certeza do que é comumente aceito; e (2) apresentar fundamentos para acreditar que o texto original (*πιστεύητε*, presente do subjuntivo) é gramaticalmente importante para João.<sup>3</sup> Fico feliz em oferecer o estudo, modesto como é em comparação com seu trabalho sobre o Evangelho de João, ao professor Neirynck com apreço pela amizade e colegialidade no empreendimento comum do estudo do Evangelho.

### I. A QUESTÃO TEXTUAL

Carson representa a opinião majoritária em relação ao texto de João 20.31: “As evidências externas estão em perfeito equilíbrio, mas a maioria dos comentaristas recentes prefere o presente do subjuntivo”.<sup>4</sup> Que grau de dúvida permanece (como, e.g., Schnackenburg) está relacionado com a sugestão de Carson de que “as evidências externas estão em perfeito equilíbrio”, o que, por sua vez, reflete a ambiguidade ativada pelo Novo Testamento em Grego das Sociedades Bíblicas Unidas (na sigla em inglês UBS)<sup>5</sup> e por seu livro companheiro *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Comentário Textual sobre o Novo Testamento em Grego, do professor Bruce M. Metzger, doravante referido pelo título *Textual Commentary*.]<sup>6</sup>

Em um de seus momentos menos textualmente brilhantes, o comitê das UBS decidiu por não fazer opções no que se refere à variação em João 20.31. Apesar da classificação “C”, apresentam o texto entre colchetes, “[να πιστεύ[ο]ητε]. O comentário no *Textual Commentary* é especialmente intrigante. A frase inicial explica uma dimensão da dificuldade: “Tanto πιστεύητε quanto πιστεύσητε têm notável apoio antigo”. Mas, depois, o comentário tem pouco a ver com a crítica textual propriamente dita, e observa as possibilidades dessas duas leituras em termos de significado para o Evangelho. Sem mencionar as probabilidades transcricionais ou intrínsecas ou o valor relativo das evidências externas, o comentário

---

(Neukirchen, 1981), pp. 32-35, que assume uma postura muito mais vigorosa sobre esta questão do que estou pronto a aceitar.

- 3 Para que eu não precise repetidamente usar circunlocuções como “o autor do quarto Evangelho”, chamarei o autor de “João” sem a intenção de falar sobre a questão da autoria ou a fonte das tradições no Evangelho.
- 4 D. Carson, *Purpose* (n. 1), p. 640; cf. Beasley-Murray (n. 1): “As evidências estão em perfeito equilíbrio” (p. 367).
- 5 Publicado em conjunto pelas United Bible Societies (UBS), 3 ed., 1975.
- 6 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres—Nova York: United Bible Societies, 1971), p. 256.

conclui: "Dada a dificuldade de escolher entre as leituras avaliando o suposto propósito do evangelista (presumindo que usou com rigor os tempos do subjuntivo), o comitê considerou preferível representar ambas as leituras colocando σ entre colchetes" (grifos meus). Desta forma, ficamos sem as razões textuais pelas quais aparece no texto, e sequer nos é dada a escolha do comitê neste caso.<sup>7</sup>

Sustento que podemos fazer melhor do que isso. As duas leituras são bem conhecidas e têm o seguinte apoio:

πιστεύητε      Ψ<sup>66vid</sup> Ν\* B Θ 0250 892  
πιστεύσητε      A C D K L rell

Relacionado a isso está a leitura em João 19.35, um dos outros dois lugares onde o autor do Evangelho fala diretamente aos leitores, neste caso, em linguagem muito parecida com a de 20.31:

πιστεύητε      Ψ<sup>66vid</sup> Ν\* B Ψ Orígenes  
πιστεύσητε      rell

Antes de analisar as evidências em detalhes, algumas palavras são necessárias sobre as leituras de Ψ<sup>66</sup>, porque juntamente com Orígenes em João 19.35, esse manuscrito coloca essa leitura firmemente no Egito em fins do século II. No caso de 20.31, o videtur está respeitando as convenções textuais, que insistem que apenas as leituras totalmente visíveis sejam listadas como tais em um aparato. Mas não podemos questionar a leitura de Ψ<sup>66</sup> neste caso.<sup>8</sup> Ainda que em πιστεύηται<sup>9</sup> haja faltas de letras, as que permanecem e são claramente visíveis tornam a leitura certa. A letra τ (parcialmente apagada) e a η estão nítidas. A lacuna parcial entre elas pode conter apenas duas letras segundo o modo de escrever do escriba. Os restos visíveis dessas duas letras são nitidamente o lado esquerdo de um ε e a ponta do "braço" direito de um υ.<sup>10</sup> A leitura em 19.35 só pode

7 Ficamos imaginando como essa total indecisão merece uma classificação "C".

8 O uso lamentável de *videtur* neste caso pode ser visto pela relutância de alguns estudiosos em incluir Ψ<sup>66</sup> na lista de evidências de apoio (e.g., Lindars [n. 1]).

9 Este é um dos muitos intercâmbios *e/ai* no manuscrito. Veja o Apêndice D em G. D. Fee, "Papyrus Bodmer II (Ψ<sup>66</sup>) — Its Textual Relationships and Scribal Characteristics", *Studies and Documents* 34 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1968), pp. 131-136.

10 Se acessarmos as fotos melhores da primeira edição impressa (V. Martin and J. W. B. Barnes, "Papyrus Bodmer II, Supplement, Évangile de Jean chap. 14-21", Cologny-Genève, *Bibliotheca Bodmeriana*, 1962, chapa nº 145), veremos (1) a mesma combinação de τ na linha imediatamente acima, onde o escriba (regularmente) eleva o ε seguindo um τ ou π (ele concluiu o τ ou π com o traço em cima e, em seguida, seguiu o mesmo plano e fez a metade de seu ε antes de terminar com o meio círculo); e (2) que o único υ visível nesta página (linha 1) também (tipicamente) termina a meia-letra no α que se segue.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

permanecer *videtur*, tendo em vista que o πιστ initial e o ι final estão em dois fragmentos diferentes do manuscrito. A porção crucial permanece lacunosa. No entanto, quando alinhamos esses dois fragmentos pela frente e por detrás (estão muito distantes na foto), a quantidade de espaço disponível não pode exceder cinco letras (portanto ευητα e não ευσητα). Por conseguinte, é certo que Ρ<sup>66</sup> apoia o presente do subjuntivo em 20.31, e relativamente certo que apoia em 19.35.

O que isso significa é que, contrário ao que está implícito no *Textual Commentary* (que em “ambas [as leituras] têm notável apoio antigo”), o único “notável apoio antigo” é a favor do presente do subjuntivo. Aqui os antigos manuscritos egípcios (Ρ<sup>66</sup> ΙΙ B, o mais antigo e melhor do manuscrito para esse Evangelho [ο Ρ<sup>75</sup> é lacunoso]),<sup>11</sup> mais algumas testemunhas secundárias dessa tradição (0250 892) e o Θ não egípcio formam considerável combinação de evidências em favor de πιστεύῃτε. Como regra geral na crítica textual do quarto Evangelho, opta-se contra essa combinação de evidências baseando-se apenas em motivos intrínsecos ou transcricionais bastante fortes. Mas, nesse caso, como veremos momentaneamente, esses critérios também favorecem o presente, e não o aoristo do subjuntivo. Por outro lado, a evidência mais antiga em favor do aoristo é um grupo de testemunhas de várias tradições textuais do século V (A C D W), que têm em comum o fato de serem as mais antigas testemunhas das leituras, em geral leituras nitidamente secundárias, que formam a base da tradição textual bizantina. Tudo isso para dizer que as evidências externas a favor e contra não estão empatadas. Pesam significativamente a favor do presente do subjuntivo.

O mesmo ocorre com as questões da probabilidade intrínseca e transcrional. Tendo em vista que a questão da probabilidade intrínseca é especialmente traíçoeira, sobretudo em um caso como este, em que as propensões exegéticas do exegeta a todo o Evangelho desempenham

11 Para inteirar-se desse julgamento, baseado em considerações estilísticas, gramaticais e transcricionais, veja G. D. Fee, “Ρ<sup>75</sup>, Ρ<sup>66</sup> and Origen: The Myth of Early Textual Recession in Alexandria”, *New Dimensions in New Testament Study*, ed. R. I. Longenecker e M. C. Tenney (Grand Rapids: Zondervan, 1974), pp. 19-45, reproduzido em E. J. Epp and G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993). Não desprezemos a significância de Ρ<sup>66</sup> neste caso. Embora esse manuscrito seja o mais antigo representante do tipo de texto egípcio, é menos puro a esse respeito do que Ρ<sup>75</sup> ou B. Quando se desvia de sua tradição básica, desvia-se na grande maioria das vezes em direção a uma variante mais suave e mais legível. Em matéria de intercâmbios entre o presente e o aoristo em modos fora do indicativo, ele toma a leitura secundária (sempre o aoristo) em nove ocasiões, mas nunca o faz de outra maneira (veja Fee, “Papyrus Bodmer II” [n. 9, pp. 46-47]). Isso reflete sua tradição básica nessas duas leituras. Portanto, é evidência certa de que não é criação do escriba de Ρ<sup>66</sup>, e é a única manobra que essas passagens eram conhecidas desde cedo no Egito, numa tradição que mostra não ser “revisionista” em qualquer sentido significativo do termo, mas que preservou uma linha relativamente pura de texto muito antigo (Fee, “Myth”, p. 44).

um papel muito significativo, reservarei esta análise para a próxima seção sobre “sentido e significado”. Mas façamos algumas observações gerais sobre as propensões do escriba que se inclinam fortemente em favor do presente do subjuntivo como o original.

Duas questões são importantes. Primeiro, tendo em vista que as cláusulas-*īwā* finais são uma das características estilísticas certas desse Evangelho,<sup>12</sup> podemos medir as propensões do autor em relação ao *Aktionsart*<sup>13</sup> em tais cláusulas e ter uma amostragem ampla o suficiente para assegurar conclusões relativamente confiáveis.<sup>14</sup> Segundo, podemos verificar a tradição do manuscrito em relação aos subjuntivos nessas cláusulas para ver se há tendências claras em um ou outro sentido quando erros esribais são cometidos com esses subjuntivos.

Primeiro, examinemos, então, os dados que o autor do Evangelho dá (com base na tradição textual onde é firme). De acordo com a tabulação de Hendriksen, existem no quarto Evangelho 101 cláusulas-*īwā* finais (com 110 subjuntivos), mais 40 não-finais (com 49 subjuntivos). O número de aoristas nas cláusulas finais é 77 (26 presentes), dando a razão de 3 por 1, que aumenta para 4 por 1 nas cláusulas não-finais (37/9).<sup>15</sup> Façamos duas observações gerais sobre esses dados.

12 Veja C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press, 1922), p. 69: “[Este é] um dos fenômenos mais notáveis neste Evangelho”.

13 N. do R.: Expressão alemã que designa as diferentes qualidades de uma ação, na raiz ou no tempo, formando uma classe de verbos. “São quatro as classes de *Aktionsart*: *estado* — evento não pontual (ou seja, não delimitado temporalmente), homogêneo e simples (e.g. *ser alto*); *atividade* — evento não pontual simples relativamente homogêneo (i.e., com repetição de subeventos a intervalos regulares) (e.g. *correr*); *accomplishment* — evento não pontual, heterogêneo e complexo, composto por um processo preparatório, um ponto de culminação e um estado consequente (que, na tipologia de eventos usada no Léxico Generativo, corresponde *grasso modo* a uma transição) (e.g. *construir*); *achievement* — evento pontual, heterogêneo e complexo, constituído por um ponto de culminação e um estado consequente (e.g. *morrer*)” (CARRILHO, Ernestina; MARTINS, Ana M. (Eds.) *Manual de Linguística Portuguesa*. Berlim, Boston: De Gruyter, 2016, p. 190).

14 A tabulação mais útil dessas cláusulas, em termos de dados estatísticos, encontra-se em W. Hendriksen, *Exposition of the Gospel According to John* (Grand Rapids: Baker, 1953), pp. 45-53. Para inteirar-se da gramática propriamente dita, veja E. A. Abbott, *Johannine Grammar* (Londres, 1906), pp. 369-389, cuja análise do aoristo do subjuntivo e do presente do subjuntivo ainda é o ponto de partida absolutamente básico para esta discussão. É de admirar que muitos estudiosos estejam dispostos a falar de pontos gramaticais neste Evangelho, como se Abbott nunca tivesse escrito nada. Veja também H. Riesenfeld, “Zu den johanneischen *īwā*-Satzen”, *Studia Theologica* 19 (1965): pp. 213-220, que, no entanto, tem de recorrer ao uso em 1 João para fundamentar seu argumento. Carson, “Purpose” (n. 1), p. 641 n. 6, também tem uma tabulação conveniente, que difere ligeiramente da utilizada aqui, mas são questões de menor importância.

15 As dez ocorrências de *īwā* foram excluídas da contagem do presente do subjuntivo, tendo em vista que o verbo não tem aoristo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

a) A predominância de aoristas no modo subjuntivo está em pleno acordo com a prosa grega comum. Em contraste com o modo em que aprendemos a língua, o aoristo seria o tempo normal nos modos não finitos, e ou o uso fixo ou a boa razão prevalece quando o presente ocorre.

b) Mas esse mesmo fato também dá a entender que há uma incidência muito maior do tempo presente no Evangelho de João (35 no total) do que se esperaria na prosa normal. Notaremos a possível importância desses dados momentaneamente.

Segundo, quanto ao que o copista (ou copistas) possa ter feito, existem basicamente três opções:

a) Estamos lidando com um simples erro accidental (adição ou omisão de um σ).

b) O copista (ou copistas) fez uma mudança deliberada, porque considerava tenso para ser significativo, ou seja, ter significado quanto ao propósito do Evangelho.

c) O copista (ou copistas) fez uma mudança deliberada, mas não a considerou significativa, ou seja, a fez por outros motivos, como por questões de uniformidade ou uso comum ou gramática.

Embora a razão b possa ser demonstrada como a causa provável em alguns casos de intercâmbio entre o presente e o aoristo neste Evangelho,<sup>16</sup> a razão c pode ser demonstrada como sendo a muito mais provável. Neste caso, podemos demonstrar ainda que a direção da mudança teria sido do presente para o aoristo. Há dados que apoiam essa conclusão.

1. Embora sempre devamos estar abertos à possibilidade de erro accidental (no sentido de um deslize dos olhos ou de ouvidos), uma análise da tradição de cópia nas cláusulas-ἄντα no Evangelho indica que não é algo que acontece muitas vezes.<sup>17</sup> Dos 159 verbos em cláusulas-ἄντα, existem variantes em apenas 16. Sete destas dizem respeito a variações que não são de tempo verbal.<sup>18</sup> As nove restantes (Jo 4.34; 5.20; 6.29,38,50; 13.19; 17.21; 19.35; 20.31) dizem respeito a variantes entre o aoristo do subjuntivo e o presente do subjuntivo, três das quais

16 Em, e.g., Jo 13.19, se o πιστεύοντε de B C é original, a mudança para πιστεύοντε teria sido uma variante de “sentido”, baseada nas implicações do seguinte “quando acontecer”. “Acreditar quando acontecer” pede o aoristo, o que não só torna a leitura de B C a *lectio difficilior*, mas nos deixa com pouca confiança de que um σ foi acidentalmente omitido de seu exemplar. Veja a análise mais adiante.

17 Há estudiosos que se opõem a procurar somente nas cláusulas-Ἄντα, mas uma verificação aleatória de outros tipos de intercâmbios, mais o grande número nessa amostragem, indica que certas conclusões gerais estão baseadas nessa evidência.

18 Jo 1.19; 4.15; 6.28; 8.56; 10.38; 15.8; 17.2. Vários destes são mudanças do modo subjuntivo para o modo indicativo. Dois dizem respeito a substituições de outras palavras.

exigem mudanças na raiz verbal (4.34; 6.38,50) e, portanto, não podem ser acidentais no sentido em que estamos usando o termo. As outras seis, cinco das quais envolvem o verbo πιστεύειν (6.29; 13.19; 17.21; 19.35; 20.31), permitem o deslize de olhos envolvendo um σ. Vários fatores indicam que não é o que ocorre nos cinco casos de variação com πιστεύειν.

a) Esta é a melhor explicação para o θαυμάσητε de ψ<sup>75</sup> e 1241 em João 5.10; e o deslize, notemos, é em direção ao aoristo.

b) Os três intercâmbios que exigem mudança de raiz verbal, nos quais há apoio significativo para ambas as leituras, indicam que os escribas tendiam a ser ponderados sobre essa questão.

c) Há vários outros lugares em que semelhante deslize poderia ter facilmente ocorrido, mas não ocorreu (e.g., Jo 1.17 [λύσω]; 9.39 [βλέπωσιν], lugar lógico para tal “erro”!).

Tudo isso para dizer que é altamente improvável que o intercâmbio entre o aoristo e o presente em cinco de 11 ocorrências de πιστεύειν tivesse sido acidental. Mesmo que uma ou duas fossem acidentais, a evidência pesa fortemente em relação à adição, e não à omissão de um σ.

2. A variação é mais provavelmente deliberada e na direção do aoristo vindo do presente, ideia que é apoiada por outro dado textual significativo. Em todos os cinco casos que envolvem πιστεύειν, D e a tradição bizantina sempre trazem a leitura no aoristo, ao passo que B e as tradições egípcias corroborativas sempre têm a leitura no presente. É o que está de acordo com um fenômeno textual singular no Evangelho de João. Como bem sabemos, existem vários tipos de características gramaticais e estilísticas nesse Evangelho, que são peculiaridades joaninas e que vão na contracorrente com o grego helenístico mais padrão (e.g., nomes pessoais sem o artigo definido, a abundância de assíndetos, o pronome pessoal nominativo redundante, a expressão idiomática ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῷ[Q], o possessivo vernacular). Em todos esses casos, o estilo característico joanino é certo. É também o caso de que a tradição egípcia é em geral fiel às expressões de João, ao passo que as tradições D e bizantinas conformam em geral o grego de João ao uso mais padrão.<sup>19</sup> É o que se dá com o presente intercâmbio em questão.

3. As evidências são esmagadoras na tradição textual de que mudanças como essas se movem em direção de um grego mais comum e

19 Para inteirar-se de uma exposição dessas questões, veja Fee, “Papyrus Bodmer II” (n. 9), pp. 36-56. Para conhecer uma exposição completa do uso do artigo com nomes pessoais, veja G. D. Fee, “The Use of the Definite Article with Personal Names in the Gospel of John”, *New Testament Studies* 17 (1970-1971): pp. 168-183.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

menos idiossincrático. Isso torna o presente do subjuntivo uma *lectio difficilior* (leitura difícil) neste caso.

Todos esses dados em conjunto dão a entender com muita firmeza que em João 20.31 o autor escreveu ἵνα πιστεύητε e que escribas posteriores o mudaram para ἵνα πιστεύσητε, porque pensavam que tal frase inclinava-se para a noção de “chegar à fé”, ou porque o aoristo do subjuntivo era uma linguagem mais comum para eles. Isso nos leva a entender que a indecisão por parte dos editores das UBS não deve mais ser levada em conta. A leitura πιστεύητε pode ser colocada com confiança no texto, e eu pensaria em uma classificação “B”.

## II. O PRESENTE DO SUBJUNTIVO TEM “SENTIDO”?

Essa questão tem duas frentes. A primeira é se alguém pode provar que João usou o *Aktionsart* de maneira a ter sentido. Presumindo uma resposta positiva a essa pergunta, a segunda é se o presente do subjuntivo em João 20.31 tem “sentido” e, em caso afirmativo, qual ou quanto? É ilusório pensar que o tempo presente em si demonstra que o Evangelho destinava-se à comunidade de crentes. Por outro lado, a questão está em aberto no tocante a saber se apoia esse conceito, caso outras evidências também estivessem presentes. Seja como for, uma análise dos 159 subjuntivos em cláusulas-ἵνα em João indica que João tendia a ser sensível a essa expressão idiomática grega, tanto que vale a pena sempre perguntar se o uso do presente do subjuntivo foi proposital.

Primeiro, quanto ao aoristo do subjuntivo, notemos que pela própria natureza da linguagem é difícil encontrar “significado” na maioria dos casos desse tempo verbal. Em outras palavras, o aoristo é o que se esperaria que o autor usasse, caso não tivesse um específico “tipo de ação” em mente. É o que ocorre regularmente nas cláusulas-ἵνα neste Evangelho e muitas vezes não tem mais outro significado. Muitos dessas cláusulas são frases fixas (e.g., 23 são passivas, que sempre estão no aoristo, inclusive oito ocorrências de ἵνα πληρωθῆ), as quais, na maioria, são estritamente pontuais e não fazem sentido em outro tempo verbal. Algumas delas são indubitavelmente constativas, como, por exemplo, em João 1.8, onde o evangelista está interessado apenas no conceito do testemunho que João Batista dá de Jesus. Seria forçar desproporcionadamente o uso do tempo para propor que ele tinha um momento específico em mente. Aqui ele poderia muito bem ter usado o tempo presente para sugerir “durante um período de tempo”, mas não há razão para que o aoristo também não tivesse esse sentido, ou seja,

João Batista testemunhou de Jesus de várias maneiras, todas as quais estão resumidas neste aoristo. Há certos verbos que sempre se espera que ocorram no aoristo do subjuntivo, porque o sentido do verbo é aorístico (e.g.,  $\lambda\alpha\beta[\eta]$ , 6.7; 10.17;  $\beta\alpha\lambda[\eta]$ , 5.7;  $\delta[\varphi]$ , 1.22; 13.29; 17.2, ou "comer", "morrer", "levantar").

Essa característica de linguagem deve nos levar a ser cuidadosos quanto a saber se um aoristo em João 20.31 teria “sentido” de alguma forma. Se fosse original, o aoristo poderia ser ingressivo, claro, mas também poderia se referir ao simples ato de acreditar, sem indicar quando.

Mas é diferente com o presente do subjuntivo. Alguns são expressões fixas, onde o verbo possui um sentido duradouro (e.g., ἔχειν está sempre presente [oito vezes]). Outros se encaixam nessa categoria, como “amar” e “frutificar”, mas, nesse caso, também se encaixariam com o que é forte sensibilidade ao significado desse tempo verbal.

A evidência certa de que para João o uso do tempo presente poderia ter significado é a cláusula observada em João 10.38: ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε, que só pode significar algo como “para que conheceis e continueis a conhecer”.<sup>20</sup> Do mesmo modo, e agora fora do subjuntivo, a combinação imperativa ἔρετε ... μὴ ποιεῖτε mostra sensibilidade ao Aktionsart (cf. os imperativos em Jo 5.8). O que isso prova é que João conhecia o significado do tempo. O que não prova é que ele sempre usou o tempo presente com esse tipo de significado.

Um exame mais atento em vários dos presentes do subjuntivo nas cláusulas-íνα indicam que João mostra uma sensibilidade geral ao *Aktionsart*, quando escolhe usar esse tempo verbal. Esse fenômeno ocorre pela primeira vez na narrativa da mulher samaritana. A narração de João da resposta dela à oferta de água viva feita por Jesus é: “Dά[ao]risto]-me dessa água, ίνα μὴ διψήσθω μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν” (Jo 4.15). O presente do subjuntivo dá a entender o sentido interativo de não continuar a ter sede e nem precisar ir ao poço todos os dias. Da mesma forma, o presente ἔρωται em João 16.30 implica que não há necessidade de alguém “continuar a interrogar” Jesus. Em João 5.20, por outro lado, é improvável que o presente θεωράζηται transmita esse sentido. Em outras palavras, é pedante sugerir “para que eles continuem a se maravilhar”. Mesmo assim, o presente neste caso sugere sensibilidade ao sentido da sentença. A palavra de Jesus de que Ele

20 Isso foi mudado para a leitura ἵνα γνώτε καὶ πιστεύσητε em Ν (πιστεύητε) A K Byz pler. Isso é secundário em todos os aspectos (é impossível imaginar as circunstâncias nas quais um escribente mudado essa leitura para o composto de γινώσκω). Esta é outra classificação “C” no *Textual Commentary* (n. 6), de Metzger, que desafia explicação.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

fará obras maiores do que estas implica obras poderosas contínuas, e em cada caso, eles se maravilharão, daí ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε. O mesmo ocorre com o conceito de “honrem o Filho” em 5.23.

Ainda mais importante para este estudo é o grupo de presentes do subjuntivo no Discurso da Última Ceia (Jo 13—17), que se explicam melhor em termos de discipulado de longo prazo, tema que o próprio discurso quer tratar. Em 13.15, espera-se que os discípulos continuem fazendo (*ἵνα ποιήσετε*) o que Jesus fez (aoristo). Acima de tudo, eles devem continuar a amar uns aos outros (13.34; 15.12,17). Semelhantemente, eles devem dar frutos (15.8,16), e Jesus ora para que continuem a conhecer e ver a sua glória (17.3,24).

À luz desse uso, há dois conjuntos de intercâmbios que têm interesse especial, porque provêm do próprio autor. Muito provavelmente, há significado aqui também. Um desses encontra-se em cláusulas semelhantes sobre Jesus fazer a vontade do Pai. Assim, temos:

João 4.34 (UBS)	ἐμὸν βρῶμά ἔστιν ἵνα ποιήσω τὸν θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον ποιήσω	ꝝ <sup>66</sup> ꝝ <sup>75</sup> B C D K L N W Θ Ψ 083 1 33 al
	ποιῶ	☒ A f <sup>13</sup> Byz
João 6.38 (UBS)	ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με	
	ποιῶ	ꝝ <sup>66</sup> ꝝ <sup>75</sup> B refl
	ποιήσω	☒ D L 1010 pc

À primeira vista, parece dar apoio às objeções, que João “não usa os tempos verbais com [...] precisão”.<sup>21</sup> Mas, olhando de perto, esse uso é mais preciso do que aparenta. O tempo presente em João 6.38 faz perfeitamente sentido: embora seja verdade que um aoristo (constitutivo) poderia ter dado o mesmo significado,<sup>22</sup> o presente indica que a frase tem a ver com o ministério terreno de Jesus como um todo. Todas as suas palavras e obras constituem um “fazer” contínuo da vontade do Pai. Isso também explica a mudança para o tempo

21 Lindars, “Gospel”, p. 617 (n. 1). Propositalmente, deixei de fora a palavra “absoluto” que Lindars usa, pois isso pode muito bem ser verdade. Mas é claro que a objeção tem o objetivo de sugerir que o problema é mais difundido do que simplesmente em João 20.31. Veja Beasley-Murray, “John”, p. 387.

22 O que, juntamente com as tendências esribais ao aoristo neste modo verbal, explica a leitura de ☒ D L 1010 pc.

presente na tradição bizantina em 4.34. O aoristo (quase certamente original)<sup>23</sup> também pode ser explicado como “com sentido”. Por um lado, poderia ser constativo. Mais provavelmente, de acordo com o τελειώσω que se segue, toda esta cláusula olha para um momento específico, sugerido com frequência no Evangelho, quando Jesus “consuma” a vontade daquele que o enviou, a saber, na cruz.<sup>24</sup> Neste caso, o aoristo não só faz sentido, mas dá um vislumbre da intenção de João. Ainda que esta exegese fique aquém da “prova” quanto ao ponto em questão, quando se começa — com base em tal uso como em 10.38 — com a suposição de que o *Aktionsart* tem sentido, afeta não só a exegese de textos como esses, mas também fornece uma percepção possivelmente útil sobre a intenção de João.

Semelhantemente, muito se pode dizer do intercâmbio entre o presente e o aoristo de πιστεύειν em João 13.19 (UBS): ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα πιστεύσητε ὅταν γένηται ὅτι ἐγώ εἰμι

πιστευσητε Φ<sup>66</sup> rell

πιστευητε B C [Φ<sup>75</sup> lac]

À luz de João 14.29 (UBS): καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν πρὶν γενέσθαι, ἵνα ὅταν γένηται πιστεύσητε (sem variação).

Se a UBS está correta em João 13.19, então há pouco a ser dito. O aoristo do subjuntivo é o que se esperaria junto com a cláusula ὅταν γένηται. Mas, neste caso, a UBS está errada e por várias razões, não especialmente diferentes das em 20.31: (1) A leitura do presente do subjuntivo é totalmente improvável como erro accidental, tendo em vista que tais erros nessa direção (falta de uma letra) são raros na tradição textual em comparação com as adições. Seja como for, (2) as inclinações do escriba iriam para a outra direção, argumentando a favor do tempo presente como original, o que (3) se torna mais certo por causa do caráter textual das leituras de B e porque o ὅταν γένηται torna a leitura do tempo presente a indubitável *lectio difficilior*.<sup>25</sup>

23 Ainda que C. K. Barrett, prefira, sem explicação, o presente (*The Gospel According to St. John* [Filadélfia: Westminster, 1978], p. 240). Veja o comentário *intrigante* de Schnackenburg em *St. John*, vol. I (n. 1), p. 447, n. 81, que inicialmente diz: “O presente extrai melhor a natureza presente da ação”, mas conclui: “Portanto, devemos preferir ποιῶ como *lectio difficilior*”. Estas duas frases são textualmente *non sequitur*. A primeira frase oferece a razão para a mudança por parte dos escribas, o que torna o aoristo no caso a *lectio difficilior*.

24 Cf. Beasley-Murray, “John” (n. 1), p. 63: “O evangelista representa todo o ministério de Jesus como obediência em ação, o que leva Jesus a entregar a si mesmo na morte”.

25 Em oposição a R. Brown, “The Gospel According to John”, xiii–xxi, AB 29A (Garden City, Nova York: Doubleday, 1970), pp. 554–555.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Se a tradição egípcia mais uma vez preserva o original joanino, essas duas frases muito semelhantes sugerem sutilezas de uso com essa linguagem que estão muito de acordo com a de João 10.38. O tempo presente em 13.19 tem de ser explicado levando em conta a cláusula do objeto, ὅτι ἔγγειμι. Não é o momento de acreditar “quando acontecer” (que por si explica a variação textual) que preocupa João, mas que os discípulos continuarão a crer que “Eu sou”, depois do que Jesus disse de antemão ter se cumprido.<sup>26</sup> Ainda que semelhante em linguagem e estrutura, o oposto prevalece em 14.29, onde a preocupação tem a ver com “acrediteis” no momento em que “acontecer”. Parece exegese excessivamente util para alguns, mas é o próprio João que nos prepara para tais sutilezas. Não é que ele esteja tentando “fazer uma declaração” pelo uso do presente nesses textos, mas que mostra considerável sensibilidade às sutilezas do *Aktionsart* inerente à linguagem em si.

Estes textos dão a entender um sentido claro de uso util no Evangelho sempre que João usa o tempo presente com ἔνα. Para pôr essa sugestão novamente à prova, um breve exame de todas as cláusulas-ἔνα com πιστεύειν revela-se instrutivo, não no sentido de que podemos esperar muitos “significados” de sua escolha do presente do subjuntivo, mas no sentido de que tal uso é deliberado e sensível ao *Aktionsart*.

Há 11 cláusulas desse tipo no Evangelho (Jo 1.7; 6.29,30; 9.36; 11.15,42; 13.19; 14.29; 17.21; 19.35; 20.31). Seis dessas cláusulas estão no aoristo do subjuntivo e há uma variação textual nas outras cinco (6.29; 13.19; 17.21; 19.35; 20.31), embora o presente seja quase certamente o original em cada caso. Os seis casos no aoristo referem-se a ocasiões gerais ou específicas de “crença” dentro da situação “histórica” da narrativa. Em João 1.7 (ἴνα πάντες πιστεύσωσιν δὲ αὐτοῦ), o contexto é claramente de pessoas que passam a crer por meio do testemunho de João Batista. O aoristo é de se esperar. O mesmo ocorre nos vários casos específicos de crença, como, por exemplo, na resposta que o cego de nascente deu a Jesus (“Quem é ele, Senhor, para que nele creia [πιστεύσω]?”; 9.36). Nossa interesse está nas cinco ocorrências do tempo presente.

### João 6.29,30

Este é outro caso de percepção util do tempo verbal que tem de ser levado em conta na exegese do diálogo. Quando perguntam a Jesus: “Que faremos (ποιῶμεν) para executarmos (ἐργάζόμεθα) as obras de Deus?”,

<sup>26</sup> Cf. Hendriksen, *Exposition* (n. 13), pp. 239-240, que é um dos raros comentaristas a notar o significado desse presente do subjuntivo e da variação textual.

a resposta está de acordo com a pergunta, exceto pela mudança significativa de "obras" para "obra": "A obra de Deus é esta: que creais (πιστεύητε) naquele (εἰς ὃν) que ele enviou". O significado da pergunta não é que eles estão perguntando sobre uma única coisa que podem fazer para agradar a Deus, mas que tipo de "obras" em longo prazo eles devem fazer para que vivam de acordo com a vontade de Deus. A resposta de Jesus, segundo a perspectiva do Evangelho, também não tem a ver com a chamada à fé em Cristo, mas com aquela única "obra" que todos devem fazer em longo prazo, a saber, crer (a vida inteira) em Jesus, que é aquele a quem o Pai enviou.

Tudo isso está devidamente contido no comentário de Barrett: "O tempo presente (contínuo) de πιστεύητε é talvez significativo: não é um ato de fé, mas uma vida de fé".<sup>27</sup> É a falha em perceber as nuances de João e a influência da próxima questão (em 6.30) que levou a tradição textual posterior (D K W I Δ 0145 f<sup>13</sup> 28 700 892 1241 Byz) a mudar o presente para o aoristo. Mas é exatamente o oposto que prevalece em 6.30. Considerando as implicações da resposta dada à pergunta em 6.29, eles querem saber que sinal Ele faz para que "vejamos (ἴδωμεν), e creiamos em ti (πιστεύσωμεν σοι)". A dedução clara dos aoristas do subjuntivo e do contexto é que eles estão perguntando sobre vir a crer. E tendo em vista que esses indivíduos nunca se tornam verdadeiros discípulos segundo o ponto de vista de João, o uso é, no original grego, *creiamos-te* e não *creiamos em ti*.<sup>28</sup>

### João 13.19

Já fizemos considerações sobre este uso acima.

### João 17.21

Superficialmente, a passagem é um pouco mais difícil para a posição que está sendo debatida aqui. Mas é apenas à primeira vista. Se começarmos com o pressuposto de que João usou o tempo presente de forma a ter sentido, então também podemos provar que essa passagem faz pleno sentido e advertir os intérpretes de João de que eles devem, pelo menos, iniciar a exegese presumindo que João sabia do que ele tratava.

Jesus ora para que seus seguidores e aqueles que seguissem a eles fossem um, para que "o mundo creia (πιστεύῃ) que tu me enviaste".

27 Barrett, *Gospel* (n. 22), p. 287.

28 Veja Barrett, *Gospel* (n. 22), p. 288: "πιστεύειν não é mais construído com εἰς, mas com o dativo, ou seja, os judeus não viam nada mais que dar credenciais às palavras de Jesus".

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Não é de admirar que a tradição textual posterior mudou o presente para o aoristo (o presente é a leitura de  $\gamma\mu\omega\sigma\kappa$ \* B C\*). Mas aqui, todas as sutilezas linguísticas e sensibilidades gramaticais de João estão em ação. Nessa oração, há três grupos claramente distintos: os discípulos, os discípulos dos discípulos e o mundo. O mundo não é mais a arena da salvação (como em Jo 3.16,17), mas refere-se àqueles que não creem e nunca crerão em Jesus (no sentido de ter fé em Jesus).<sup>29</sup> Por conseguinte, a questão não diz respeito a eles chegarem à fé. Exatamente como em 17.23 mais adiante ( $\iota\pi\alpha\gamma\mu\omega\sigma\kappa\eta\circ\kappa\circ\delta\tau\iota$  ...), não é a conversão que está em vista. O mundo continuará a ser o mundo, mas na força da unidade cristã, o mundo terá de levar a sério que o Pai enviou Jesus ao mundo. Como em alguns casos anteriores, seria pedante traduzir “continuar a crer”. Mas o tempo verbal é o correto para o que João tem em vista. É nesse sentido que o mundo virá a crer e conhecer Jesus (em longo prazo), não no sentido de chegar à fé, mas no sentido de a conhecerem enquanto o mundo durar.

### João 19.35 e 20.31

À luz de todas essas passagens, é perfeitamente provável que o evangelista também tivesse a mesma nuance em mente nesses dois casos em que ele dirige a palavra aos leitores de seu Evangelho. Tendo em vista que o tempo presente é a opção clara em ambos os casos, e considerando que, se presumirmos que o que está claro em alguns casos (e.g., Jo 10.38) também está claro em outros, podemos mostrar o sentido do uso joanino em todo o Evangelho, então não há boa razão para pensar diferentemente nestes dois casos.

Mas quanto “sentido” devemos dar ao presente é outra questão. É possível que João quisesse algo tão supremo, que escreveu o Evangelho para a comunidade de crentes a fim de que, tendo em vista as deserções ou pressões externas, “continuassem a crer”. Era algo como se o Evangelho tivesse o propósito de impedir que as pessoas se afastassem da fé em Cristo. Embora, na minha opinião, essa defesa possa ser defendida com base em outras razões, por um lado, eu teria relutância em extrair tanto propósito apenas no uso do tempo verbal. Mas eu argumentaria que o uso do presente do subjuntivo é original e tem “significado” no sentido de que pressupõe um documento endereçado àqueles que já

29 Embora não tão mais antigo,  $\kappa\circ\delta\mu\circ\circ\kappa$  é usado exclusivamente em sentido hostil no Abschiedsreden ([discurso de despedida] Jo 14-17). É o que foi estabelecido pela clara linha de demarcação na dupla conclusão ao Livro dos Sinais em Jo 12.37-50.

são membros da comunidade de crentes.<sup>30</sup> Nesse ponto de vista mais minimalista, o tempo presente encaixa-se perfeitamente no padrão desse uso — que com isso João não espreme tanto “significado”, mas que é sensível a esse uso. E, para um Evangelho escrito para os crentes, este é o uso que se encaixa (assim como com o mundo em Jo 17,21). Afinal, aqueles que “confessam” Jesus neste Evangelho na linguagem desta frase (que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus) não estão vindo à fé, mas representam aqueles de dentro de um contexto de fé que têm de ser encorajados para alcançar uma medida mais profunda dessa fé, no sentido de uma compreensão aprofundada (e.g., Natanael, Pedro, Marta, Tomé).

Resumindo: Pode haver pouca dúvida de que o presente do subjuntivo é o texto original tanto em João 19,35 quanto em 20,31. Embora nem todos ficarão convencidos pelas evidências apresentadas neste artigo, está claro que João teve o bom senso de distinguir entre os tempos aoristo e presente, e que ele usou regularmente o tempo presente em cláusulas-*ἴνα* no Evangelho com consciência de suas implicações e, por vezes, de maneira “ter significado”. Portanto, é totalmente provável que em 20,31 João usou o tempo presente do subjuntivo nesse sentido.

Essa conclusão não significa que resolvemos a questão do propósito desse Evangelho. Todavia, acrescenta peso aos vários estudos feitos nos últimos anos que mostram que o Evangelho dá mais sentido quando o vemos ter sido produzido dentro e por causa de uma comunidade de crentes que se depara com forças de dentro e de fora, com o sentido e significado de Jesus como o ponto central em questão.

---

30 Esta conclusão está em nítido contraste com a de Carson, “Purpose” (n. 1), que tende a rejeitar o significado desta cláusula e argumenta baseado em outros motivos que o propósito primário do Evangelho é evangelístico. A principal falha do argumento, algo que ele próprio observa na argumentação de outros (p. 648), é a dependência no artigo de L. C. McGaughy intitulado “Toward a Descriptive Analysis of EINAI as a Linking Verb in New Testament”, Society of Biblical Literature Dissertation Series 6 (Missoula, Montana: SBL, 1972), em que as observações de McGaughy são feitas com base no verbo *εἰναι*, sem atenção adequada ao uso correto que João faz do artigo com nomes próprios. Sobre esta questão, veja Fee, “Use” (n. 18), onde mostrei que o uso joanino em particular e o uso neotestamentário em geral favorecem um nome pessoal sem o uso do artigo nas cláusulas-*ὅτι*, quando o nome precede o verbo (p. 179). Essa característica especificamente joanina é mais importante do que as “ligações sintáticas a *ἐστίν*”. Portanto, embora seja possível que *Ἰησοῦς* seja o substantivo predicado nesta sentença, não é algo que possa ser provado com base na ausência do artigo definido. O uso joanino em geral sugere que *Ἰησοῦς* funciona como o sujeito nesta cláusula.



## Observações Textual-Exegéticas sobre 1 Coríntios 1.2; 2.1 e 2.10 (1992)

Aproveito esta oportunidade para homenagear o Dr. Greenlee por ampliar explicativamente três questões textuais em 1 Coríntios, acima do que pude meramente esboçar em meus comentários (Fee, 1987). Em cada caso, a questão textual tem relação com a exegese da passagem em particular e, portanto, com a tradução propriamente dita, bem como com certas questões de significado mais extensas em 1 Coríntios como um todo.<sup>1</sup> Ao me dedicar a essas questões, espero ilustrar pelo exemplo uma das principais preocupações do Dr. Greenlee: a crítica textual não é um fim em si mesma, mas, em última análise, tem de ser aplicada no significado e mensagem do Novo Testamento.

### 1 CORÍNTIOS 1.2

A variante textual em questão diz respeito à ordem de palavras. Paulo escreveu “à igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus”? (Esta é a variante 1, apoiada por  $\ddot{\text{P}}^{61}$   $\text{K}$  A D<sup>c</sup> Maj lat sy<sup>(p)</sup> co.) Ou será que escreveu assim: “À igreja de Deus, aos santificados em Cristo Jesus, que estão em Corinto”? (Esta é a variante 2, apoiada por  $\ddot{\text{P}}^{46}$  B D\* F G b m Ambrosiaster.) Metzger (1971: p. 543), ao relatar a opinião dividida da comissão das Sociedades Bíblicas Unidas (na sigla em inglês UBS), afirma sobre a variante 2:

1 As variantes têm mais um ponto em comum. São três das 19 ocasiões em que optei por um texto diferente do encontrado no atual “texto padrão” (UBS<sup>3</sup>-NA<sup>26</sup> [sigla de United Bible Societies, 3<sup>a</sup> ed., e de Nestle-Aland, 26<sup>a</sup> ed.]). Representam também as duas (únicas) ocorrências em que difiro das UBS<sup>3</sup>-NA<sup>26</sup> e de Zuntz 1953.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Embora apoiada por notável combinação de testemunhas [...], pareceu à maioria do comitê ser intrinsecamente muito difícil, bem como muito não paulina em comparação com o estilo de saudações em outras cartas paulinas. A leitura surgiu por meio da omissão acidental de uma ou mais frases e sua subsequente reintrodução na posição errada.

Sobre esse ponto, a maioria da comissão foi influenciada por Zuntz (1933: pp. 91-92), que argumentara previamente:

Na verdade, é mais do que mera variação de ordem. Conforme disposto em  $\ddot{\text{P}}^46$  &c., as cláusulas fazem um amontoado que desafia a interpretação. O amontoado não pode ter acontecido, neste lugar, por meros deslizes esribais nessas testemunhas notáveis [...]. Variantes desse tipo surgem pela inserção de palavras adicionais ou pela reintrodução de palavras omitidas. Em certo estágio muito antigo, ou mesmo originalmente, uma das duas cláusulas deve ter estado ausente do texto [...]. A leitura impossível [de  $\ddot{\text{P}}^46$ ] é mais facilmente explicada se a cláusula “santificada” estiver supostamente ausente de algum manuscrito ancestral. Ela poderia ter penetrado no texto neste ponto inadequado se, em algum manuscrito ancestral menos distante, a cláusula tivesse sido adicionada acima do texto ou na margem.

Zuntz argumenta também que a cláusula “santificada” não é original com Paulo, uma vez que “οἱ ἡγιασμένοι não é um termo paulino para descrever os crentes”.

Três observações, entretanto, são pertinentes:

1. As evidências externas fortemente favorecem a variante 2, que é, como o próprio Zuntz reconhece, decididamente a *lectio difficilior*. Essa combinação de manuscritos mais antigos e melhores, tanto do Oriente quanto do Ocidente que apoiam a leitura mais difícil, seria normalmente decisiva. Como Zuntz bem viu, a combinação de  $\ddot{\text{P}}^46$  com as evidências ocidentais coloca essa leitura em um tempo muito antigo e tem de ser considerada. Por outro lado, as evidências a favor da variante 1 são basicamente egípcias e bizantinas.<sup>2</sup> Seja como for, é discutível que precisaríamos de razões consideráveis e boas para derrubar os cânones

2 É duvidoso se o “lat” de NA<sup>26</sup> é uma sigla útil, uma vez que representa a Vulgata e os dois manuscritos do Latim Antigo (*a* [séc. IX] e *r* [sécs. VI e VII]). Isso reflete influências posteriores ou é de pouco valor, já que poderia ser uma variante “tradicional”, tal como tendemos a encontrar em qualquer tradução atual em inglês da variante 1.

comuns da crítica textual do Novo Testamento a favor dessa variante. A questão é se os argumentos oferecidos têm esse peso.

2. A principal razão para rejeitar a *lectio difficilior* vem sob a rubrica da probabilidade intrínseca, o que parece muito difícil. Com isso, significa que dificilmente podemos imaginar que Paulo escreveu a variante 2. A isso, Zuntz acrescenta a alegada evidência de que Paulo não se refere aos crentes como “os santificados”, lançando assim suspeita sobre a frase toda.

3. Zuntz tem a integridade de admitir que a variante 2 é igualmente difícil de explicar de acordo com os cânones comuns da probabilidade transcripcional. Nenhum escriba teria intencionalmente criado a variante 2 a partir da variante 1. Portanto, deve ter sido accidental, mas não por um dos escribas responsáveis por nossas atuais testemunhas, já que mero deslize esribal “nessas testemunhas notáveis [...] teria sido rapidamente reparado” (Zuntz 1953: p. 91). Zuntz recorre a um processo de três ou quatro estágios:

- a) Ou a variante 1 ou o estágio seguinte *b* é original.
- b) Muito cedo em uma ou outra das frases, ou em ambas, a cláusula foi omitida accidentalmente.
- c) Outro escriba, tendo o texto do estágio *b* em mãos, mas também ciente do texto do estágio *a*, reinseriu a cláusula faltante, mas descuidadamente colocou-a no lugar errado.
- d) O texto do estágio *c* teve uma circulação muito antiga e muito ampla, mas acabou sendo superado pelo próprio original.

Mas há dificuldades consideráveis com essa percepção das coisas. Primeiro, quanto às probabilidades transcripcionais: É quase impossível explicar qualquer corrupção direta movendo-se na direção da variante 1 para a variante 2. Em outras palavras, a variante 2 não pode ser explicada com base somente na variante 1. Por outro lado, o oposto é perfeitamente explicável. Qualquer escriba poderia e, de fato, teria “corrigido” a variante 2, se tivesse sido original. É inevitável que a variante 1 finalmente triunfe.

Portanto, para obter da variante 1 a variante 2, Zuntz tem de teorizar a possibilidade improvável de duplo erro de tipos raros,<sup>3</sup> e depois argumentar que o texto baseado no erro duplo teve uma circulação

<sup>3</sup> Em outras palavras, omissão de considerável trecho de texto, seguida por sua reintrodução no lugar errado. Por um lado, não há maneira fácil de explicar por que a frase foi omitida accidentalmente ou por que alguém teria feito isso de propósito. Por outro lado, a reintrodução de uma correção interlinear ou nota marginal é explicável, mas na sua posição na variante 2? Por que algo “impossível” para Paulo seria mais fácil para um escriba, sobretudo porque Paulo, sem dúvida, estaria ditando e, portanto, exposto a tal disjunção, ao passo que se esperaria que um escriba prestasse mais atenção?

## EXEGESE? PARA QUÊ?

antiga tão difundida que levou anos para a original ultrapassá-la, embora tivesse de ter existido lado a lado, e que o estágio intermediário (o texto com a omissão, que faz o mais pleno sentido) não tinha mais existência conhecida. Não é de admirar que o próprio Zuntz preferisse o texto do estágio intermediário como o original paulino.

Por fim, tendo em vista que alguém teve de criar o texto da variante 2, seja Paulo, seja um escriba subsequente, por que é inherentemente mais provável que um escriba o tenha feito do que o próprio Paulo? Em última análise, ou se acreditará que um escriba “corrigiu” nesta forma bizarra ou foi o próprio Paulo que fez a coisa “bizarra”. O restante dessa análise procurará dar razão plausível para Paulo ser o responsável por isso.

É impossível que Paulo tenha escrito a *lectio difficilior*? A resposta é não, por dois motivos.

Primeiro, sempre temos de ter cuidado ao afirmar o que um autor pode ou não ter feito, sobretudo em questões de estilo em documentos *ad hoc*. Há, nesta carta, ocorrências suficientes de ordem incomum de palavras para dar razão para pausar antes de anunciar que a variante 2 é impossível.

Segundo e mais importante, tanto a frase em si como a ordem das palavras podem refletir significativamente a urgência da carta. O problema básico de Paulo com essa igreja era a ênfase que davam a ser πνευματικοί (“espirituais”) e possuir mais σοφία (“sabedoria”) e γνῶσις (“conhecimento”), o que, ao mesmo tempo, se afastara muito do comportamento cristão. Parte da resposta paulina é descrever a conversão cristã, bem como a vida comunitária, com palavras ἁγιος “santas”. Há três textos significativos a esse respeito: 1 Coríntios 1.30, 3.17 e 6.11.

Em 1 Coríntios 1.30, em contraste com o encantamento que os crentes coríntios mantinham com σοφία e com base no que ele dissera anteriormente no versículo 23, que Cristo crucificado é a única sabedoria de Deus, Paulo diz que Deus fez Cristo ser sabedoria para nós. Ulrich Wilckens e outros estudiosos, pelo contrário, afirmam que σοφία não é uma palavra cristológica,<sup>4</sup> mas uma palavra soteriológica, como está evidenciado pelos apositivos, δικαιοσύνη (“justiça/justificação”), ἀγιασμός (“santificação”) e ἀπολύτρωσις (“redenção”).<sup>5</sup> Todas essas são metáforas soteriológicas e, no caso das duas primeiras, Paulo está usando metáforas que claramente deslocam-se para a esfera ética. Deus fez o próprio Cristo ser “santificação”

4 Wilckens (1959: pp. 68-76) a vê em termos de um suposto mito redentor gnóstico. Veja Windisch (1914), que a vê em termos de sabedoria especulativa judaica.

5 Paulo moveu a σοφία da esfera da filosofia e retórica para a esfera da história da salvação. “Sabedoria” é o que Deus fez para efetuar a salvação para o seu povo por meio da obra de Cristo.

para os coríntios, ou seja, através dEle eles foram salvos (“separados”) para os propósitos de Deus, a fim de ser seu povo santo no mundo.

Da mesma forma, em 1 Coríntios 6.11, ao descrever como os ímpios não herdarão o Reino e ao advertir os coríntios sobre o mesmo fim, Paulo descreve a conversão deles nestes termos: “Mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados, mas haveis sido justificados”. Como podemos mostrar, cada verbo é uma metáfora soteriológica, cada um apropriado para descrever a dimensão ética da nova vida que se espera em Cristo. Fomos “lavados” de nossa antiga perversidade (descrita em 6.9,10). Fomos “separados” para uma vida diferente de antes. Fomos “acertados” com Deus para que pudéssemos ser “justos” (*δίκαιος*) ao invés de “ímpios” (*ἄδικοι*).

É o que também ocorre em 1 Coríntios 3.17. Pela busca que faziam de sabedoria, com a consequente disputa por seus mestres, os coríntios estavam destruindo a igreja, o templo de Deus em Corinto. Em uma palavra profética de julgamento, Paulo anuncia que Deus destruirá aqueles que assim destroem a igreja, porque o templo de Deus tem de ser “santo”, separado para ser o povo escatológico de Deus, vivendo a vida do futuro em nítido contraste com tudo o que era Corinto.

Dado esse tipo de ênfase e uso na carta, não é muito preciso que Zuntz proponha que a linguagem de οἱ ἡγιασμένοι — “haveis sido santificados” — não é usada por Paulo para descrever os crentes. Esta é linguagem completamente paulina. Nessa carta, especialmente nos textos teológicos importantes, é a linguagem crucial usada para descrever a nova existência dos crentes em Cristo. Por conseguinte, não é de surpreender que esta é a primeira nota soada na saudação. “À igreja de Deus”, escreve Paulo, mas antes de continuar e localizá-los geograficamente, primeiro os descrevem em termos de quem eles são em Cristo. Assim, “à igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus, chamados santos”.

A variante 2 é explicável como fenômeno paulino, visto que é praticamente impossível explicá-la se Paulo tivesse realmente escrito a variante 1. Mas, sendo assim, também apresenta um problema especial para os tradutores. Por um lado, se seguirmos os princípios comuns da equivalência dinâmica e traduzirmos como se a variante 2 fosse o original, poderemos, com isso, eliminar uma ênfase paulina. Por outro lado, se seguirmos a ordem original das palavras de Paulo, acabaremos com uma espécie de estranheza que, se não for explicada, deixa o leitor moderno desorientado. Quanto a mim, estou disposto a fazer uma defesa a favor dessa última opção.

## 1 CORÍNTIOS 2.1

A escolha aqui é entre *μυστήριον*, “mistério” (apoiado por *𝔓⁴⁶ Κ\** A C 88 436 pc a *r sy<sup>a</sup> bo Epiph Ambst*) e *μαρτύριον*, “testemunho” (apoiado por B D F G P Ψ 33 81 614 1739 Maj b *vg sy<sup>b</sup> sa arm*). Sobre essa variante, Metzger (1971: p. 545) escreveu:

Do ponto de vista exegético, a leitura *μαρτύριον τοῦ θεοῦ*, embora bem apoiada [...], é inferior a *μυστήριον*, que tem apoio mais limitado, porém antigo [...]. A leitura *μαρτύριον* é lembrança de 1 Coríntios 1.6, ao passo que *μυστήριον* aqui prepara-se para seu uso em 2.7.

Mas isso dificilmente acontecerá, visto que a erudição dividiu-se grandemente sobre essa questão, e podemos ler em outro lugar (Zuntz 1953: p. 101):

A última suposição [que *μαρτύριον* é o original] só pode ser explicada por todos os dados do problema. A variante *μυστήριον* em 1 Coríntios 2.1 é explicável por existir em virtude de ter sido assimilada de 2.7.

As questões são duas: (1) Será que Paulo escreveu *μυστήριον* na expectativa do argumento em 1 Coríntios 2.6-16, ou escreveu *μαρτύριον* referindo-se à sua pregação como testemunho do que Deus havia feito no Cristo crucificado? (2) Um escriba mudou *μυστήριον* para *μαρτύριον* sob a influência de 1.6, ou *μαρτύριον* para *μυστήριον* sob a influência de 2.7? Apesar da inclinação da opinião contemporânea em direção contrária,<sup>6</sup> a evidência está esmagadoramente a favor de *μαρτύριον* em resposta a essas duas questões.

Sobre a questão da probabilidade transcricional, duas coisas precisam ser observadas.

Primeiro, as duas palavras são tão semelhantes que é menos provável uma mudança deliberada do que um caso simples de o escriba ver uma palavra e a outra vir-lhe à mente. A questão é qual seria a palavra mais comum para um escriba na Igreja Primitiva, ou seja, qual delas ele tenderia a ver automaticamente, pouco importando qual estivesse diante dele? Uma

6 Curiosamente, isso é menos comum nos comentários (Orr and Walther [1976], Mare [1976] e Senft [1979] são exceções) e nas traduções bíblicas para o inglês (Good News Translation [GNB] e Williams são exceções), bem como em uma variedade de outros estudos, muitos dos quais, ressaltamos, têm um interesse adquirido no uso que Paulo faz da linguagem de “mistério”. Veja, *inter alia*, Bornkamm, 1967: p. 819; Brown, 1968: pp. 48-49; Wilckens, 1959: p. 45; Funk, 1966: p. 295; Schütz, 1975: p. 91; Trites, 1977: p. 203; Kim, 1981: p. 75.

rápida olhada no Patristic Lexicon (Léxico Patrístico), de Lampe, mostrará que a primeira tornou-se ação comum para falar sobre o evangelho, bem como sobre os sacramentos, ao passo que *μαρτύριον* é raramente usada assim. A esse respeito, não faz bem apelar para as características comuns da palavra *μάρτυς* (“testemunho”) para referir-se a martírio durante o século II, já que ser *μάρτυς* é uma coisa, mas chamar o evangelho de *μαρτύριον* (“testemunho”) é outra, e esta não ocorre na Igreja Primitiva.

Segundo, a distância e a relativa obscuridade de 1 Coríntios 1.6 tornam extremamente improváveis que um escriba se lembrasse desse texto, tendo *μαστήριον* diante de si, já que o próprio escriba sabe bem o que virá em 2.7. Mas é o que poderia ter facilmente acontecido, caso *μαρτύριον* estivesse diante dele. Ele viu *μαρτύριον*, mas pensou em *μαστήριον* à luz do que estava prestes a ser dito.<sup>7</sup>

Nesse caso, a questão da probabilidade intrínseca é mais altamente subjetiva, visto que ninguém questiona se é ou não uma variante paulina. A verdadeira questão é a adequação de qualquer uma das palavras nesse ponto do argumento.<sup>8</sup> Metzger e outros estudiosos argumentam que aqui *μαστήριον* “prepara-se para ser usada em 1 Coríntios 2.7”. Se original, certamente é o que se daria, mas a questão é se Paulo teria feito isso nesse momento. O fluxo factual do argumento de Paulo sugere o contrário.

Até agora e continuando até 1 Coríntios 2.5, Paulo tem uma preocupação singular: fazer nítido contraste entre o seu evangelho do Cristo crucificado e a autodenominada *σοφία* (“sabedoria”) dos coríntios. Eles estão tagarelando sabedoria; ele está lhes lembrando que o evangelho de um Messias crucificado é a contradição divina à sabedoria humana-mente concebida. Em três parágrafos (1 Co 1.18-25; 1.26-31; 2.1-5), ele os lembra de três realidades da experiência original que tiveram com o evangelho quando Paulo o pregou, as quais refutam a posição na qual estão. Primeiro, a mensagem em si, com o foco central no Cristo

7 Zuntz argumentou que a alternação entre *Χριστοῦ* (“Cristo”) e *θεοῦ* (“Deus”) em 1 Co 1.6 é uma questão relacionada, o que provavelmente é. Em outras palavras, a mudança inquestionavelmente original de *Χριστοῦ* para *θεοῦ* foi influenciada pela leitura de *μαρτύριον τοῦ θεοῦ* em 2.1. Mas, reconhecidamente, isso diz pouco sobre a originalidade ou não deste último. Apenas mostra que tal texto era predominante e influenciou o escriba (ou escribas) que fez a troca.

8 É interessante observar que os estudiosos de ambos os lados argumentam a favor da adequação de qualquer uma das palavras com *καταγγέλλω* “proclamo”. Findlay (1900: p. 774), por exemplo, diz: “[*μαρτύριον*] adequa-se melhor a *καταγγέλλω*”, ao passo que Bornkamm (1967: p. 819, n. 141) diz: “Tendo em vista que [...] a ligação de *μαρτύριον* com *καταγγέλλειν* [...] é incomum no Novo Testamento, *μαστήριον* deve ser preferido”. A argumentação de Bornkamm é menos do que impressionante, uma vez que *μαρτύριον* como palavra para referir-se ao evangelho é rara no Novo Testamento (ocorre somente em 1 Co 1.6, aqui e em 2 Ts 1.10), e em nenhum lugar *καταγγέλλω* é usado com *μαστήριον*!

## EXEGESE? PARA QUÊ?

crucificado (que, argumenta ele, é a verdadeira sabedoria de Deus) permanece em contradição com essa *σοφία* (1.18-25). Segundo, o mesmo ocorre com o fato de que Deus os escolheu, e não os belos habitantes de Corinto, para ser o povo do Senhor naquela cidade (1.26-31). No terceiro parágrafo, Paulo lembra-lhes que quando ele chegou entre eles, a pregação que fez era material e formalmente consoante com o evangelho. A ênfase no parágrafo ainda está na natureza contraditória do evangelho de um Messias crucificado, e não na natureza até então secreta do evangelho. Assim como em 1.6, ele está lhes lembrando que sua pregação original, na qual não se envolveu em retórica e filosofia, deu “testemunho” da atividade salvífica de Deus em Cristo. Nesse argumento, *μαρτύριον* (“testemunho”) é a expressão mais apropriada e natural, ao passo que “mistério” é muito menos, tendo em vista que a primeira pregação de Paulo não foi em termos de revelar o segredo de Deus, mas de dar testemunho do que Deus tinha feito em Cristo.

Em 1 Coríntios 2.6, há uma decidida volta ao argumento. Em 1.18—2.5, Paulo destacou duas vezes que a mensagem de Cristo crucificado é a sabedoria de Deus (1 Co 1.24,30), porque era o poder de Deus em ação fazendo o que a *σοφία* (“sabedoria”) mundana não podia fazer, qual seja, levar salvação para os que perecem. Em 2.6-16, Paulo tem duas preocupações: (1) Ressaltar que o evangelho de Cristo crucificado é reconhecido como a sabedoria de Deus, porque foi assim revelada pelo Espírito, a quem nós recebemos. (2) Persuadir gentilmente os coríntios para que reconheçam a contradição em que estão inherentemente: eles pensam de si mesmos que são *πνευματικοί* (“espirituais”). O que Paulo quer dizer é que se eles fossem realmente espirituais, então eles teriam reconhecido aquilo que o Espírito revelou, a saber, a salvação através da divina contradição de Cristo crucificado é que é, de fato, a sabedoria de Deus. É nesse contexto que em 2.7 ele fala que essa sabedoria estava “oculta” e “em mistério”, desconhecida das pessoas importantes desta era, as quais Deus usou para cumprir seu plano preordenado. A sabedoria de Deus só pode ser conhecida como sabedoria de Deus pela revelação do Espírito. Então, até essa revelação estava “em mistério”. Portanto, “mistério” é tão inapropriado para o argumento aqui como teria sido inapropriado em 2.1-5.

Notemos que o uso absoluto de *μυστήριον* (“mistério”) como sinônimo de evangelho é desconhecido antes de Paulo. O primeiro uso claro encontra-se em Colossenses 1.26,27. Lógico que isso não significa que ele não poderia tê-lo usado antes. A questão é, dada a variedade de antigos usos dessa palavra, se ele realmente a usou. O mais provável é que esse uso em Colossenses tornou-se tão popular na Igreja Primitiva,

que, juntamente com o uso em 1 Coríntios 2.7, levou alguns antigos escribas a alterar o μαρτύριον ("testemunho") original de Paulo a favor do mais familiar (para eles) μυστήριον ("mistério").

## 1 CORÍNTIOS 2.10

As variantes nesse caso são δέ ("mas"; Κ A C D F G P Ψ 33 81 Maj latt sy Epiphanius) e γάρ ("pois"; Ρ<sup>46</sup> B 6 365 1175 1739 al Clement Spec). Embora a troca de um sinal conjuntivo por outro não seja terrivelmente significativo para a exegese ou tradução, este é um caso em que prevalece o oposto. Entender o significado de 1 Coríntios 2.9 e sua relação com o restante do parágrafo depende dessa escolha exegética. Um compromisso prévio para entender essa relação é a única explicação plausível para como a comissão das UBS abandonou, nesse caso, seu melhor julgamento crítico do texto a favor da leitura secundária.

Acerca dessa troca, Metzger (1971: p. 546) diz: "O uso frouxo do conectivo δέ [...] está inteiramente de acordo com o estilo de Paulo, ao passo que γάρ, embora fortemente apoiado [...], tem o aspecto de ser uma melhoria introduzida por copistas". Zuntz (1953: p. 205) concorda, acrescentando que "a mudança oposta, de γάρ para δέ, é rara". Mas, nesse caso, esses argumentos não têm força. Espero mostrar que a situação é exatamente a oposta do que Metzger argumentou.

Primeiro, embora as evidências externas estejam basicamente limitadas ao Egito, têm a vantagem de serem as mais antigas (Clemente Ρ<sup>46</sup>) e as melhores (Ρ<sup>46</sup> B 1739) dessa evidência. Aqui, essas evidências externas são apoiadas pelas probabilidades transcricionais e intrínsecas, e, nesse caso, as questões de estilo e intenção de Paulo oferecem um meio de superar algumas dificuldades na compreensão desse dilema notório.

Apesar de Metzger e Zuntz afirmarem o contrário, as probabilidades transcricionais são todas a favor de γάρ. Exceto por pura negligência, o que não é fácil de explicar (e em qualquer caso favoreceria γάρ antes de δέ como original),<sup>9</sup> é difícil imaginar uma circunstância na qual o escriba, confrontado com δέ neste texto, o teria substituído por γάρ. É especialmente assim, uma vez que, como a história da tradução e interpretação torna claro, a força adversativa dessa frase em contraste com "as coisas que o olho não viu..." em 1 Coríntios 2.9 faz o mais

<sup>9</sup> Por essa mesma razão observada em Metzger: que o uso de δέ estaria aqui "inteiramente de acordo com o estilo de Paulo", razão pela qual um escriba poderia tê-lo conformado de forma descuidada, ao passo que não há descuido que explique a mudança em outra direção.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

pleno sentido. Por outro lado, por essa mesma razão, entendemos que numerosos escribas, que não conseguiram entender o γάρ de Paulo poderiam tê-lo apagado a favor do que lhes parecia o mais adverso sentido natural. Tanto mais, dado o fato de que as próximas duas frases também estão unidas por um γάρ explanatório. Será que há alguém que argumente que um escriba deliberadamente criou três usos consecutivos de γάρ, sobretudo quando o primeiro fez tão pouco sentido?

Considerando que γάρ é facilmente a *lectio difficilior* e é apoiada pelo melhor da tradição egípcia, podemos lhe dar sentido no argumento de Paulo? Espero provar que a resposta afirmativa a essa pergunta não só resolve a questão textual, mas também oferece ajuda para entender 1 Coríntios 2,9,10a, que diz literalmente:

*Mas [ἀλλὰ], mesmo como está escrito:*

- (1) Quais coisas [ἢ] o olho não viu,
- (2)           e           o ouvido não ouviu,
- (3)           e não subiram ao coração do homem
- (4) Quais coisas [ἢ] Deus preparou para os que o amam  
          pois [γάρ] ou *mas* [δέ]  
          para nós Deus revelou pelo Espírito.

Além da questão da fonte da citação, que não nos interessa aqui, há dois problemas básicos com esse texto: (1) A sentença em si é um anacoluto: o problema tem a ver com o duplo ἢ “quais coisas” e como alguém entenderia o que Paulo quis que fosse o sujeito e o objeto da sentença. (2) Como funciona a citação no próprio argumento? É a conclusão de 1 Coríntios 2,6-8 ou começo uma nova direção para o argumento? Nessas questões, os intérpretes e as traduções bíblicas inglesas diferem consideravelmente.

1. No que diz respeito à primeira questão, existem basicamente três opções.

a) Omitir o primeiro ἢ e traduzir o segundo por “o que”, para que a linha 4 funcione como o objeto dos três verbos nas linhas 1 a 3 (“Olho nenhum viu, ouvido nenhum ouviu, mente nenhuma imaginou o que Deus preparou para aqueles que o amam”, NIV [New International Version]; cf. NAB [New American Bible] e Montgomery).

b) O oposto: Omitir ἢ da linha 4, de modo que as linhas 1 a 3 funcionem como o objeto do verbo “preparou” da linha 4 (“O que ninguém jamais viu ou ouviu, o que ninguém jamais pensou que pudesse

acontecer, é a mesmíssima coisa que Deus preparou para aqueles que o amam”, GNB<sup>10</sup> [Good News Bible]).

c) Fazer ambas as ocorrências de uma coordenada e a totalidade da citação funcionar como o objeto do verbo ἀπεκάλυψεν “revelou” em 1 Coríntios 2.10 (“O que nenhum olho viu, nenhum ouvido ouviu, nenhum coração do homem concebeu, o que Deus preparou para aqueles que o amam, Deus nos revelou pelo Espírito”, RSV<sup>11</sup> [Revised Standard Version]; cf. NEB [New English Bible]).<sup>12</sup> Esta opção presume um texto com δέ, mas depois passa a menosprezá-lo, como se os sinais conjuntivos fossem irrelevantes.

2. A segunda questão recebe igualmente tratamento diverso.

a) Alguns estudiosos evitam a questão, traduzindo todos os versículos 6 a 16 de 1 Coríntios 2 como um único parágrafo, o que de fato é, mas ninguém consegue dizer como o versículo 9 funciona no argumento.

b) A NIV e a NEB entendem que o primeiro subparágrafo é 2.6-10a. No esquema da NIV, 2.9 é adversativo a 2.6-8 (“todavia”), embora não esteja de todo claro como é assim. No esquema da NEB, 2.9 também é adversativo a 2.6-8, mas por tratá-lo como parte de 2.10a, a totalidade de 2.9,10a expressa o caráter revelador do que os “príncipes” não entenderam.

c) Com a adição de uma vírgula depois do forte adversativo (ἀλλά) que começa em 2.9, a RSV e a GNB tomam esse versículo para começar um novo parágrafo (“Mas, como está escrito...”, RSV<sup>13</sup>). Isso surge no mesmo lugar que a NEB, ainda que o parágrafo seja diferente. Em outras palavras, em todos esses casos, mesmo que a citação em 2.9 toque no assunto de 2.6-8, seu papel real é estabelecer o contraste que começa o novo assunto de 2.10-13.

Gostaria de sugerir outra alternativa, que entende que γάρ em 1 Coríntios 2.10 é intencional por parte de Paulo e, portanto, como parte integrante de sua argumentação.<sup>14</sup>

Primeiro, embora não sejam discutidas aqui, as evidências linguísticas e contextuais favorecem, de forma esmagadora, que os “príncipes

10 N. do T.: Tradução minha.

11 N. do T.: Tradução minha.

12 A JB [Jerusalem Bible] tomou a posição oposta a esta, reformulando a fórmula introdutória para que a citação se torne o objeto de γέγραπται “está escrito” (“Nós ensinamos o que a escritura chama: as coisas que nenhum olho viu e nenhum ouvido ouviu, coisas além da mente do homem, tudo o que Deus preparou para aqueles que o amam” [N. do T.: Tradução minha.]).

13 N. do T.: Tradução minha.

14 Frid (1985) oferece uma solução ligeiramente diferente, que tem um resultado semelhante. Ele entende que a sentença em 1 Co 2.9 é elíptica e acrescenta o verbo “conhecer” de 2.8. Assim, temos: “Nenhum deles conhecia, mas, como está escrito: As coisas que... são as que conhecemos”.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

“deste mundo” são referência aos governantes humanos responsáveis pela morte de Jesus,<sup>15</sup> os quais, para Paulo, também representam os “líderes” em termos de *σοφία* que é meramente deste mundo. Assim, ele os define como aqueles que representam os *σοφοί* (“sábios”) que os coríntios agora emulam em sua busca febril de *σοφία*.

Segundo, a pista estilística para essa passagem reside na fórmula introdutória: ἀλλὰ καθὼς γέγραπται “mas, como está escrito”. A maioria das traduções considera esta cláusula independente, cuja totalidade é adversativa-apoiadora de 1 Coríntios 2.6-8. Esta fórmula exata ocorre duas outras vezes nos escritos de Paulo, em Romanos 15.3,4 e 15.20,21, e em ambos os casos, ἀλλά “mas” funciona com a frase precedente, como parte de um contraste οὐ/ἀλλά “não/mas”. Assim, temos:

Romanos 15.3,4: Porque também Cristo não... Mas como está escrito...

Romanos 15.20,21: ...para não edificar... antes, como está escrito...

Notemos também que no caso de Romanos 15.3, a sentença seguinte está conectada com γάρ e é claramente explicativa da citação. Essa característica estilística indica que: (1) 1 Coríntios 2.9 tem o propósito de fornecer apoio para 2.6-8, como a conjunção adversativa aos negativos em 2.8 (“a qual *nenhum* dos príncipes deste mundo conheceu; porque, se a *conhecessem*, *neverna* crucificariam ao Senhor da glória. *Mas...*”); (2) 1 Coríntios 2.9 pertence a 2.6-8, que, juntos, formam o primeiro parágrafo do argumento; e (3) 1 Coríntios 2.10 começa um novo parágrafo mediante a explicação de 2.9.

Terceiro, o argumento de 1 Coríntios 2.6-9 opera mais ou menos assim. Em 2.6, Paulo argumenta que, apesar de seu tratamento pejorativo da sabedoria em 1.17—2.5, é a verdadeira *σοφία* (“sabedoria”) para o crente (*σοφία* de Deus), a qual não está disponível para os líderes

15 A afirmação frequentemente repetida de que esse termo refere-se a poderes demoníacos, quer por conta própria quer por trás dos governantes terrenos, precisa ser eliminada. As evidências linguísticas são decisivas: (1) O termo ἄρχοντες “príncipes” nunca é equiparado com o ἄρχαι “principados” de Cl 1.16 e Ef 6.12; (2) quando ἄρχων “líder” aparece no singular, refere-se, às vezes, a Satanás; mas (3) não há evidência de qualquer tipo, quer nos escritos judaicos quer cristãos até o século II, que o termo tivesse sido usado para referir-se a demônios. Além disso, (4) no Novo Testamento, no plural, refere-se invariavelmente a governantes terrenos e o que ocorre inequivocamente em Paulo em Rm 13.3. E (5) o termo é usado regularmente por Lucas para referir-se aos responsáveis pela morte de Jesus. Tem-se argumentado que a defesa a favor dos poderes demoníacos baseia-se na adição “deste mundo” em Ef 2.2 (cf. Jo 12.31). Mas isso ainda não funciona neste caso, já que a expressão *deste mundo* vem diretamente de 1 Co 1.20,21, onde o perito judeu na lei e o filósofo grego são qualificados de “o inquiridor deste século”.

deste mundo, porque perseguem a sabedoria que é meramente humana (deste mundo, desta era). A *οօφία* ("sabedoria") divina, continua ele a explicar em 2.7,8, que foi mantida "em mistério" e "oculta" em Deus, foi destinada por Deus para a nossa glória. Essa sabedoria, Paulo repete em 2.8, não era conhecida por aqueles que pensavam que tinham sabedoria. A cláusula a seguir prova que, com isso, ele não pretendia nada de novo ou esotérico: se conhecessem essa sabedoria oculta, *nunca* teriam crucificado ao Senhor da glória. Em outras palavras, a sabedoria divina é mais uma vez unida a Jesus Cristo e este crucificado, como em 1.23, 1.30 e 2.2. Neste exato momento, ele acrescenta um contraste: "Mas, como está escrito". Portanto: "Se conhecessem, *não* o teriam crucificado, *mas*, como está escrito: As coisas que o olho não viu...".

Quarto, isso nos leva a alguns indícios sobre a estrutura da citação.

1. As duas partes da citação, linhas 1-3 e 4, apoiam as duas ênfases em 1 Coríntios 2.6-8. As linhas 1-3 correspondem aos príncipes que não entenderam, pois se tivessem entendido, não teriam crucificado Cristo (note esp. a linha 3: "não subiram ao coração do ἄνθρώπου [homem]"). A linha 4 corresponde a "a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória".

2. Tendo em vista que a citação funciona como contraste com os príncipes deste mundo, o argumento todo visa a linha 4: a qual Deus ordenou antes dos séculos para nossa glória.

3. Considerando que o objetivo da citação é a linha 4, isso dá a entender que ambas as ocorrências de *ἄ* devem ser entendidas de forma semelhante à tradução de Moffatt, onde o segundo *ἄ* funciona algo como *ταῦτα* "essas coisas". Isso significa que *ἄ* é mais bem entendido como estando em aposição ao primeiro e que ambos funcionam como o objeto do verbo "preparou". Assim: "O que o olho não viu, e o ouvido não ouviu, e o coração do homem não concebeu, essas coisas que Deus preparou para aqueles que o amam". Portanto, ainda que forneça apoio bíblico para a falta de compreensão pelos governantes desta era, a citação também capta o motivo daqueles que entendem. O que Paulo explicará agora em 2.10 é como entendemos, cuja chave é, naturalmente, o Espírito.

Como é que 1 Coríntios 2.10 funciona? Dada a característica estilística de Romanos 15.3,4, o texto de 1 Coríntios 2.10a inicia o novo parágrafo que vai direto ao ponto de toda a seção: temos a capacidade de entender o que os governantes não entendiam, porque temos o Espírito, ao passo que eles não. As três primeiras

## EXEGESE? PARA QUÊ?

frases começam com um γέρω explicativo, cada um dos quais explica a frase anterior.<sup>16</sup>

Pois Deus no-las revelou pelo seu Espírito;  
pois o Espírito penetra todas as coisas, ainda as profundezas de Deus.  
pois [por analogia] qual dos homens sabe as coisas do homem...

O primeiro γέρω funciona como conjunção explicativa da citação em 1 Coríntios 2.9, especialmente quando atinge o clímax com a linha 4. Por conseguinte, Paulo diz: "As coisas que não eram anteriormente conhecidas são as coisas que Deus preparou para aqueles de nós que o amam, *pois* Deus no-las revelou pelo seu Espírito". Com esse ponto de vista, não só é explicada a *lectio difficilior* de 2.10, mas também 2.9 é colocado em seu próprio papel no argumento: apoiar e encerrar 2.6-8, bem como conduzir a 2.10-13.

Creio que esses breves exercícios de crítica textual, ao impactar a exegese e a tradução, servirão de homenagem ao Dr. Greenlee e também nos ajudarão a entender melhor a Palavra de Deus, a cuja tarefa todos os labores acadêmicos do Dr. Greenlee foram dedicados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### BORNKAMM, G.

- 1967 "μυστήριον." Vol. 4: pp. 802-827 em *Theological Dictionary of the New Testament*. Editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. Grand Rapids: Eerdmans.

### BROWN, Raymond E.

- 1968 *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*. Filadélfia: Fortress.

### FEE, Gordon D.

- 1987 "The First Epistle to the Corinthians." *New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

### FINDLAY, G. G.

- 1900 "St. Paul's First Epistle to the Corinthians." Vol. 2: pp. 727-953 em *The Expositor's Greek Testament*. Editado por W. Robertson Nicoll. Londres: Hodder & Stoughton.

<sup>16</sup> Essa composição de γέρω explicativo é uma característica única de 1 Coríntios (veja, e.g., l.18-21; 3.2-4; 4.15; 9.15,16).

**FRID, Bo**

- 1985 "The Enigmatic ΑΛΑΑ in I Corinthians 2.9." *New Testament Studies* 31:  
pp. 603-611.

**FUNK, Robert W.**

- 1966 "Word and Word in 1 Corinthians 2:6-16." Pp. 275-305 em *Language, Hermeneutic, and Word of God*. Nova York: Harper & Row.

**KIM, Seyoon**

- 1981 *The Origin of Paul's Gospel*. Tübingen: Mohr.

**MARE, W. Harold**

- 1976 "1 Corinthians." Vol. 10: pp. 173-297 em *The Expositor's Bible Commentary*. Editado por Frank E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan.

**METZGER, Bruce M.**

- 1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Londres: United Bible Societies.

**ORR, William F., and James Arthur Walther**

- 1976 *1 Corinthians*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday.

**SCHÜTZ, John H.**

- 1975 *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.

**SENFT, Christophe**

- 1979 *La Première Épître de Saint-Paul aux Corinthiens*. Neuchâtel: Delachaux & Nestlé.

**TRITES, Allison A.**

- 1977 *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge: Cambridge University Press.

**WILCKENS, Ulrich**

- 1959 *Weisheit und Torheit*. Tübingen: Mohr.

**WINDISCH, Hans**

- 1914 "Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie." pp. 220-234 em *Neutestamentliche Studien: Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag*. Editado por Hans Windisch. Leipzig: Hinrichs.

**ZUNTZ, Günther**

**1953** "The Text of the Epistles." *Schweich Lectures 1946*. Londres: Oxford University Press for the British Academy.

## Sobre o Texto e Comentário de 1 e 2 Tessalonicenses (1992)

Para o propósito deste seminário, estabeleci para mim duas tarefas: (1) Fazer algumas observações sobre o papel da crítica textual na escrita de um comentário, com base em uma análise de comentários recentes escritos em inglês sobre 1 e 2 Tessalonicenses; e (2) elaborar uma discussão prática das questões por meio de ilustrações de vários tipos do texto de 1 e 2 Tessalonicenses.

Meus empreendimentos são duplos. Primeiro, tenho os interesses de um crítico textual que também escreve comentários: os comentários contemporâneos em inglês evidenciam o empobrecimento geral em relação a questões textuais — exceto as questões mais notáveis —, deixando os leitores com a conscientização inadequada da dimensão da tarefa exegética. Sobre essa questão, os gigantes de tempos antigos superam-nos consideravelmente.<sup>1</sup> A primeira seção deste artigo, bem como o conjunto de ilustrações na seção “Comentários e Crítica Textual”, dedica-se ao tema dos comentários e questões textuais de significado aparentemente de menor importância, ou seja, quando são apenas “fatos secundários” e quando fazem diferença na compreensão dos textos e, portanto, não são mais fatos secundários?

Segundo, em vários trabalhos anteriores a esta seção nos últimos anos, mostrei interesse em questões textuais onde diferir de certas de-

1 A inficiência estava no outro lado das coisas. Eles tendiam a ser especialistas em todos os tipos de detalhes imagináveis, mas estavam menos preocupados com uma exposição legível do texto, no qual ofereciam razões contextuais para as coisas. A concentração em detalhes presumia leitores mais estreitamente definidos, cuja formação os tornava capazes de entender notas textuais ou gramaticais concisas.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

cisões tomadas pelos editores da UBS<sup>3</sup>/NA<sup>26</sup>. Mas, em duas questões textuais fundamentais em 1 e 2 Tessalonicenses, retomadas na seção “Comentários e Decisões Textuais de Grande Importância” deste artigo, desejo defender a causa dos editores dessas edições<sup>2</sup> contra a maioria dos comentários em inglês.<sup>3</sup>

### I. COMENTÁRIOS E CRÍTICA TEXTUAL

Meu interesse deriva-se de minha história, primeiro como alguém que trabalha na crítica textual por muitos anos, mas sempre com grande preocupação com o modo em que essas questões influenciam nossa compreensão do texto bíblico,<sup>4</sup> e segundo como alguém que há muito tempo faz uso de comentários e que, mais recentemente, ensaiou escrever esses volumes e, ainda mais recentemente, os edita.

O principal ponto de tensão entre a crítica textual e a escrita do comentário tem a ver com as questões similares do *quê* e *como* incluir. Certas dificuldades decorrem da natureza e formato das séries de comentário. Em séries como a de Black/Harper e New Century Bible, que visam a uma exposição legível do texto com uma exposição mínima do processo exegético pelo qual o comentarista chegou às suas conclusões, não podemos criticar o comentarista ou a falta de comentários mais textualmente relacionados ou a brevidade dos comentários. A esse respeito, Ernest Best (da série Black) é modelo primoroso, dadas as limitações impostas pela série. Mas em outras séries, como o *Word Biblical Commentary* (F. F. Bruce), o *New International Commentary* (Leon Morris) e o *New International Greek Testament Commentary* (C. A. Wanamaker),<sup>5</sup> permite-se a opção de comentário textual significa-

2 Em um caso (1 Ts 2.7), defendo a causa da maioria contra o relatório minoritário.

3 Notemos que, neste caso, a escolha dos textos não é o resultado de escrever um comentário sobre essas cartas propriamente dito, mas surge do capítulo de Tessalonicenses em minha futura monografia sobre o Espírito nas cartas paulinas. Todas, exceto uma das ilustrações, vêm de “textos relacionados ao Espírito” nessas duas cartas.

4 Isso explica, em parte, o meu papel como um dos editores do *Festschrift* de Metzger (com E. J. Epp, *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in Honor of Bruce M. Metzger* [Oxford University Press, 1981]). Embora tivéssemos sucesso apenas parcial e nos entregássemos a outros tipos de artigo, o objetivo do livro era convidar os estudiosos que estivessem trabalhando no campo da crítica textual para trazerem seus conhecimentos especializados sobre questões textuais específicas que afetavam a exegese do texto bíblico.

5 Infelizmente, os comentários sobre Tessalonicenses em Hermeneia (H. Koester) e na Anchor Bible (A. Malherbe) não estão ainda disponíveis. Em outros comentários, em ambas as séries, as notas textuais e comentários são uma mescla heterogênea. Em alguns casos, as notas são consideráveis e o comentário substancial (em Hermeneia, sobre Gálatas, escrito por Betz, ou em Anchor Bible, sobre 2 Coríntios, escrito por Furnish).

tivo e substancial. Aqui os resultados estão, na melhor das hipóteses, misturados.

Há duas questões a serem consideradas: (1) A questão da escolha, quanto ao que é e não é anotado, fica no âmbito do capricho. Seja como for, os itens de menor importância, ainda que façam diferença na compreensão do texto, tendem a receber pouca ou nenhuma atenção. Meu apelo aqui está na causa da variação textual, tanto em termos da necessidade de o leitor ser informado quanto em termos do interesse da história da interpretação — com qual variação textual o leitor é posto em contato. (2) A questão de como as questões textuais são tratadas, o que, em certos casos, é ainda mais desconcertante. Às vezes, alguém se pergunta para quem se dirigem as notas textuais. Meu apelo aqui está na causa do leitor, para quem um grande número de notas textuais parece inútil.

### a. A Questão da Escolha

Idealmente, as questões da crítica textual devem ser tratadas da mesma forma que as questões da gramática: todas essas questões devem ser anotadas, sobretudo as que realmente afetam o significado do texto. Contudo, uma vez que nem todas essas questões impactam o sentido da mesma maneira, o comentarista tem de ser sensível quanto a quais variações devem ser anotadas brevemente, mas informativamente, e quais devem ser discutidas extensamente. Embora as questões da variação textual estejam baseadas nos dados concretos e reais das diferenças reais na transmissão do texto, nem todos os dados concretos e reais são de igual peso. Por isso, temos de exercer um julgamento considerável sobre, por exemplo, quando colocar em nota uma leitura singular ou subsingular e quando transmiti-las por completo. Sobre este último quesito, esperamos que os comentaristas façam julgamentos diferentes. Se optam por incluir uma nota textual, então o leitor deve receber, pelo menos, o benefício da forma mínima de “comentário”, incluindo a melhor opinião do comentarista sobre o texto original, e, no mínimo, algum comentário sobre a provável causa da variação e qual sentido do texto está assim implícito.

Meu apelo é, em última instância, por mais e melhores anotações sobre as questões textuais do que ocorre atualmente, sobretudo em casos (1) em que há apoio substancial e dividido para duas ou mais opções textuais, e (2) em que as opções de texto fazem diferença na compreensão do que Paulo escreveu. Devemos incluir os itens princi-

## EXEGESE? PARA QUÊ?

pais, como a troca de *νήπιοι/ήπιοι* em 1 Tessalonicenses 2.7, a troca de *συνεργόν/διάκονον* em 3.2, a adição/omissão de *δέ* em 5.21, a troca de *ἀνομίας/ἀμαρτίας* em 2 Tessalonicenses 2.3, a adição/omissão de *ώς θεόν* em 2.4 e a troca *ἀπαρχήν/ἀπ' ἀρχῆς* em 2.13, todas as quais precisam de análise no corpo do comentário. Mas gostaria de insistir que um comentário em série que estabelece esse padrão também deve incluir minimamente todas as variantes discutidas no *Textual Commentary* de Metzger,<sup>6</sup> ainda que ligeiramente e mesmo que tal “discussão” se limite a notas.<sup>7</sup>

Argumentaria ainda que a exegese e a redação do comentário se baseassem em NA<sup>26</sup> (sigla de Nestle-Aland, 26<sup>a</sup> edição) ou no próprio texto reconstruído baseado em NA<sup>26</sup> (e Tischendorf), de modo que o quadro textual mais amplo também fosse incluído. Em 1 Tessalonicenses 1, por exemplo, haveria notas para a adição/omissão de *ὑμῶν* em 1.2, a adição/omissão de *ἐν* (duas vezes) em 1.5, a adição/omissão de *καί* em 1.8 e a troca entre *ἡμῶν/ὑμῶν* em 1.9. Eu incluiria também a adição de *καί* por B e alguns manuscritos da Vulgata em 1.6 (ambos por causa da significância de B e, no interesse da história da interpretação, a ligeira diferença entre “cheio de alegria do Espírito Santo” e “cheio de alegria e do Espírito Santo”). Da mesma forma, incluiria a adição/omissão de *ἐν τῇ* com *'Αχαίᾳ* em 1.8, com base no fato de que faz diferença no sentido de saber se Paulo agora pretendia agrupar os anteriormente mencionados, mas separados, Macedônia e Acaia<sup>8</sup> ou continuar avê-los como entidades separadas quando escreve sua

- 
- 6 B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres / Nova York: United Bible Societies, 1971), doravante referido pelo título *Textual Commentary*. Isso significaria que pelo menos todas as variantes no aparato da UBS<sup>3</sup> são discutidas, bem como várias outras incluídas no *Textual Commentary*, mas não no aparato da edição propriamente dita.
- 7 Em prol do estudo na próxima seção, as 14 variantes em 1 Ts discutidas no *Textual Commentary* de Metzger aparecem no Apêndice 1.
- 8 Claro que, neste caso, o texto sem o *ἐν τῇ* (segundo B K 6 33 365 614 630 1739 it<sup>r</sup> vg<sup>mss</sup>) tem de ser preferido ao da maioria. É ponto de debate um escriba ter omitido essas duas palavras por julgá-las desnecessárias à luz de 1 Ts 1.7, mas retoricamente, podemos perguntar, por que ele omitiria? Os escribas não são notórios por querer “economizar espaço” nessas questões. Mas é fácil entender que um escriba, tendo perdido a nuance de Paulo, acrescentasse as palavras retiradas de 1.7. O que Paulo quer dizer é que, tendo mencionado a notoriedade da conversão dos tessalonicenses nas duas províncias de interesse imediato e direto (Macedônia e Acaia), os viajantes que passavam por Corinto (ao que parece) também o informaram de quão amplamente essa notícia se espalhou. Por isso, agora ele observa que a conversão é bem conhecida não só na Macedônia e Acaia (agora consideradas em conjunto como uma unidade), mas também “em todos os lugares” (1 Ts 1.8). Veja H. Koester, “The Text of 1 Thessalonians”, *The Living Text: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, ed. D. E. Groh e R. Jewett (Lanham, Maryland: University Press of America, 1985), pp. 220-221, que também defende a remoção desse erro entre parênteses da NA<sup>26</sup>.

nota geográfica adicional. Se devemos incluir o artigo adicionado/omitido com θεοῦ em 1.4 depende de quantos dados técnicos a série suporta e se tem interesse especial no uso com/sem artigo definido de θεός nesta primeira das cartas paulinas. É nesse sentido que gostaria de insistir, por exemplo, na inclusão dos dois itens mencionados na seção “Comentários e Variações Textuais de Menor Importância” mais adiante.

Há no Apêndice 2, ao final deste artigo, uma pesquisa de como essas questões são tratadas em seis dos comentários mais recentes publicados em inglês (Best [1972], Thomas [EBC, 1978], Bruce [1982], Marshall [1983], Wanamaker [1990], Morris [1991] em comparação com três anteriores (Milligan [1908], Moffatt [EGT, 1910] e Frame [1912]).

Algumas observações são adequadas.

1. Apenas três variantes (1 Ts 2.7; 3.2; 5.4) têm notas ou são analisadas em todos os nove comentários.

2. Apenas Bruce tem uma nota textual em todos os itens da lista.<sup>9</sup> A natureza decepcionante dessas notas será analisada na próxima seção.

3. Dos dois comentários que estão no estilo de “exposição fácil de ler”, Best faz o máximo uso dos dados textuais, ao passo que Marshall faz notas mínimas.

4. Para um comentário sobre o texto grego, Wanamaker é especialmente decepcionante na área de análises textuais. Não inclui discussão em todos os sete itens no *Textual Commentary* de Metzger (que pelo menos deveria servir de fonte secundária a ser levada em conta nessas questões), e as discussões que inclui nem sempre são minuciosas ou pertinentes às questões que são especialmente críticas para o texto (e.g., o peso das evidências externas e das probabilidades transcricionais).

5. O comentário de Morris, mesmo sendo revista, obtém revisões mescladas. Por um lado, ficamos perplexos pela omissão de análises textuais, sobretudo levando em conta que o formato permite a análise nas notas e visto que em algumas notas ele observa o que encontrou no texto preferido sem reconhecer tanto a variação textual. Por outro lado, dos seis comentários contemporâneos pesquisados, suas análises textuais são facilmente as mais completas e textualmente as mais bem informadas.

Mas, no conjunto, temos de classificar esses comentários como menos que satisfatórios nas questões textuais em geral e até mais que satisfatórios nos chamados itens de menor importância em particular.

<sup>9</sup> Com a exceção da adição/omissão de ἐν com πληροφορίᾳ em 1 Ts 1.5. Mas isso deve ter sido um descuido (talvez a nível editorial), uma vez que no comentário ele coloca entre colchetes o ἐν, reconhecendo a variação, e uma vez que ele tem notas sobre todas essas variações textuais.

### b. A Questão da Apresentação

Duas questões interessam-nos aqui: (1) É muito frequente os comentaristas incluírem notas sobre dados textuais sem uma análise adequada para torná-las fáceis de entender e (2) há sugestões oferecidas quanto ao modo em que esse material pode ser apresentado para torná-lo mais útil.

#### O problema da análise inadequada

Eu insistiria que há dois tipos de “comentário” quase inútil que tem de ser eliminados para sempre desse gênero: (1) A nota textual pura e simples, na qual variantes e testemunhas de apoio são dadas, mas sem a análise de um modo ou de outro, e (2) a análise textual que oferece conclusões sem evidência de apoio ou argumentação ou explicação quanto à diferença que faz na compreensão do texto.

A primeira dessas falhas encontra sua máxima expressão no *Word Biblical Commentary* (F. F. Bruce), onde quase todas as variantes listadas no aparato da NA<sup>26</sup> têm notas no comentário, mas com pouca informação ou ajuda além do que o leitor pode encontrar por si mesmo naquele aparato. De que valor são para a tradução do autor as notas de rodapé que dizem: “ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ acrescentado por ΙΑΙ byz lat<sup>vgcodd</sup> syr<sup>hol\*\*</sup> (de 2 Ts 1.2)” ou “τύπους (‘exemplos’) é lido como τύπον por ΙΑΙ C F G Ψ byz syr<sup>hol</sup>”, para citar apenas as duas primeiras variantes listadas no Apêndice 1? Infelizmente, essa nota textual é a única “análise” que o comentário oferece, exceto pelos itens mais significativos, como em 1 Tessalonicenses 2.7 ou 3.2. E considerando que Bruce raramente fazia escolhas textuais contrárias ao texto de NA<sup>26</sup>, aqui está ocorrendo a mera repetição do aparato de Nestle-Aland.<sup>10</sup>

Igualmente inútil para o leitor são as notas (que dificilmente são analisadas) como o comentário de Thomas sobre a dupla adição/omissão de ἐν em 1 Tessalonicenses 1.5: “No versículo 5, duas aparições de ἐν ... — antes de πληροφορίᾳ ... e antes de ὑμῖν — têm fraco apoio em manuscritos. O sentido não fica muito afetado pela ausência” (p. 245). Sendo assim, e sobretudo em uma série que tem sérias limitações de espaço, por que fazer esse tipo de comentário? Quem será ajudado ao saber disso? Infelizmente, nem as afirmações neste caso são estritamente corretas. Por um lado, o “fraco apoio em manuscritos” para a primeira adição passa a incluir toda a tradição textual, com exceção de ΙΑΙ B 33.<sup>11</sup>

10 F. F. Bruce optou pelo “relato minoritário” em 1 Ts 2.7 (ἡπιοι), mas em todas as outras variantes selecionadas para este estudo, ele reflete NA<sup>26</sup>.

11 Também lat, mas seu texto grego não pode ser presumido neste caso. O apoio para o segundo ἐν é igualmente forte, incluindo ΙΑΙ D F G Ψ Maj it. Ficamos imaginando se Thomas não se equivocou aqui, querendo dizer o contrário.

Por outro lado, se o sentido não fica “muito afetado”, é discutível (como argumentarei mais adiante) que seja afetado o suficiente para merecer um comentário significativo e não ser descaradamente descartado. É uma crítica um tanto quanto dura para Thomas, cujas notas textuais, em sua maioria, são melhores do que a média, sobretudo por causa das limitações de espaço. O problema é que podemos exemplificar “comentários” desse tipo dezenas de vezes na maioria das séries de comentários. Eu argumentaria que em todas as inclusões de dados textuais o leitor tivesse o benefício da análise quanto às razões a favor e contra a variante escolhida e suas alternativas rejeitadas,<sup>12</sup> bem como a importância para a compreensão.

### **Sugestões sobre a apresentação**

Nesta questão, os comentários são de dois tipos: (1) Os que permitem notas de rodapé de vários tipos e (2) os que não permitem. Os que não permitem são especialmente escassos no que concerne às questões textuais, pois, como no caso de Wanamaker, ou oferecem notas entre parênteses ou fazem análises que se intrometem no próprio comentário/exposição.<sup>13</sup>

Entre os comentários que fazem uso copioso de notas, existem basicamente duas maneiras de lidar com as questões textuais: (1) As notas textuais ocorrem em conjunto com a própria tradução em inglês (o *lemma*), ou (2) as notas aparecem no comentário *ad loc.* A vantagem da primeira é que permite a análise no ponto da própria tradução, onde o leitor tem acesso imediato às opções envolvidas e à sua importância tradicional. A desvantagem é que muitos leitores não consultam a tradução, mas passam diretamente para o comentário *ad loc.* A solução é outro comentário sobre questões textuais na própria exposição, seja por meio de uma nota de rodapé de orientação, seja por meio de comentário direto.

Seja como for, gostaria de ressaltar duas questões sobre os autores de todos esses comentários. Primeiro, a análise textual nas notas de

12 Veja, e.g., o comentário de Wanamaker sobre a troca de κλέπτης/κλέπτας em 1 Ts 5.4 (pp. 181-182), que oferece boa explicação sobre as diferenças de significado, mas escolhe κλέπτης sem oferecer argumentação textual (a alternativa representa “uma leitura secundária”). Sobre essa variante, acrescentemos, o *Textual Commentary* de Metzger (p. 689) saiu-se um pouco melhor, ao anotar que o acusativo plural resulta “quase sem sentido”. É algo que pode ser um tanto quanto indiferente, tendo em vista que esta é a escolha de WH e a leitura aceita e defendida por Moffatt e Frame (cf. Milligan).

13 Notemos que essa falha foi corrigida no comentário *The New International Greek Testament Commentary* por P. T. O’Brien, “The Epistle to the Philippians” (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

rodapé tem de ser a mais completa possível, de modo que, por um lado, apresente-se como forma de “comentário textual” para todos os interessados em tais assuntos, e que, por outro lado, comente-se em grande parte o próprio texto resultante na exposição, sem entulhar a exposição com razões a favor e contra.

Segundo, para todas as variantes mais importantes, bem como para muitas das de menor importância, é necessário certo tipo de comentário adicional na exposição, para que o leitor possa ver o significado exegético das escolhas textuais feitas nas notas de rodapé. Somente para escolhas grandes e difíceis, como as duas escolhidas na seção “Comentários e Decisões Textuais de Grande Importância” mais adiante, é que tem de haver análise considerável na própria exposição, porque a escolha textual afeta o que entendemos da frase de Paulo de maneira bastante abrangente.

Nas análises a seguir, espero ilustrar essa maneira de abordar a discussão textual em um comentário e defender minhas escolhas textuais.

## II. COMENTÁRIOS E VARIAÇÕES TEXTUAIS DE MENOR IMPORTÂNCIA

Para ilustrar meus interesses, escolhi questões textuais de dois dos textos relacionados ao Espírito em 1 Tessalonicenses: a adição/omissão de ἐν com πληροφορίᾳ em 1 Tessalonicenses 1.5, e as três variantes em 4.8 encontradas no aparato de NA<sup>26</sup> (adição/omissão de καί; δίδοντα/δόντα; ὑμᾶς/ἡμᾶς).

### a. 1 Tessalonicenses 1.5

Minha tradução (com notas tradutórias e textuais) é:

Como que<sup>14)</sup> o nosso evangelho não veio a vós somente em palavras, mas também com poder, a saber,<sup>a</sup> com o Espírito Santo e plena convicção, como sabeis que tipo de homens fomos para<sup>b</sup> vós por vossa causa;

As notas textuais a e b são as seguintes:

<sup>a</sup> Esta tradução baseia-se na escolha textual que não tem o ἐν antes de πληροφορίᾳ com N. B 33 lat. Este é quase certamente o texto original, uma

<sup>14</sup> Ao invés de “causal”, como na maioria das traduções e comentários (cf. O’Brien, *Thanksgiving*, p. 115, n. 49; Wanamaker, p. 78; Morris, p. 45), o ὅτι que inicia esta cláusula é epexegetico e oferece uma explicação-elaboração de como os tessalonicenses podem ter certeza de que o amor de Deus por eles resultou em serem eleitos. Para este uso em Paulo (οἶδα, seguido por objeto, seguido pelo epexegetico ὅτι), veja esp. 1 Ts 2.1; cf. 1 Co 16.15; Rm 13.11.

vez que não há como dar outra explicação razoável para sua omissão pelos escribas (esp. à luz de sua presença certa antes dos dois substantivos anteriores, ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἀγίῳ), ao passo que esse fato explica facilmente por que os escribas subsequentes teriam adicionado um ἐν antes de πληροφορίᾳ — para fazer com que os três substantivos coordenassesem (assim também Rigaux, p. 374, Koester, "Text", p. 220). Isso significa que não estamos aqui lidando com uma "tríade" (Collins, *Studies*, p. 192, n. 95), mas (provavelmente) com uma epexegetese, onde a segunda frase (composta) qualifica mais a primeira (cf. Moffatt, p. 24).

¶ A escolha textual entre ὑπὲν (A C P 048 33 81 104 326\* 945 1739 1881 pc) e ἐν ὑπὲν (B D F G Maj it sy) não é fácil. A mudança pode ter sido puramente acidental: um ἐν adicional ou sua omissão resultante da ditografia ou haplografia (do anterior ἐγενήθημεν). Do ponto de vista da probabilidade intrínseca (neste caso, o estilo do autor), podemos argumentar a favor de sua presença no original paulino, uma vez que o uso de duas frases preposicionais desta forma (ἐν ὑπὲν δι’ ὑμάς) está bastante de acordo com o estilo de Paulo (cf. 1 Ts 3.7; 4.14). Por outro lado, com base na probabilidade transcricional — supondo que a mudança não foi acidental —, ὑπὲν é mais provavelmente o original, uma vez que os escribas tendiam a adicionar preposições, a menos que uma boa razão fosse encontrada para a terem omitido, o que não nos está acessível neste caso. Tendo em vista que essa leitura também tem o melhor apoio externo (é claro que B abandona seus parentes nesse caso), ela deve ser preferida como a original. Embora o sentido geral da frase surja aproximadamente no mesmo lugar, o texto sem ἐν enfatiza a relação de Paulo (e de Timóteo/Silas) a ou diante de (assim Frame) os tessalonicenses, ao passo que ἐν ὑπὲν enfatiza sua conduta enquanto entre eles. O argumento de 1 Tessalonicenses 2.1-12, que destaca a relação de Paulo com os tessalonicenses enquanto estava presente entre eles, também favorece a primeira leitura.

O comentário em si (duas páginas mais adiante) prossegue da seguinte maneira (neste caso, inclui comentários longos para ilustrar como a nota textual mais antiga pode ser incorporada na discussão, bem como para fazer minha defesa dessa leitura e seu significado):

A preocupação de Paulo parece clara. Ele fundamenta a fé experiente dos tessalonicenses no amor e eleição anteriores de Deus (1 Ts 1.4). Mas tendo em vista que ele está apelando para a conversão deles como meio de encorajamento no meio do sofrimento presente,<sup>15</sup> a lembrança é dupla:

15 Esta é a razão final para esta lembrança, mesmo que seja expressa em termos de Paulo, Silas e Timóteo serem lembrados da conversão dos tessalonicenses ao dar graças em oração.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

da natureza da proclamação do evangelho feita por *Paulo*, que foi acompanhada pelo poder do Espírito Santo (1.5), e da experiência deles ao receber o evangelho (“a palavra”), que foi acompanhada por uma alegria sem obstáculos produzida pelo Espírito Santo, apesar dos sofrimentos que eles também vieram a experimentar (1.6).<sup>16</sup>

Tudo isso está bastante claro no contexto. Mas o que está menos claro no presente versículo é determinar o referente preciso nas frases análogas “em/com poder” e “em/com o Espírito Santo e plena convicção”.<sup>17</sup> Será que se refere à atual pregação do evangelho feita por *Paulo*,<sup>18</sup> aos “sinais e prodígios” que acompanharam essa pregação (como na passagem semelhante em Rm 15.19)<sup>19</sup> ou, como quase certamente é o que ocorre na passagem semelhante em 1 Coríntios 2.4,5, à conversão real dos tessalonicenses?<sup>20</sup> Será que talvez dois ou todos os três desses se aglutinam de alguma forma nesta frase?

É provável que a resposta resida nesta última sugestão, de modo que pelo menos as duas realidades estejam em vista: a pregação de *Paulo* capacitada pelo Espírito e a conversão dos tessalonicenses experimentada no Espírito, sendo esta última a consequência da primeira (ou, nesse caso, elas representam os dois lados de uma realidade). No entanto, mesmo no contexto (esp. em 1 Ts 1.2-4 e 1.6-10), a ênfase geral está em eles tornarem-se e serem crentes cristãos, a ênfase *principal* em 1.5 está na pregação do evangelho feita por *Paulo* e capacitada pelo Espírito, o que ocasionou a conversão deles. É o que se depreende corretamente da frase contrastante: “não [...] somente em palavras”, bem como da cláusula conclusiva: “como sabeis que tipo de homens fomos para vós por vossa causa”. Este último concentra-se, em particular, na pregação e comportamento de *Paulo* e seus cooperadores e com certeza antevê 1 Tessalonicenses 2.1-12.

Notemos que a frase “não [...] somente em palavras” não é a tentativa de jogar o Espírito contra a Palavra.<sup>21</sup> *Paulo* está fazendo duas coisas com este contraste: Primeiro, está montando o argumento em 1 Tessalonicenses 2.1-

16 Esse apelo à *experiência* da conversão, evidenciada pela obra do Espírito, não é diferente do que encontramos em Gl 3.1-5.

17 Quanto a essas “frases análogas” e não a uma “triade”, veja a nota *a* acima.

18 Como a maioria dos comentários.

19 Como, *e.g.*, C. H. Giblin, “The Threat to Faith”, *Analecta Biblica Dissertationes* 31 (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967), p. 45: “O ensino de *Paulo* foi dado no poder do Espírito, na medida em que foi servido com milagres (1 Ts 1.5)”. Veja Marshall, pp. 53-54; Grundmann, *Theological Dictionary of the New Testament* 2.311; Wanamaker, p. 79.

20 Como, *e.g.*, Whitley, p. 36: “O poder associado ao evangelho era [...] o poder de operar o ‘milagre’ de fazer os pagãos crerem”.

21 Neste ponto, a crítica de Kemmler de grande parte da exegese desse texto está bem feita. Mas sua solução, que vê as frases “mas também com” como “testemunhos adicionais” à eficácia da

12, que a pregação dele e a resposta deles não estão relacionadas com o tipo de “palavra” que se encontra entre os charlatães religiosos e filosóficos. Como eles bem sabem e como ele argumentará em 2.1-12, seu modo de viver entre eles como proclamador do evangelho estava em nítido contraste com esses fornecedores de palavras vazias, que usaram de “pretexto de avarice” (2.5). A “palavra” de Paulo foi acompanhada pelo poder do Espírito Santo e carregada de profunda convicção.

Segundo, Paulo quer lembrar-lhes, assim como lembrará aos coríntios em outro contexto (1 Co 2.1-5), que a mensagem do evangelho é a verdade acompanhada de uma realidade experimentada. Ela veio “em palavras”, que quer dizer na forma de verdade proclamada, como mensagem do próprio Deus (veja 1 Ts 2.4,13). Mas para esse apelo, a prova está na alimentação. Por conseguinte, não foi “somente [...] em palavras”. Deus comprovou sua veracidade por meio da demonstração de seu poder através do ministério do Espírito Santo.

O que isso significa é que as frases análogas, “mas também com poder” e “com o Espírito Santo e plena convicção” referem-se primariamente à pregação de Paulo, mas não tanto ao modo<sup>22</sup> (ou estilo) de pregação quanto à sua eficácia capacitada pelo Espírito. Esta é a melhor maneira de dar sentido ao que, à primeira vista, parece mera composição de palavras. Ao contrário de alguns,<sup>23</sup> o apelo dificilmente é ao próprio sentido de Paulo de que seu ministério foi acompanhado por poder. A frase insiste em dizer que o evangelho paulino “veio a vós”<sup>24</sup> de certa maneira. Por conseguinte, a frase inicial no lado positivo não é “com o Espírito Santo e poder”,<sup>25</sup> mas “no poder”, porque esse é para Paulo o verdadeiro contraste de apenas ir “com palavras” (cf. 1 Co 2.1-5; 4.19). Mas para que o “poder” seja devidamente entendido, Paulo o qualifica de imediato, acrescentando “isto é, com o Espírito Santo e profunda/plena convicção”. Portanto, o Espírito Santo está sendo designado como a fonte do poder na pregação paulina do evangelho, cuja evidência foi

---

“palavra” de Paulo, deixa passar o interesse e argumento de Paulo (veja D. W. Kempler, “Faith and Human Reason: A Study of Paul’s Method of Preaching as Illustrated by 1—2 Thessalonians and Acts 17,2-4”, *Novum Testamentum, Supplements* 40 [Leiden: Brill, 1995], pp. 149-168).

22 Contrário a Frame, p. 81, entre outros.

23 Como, e.g., O’Brien, *Thanksgivings*, p. 132, que argumenta que “ἐν δινάμει não se refere tanto aos sinais externos da presença do Espírito Santo, quanto ao senso que os pregadores tinham de que sua mensagem era impactante”. Isso, ao que parece, deixa escapar a ênfase de Paulo de que a lembrança que os tessalonicenses tinham da conversão incluía a lembrança que tinham da pregação de Paulo como capacitada pelo Espírito e, assim, eficaz *por amor deles*.

24 ἐγενήθη εἰς ἄντας. A expressão idiomática significa, basicamente, “vir a alguém”.

25 Como, e.g., em 1 Co 2.4 (“em demonstração do Espírito e de poder”) e Rm 15.19 (“na virtude do Espírito de Deus”).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

a plena convicção que acompanhou a pregação de Paulo e resultou na conversão dos tessalonicenses.

### b. 1 Tessalonicenses 4.8

Tradução:

*Por isso mesmo, a pessoa que rejeita [esta instrução]<sup>26</sup> não rejeita o homem, mas rejeita o Deus que também<sup>a</sup> dá<sup>b</sup> o seu Espírito Santo para vós.<sup>c</sup>*

Aqui as notas textuais dizem o seguinte:

<sup>a</sup> A presença (com Κ D\* F G Maj lat Clement) ou a ausência (com A B I 33 1739\* b pc) deste καὶ não é fácil de resolver. Porém, em última análise, é mais provável que os escribas o omitiram por julgarem desnecessário do que o adicionarem (porque é difícil de imaginar por que o adicionariam). Compare com a expressão semelhante em 1 Tessalonicenses 2.12, onde não existe essa “adição” na evidência textual. A presença deste καὶ seria testemunho especialmente contra os comentaristas que pensam que a ênfase aqui é sobre a ideia substantival de “Deus, o doador” em vez da ideia verbal de “aquele que dá”. Veja a discussão mais adiante.

<sup>b</sup> Em grego διδόντα (Κ\* B D F G I 365 2464 pc). Testemunhas posteriores (Α Ψ Byz sy co) o mudaram para o aoristo δόντα, segundo o padrão do uso de Paulo em outros lugares (Rm 5.5; 2 Co 1.22; 5.5; cf. Gl 3.2; 4.6; Rm 8.15). Rigaux, p. 514, adota-o segundo o padrão do precedente ἐκάλεσεν (assim igualmente agora Koester, “Text”, p. 223). Contudo, esta é apenas mais uma razão para os escribas posteriores fazerem a mudança (conforme Frame, p. 156, destacou há muitos anos). Na verdade, com o devido respeito a Koester, tudo favorece a leitura do tempo presente (as evidências externas, as probabilidades transcricionais [a mudança deliberada do aoristo para o presente é quase impossível de explicar, e o acidente de cópia defendido por Koester, seguindo B. Weiss, é extremamente improvável, sobretudo cruzando as duas mais antigas tradições textuais], o próprio argumento de Paulo no contexto). Quanto ao tempo presente ser significativo, veja a discussão mais adiante.

<sup>c</sup> O ἡμᾶς (“nos”) encontrado em A 6 365 1739 1881 a f m t pc é uma conformação secundária ao ἡμᾶς encontrado em 1 Tessalonicenses 4.7. Uma geração anterior de estudiosos católicos adotou essa leitura e a usou como apoio para a sucessão apostólica, ou seja, rejeitar o ensino de Paulo é o

26 Não há objeto para o verbo “rejeita”, mas o contexto exige algo assim em vez da rejeição do próprio Paulo.

mesmo que rejeitar a Deus, que deu o seu Espírito a Paulo para ensinar com autoridade. Mas mesmo que ἡμᾶς fosse a leitura original, o que quase certamente não é, significaria "nos cristãos coletivamente" (Frame), como em outros lugares nos escritos de Paulo, onde nas formulações de semi-credo ele muda da segunda pessoa do plural para a todo-inclusiva primeira pessoa do plural (e.g., Gl 4.6).

Os parágrafos que discutem essa questão *ad loc.* procedem da seguinte forma:

Nesta primeira menção nos escritos paulinos do verdadeiro "dom do Espírito", Paulo designa que o Espírito foi enviado εἰς ἡμᾶς ("para vós"). Esse uso pouco incomum é reminiscência da LXX em Ezequiel 37.6,14 (*καὶ δώσω τὸ πνεῦμα μου εἰς ὑμᾶς*, "darei o meu Espírito para vós"), o que significa algo como "porei em vós o meu Espírito".<sup>27</sup> Em todo caso, tal uso reflete o entendimento paulino do dom do Espírito como o cumprimento das promessas do Antigo Testamento de que o próprio Espírito de Deus virá para habitar em seu povo "e vivereis" (Ez 37.14; cf. Ez 11.19). Em cartas posteriores, Paulo fará essa mesma argumentação ao referir-se ao Espírito: "deu (ou enviou) [...] em (ou aos) nossos corações" (2 Co 1.22; Gl 4.6; veja a linguagem enfática em 1 Co 6.19: "o templo do Espírito Santo [...] em vós").

Apesar do pouco debate aqui, o uso do particípio presente, "que também dá" (veja notas a e b acima), quase certamente enfatiza a obra contínua do Espírito na vida dos tessalonicenses. Embora a prévia conversão que eles tiveram pelo Espírito seja o pressuposto óbvio desse uso, se Paulo tivesse querido referir-se à conversão deles propriamente dita (como em 1 Ts 1.5,6),<sup>28</sup> ele teria usado o aoristo simples, como usou em 1 Tessalonicenses 4.7 e em outros lugares com relação ao Espírito.<sup>29</sup> É algo muito semelhante ao uso do tempo presente com "chama" em 1 Tessalonicenses 2.12 e 5.24, e especialmente ao uso do tempo presente com o "suprimento" do Espírito em Gálatas 3.5 (cf. Fp 1.19). Tudo isso quer dizer que o interesse de Paulo aqui não diz respeito à conversão dos tessalonicenses, mas à experiência que estão tendo com o Espírito Santo de Deus, dado a eles por Deus exatamente

27 Veja Frame, p. 156: "ο εἰς é para o dativo ou para ἐν; 'dar para estar em', 'pôr em'."

28 Como, e.g., diz Hiebert (p. 176) explicitamente.

29 Para evitar, ao que parece, a implicação do particípio presente, há estudiosos que sugerem que a ênfase é substantival: "Deus, o Doador do Espírito Santo" (e.g., Moffatt, p. 35; Findlay, p. 90; Hiebert, p. 176; Dunn, *Baptism*, p. 106, pelo menos quando se refere à conversão). A preocupação expressa aqui é evitar o conceito de "fornecimento contínuo ou sucessivo" (Moffatt). Mas isso é evitar a "teologia da segunda bênção" por meio de um expediente desnecessário. A preocupação de Paulo não está nos "dons sucessivos" do Espírito, mas na obra presente e contínua do Espírito na vida dos tessalonicenses.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

para que andassem em santidade. Portanto, entendemos que o Espírito é o companheiro divino constante, por cujo poder vivemos a santidade, ou seja, uma ética verdadeiramente cristã.

Discussões como essas, alguém diria, ajudam os leitores a entrar em contato com as questões do texto de Paulo e a reconhecer o significado de questões críticas do texto, mesmo as de suposta menor importância no processo exegético.

### III. COMENTÁRIOS E DECISÕES TEXTUAIS DE GRANDE IMPORTÂNCIA

As duas questões textuais que abordaremos nesta seção em 1 Tessalonicenses 2.7 e 2 Tessalonicenses 2.13 foram escolhidas porque são questões textuais bem conhecidas, nas quais os editores da NA<sup>26</sup> levam a melhor sobre os comentários, e porque mostram o pior lado da crítica textual nos comentários: a tendência de tomar decisões textuais fundamentado nos critérios textuais mais fracos, pelo menos nos mais subjetivos, a saber, nas evidências intrínsecas, com base em nossos compromissos anteriores ao que está mais de acordo com o uso/teologia paulina. O problema, do ponto de vista crítico-textual, é que se faz mera retórica a questões verdadeiramente críticas ao texto, de modo a descartá-las para comentar o texto que se acredita estar mais de acordo com o estilo ou teologia paulina.

Em ambos os casos, como na seção anterior, ilustrarei oferecendo minha tradução com notas de rodapé textuais. Entretanto, no interesse do espaço, o “comentário” é basicamente limitado aos argumentos textuais.

#### a. 1 Tessalonicenses 2.7

Tradução:

*<sup>6</sup>Nem buscando glória das pessoas, nem de vós, nem de outros —  
<sup>7</sup>ainda que podíamos, como apóstolos de Cristo, ter vos feito sentir  
o nosso peso —, mas<sup>[30]</sup> nos tornamos bebês<sup>a</sup> no meio de vós. Assim*

30 Dependendo em grande medida de como resolvemos a questão textual na nota a, cuja pontuação dessa sentença especialmente complexa não é nada fácil. Os comentários e traduções bíblicas em inglês, em sua maioria, colocam um ponto final após a primeira cláusula em 1 Ts 2.7 (na minha tradução colocada entre travessões) e começam uma nova cláusula com 2.7b. Assim, entendem que este ἀλλά é o início de uma nova cláusula, como também fazem com o οὐτως que começa em 2.8. Isso também significa que o ως έαν que começa a terceira cláusula em 2.7 (na minha tradução, visto como o começo de uma nova frase) é entendido como dependente de

como a ama que cria seus filhos,<sup>8</sup>assim nós, querendo-vos tão profundamente, estávamos dispostos a oferecer-vos...

A nota textual diz o seguinte:

<sup>a</sup> Grego ηῆπιοι (apoiado por  $\beta^{65}$   $\kappa^*$  B C\* D\* F G I  $\psi^*$  104\* 326<sup>c</sup> 2495 pc it vg<sup>vw</sup> sa<sup>mss</sup> bo Clement); ἡῆπιοι ("suave") é lido por A MajT, bem como os corretores de κ C D  $\psi$  e alguns manuscritos saídicos. Historicamente, isso mostrou que é uma escolha textual muito difícil. As evidências externas, notemos, são esmagadoras em apoio de ηῆπιοι, sendo lido por todas as antigas evidências significativas, tanto do Oriente quanto do Ocidente. Transcricionalmente, a questão é, primeiro, se a variante é o resultado de acidente de cópia ou se foi intencional, e, segundo, qual variante melhor explica como a outra veio. Para inteirar-se do argumento completo a favor de ηῆπιοι como a leitura original, veja o comentário.

O comentário é o seguinte:

O interesse de Paulo até 1 Tessalonicenses 2.6 é fácil de acompanhar, tanto em termos do argumento propriamente dito quanto levando em conta o seu contexto helenístico (cínico). Mas com 2.7,8, tudo na sentença de Paulo começa a desmoronar estrutural e metaforicamente. O problema é duplo: a estrutura da sentença e a escolha textual em 2.7 entre "bebês" e "brandos"<sup>31</sup> que se baseia na presença ou ausência de uma única letra grega (*nu*). Essas duas questões estão inter-relacionadas, uma vez que se entendermos que Paulo escreveu "bebês", estruturaremos as cláusulas de uma maneira. Se pensarmos que ele escreveu "brandos", as estruturas serão vistas de outra maneira (veja n. 30). Tendo em vista que a questão estrutural é em grande parte determinada pela textual, algumas palavras sobre o texto fazem-se necessárias no que tange ao que Paulo mais provavelmente escreveu. Ainda que seja verdade que podemos fazer boa defesa contextual a favor de "brandos", não há argumentos puramente textuais que favoreçam a leitura. Por outro lado, as seguintes considerações textuais favorecem fortemente "bebês" como o original paulino.<sup>32</sup>

---

2.7b (igual a "Mas... assim como..."). Lendo desta forma, há uma "transição violenta na mesma sentença" (B. M. Metzger, *The Text of the New Testament* [2<sup>a</sup> ed., Nova York: Oxford University Press, 1968], p. 231. Mas como argumentarei mais adiante, esta é a maneira mais antinatural de lidar com o grego de Paulo.

31 Veja a nota a acima.

32 Contrário a Metzger, *Text*, pp. 280-283. Veja seu relato minoritário no *Textual Commentary*, p. 630. Assim também Best, Bruce, Ellicott, Hendriksen, Marshall, Moffatt, Thomas, Wanamaker.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

1. A “razão” crítico-textual mais comum para a escolha de “brandos” indica que *νήπιοι* é o resultado da ditografia comum, na qual um escriba (ou escribas) repetiu o *nu* final do verbo imediatamente precedente. Contudo, este não é argumento textual de forma alguma, mas uma explicação de como *νήπιοι* poderia ter surgido se fizermos a suposição anterior de que *ἥπιοι* é a leitura original. Mas, neste caso, a escolha textual fundamenta-se nas razões prévias do que Paulo mais provavelmente escreveu no contexto, e não nos termos textuais, visto que se começarmos com a suposição prévia oposta, que *νήπιοι* é o original, então podemos argumentar que *ἥπιοι* surgiu como resultado de haplografia, algo que acontece com muita frequência, já que não há predileção esribal por uma ou outra opção. O ponto central é que a possibilidade de ditografia ou haplografia é ilimitada. Qualquer uma das opções pode ter acontecido, mas nenhuma delas é argumento a favor de uma ou de outra leitura como a original.<sup>33</sup>

A questão textual tem de ser respondida fundamentada em outros motivos. Neste ponto, as questões são duas — se a troca foi acidental ou intencional —, ambas as quais favorecem “bebês”. Em outras palavras, (a) se a adição/omissão de *nu* foi acidental, então temos de optar por *νήπιοι* com base na sua atestação superior (veja o parágrafo seguinte); (b) da mesma forma, se a adição/omissão foi intencional, então também temos de optar por *νήπιοι* com base análoga de que a leitura “mais difícil” tem de ser preferida como a original e que essa leitura que melhor explica a origem do outro muito provavelmente é o original. Mais algumas palavras sobre cada uma dessas questões.

2. As evidências externas são decisivas a favor de *νήπιοi*, sendo apoiado pelas mais antigas evidências no Ocidente (todo o Latim Antigo) e no Oriente (Clemente, *¶<sup>65</sup>*), bem como pela predominância do que se considera a melhor evidência (neste caso, todas, exceto o Códice A de testemunhas egípcias). Há a necessidade de argumentos transcrpcionais especialmente fortes para ignorar essa combinação de evidências. As evidências a favor de *ἥπιοι* são muito mais fracas do que a favor de *νήπιοi*, o que, em circunstâncias normais, ninguém aceitaria a primeira leitura como a original.

O que raramente é observado é outro fator histórico significativo: Tendo em vista que todas as mais antigas evidências conhecidas atestam amplamente *νήπιοi*, quem favorece *ἥπιοi* precisa oferecer boas razões históricas sobre como a corrupção (acidental) aconteceu tão cedo (e tantas vezes) que veio a

---

Veja Koester, “Text”, p. 225, que é caracteristicamente audacioso: “Não há a menor dúvida de que *νήπιοi* está errado”. Claro que há todo tipo de dúvida, uma vez que todos os argumentos puramente textuais já são bastante a seu favor. Goza também o favor de, entre outros, Westcott-Hort, Frame, Lightfoot, Milligan e Morris.

33 Em prol da verdade, temos de salientar que Metzger, *Text*, p. 231, reconhece essa realidade, embora nem todos os comentaristas ajam assim.

ser o único texto conhecido durante séculos, ao passo que a leitura “original” escapou de todas as evidências conhecidas antes de surgir muito mais tarde na evidência monolítica, mas secundária da tradição bizantina. Não estou negando que isso não poderia ter acontecido, mas fico a imaginar por que somente o “acidente” foi universalmente conhecido nos primeiros quatro séculos da cristandade.<sup>34</sup> Sobre essa questão, quero “defender a causa da história e, em prol da história, defender a causa dos documentos”.<sup>35</sup>

3. O mesmo vale para as questões das probabilidades transcricionais (que têm a ver com as inclinações escribais). Ocorre que a única coisa que favorece ἄπιστοι são as evidências internas, baseadas no que os estudiosos julgam que Paulo teria escrito. Mas os argumentos levantados a favor de ἄπιστοι e contra νήπιοι fundamentados em razões transcricionais favorecem νήπιοι somente. Em outras palavras, foi para aliviar a dificuldade que os estudiosos dos dias de hoje têm com νήπιοι, por estar fora de lugar para o argumento, que melhor explica por que alguns escribas (não muito antigos) o mudaram para a leitura de ἄπιστοι. A ideia é mais fortalecida pelo fato de que vários manuscritos foram “corrigidos”, e que a direção da correção em todos os casos, exceto em um, é afastar-se de νήπιοι em favor de ἄπιστοi. Essas “correções” são obviamente intencionais, dando a entender que a maioria das corrupções posteriores a esse texto também se moveu intencionalmente nessa direção (portanto, é improvável o resultado de puro acidente).

O que isso significa é que todas as evidências puramente textuais favorecem a leitura “bebês”. A tarefa do intérprete, destaquemos, não é escolher a leitura mais fraca atestada por razões teológicas ou estilísticas, mas contextualmente dar sentido à leitura que mais bem explica a outra, que quase certamente é o original paulino.

Mas e quanto às questões do uso paulino? Aqui também as evidências favorecem “bebês”. Se “uso” é igual ao significado das palavras, então temos de ressaltar que, em outra parte do Novo Testamento, ἄπιστος encontra-se somente em 2 Timóteo 2.24,<sup>36</sup> ao passo que νήπιος ocorre como metáfora frequente. Esta última constatação é usada para condenar “bebês” aqui, com base no fato de que essa metáfora é sempre pejorativa em Paulo. Mas tal comentário é, na melhor das hipóteses, prejudicial, e não se encaixa com

34 Notemos que as evidências divididas de Clemente e Orígenes observadas no aparato da UBS não oferecem evidência substancial, uma vez que a leitura ἄπιστοi é quase certamente em virtude das corrupções na transmissão desses textos patrísticos.

35 O enunciado é de Jean Duplacy.

36 Já houve quem argumentasse que isso torna ἄπιστοi a leitura “mais difícil” neste caso. Mas isso implica, muito incorretamente em um caso como este, que um escriba estava mais consciente de quantas vezes Paulo usou cada palavra do que ele estava do sentido do contexto imediato. Os escribas, afinal de contas, não tinham concordâncias consigo, e ἄπιστοi é uma palavra bastante comum, mesmo que seja encontrada apenas uma vez no Novo Testamento.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

o uso variável das metáforas de Paulo. Afinal de contas, só em 1 Coríntios, ele a usa de modo pejorativo em 3.1,2, em sentido neutro em 13.11 e de forma positiva em 14.20.<sup>37</sup>

Quando o “uso” é expandido para incluir sintaxe e estruturas gramaticais, as evidências favorecem “bebês”. Se “brandos” era o texto original, então somos obrigados a estruturar a sentença de Paulo da seguinte maneira (cf. NRSV; NIV; NASB):

Nem buscamos o louvor dos mortais,  
nem de vós, nem de outros,  
ainda que, como apóstolos de Cristo, podíamos ter vos feito sentir o nosso peso.  
*Mas* (ἀλλά) fomos brandos entre vós,  
como (NRSV para ὡς έών) a ama que ternamente cuida de seus filhos.  
Assim (NRSV para οὕτως) profundamente cuidamos de vós...

Mas há vários problemas com esse arranjo estrutural, que tem a ver com o uso paulino em outros lugares. Primeiro, em todas as circunstâncias normais, um *ἀλλά* após um negativo (neste caso, a repetição tríplice intensificada de *οὐτε*) seria entendido como a segunda parte de um contraste “não/mas”. Segundo, o mesmo é verdade com a combinação de *ώς ... οὕτως*, o que exigiria evidências esmagadoras de um tipo incomum de um (*ώς*) ser o membro final de uma primeira cláusula e o último (*οὕτως*) o membro inicial da cláusula seguinte.<sup>38</sup> A solução de traduções como a NRSV e a NASB, que tratam o *οὕτως* normalmente correlativo como advérbio denotando grau, fundamenta-se no uso paulino em outros lugares, sem mencionar o uso grego comum. Não há paralelos nos escritos de Paulo, onde este advérbio funcione como o primeiro membro de sua cláusula e intensifique uma forma verbal. Todos os outros exemplos são correlativos (quer declarados, quer implícitos). Por outro lado, a escolha textual preferida, “bebês”, rende-se a um arranjo estrutural e sintático que está bastante de acordo com o uso ordinário paulino:

Nem buscamos glória das pessoas,  
nem de vós, nem de outros,  
embora como apóstolos de Cristo podíamos ter vos feito sentir o nosso peso,  
mas nos tornamos bebês entre vós.  
Assim como a ama que cuida de seus filhos,  
assim nós, querendo-vos tão profundamente, estávamos dispostos a oferecer-vos...

37 Veja G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 679, n. 15. Este argumento também foi feito recentemente por Beverly Roberts Gaventa, “Apostles as Babes and Nurses in 1 Thessalonians 2:7”, *Faith and History: Essays in Honor of Paul W. Meyer*, ed. J. T. Carroll, C. H. Cosgrove, and E. E. Johnson (Atlanta: Scholars Press, 1991), p. 196.

38 E com o assindesto, que contribui para o triplô perigo em termos do uso paulino.

Se isso parece uma mudança abrupta de metáforas, é assim somente se pensarmos que a cláusula “ama” está sintaticamente relacionada com a cláusula “bebês”. Mas consideradas como frases separadas, podem ser facilmente explicadas por estarem de acordo com súbitas mudanças semelhantes de metáfora em outros escritos de Paulo, onde uma metáfora desencadeia outra na mente do apóstolo e, portanto, estão relacionadas principalmente por “palavra-chave”, e não por consistência na aplicação.

Neste ponto, o comentário precisa explicar tanto o sentido das duas metáforas quanto o modo como funcionam no argumento. Dado que podemos mostrar o pleno sentido dessas metáforas no contexto, como concluindo uma sentença e iniciando outra,<sup>39</sup> devemos optar pela leitura que melhor explica a existência da outra. Notemos finalmente que, embora esta discussão seja um pouco mais longa do que a maioria das discussões textuais em um comentário, justificamos a ocorrência com dois motivos: a escolha afeta muito profundamente o significado da passagem inteira e vários pontos exegéticos importantes são feitos no decorrer da discussão (esp. quanto às estruturas do argumento de Paulo).

### b. 2 Tessalonicenses 2.13

Tradução:

*Mas nós, por outro lado, estamos sempre obrigados a dar graças a Deus por vós, irmãos e irmãs amados pelo Senhor,<sup>[40]</sup> que Deus vos escolheu para serdes primícias<sup>a</sup> para a salvação por meio da obra santificadora do Espírito e da vossa própria crença na verdade.*

A nota textual tem a seguinte redação:

<sup>a</sup> À primeira vista, esta é uma das escolhas textuais mais difíceis em 2 Tessalonicenses (entre ἀπαρχήν, “primícias” [B F G P 33 81 326 1739 <sup>it<sup>c</sup>.dem.<sup>d</sup>iv.<sup>f</sup>.x<sup>z</sup></sup> vg syr<sup>h</sup> cop<sup>bo</sup>] e ἀπ' ἀρχῆς “desde o princípio” [N D K L Ψ 104

39 Como, e.g., faz Gaventa, “Apostles” (n. 87). Mesmo que fôssemos avessos às suas interpretações específicas das metáforas, ela demonstrou a fragilidade da argumentação de Malherbe quanto ao pano de fundo sarcástico de “brandos como uma ama” e a possibilidade de mostrar perfeitamente o sentido das duas metáforas “bebês” e “ama” como uma seguindo a outra.

40 Como argumentado na seção anterior deste artigo, em um comentário eu também colocaria em nota a leitura de Θεοῦ aqui por D\* b m vg, conforme o uso paulino em 1 Ts 1.4, mas com isso deixando escapar as implicações trinitárias de Paulo ter incluído Cristo nessa sentença com a mudança de “Deus” para “Senhor”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

181 pler it<sup>remon</sup> sy<sup>p</sup> cop<sup>sa</sup>]). As evidências externas estão quase uniformemente divididas, tanto no Oriente como no Ocidente. Também não é provável que a mudança tenha acontecido por puro acidente (exceto no sentido descrito mais adiante em que o escriba olhou uma coisa e “viu” outra). Os comentários e traduções tendem a favorecer ἀπ’ ἀρχῆς (Best, Ellicott, Frame, Hendriksen, Hiebert, Marshall, Morris, Plummer, Thomas, Wanamaker; em oposição a Weirs, Moffatt, Bruce), ao passo que as traduções para o inglês estão mais divididas (“desde o princípio”, KJV, RSV, NASB, JB, NEB; “primícias”, NIV, GNB, NAB, Moffatt, Knox). Não obstante, os argumentos transcricionais e intrínsecos de maior peso apontam para ἀπαρχήν como o texto original. Dada a falta de provisão teológica em comparação com “desde o início”, é facilmente a *lectio difficilior*. Essa mesma troca (de ἀπαρχή para ἀπ’ ἀρχῆς) acontece duas vezes em outros textos do Novo Testamento (Rm 16.5 [P<sup>46</sup> D\* g m]; Ap 14.4 [N 336 1918]), fato que ilustra a facilidade com que os escribas, que olharam uma coisa, mas “viram” outra (em cada caso ἀπαρχή estava diante deles; eles “viram” ou anteciparam Paulo ter dito ἀπ’ ἀρχῆς). O principal argumento levantado contra ἀπαρχήn é que os tessalonicenses não eram as “primícias” da Macedônia. Mas isso fortalece a suposição bastante injustificada de que Paulo teria querido dizer “da Macedônia”, caso tivesse ele usado essa palavra (é comum notar que, embora Paulo use ἀπαρχή em outros textos [Rm 8.23; 11.16; 16.5; 1 Co 15.20,23; 16.15], só em Rm 11.16 ele o usa sem um genitivo qualificador [mais recentemente Wanamaker, p. 266]). Pelo contrário, Paulo quase certamente quis dizer “as primícias de Tessalônica”, desejando que se vissem como as “primícias” de muitos mais em Tessalônica que viriam a conhecer o Salvador, apesar (ou como resultado?) da perseguição que padeciam atualmente. Acrescentemos o fato de que, quando Paulo em outros textos deseja colocar algo “na eternidade”, ele nunca usa a frase ἀπ’ ἀρχῆς nem nada próximo (1 Co 2.7; Cl 1.26; Ef 1.4).

O comentário tem a seguinte redação:

Conforme observado acima (na nota a), não está absolutamente certo neste caso como Paulo modifica o verbo “Deus escolheu”, se ele disse: “Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação”, ou se ele disse: “Deus vos escolheu como primícias para a salvação”. Embora as evidências textuais sejam contra, o que favorece a primeira opção é a forte ênfase de Paulo nessa passagem sobre a atividade anterior de Deus (onde ele contrasta a “salvação” dos coríntios e a certeza dessa salvação com o “julgamento”

dos enganados em 2 Ts 2.10-12). Desta forma, ele estaria assegurando-lhes que Deus os escolheu “desde o princípio [do tempo, que é a única intenção possível, caso for o original]”. Essa segurança teológica gera grande confiança.

No entanto, os argumentos textuais estão inteiramente do lado das “primícias”, que tem também o objetivo de ser uma palavra de encorajamento, mas de maneira ligeiramente diferente. Tendo em vista que Paulo não qualifica “primícias”,<sup>41</sup> ele quase certamente quer que eles vejam a si mesmos como as “primícias” de Deus em Tessalônica. As imagens funcionam em duas direções. Primeiro, Paulo deseja encorajar os coríntios, dizendo que entre aqueles que são responsáveis pelo sofrimento presente, os quais são descritos em 2.10-12 quanto à sua maldade e eventual ruína, Deus escolheu um povo para o seu nome — as primícias de Deus da grande colheita escatológica mencionada em 2.14, tema recorrente ao longo da carta. Segundo, ao mesmo tempo funciona para encorajá-los de que Deus escolheu ainda outros dentre os seus compatriotas tessalôniceses, que também escaparão do engano e julgamento resultante e serão “santificados pelo Espírito, como eles creem na verdade”. Se hoje a comunidade de crentes é relativamente pequena e fortemente perseguida, eles precisam ver isso do ponto de vista divino, da perspectiva de “Deus tê-los escolhido para a salvação”, pois há muitos mais, mesmo entre seus habitantes, que se juntarão a eles “para a obtenção da glória de nosso Senhor Jesus Cristo”.

Não esperamos que essas soluções e comentários satisfaçam a todos. Mas os apresentamos neste seminário como argumento e exemplo para aqueles que estão envolvidos na escrita de comentários, que levam a tarefa textual muito mais a sério do que a maioria tende a fazer.

---

41 Como observado na nota a, é frequente entender que este fato condena a escolha de ἀπαρχήν nesta passagem, mas dificilmente é assim. Paulo qualifica essa palavra geograficamente apenas em Rm 16.5 e 1 Co 16.15, ambos os textos referindo-se a indivíduos sem ênfase na “reunião” de outros. O qualificador “do Espírito” em Rm 8.23 é mais provavelmente aposicional (o próprio Espírito são as primícias, garantindo a realidade futura). Nos outros três casos, se qualificada ou não, a metáfora retrata as “primícias” de uma “colheita” muito maior. Isso é precisamente o que sustento aqui, de modo que a falta de um qualificador genitivo (geográfico) é irrelevante.

## APÊNDICE 1

### LISTAS DE VARIANTES TEXTUAIS EM 1 TESSALONICENSES PARA A PESQUISA NO APÊNDICE 2

1. Estas são as 14 variantes textuais em 1 Tessalonicenses listadas no *Textual Commentary* de Metzger (aqueles com \* [asterisco] são discutidas no *Textual Commentary*, mas não estão no aparato da UBS<sup>3</sup>):

1. 1 Ts 1.1 Omitem B F G Ψ 629 1739 1881 pc lat sy<sup>o</sup> sa  
ἀπὸ θεοῦ πατρός ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ Ι A (D) I Maj sy<sup>h</sup>
- \*2. 1 Ts 1.7 τύπον B D 6 33 81 104 1739 1881 pc lat sy<sup>o</sup>  
τύπους Ι A C F G Ψ Maj sy<sup>h</sup>
3. 1 Ts 2.7 νήπιοι Ι B C\* D\* F G I Ψ\* 104\* 325<sup>c</sup> 2495 pc it vg<sup>vww</sup> bo Clem  
ἡπιοι A 33 1739 Maj vg<sup>st</sup> sa<sup>mss</sup>
4. 1 Ts 2.12 καλούντος B C D F G Ψ 33 1739 pler  
καλέσαντος Ι A 104 326 945 2464 pc a f vg sy co
5. 1 Ts 2.15 προφήτας Ι A B D\* F G I P 0208 6 33 81 629 1739 1881 pc latt  
ἰδίων προφήτας Ψ D<sup>1</sup> Maj sy
6. 1 Ts 3.2 συνέργον τοῦ θεοῦ D\* 33 b m\* Ambrosiaster  
συνεργοῦ B pc vg<sup>mss</sup>  
διάκονον τοῦ θεοῦ Ι A P Ψ 6 81 629 1241 1739  
διάκονον καὶ συνέργον τοῦ θεοῦ Maj
7. 1 Ts 3.13 Omitem B F G Ψ Maj it sy sa  
ἀμήν Ι A D 81 629 pc a m vg bo
- \*8. 1 Ts 4.1 καθὼς καὶ περιπατέτε Rell  
Omitem B\* 33 629 630 1175 1739\* vg<sup>mss</sup> sy<sup>o</sup> bo
- \*9. 1 Ts 4.9 ἔχετε Ι\* A H Maj sy<sup>o</sup> co  
ἔχομεν D\* F G Ψ 6 104 365 1739 1881 2464 pc lat sy<sup>h</sup>  
εἴχομεν B I t vg<sup>mss</sup>
- \*10. 1 Ts 4.15 κοιμώμενων Ι A B 33 81 326 1175 1739 pc Orígenes  
κεκοιμημένων D (F G) Ψ Maj
11. 1 Ts 5.4 κλέπτης Rell  
κλέπτας A B bo<sup>pt</sup>
12. 1 Ts 5.21 δέ B D G K P Ψ 181 326 436 1241 1739 Byz<sup>pt</sup> it sy<sup>h</sup> sa  
Omitem Ι\* A 33 81 104 614 629 630 945 Byz<sup>pt</sup>

13. 1 Ts 5.25 καὶ       $\wp^{30}$  B D\* 33 81 104 326 330 436 451 1739 1877 1881 2492  
Omitem **N** A G K P  $\Psi$  88 Maj

14. 1 Ts 5.27 τοῖς ἀδελφοῖς      **N** B D F G 431 436 1311 1907 2004 pc  
τοῖς ἀγίους ἀδελφοῖς A K P  $\Psi$  33 1739 Maj

2. Esta é a lista adicional de variantes em 1 Tessalonicenses 1, retirada cuidadosamente de NA<sup>26</sup>:

15. 1 Ts 1.1 Omitem Rell  
ἡμῶν      A 81 (629) pc a r vg<sup>mss</sup>

16. 1 Ts 1.2 Omitem **N\*** A B I 6 33 81 323 630 1739 1881  
ἡμῶν      C D F G  $\Psi$  Maj it sy

17. 1 Ts 1.5 ἐν<sup>3</sup>      **N** B 33  
Omitem Rell

18. 1 Ts 1.5 ἐν<sup>4</sup>      B D F G  $\Psi$  Maj  
Omitem **N** A C P 048 33 81 104 326 945 1739 1881 pc

19. 1 Ts 1.6 Omitem B vg<sup>mss</sup>  
καὶ      Rell

20. 1 Ts 1.8 ἐν τῷ      **N** C D F G  $\Psi$  Maj lat  
Omitem B K 6 33 365 614 629 630 1739 1881 al r vg<sup>mss</sup>

21. 1 Ts 1.8 ἀλλ'      (**N\***) A B C D\* F G P  $\Psi$  33 81 1739 1881 al  
ἀλλὰ καὶ      Maj m

22. 1 Ts 1.9 ἡμῶν      Rell  
ἡμῶν      B 81 323 614 629 630 945 al a d vg<sup>mss</sup>

23. 1 Ts 4.8 διδόντα      **N** B D F G I 365 2464 pc  
δόντα      A  $\Psi$  Maj sy co

## EXEGESE? PARA QUÉ?

### APÊNDICE 2

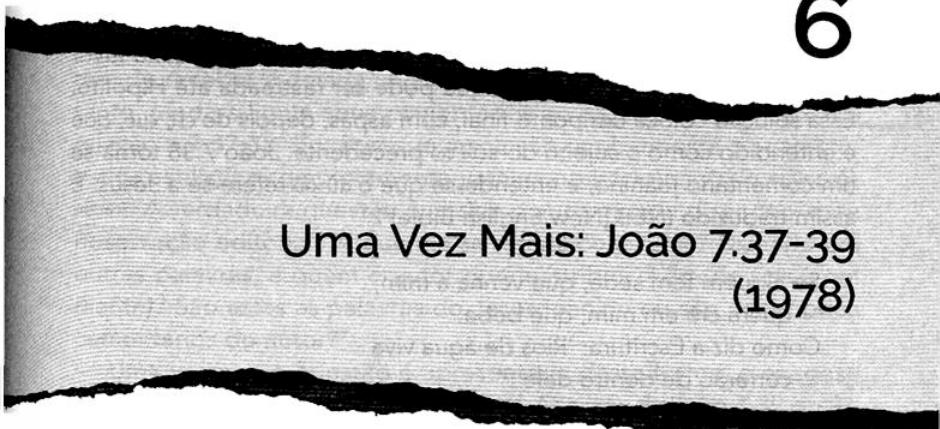
Há nove comentários em inglês que têm algo relacionado às escolhas textuais apontadas no Apêndice 1. [“Sim” significa que há pelo menos uma nota textual-crítica, ainda que inadequada. “Não” significa que a questão textual não é mencionada de forma alguma.]

	Milligan	Moffatt	Frame	Best	Thomas	Bruce	Marshall	Wanamaker	Morris
1.	Sim	Não	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Não	Não
2.	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Não	Não
3.	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
4.	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Sim	Não	Não	Não
5.	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Não	Não	Não
6.	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
7.	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Sim	Não	Sim	Não
8.	Sim	Não	Não	Não	Não	Sim	Sim	Não	Não
9.	Não	Sim	Sim	Não	Não	Sim	Não	Não	Não
10.	Não	Não	Sim	Não	Não	Sim	Não	Não	Sim
11.	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
12.	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Sim
13.	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim	Sim
14.	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Sim	Sim
15.	Não	Não	Não	Não	Não	Sim	Não	Não	Não
16.	Não	Não	Sim	Não	Não	Sim	Não	Sim	Não
17.	Não	Não	Sim	Sim	Sim	Não	Não	Não	Sim
18.	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Não	Sim
19.	Não	Não	Não	Não	Não	Sim	Não	Não	Não
20.	Não	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Não	Sim
21.	Não	Não	Sim	Não	Não	Sim	Não	Não	Não
22.	Não	Não	Sim	Sim	Não	Sim	Sim	Não	Não
23.	Sim	Não	Sim	Sim	Sim	Sim	Não	Sim	Sim



*Estudos Exegéticos*





## Uma Vez Mais: João 7.37-39 (1978)

Faz muito tempo que o texto de João 7.37-39 é um dilema notório. Os problemas básicos, formulados por R. E. Brown,<sup>1</sup> são: (1) Quem é a fonte dos rios de água viva, Jesus ou o crente? Em outras palavras, a quem se refere o *αὐτοῦ* em 7.38?; e (2) qual passagem da Escritura é citada em 7.38? Essas duas questões estão inter-relacionadas, pois uma vez que não há passagem do Antigo Testamento que pareça muito com 7.38, uma série de passagens foi reunida para apoiar as duas respostas à questão (1).

As soluções são dadas com a forma como pontuamos João 7.37,38.<sup>2</sup> Por um lado, a solução que é tradicional nas traduções bíblicas em inglês (encontrada pela primeira vez em Orígenes e apoiada por Ρ<sup>66</sup>) é fazer *αὐτοῦ* referir-se ao crente, cujo antecedente ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ funciona gramaticalmente como *nominativus pendens*. É traduzido assim (RSV [Revised Standard Version]<sup>3</sup>):

"Se alguém tem sede, que venha a mim e beba.

Quem crê em mim, como diz a Escritura:

'Rios de água viva correrão do seu coração'."

1 "The Gospel According to John (i-xii)", *Anchor Bible* 29 (Garden City, Nova York, 1966), pp. 320-321.

2 Esta nota não tem por objetivo alistar todos os estudosos ou traduções bíblicas em inglês que apoiam um ou outro ponto de vista. Brown, que apoia a interpretação "cristológica", tem listas bastante completas. Sua apresentação desse caso é abrangente. Desde Brown, os comentários de L. Morris (Grand Rapids, 1971) e B. Lindars (Londres, 1972) favorecem a tradição inglesa. A apresentação mais recente e abrangente dessa posição encontra-se em J. B. Cortes, "Yet Another Look at Jn 7.37-38", *Catholic Biblical Quarterly* 29 (1967): pp. 75-86.

3 N. do T.: Tradução minha.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Por outro lado, há crescente apoio entre os estudiosos (embora, curiosamente, não entre as traduções bíblicas para o inglês) a favor da interpretação “cristológica”, que pode ser rastreada até Hipólito. Essa solução coloca um ponto final, com aspas, depois de *εἰς ἡμέ*, que é entendido como o sujeito do πινέτω precedente. João 7.38 torna-se um comentário joanino, e entende-se que o αὐτὸν refere-se a Jesus. É assim traduzido (NEB [New English Bible]):<sup>4</sup>

Se alguém tem sede, que venha a mim;  
quem crê em mim, que beba.  
Como diz a Escritura: ‘Rios de água viva  
correrão de dentro dele’.”

Enquanto as questões são apresentadas da maneira como Brown as apresenta, as soluções ficam empatadas por razões óbvias: argumentos iguais podem ser juntados em qualquer lado. Estilisticamente, podemos mostrar que o *nominativus pendens* é uma característica recorrente do estilo joanino (veja, e.g., Jo 1.12; 6.39; 15.2; 17.2). Mas também é verdade que o paralelismo quiástico da segunda solução encaixa-se no estilo joanino (cf. 6.35) e que a fórmula καθὼς εἶπεν ἡ γραφή é a primeira parte da sua cláusula no quarto Evangelho.<sup>6</sup> Da mesma forma, qualquer uma das soluções pode reunir um grupo de textos do Antigo Testamento que dão a entender que a água do novo tempo pertence mais apropriadamente ao Messias ou ao crente.<sup>7</sup> Qualquer uma das soluções está inteiramente de acordo com a teologia joanina, em que Jesus é aquele que preeminente mente tem e dá o Espírito (1.33; 4.10; 7.39; 20.22), mas também em que o crente tem (ou terá) “dentro de si” o Espírito (4.14; 14.17).

O propósito deste artigo é propor que a solução para esses problemas está em enquadrar a questão exegética de maneira

4 N. do T.: Tradução minha.

5 Notemos de passagem que, embora estas sejam as duas interpretações básicas e históricas, houve outras. C. F. Burney (*The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* [Oxford, 1922]) e C. C. Torrey (“The Aramaic Origin of the Gospel of John”, *Harvard Theological Review* 16 [1923]: pp. 305-334) encontraram a solução em maltratos de um hipotético original aramaico, onde João 7.38 refere-se ao monte do Templo (Burney) ou a Jerusalém (Torrey). Mais recentemente, J. Blenkinsopp argumentou que o πιστεύον *εἰς ἡμέ* é uma glossa, uma mera inserção parentética para explicar no próprio *logion* quem são os crentes em 7.39. Veja “John vii. 37-39: Another Note on a Notorious Crux”, *New Testament Studies* 6 (1959): pp. 95-98.

6 Veja G. D. Kilpatrick, “The Punctuation of John vii. 37-38”, *Journal of Theological Studies*, n.s. 11 (1960): pp. 340-342.

7 Veja E. D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden, 1965), pp. 21-38.

completamente diferente. Barnabas Lindars sugeriu recentemente: “Para tomar uma decisão, o próprio comentário de João em 7.39 tem de receber a devida importância”.<sup>8</sup> Exatamente certo. No entanto, Lindars limita seus comentários ao significado de 7.39 em relação a 7.37,38. Eu diria que a solução também está na característica estilística completamente joanina no início de 7.39: τοῦτο δὲ εἶπεν. A verdadeira questão é: o que o autor queria dizer com essa observação editorial? A que ele se referia com τοῦτο? Dizendo em outras palavras, a quem o autor queria atribuir 7.38 (de καθώς em diante)? São estas as palavras do Jesus joanino ou são os próprios comentários do autor?<sup>9</sup>

Uma vez que a questão é apresentada desta forma, a exegese mais viável da passagem é a tradicional. O autor de João 7.39 quase certamente desejava que o conteúdo de 7.38 pertencesse às palavras de Jesus. Portanto, o significado mais natural do pronome da terceira pessoa αὐτοῦ é o crente, em vez do Messias.

Primeiro, notemos que a característica estilística τοῦτο δὲ εἶπεν é tipicamente joanina. Embora a fórmula não seja sempre a mesma, existem outras sete ocorrências no evangelho em que o autor (ou redator) também comenta ou interpreta o que foi dito:<sup>10</sup>

Comenta ou interpreta as palavras de Jesus:

João 2.21 ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ...

João 6.6 τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων...

João 6.71 ἔλεγεν δὲ τὸν Ἰούδαν...

João 12.33 τοῦτο δὲ ἔλεγεν σημαίνων...

João 21.19 τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων...

Comenta ou interpreta as palavras de Caifás:

João 11.51 τοῦτο δὲ ἀφ' ἡσυχοῦ οὐκ εἶπεν...

Comenta ou interpreta as palavras de Judas:

João 12.6 εἶπεν δὲ τοῦτο οὐχ ὅτι...

8 B. Lindars, *The Gospel of John* (Londres, 1972), p. 301.

9 Esse problema permanece mesmo que presumamos uma variedade de editores/redatores para o evangelho. O exegeta tem de interpretar o texto em sua forma final, não apenas em hipotéticos estágios anteriores. Afinal, a forma final é a que temos, e o redator final está interpretando o texto, de modo que nossa interpretação tem de levar em conta essa visão final.

10 Isto não inclui Jo 11.13, o qual, por carecer de τοῦτο e ter o εἰρήκει no perfeito, é um caso especial (veja mais adiante). Também não inclui duas outras ocorrências (13.11,28) em que a fórmula é parte dos comentários editoriais do “saber/não saber” do evangelista (cf. 2.22; 4.53; 8.27; 10.6; 11.13; 12.16; 16.19).

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Em cada caso, a fórmula refere-se especificamente a um enunciado que imediatamente a precede. Portanto, τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτὸν é um comentário que inclui o conteúdo de João 7.38. Tendo em vista que a ênfase no comentário de 7.39 é claramente sobre o crente receber o Espírito, em vez de o Messias dar o Espírito, isso dá mais força a αὐτῷ estar se referindo ao crente.<sup>11</sup>

Temos de insistir que a tradução da NEB cria algo semelhante ao absurdo. Ao colocarem aspas em torno de João 7.37,38a, os tradutores claramente querem que “Como diz a Escritura” seja o comentário do evangelista. Em seguida, ele faz um comentário adicional, que neste caso tem de excluir os “rios de água viva” e referir-se de volta a 7.37,38a. Mas, nesse caso, seria de esperar que ele tivesse escrito εἰρήκει, exatamente como fez em 11.13, onde há uma ruptura entre as palavras de Jesus e o comentário do evangelista.

Bultmann reconheceu a dificuldade inerente a esse tipo de tradução e argumentou (corretamente) que faz “uma ruptura inadmissível entre as palavras de Jesus em João 7.37,38a e 7.39”. Mas sua solução não é correta: argumentar que 7.38b é “uma glosa, inserida pelo editor eclesiástico”.<sup>12</sup> Ninguém seguiu Bultmann neste ponto, e por boas razões: (1) Seria de se esperar que o redator citasse a Escritura com precisão suficiente para torná-la identificável. Em outras palavras, se um redator posterior invadisse o texto assim, seria de se esperar que ele o fizesse porque tinha em mente um texto preciso, que se veria cumprido esse *logion*. (2) O conteúdo e o estilo de 7.38 são totalmente joaninos. (3) Mais importante ainda, o τοῦτο δὲ εἶπεν exige o conteúdo de 7.38 para fazer sentido. Fazer com que se refira a 7.37,38a, como fazem a NEB e Bultmann, significa que o convite de Jesus ao sedento de vir a Ele e ao crente de beber dEle refere-se, de alguma forma, ao Espírito que os crentes receberiam. Isso torna 7.37 e 7.39 extremamente enigmáticos. Ser enigmático, claro, não seria suficiente por si só para invalidá-lo no Evangelho de João, mas certamente estaria em desacordo com os outros comentários explicativos no Evangelho.

11 Recentemente, J. R. Michaels ofereceu uma interpretação única de τοῦτο δὲ εἶπεν. Ele propõe que “o δὲ que introduziu João 7.39 fosse assim considerado em pelo menos um sentido levemente adversativo. A proximidade de εἶπεν em 7.39 com a mesma forma em 7.38 dá a entender que o que está sendo *diretamente qualificado* é a citação das Escrituras”. Assim, ele traduz o versículo 39: “Mas [i.e., a Escritura] disse isto sobre o Espírito”. Veja “The Temple Discourse in John”, *New Dimensions in New Testament Study*, ed. R. N. Longenecker e M. C. Tenney (Grand Rapids, 1974), pp. 208-209. A dificuldade com essa proposta é a singularidade. Em outros lugares, a fórmula τοῦτο δὲ εἶπεν sempre se refere a uma palavra falada e o sujeito implícito de εἶπεν é o falante. Não há, ao que parece, nenhuma boa razão para abandonar esse padrão aqui.

12 R. K. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, traduzido para o inglês (Oxford, 1971), p. 303, n. 5.

Bultmann tem razão em dizer que o *τοῦτο δὲ εἶπεν* tem de referir-se ao que precede imediatamente. A NEB está correta ao deixar 7.38 ali, porque mesmo por engano (ou escrita descuidada) o autor pretendia que *τοῦτο δὲ εἶπεν* se referisse ao que ele mesmo havia dito nesse versículo.

R. E. Brown oferece mais outra opção, embora haja ambiguidade em seu comentário. Por um lado, sua tradução coloca todo o texto de João 7.37,38 entre aspas. Isso significa que, na forma final do evangelho, Jesus falou as palavras de 7.38 e, portanto, referiu a si mesmo na terceira pessoa. Mas isso torna o autor muito mais descuidado do que comumente o encontramos. Tendo em vista que o “texto” do Antigo Testamento é de construção muito flexível, por que ele não disse simplesmente: “Do Messias correrão rios de água viva”?

O próprio Brown reconhece o problema que isso cria e atribui João 7.39 ao redator final,<sup>13</sup> sugerindo que “tem um caráter parentético que nos faz pensar se representa o significado primário de 7.37,38”.<sup>14</sup> Mas isso resolve o problema em ordem inversa: predetermina (por boas razões, claro) que o *αὐτὸν* de 7.38 tem de referir-se a Jesus e, depois, encontra 7.39 um pouco fora de compasso com essa interpretação. Além disso, cada característica estilística em 7.39 é completamente joanina: *τοῦτο δὲ εἶπεν*; o uso de *μέλλω* para aludir a coisas que já aconteceram do ponto de vista do autor (veja, e.g., 6.71; 11.51; 12.4,33; 18.32); *εἰς αὐτὸν* com *πιστεύω*; *Ἰησοῦς* sem o artigo após *ὅτι*;<sup>15</sup> o vocabulário inteiro é distintamente joanino.

Portanto, considerando que todos os outros argumentos ficam num impasse e são resolvidos pelo que o intérprete pensa estar mais de acordo com a teologia joanina, Lindars certamente tem razão. A solução encontra-se em João 7.39, onde o *τοῦτο δὲ εἶπεν* e a ênfase no crente receber o Espírito rompem o impasse e decidem a favor da tradição das traduções bíblicas em inglês.<sup>16</sup>

13 *The Gospel of John: A Commentary*, p. 324.

14 *The Gospel of John: A Commentary*, p. 328.

15 Veja G. D. Fee, “The Use of the Definite Article with Personal Names in the Gospel of John”, *New Testament Studies* 17 (1971): p. 179.

16 A questão de qual texto bíblico está sendo citado em Jo 7.38 está acima do tema deste artigo. Seja como for, uma vez que nenhuma passagem do Antigo Testamento se encaixa precisamente, a resposta a essa pergunta não pode ter prioridade a respeito de quem *αὐτὸν* se refere. Freed está provavelmente correto aqui (*Old Testament Quotations in the Gospel of John*, p. 37): “É mais provável que João tenha sido motivado por uma combinação de várias passagens e, então, escreveu de cor uma citação para apoiar sua teologia”.



## 1 Coríntios 7.1 na NIV: New International Version (1980)

Em resposta pública a uma questão não revolvida, fui citado (corretamente) pela revista *Christianity Today* [Cristianismo Hoje] de ter elogiando a NIV (New International Version) por ser “valente” em sua metodologia de tradução.<sup>1</sup> Com isso, quis dizer que eles estavam dispostos a fazer escolhas difíceis sobre o significado dos textos e que traduziram de acordo com essas escolhas, em vez de tentar escapar pela via segura da ambiguidade.

Ainda mantenho meu elogio original. Ser ousado na tradução também tem suas armadilhas óbvias, sobretudo quando a escolha errada engana o leitor quanto ao significado do texto. Há um texto desse tipo na NIV que regularmente me causa preocupação, especialmente agora que a Bíblia toda está disponível e a revisão do Novo Testamento não corrigiu o que para muitos de nós é má tradução, nem fez uma nota marginal para a alternativa (mais seguramente correta).<sup>2</sup>

O texto é 1 Coríntios 7.1, traduzido na NIV assim: “Quanto aos assuntos sobre os quais vocês escreveram, é bom que o homem não se case”.<sup>3</sup> Meu problema com essa tradução é duplo: filologicamente

1 Veja *Christianity Today* 21 (21 de janeiro de 1977): p. 42 [462]. Note que eu não fui um dos tradutores da NIV. Veja minha carta ao editor (4 de março de 1977): p. 8 [616].

2 Minha urgência em escrever este artigo foi motivada por uma recente avaliação de “The Literary Merit of the New International Version”, de L. Ryken (*Christianity Today* 23 [20 de outubro de 1978]: pp. 16-17 [76-77]). Ele diz: “Espero que algumas tolices sejam dissipadas com a leitura: ‘é bom que o homem não se case’ em vez de ‘não toque em mulher’. Temo que essa tradução crie tolices ainda maiores.”

3 A NIV não é a primeira a traduzir assim. Verifiquei mais de trinta das quase oitenta traduções bíblicas em inglês desde 1900. As que traduzem “casar-se” são a Twentieth Century (1898),

## EXEGESE? PARA QUÊ?

(o significado de *gynaikos haptethai*, literalmente, "tocar em mulher") e exegeticamente (o significado do capítulo inteiro e especialmente de 7.1-7).

O objetivo deste artigo é (1) apresentar todas as evidências filológicas disponíveis, as quais são tão incontrovertíveis que tornam sem fundamento a tradução "casar-se"; (2) oferecer uma exegese de 1 Coríntios 7.1 à luz de todo o capítulo 7, que argumenta que o significado comum da expressão idiomática faz o mais pleno sentido aqui; e (3) propor que essa interpretação encaixa-se bem com o pensamento atual sobre a natureza da falsa teologia coríntia. Se a reconstrução da posição coríntia é algo especulativo, não é o que ocorre com as evidências filológicas ou a exegese.

### I. O SIGNIFICADO DA EXPRESSÃO IDIOMÁTICA

A expressão idiomática *haptethai gynaikos*, ou seu equivalente, ocorre pelo menos sete vezes (exceto na passagem sob estudo) na literatura existente desde a antiguidade entre o século IV a.C. e o século II d.C. Em todas as ocorrências, é um eufemismo da relação sexual, e em nenhuma delas há o menor indício de que a expressão idiomática estenda-se a algo muito próximo de "tomar uma esposa" ou "casar-se". As evidências (em ordem grosseiramente cronológica) são:

1. Platão, *Leis* 8.840a: "Durante todo o período de seu treinamento (como diz a história), ele nunca tocou em uma mulher (*gynaikos hépsato*), nem ainda em um menino." (LCL 11.162-163).
2. Aristóteles, *Política* 7.14.12: "Quanto ao intercurso sexual com outra mulher ou homem, é em geral desonroso (*mē kalon*) ser conhecido ter tomado parte nisso (*haptomenon*), sob quaisquer circunstâncias, enquanto se é marido" (LCL 21.624-625).
3. Gênesis 20.6 (LXX), falando de Abimeleque com Sara: "Por isso, te não permiti tocá-la (*hapsasthai autēs*)". Compare com Rute 2.9 (LXX): "Não dei ordem aos moços, que te não toquem? (*hapsasthai sou*)".

---

Weymouth (1903), Goodspeed (1923), Williams (1937), Amplified (1968), Living Bible (1962), TEV (1966). Minha razão para "criticar" a NIV é exatamente porque acho que é uma tradução tão boa que, ao contrário de Ryken (veja n. 2), gostaria de vê-la de longa utilidade como Bíblia de banco. Embora seja verdade que não há tradução que agrade a todas as pessoas o tempo todo (tenho vários outros lugares onde acho que a NIV poderia ser melhorada), para muitos de nós que ensinam o Novo Testamento, e especialmente 1 Coríntios, o modo como trataram o texto é um erro flagrante.

4. Provérbios 6.29 (LXX): "Assim será o que entrar à mulher do seu próximo; não ficará inocente todo aquele que a tocar (*ho haptomenos autēs*)".
5. Plutarco, *Alexandre M.* 21.4: "Mas Alexandre [...] não pôs as mãos sobre essas mulheres, nem conheceu nenhuma outra antes do casamento, exceto Barsina. Esta mulher [...] foi capturada em Damasco. E tendo em vista que ela tinha educação grega, [...] Alexandre determinou [...] ligar-se a uma mulher (*hapsasthai gynaikos*) de tão elevada linhagem e beleza" (LCL 7.284-285).
6. Josefo, *Antiguidades* 1.163: "O rei dos egípcios [...] foi incendiado pelo desejo de vê-la e ao ponto de colocar as mãos sobre ela (*hapsasthai tēs Sarras*). Mas Deus frustrou sua paixão criminosa" (LCL 4.80-81).
7. Marco Aurélio, *Antiguidades* 1.17.6: "Que não toquei em Benedita ou Teódoto (*mête Benediktēs hapsasthai mête Theodotou*), mas que, mesmo depois, quando me entreguei a paixões amorosas, fui curado delas" (LCL, pp. 22-23). Compare com Josefo, *Antiguidades*, 4.257: "Se um homem tomar prisioneira [...] uma mulher [...] e quiser viver com ela, que não lhe seja permitido aproximar-se do leito dela (*eunēs hapsasthai*) e consorciar-se com ela até [...]" (LCL 4.598-599).

Dadas essas esmagadoras evidências filológicas, perguntamos como os tradutores da NIV e seus predecessores traduziram o texto por "casar-se". A resposta está naturalmente na compreensão que tinham do contexto,<sup>4</sup> que mostra que todo o capítulo de 1 Coríntios 7 trata da questão de "casar-se ou não se casar" e que 7.1-7 é a introdução ao todo. Sobre essa questão, sugeriram que Paulo prefere o celibato (7.1), mas por causa das paixões sexuais (7.2 interpretado à luz de 7.9,36), ele permite o casamento (7.2,6). Se há casamento, então tem de haver relações sexuais completas (7.3,4), exceto por períodos ocasionais de abstinência para oração (7.5). Mas em 7.7, Paulo volta às suas preferências iniciais expressas em 7.1. Tendo em vista que Paulo afirma muito claramente as

4 Veja, e.g., os argumentos em F. W. Grosheide, "Commentary on the First Epistle to the Corinthians", *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), pp. 154-156; L. Morris, "The First Epistle of Paul to the Corinthians", *Tyndale NT Commentary* (Londres: Tyndale, 1958), pp. 105-106. Para os tradutores da NIV, o contexto contém também a compreensão de 1 Co 6.12-20. Uma das anomalias da tradução é que as aspas que indicam o ponto de vista coríntio encontram-se somente em 6.12,13 e 10.23 (em 8.1 — mas não em 8.4! — há uma nota marginal). Tendo em vista que eles consideraram que 6.12,13 reflete o ponto de vista coríntio, não conseguiram imaginar que 7.1b também vinha de Corinto.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

relações sexuais em 7.3-5 é difícil para esses intérpretes acreditar que ele as negaria em 7.1, e, por conseguinte, a expressão idiomática — sem apoio filológico — é expandida com o sentido de “casar-se”.<sup>5</sup>

Por mais comum que essa interpretação seja, ela enfrenta várias dificuldades insuperáveis. Não só o significado da expressão idiomática *haptesthai gynaikos* é contra ela, mas a interpretação leva a duas outras anomalias. Primeiro, promove o entendimento de que todo o capítulo evita ou abusa do claro sinal estrutural *peri de* (“agora concernente”) em 1 Coríntios 7.25. Vemos que o argumento de Paulo move-se de um lado para o outro, do celibato e casamento (7.1-7), para o casamento mais uma vez (7.8,9), para o divórcio (7.10-16) e volta para o casamento mais duas vezes (virgens em 7.25-38 e viúvas em 7.39,40). Segundo, essa interpretação não faz justiça a 7.1-7, uma vez que vê o tema principal (7.3-5) como digressão e o assunto circundante como o ponto principal.

## II. A ESTRUTURA DO CAPÍTULO

Qualquer interpretação válida de 1 Coríntios 7 tem de levar em conta a probabilidade de que o *peri de* em 7.25 funciona como todas as outras ocorrências de *peri de* em 1 Coríntios (8.1; 12.1; 16.1,12; cf. 15.1), a saber, tratar de um novo tópico da carta coríntia a Paulo. É obviamente o que sucede aqui. Existem dois termos recorrentes em 7.25-38 que controlam a discussão toda: *parthenos*, “virgem” (7.25,28,34,36,37,38) e *gameō/gamizō*, “casar” (7.28 [2 vezes],33,34,36,38 [2 vezes]). O termo grego *parthenos* não ocorre em 7.1-24. O verbo *gameō*, no sentido de “casar-se”, ocorre em 7.1-24 somente em 7.9 em relação ao viúvo, tema ao qual Paulo retorna em 7.39,40.

Há um longo debate quanto ao significado de *parthenos* nesta seção. Mas no mínimo refere-se a uma jovem que ainda não se casou. O trecho de 1 Coríntios 7.36-38, que tem de ser visto como a conclusão de toda a seção e não como outro caso especial (como sugerido por Conzelmann),<sup>6</sup> deixa muito claro que o *parthenos* refere-se a alguém que ainda não se casou. A notória distinção em 7.34 entre “virgem” e *hē gynē hē agamos* (“mulher solteira”) mostra que a “virgem” é uma classe especial de mulher solteira distinguível das outras. A melhor

5 Morris, “First Epistle”, p. 105, declara: “Neste contexto, *tocar* refere-se a casamento”. Grosheide reconhece que a expressão idiomática é “um eufemismo para a relação sexual”, mas afirma que a “questão” diz respeito a “casar-se ou não se casar” (“Commentary”, p. 155).

6 H. Conzelmann, “1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians”, *Hermeneia*, traduzido para o inglês por J. W. Leitch (Filadélfia: Fortress, 1975), pp. 134-136.

solução para todos os dados é entender que “virgem” é uma jovem comprometida para se casar.<sup>7</sup>

Mas o ponto significativo é que em 1 Coríntios 7:25 Paulo começa um novo assunto: quem nunca casou deve ou não se casar? Conclui-se, portanto, que 7:1-24 não está tratando de casamento no sentido de casar-se (exceto, claro, 7:8,9). Do que, então, está tratando?

A pista para entendermos 1 Coríntios 7:1-24 acha-se no nítido arranjo estrutural de 7:8-16, onde Paulo, em parágrafos sucessivos, fala *tois agamois kai taís chérais* (“aos solteiros e às viúvas”, 7:8, NIV), *tois de gegamēkosin* (“aos casados”, 7:10, NIV) e *tois de loipois* (“aos outros”, 7:12, NIV). Das quatro classes mencionadas, três (as viúvas, os casados e os outros) são grupos de pessoas que em determinado tempo eram casadas ou agora o são. W. F. Orr destacou há vários anos<sup>8</sup> que os *agamois* de 7:8 são masculinos e os *chérais* femininos, dando continuidade aos pares equilibrados de 7:2-4. Destaca ainda, do Léxico Grego do Novo Testamento (CPAD), que *agamos* é a palavra comum em grego para referir-se a “viúvos” (“àqueles que não se casam segunda vez”). E como as viúvas já estariam incluídas entre os “solteiros” no termo *agamos*, por que deveriam ser destacadas a menos que fossem o feminino de *agamoi*? Essa evidência, mais o fato de que Paulo aborda a questão dos ainda não casados em 7:25, constitui forte argumento a favor de “viúvos e viúvas” como o significado adequado de 7:8,9. Isso indica, portanto, que todos os versículos de 7:8-16 destinam-se a pessoas que são ou que foram casadas. Se for esse o caso, então como funciona 7:1-7? Certamente não como introdução a 7:8,9 e depois ao novo assunto de 7:25-40, mas sim como o primeiro passo em uma argumentação com os coríntios sobre o comportamento dentro do casamento.

### III. O SIGNIFICADO DE 1 CORÍNTIOS 7:1-7

O cerne deste parágrafo ocupa-se de um tema muito singular: a responsabilidade das relações sexuais mútuas no casamento. Como veremos, os imperativos em 1 Coríntios 7:2-5 são dirigidos a casais casados que vivem em plena convivência conjugal, e a proibição (*mē*

7 Há uma tradição considerável que entende que esta seção refere-se ao casamento celibatário (como na NEB [New English Bible]). Para conhecer o mais recente argumento sobre esse ponto de vista, veja J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (Londres: SPCK, 1965), pp. 169-182. Para inteirar-se do ponto de vista adotado aqui, veja J. K. Elliott, “Paul’s Teaching on Marriage in 1 Corinthians: Some Problems Considered”, *New Testament Studies* 19 (1973): pp. 219-225.

8 W. F. Orr, “Paul’s Treatment of Marriage in 1 Corinthians 7”, *Pittsburgh Perspective* 8 (1967): pp. 5-22, esp. pp. 12-14.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

apostereite, 7.5) é para os coríntios “pararem de recusarem-se uns aos outros”. Por isso, ficamos a imaginar por que Paulo tomaria uma postura tão forte sobre este assunto, se ele estivesse apenas abordando a questão de “casar-se”, ou, melhor, “não se casar”? A pista para tudo isso está, obviamente, em 7.1. Mas, considerando que o nosso entendimento desse versículo é o ponto controverso, começemos com 7.2.

### 1 Coríntios 7.2

Em muitos aspectos, este é o texto crucial. Pelo menos, é o contexto para os que pensam que 1 Coríntios 7.1 tem a ver com não se casar. Todos os intérpretes concordam que o de (“mas”) em 7.2 tem grande força adversativa. A questão é se Paulo está qualificando sua preferência pelo celibato ao conceder o casamento, ou se está rejeitando a defesa dos coríntios do celibato conjugal. Toda a linguagem de 7.2 argumenta a favor da segunda opção.

Se 1 Coríntios 7.1 significa “não se casar”, então o imperativo “cada homem/mulher tenha sua própria esposa/seu próprio marido” tem de significar que homens e mulheres devem buscar o casamento. O problema com essa interpretação, além das dificuldades com as palavras “cada um” e “a sua própria/o seu próprio”, é que a expressão idiomática “ter esposa/marido (ou mulher/homem)” ocorre frequentemente na antiguidade, mas em nenhum caso conhecido significa adquirir um cônjuge.

Por exemplo, a expressão idiomática ocorre oito vezes na LXX<sup>9</sup> e nove vezes no Novo Testamento.<sup>10</sup> Em alguns casos, tem o significado mínimo de “ter” no sentido de alguém ter alguma coisa (com pouca ênfase na posse). Absalão “tinha dezoito mulheres e trinta [Latim Antigo, sessenta] concubinas” (2 Cr 11.21; cf. 1 Ed 9.12,18). Às vezes, na LXX significa “ter sexualmente” (Ex 2.1; Dt 28.30; Is 13.16). Com mais frequência, significa ser casado ou estar em contínuas relações sexuais com um homem ou uma mulher. Herodes tem a mulher de seu irmão (Mc 6.18), os sete irmãos têm a mesma mulher como esposa (Lc 20.33), a mulher samaritana teve cinco maridos, e o homem que agora ela tem não é seu marido (Jo 4.18). Da mesma forma, Josefo (*Antiguidades* 4.259) reescreve Deuteronômio 21.14 para falar do homem que despreza ter a mulher como esposa. Mais importante ainda, encontramos esse uso com fortes conotações sexuais em outro lugar de 1 Coríntios (5.1, um homem está tendo a esposa de seu pai; cf. 7.29).

Se esse uso normal é também a intenção de Paulo em 1 Coríntios 7.2, então o imperativo “cada homem/mulher tenha sua própria esposa/seu pró-

9 Ex 2.1; Dt 28.30; 2 Cr 11.21; 1 Ed 9.12,18; Tb 3.8 (BA [Bíblia Azumeina]); Is 13.16; 54.1.

10 Mc 6.18; 12.33 (igual a Mt 22.28; Lc 20.33); Lc 20.28; Jo 4.18 (duas vezes); 1 Co 5.1; 7.29.

prio marido” presume o casamento e está incentivando os parceiros casados a continuar casados. Isso envolverá o prosseguimento de relações sexuais completas (7.3-5) e a não dissolução do casamento pelo divórcio (7.10-16).

Esse significado dos imperativos em 1 Coríntios 7.2 também mostra o sentido de outras palavras incômodas nessa sentença: “por causa da prostituição”, “cada homem/cada mulher” e “o seu próprio/a sua própria”.

A expressão “cada homem/cada mulher”, juntamente com “o seu próprio/a sua própria” sempre cria problemas para a interpretação tradicional. O texto significa literalmente que todo mundo deve se casar, mas somente com o seu próprio cônjuge. Tendo em vista que isso faz pouco sentido, somos informados de que os termos “implicam monogamia”<sup>11</sup> ou significam “como regra geral”.<sup>12</sup> Mas não há a menor dificuldade com os termos, quando o significado comum da expressão idiomática é “ter uma esposa”. Paulo quer dizer: “Cada homem que já é casado continue em relações com a sua própria esposa, e cada esposa igualmente”.

Essa interpretação também mostra o sentido de *dia tas porneias* (“por causa da prostituição”). O ponto de vista tradicional tem de fazer com que signifique “evitar a fornicação”,<sup>13</sup> no sentido da promiscuidade pré-marital. Porém, muito mais provavelmente, essa frase tem de ser entendida à luz da frase semelhante em 1 Coríntios 7.5: *dia tēn akrasian hymōn* (“por causa da sua falta de autocontrole”). Esta última frase pode referir-se apenas a relações性uais extraconjogais, uma vez que se encontra no contexto de Paulo estar concedendo abstinência temporária para os casais casados. Muito provavelmente, então, “por causa da prostituição” em 7.2 tem referência direta com 6.12-20, onde os homens (provavelmente casados) iam para as *pornai* (provavelmente as prostitutas do templo).

### 1 Coríntios 7.3,4

Considerando esse significado de 1 Coríntios 7.2, então 7.3,4 entra em mais detalhes para enfatizar duas coisas: (1) As relações sexuais são uma coisa “devida” dentro do casamento (7.3), e (2) tem de haver plena reciprocidade nesse assunto (7.4).

Notemos de passagem como é bem diferente de qualquer outra coisa que encontramos na antiguidade (e até em grande parte de nossa época) a

11 Veja, e.g., Grosheide, “Commentary”, p. 155; cf. A. Robertson and A. Plummer, “A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians”, *International Critical Commentary* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1911), p. 133.

12 Veja C. Hodge, *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians* (Nova York: Carter, 1860), p. 109.

13 Veja, e.g., Hodge (*An Exposition*), que traduz: “No entanto, para evitar a fornicação...”. Veja também os comentários de Robertson-Plummer, Grosheide e Morris.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

ênfase dada em 7.4. O sexo não é algo que o marido faz para a esposa. A esposa “possui” o corpo do marido da mesma forma que ele possui o dela.

### 1 Coríntios 7.5,6

Mais uma vez, a ênfase nos direitos conjugais e na reciprocidade faz pouco sentido para a opinião tradicional. Mas faz todo o sentido à luz da proibição em 1 Coríntios 7.5. É verdade que o tempo presente de uma proibição como *mē apostereite* em Paulo pode significar nada mais forte do que “enquanto estamos neste assunto, não proíbam o sexo uns aos outros, exceto por mútuo consentimento e para a oração”. Mas é muito mais provável, dada a urgência de todo o parágrafo, que o que Paulo deseja é a força total que o presente do *Aktionsart* tem: “Parem de privar uns aos outros”. É exatamente essa privação que eles estão defendendo e que Paulo está aqui contestando. O ponto de 7.5 é claro: A abstinência sexual dentro do casamento não é a norma. Pode ser permitida, mas tem de ser temporária, por consentimento mútuo e para a oração.

Em 1 Coríntios 7.6, Paulo deixa claro que a abstinência não é necessariamente desejável. É apenas uma concessão e, muito provavelmente, nesse caso, uma concessão à própria posição dos coríntios. Entender que *touto* (“isso”) refere-se a 7.2 é a característica mais difícil do ponto de vista tradicional, já que nos força a desconsiderar a ênfase de Paulo em 7.3-5 como quase irrelevante.

### 1 Coríntios 7.7

Esta é a frase que dá o apoio mais forte à interpretação tradicional. É especialmente assim, uma vez que Paulo repete o *hōs kai emauton* (“como eu mesmo”) no contexto de não se casar em 1 Coríntios 7.8 (*hōs kagō*). Mas essas duas frases não se referem necessariamente à mesma coisa. Há pouca dúvida de que Paulo é solteiro e celibatário e que ele exige o celibato de todos os solteiros. Mas o celibato e a solteirice não são ideias idênticas, sobretudo em um contexto em que alguns defendem o celibato (abstinência de relações sexuais) no casamento. O que significa, então, 7.7?

Paulo, nesse ponto, está afirmando a posição coríntia em 1 Coríntios 7.1. Mas o celibato verdadeiro como *charisma* não significa mera solteirice. Em vez disso, como Barrett que segue o argumento de Bachmann,<sup>14</sup> significa estar totalmente livre de qualquer necessidade de satisfação sexual. O celibato desse tipo, no entanto, é um dom. Está igualmente claro para Paulo que nem todos têm esse dom. Em princípio, ele con-

14 C. K. Barrett, “The First Epistle to the Corinthians”, HNTC (Nova York: Harper, 1968), p. 158.

corda que é “bom para o homem não ter relações com uma mulher”. Mas isso é verdade apenas para o solteiro, não para o casado.

## 1 Coríntios 7.1

Tudo isso nos leva a argumentar que 1 Coríntios 7.1 não significa apenas que “[para] um homem é melhor não ter relações com uma mulher” (NAB<sup>15</sup> [New American Bible]),<sup>16</sup> mas também, como muitos propõem,<sup>17</sup> que esta é uma posição defendida pelos coríntios em sua carta. A razão básica para vê-lo como posição coríntia é o fato de que Paulo tão fortemente o contradiz em 7.2-5. Mas quem entre os coríntios estava dizendo isso e por quê?

## IV. A POSIÇÃO CORÍNTIA

O presente debate sobre a natureza do problema em Corinto, ao qual 1 e 2 Coríntios são endereçadas, gira em torno de dois focos: (1) A relação da luta partidária em 1 Coríntios 1.10-12 com as outras questões abordadas em 1 Coríntios e (2) a natureza da falsa teologia coríntia. Não é meu propósito examinar as concessões mútuas desses debates.<sup>18</sup> Em vez disso, declararei as posições que considero mais convincentes e depois mostrarei como elas podem estar refletidas na resposta de Paulo em 1 Coríntios 7.

É muito provável, como argumentou Hurd,<sup>19</sup> que a carta coríntia para Paulo não é de um dos partidos na igreja, mas da comunidade como um todo. Hurd está correto ao ver que a carta coríntia enfrenta Paulo (“por que não podemos?” ou “por que não devemos?”), e não é uma busca amigável de conselhos (“Paulo, qual sua opinião sobre...?”). Com relação à falsa teologia coríntia, estou convencido pelo ponto de vista que vê que o problema é basicamente uma escatologia exagerada, informada por um entendimento inadequado do entusiasmo espiritual. Embora eu concorde com Thiselton que é “desnecessário recorrer a teorias sobre influências gnósticas”,<sup>20</sup> é-me mais provável que alguma forma de dualismo helenístico entrou no que entendiam ser “espiritual”.

15 N. do T.: Tradução minha.

16 Esta tradução é excelente em dois aspectos: (1) Mantém a natureza eufemística da expressão idiomática original e, (2) ao mesmo tempo, preserva o significado do original.

17 Veja a tabela em Hurd, *Origin*, p. 68, para inteirar-se de uma lista parcial, que também inclui o próprio Hurd.

18 Sobre a primeira questão, veja Hurd, *Origin*, pp. 117-125, 155-158, 164-165. Para obter uma boa visão geral recente da segunda questão, veja A. C. Thiselton, “Realized Eschatology at Corinth”, *New Testament Studies* 24 (1978): pp. 510-526.

19 Hurd, *Origin*, *passim*.

20 Thiselton, “Realized Eschatology”, p. 525.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Se esta é uma visão correta das coisas, então o problema em 1 Coríntios 7 é um reflexo direto da sua escatologia realizada combinada com seu dualismo helenístico. Por um lado, os coríntios argumentavam que estavam vivendo sua nova existência escatológica ao absterem-se do sexo no casamento<sup>21</sup> (ou pelo divórcio, se o celibato conjugal não funcionasse) e negarem o casamento às “virgens”. Esse argumento é reforçado pela baixa opinião que tinham do corpo, refletida em outros lugares em 6.12-20 e 15.1-58. Seria muito semelhante à posição que Paulo está atacando em 1 Coríntios 15, onde estão negando a ressurreição futura e a natureza corpórea da ressurreição (do ponto de vista deles, “quem precisa disso?”).

Portanto, tomaram como premissa básica: À luz de nossa nova existência, é “bom para o homem não ter relações com uma mulher”, mesmo no casamento. Os viúvos (ou solteiros) não devem procurar o casamento, uma vez que já estão livres dele. E considerando que a abstinência pode ser demasiadamente difícil para alguns,<sup>22</sup> então o divórcio é uma alternativa viável, ainda mais quando o parceiro de casamento que “a pessoa toca” é um incrédulo. Essa mesma visão também seria a razão para argumentarem que as “virgens” nunca deveriam se casar.

A resposta de Paulo é consistente do começo ao fim. Em princípio, ele concorda com a premissa coríntia: É bom, do ponto de vista paulino, o homem não ter relações com uma mulher. Mas ele rejeita totalmente a aplicação que os coríntios fazem do relacionamento matrimonial. O divórcio também não é permissível, exceto sob a circunstância de que o cônjuge pagão o desejar, nunca o cristão.

Em 1 Coríntios 7.25-40, Paulo é pego por algo semelhante a um dilema. Ele concorda com a premissa deles, mas discorda de suas razões para mantê-lo. Por conseguinte, ele não pode dar mostras de ter concordado plenamente a fim de não reforçar a falsa teologia coríntia. Assim sendo, Paulo faz fortes afirmações a favor do casamento e apresenta razões diferentes para o celibato.

É certo que há um problema real com essa reconstrução. Como explicamos 1 Coríntios 6.12-20, quando a apenas algumas frases acima os coríntios tomaram a posição oposta?<sup>23</sup> A resposta costumeira a esse

21 Hurd (*Origin*, pp. 276-277) sugere que pode haver uma ligação com Mc 12.24,25 e paralelos, ou seja, que os coríntios estavam tentando ser “como os anjos” na era presente.

22 Hurd, que nesta seção afasta-se do tema em 1 Co 7.1-7 (*Origin*, p. 167), deixa escapar a força do argumento. Ele diz: “Se os casais cristãos estavam dispostos a praticar o ascetismo intraconjugal, então o divórcio não serviria de função útil”. Mas é exatamente porque alguns são relutantes em agir assim que seus cônjuges estariam buscando o divórcio.

23 Notemos que a juxtaposição de 1 Co 6.12-20 e 7.1-40 é um problema para a interpretação da carta, exceto para os que negam a unidade de 1 Coríntios.

problema é que a falsa teologia coríntia, sobretudo a denigração do corpo, pode mover-se logicamente em duas direções: o ascetismo (o corpo é mau, então o negue ou o libertinismo (o corpo é irrelevante, então o satisfaça).<sup>24</sup> Ainda que isso seja possível (na verdade, dados os argumentos coríntios em 6.12,13 e 7.1, é muito provável), ficamos nos perguntando se eles não poderiam ter tido uma opinião diferente em relação às relações sexuais dentro e fora da comunidade cristã.

É interessante notar que em 1 Coríntios 6.12-20 todas as palavras gregas referentes a cristãos são masculinas, ao passo que a palavra grega *pornē* refere-se claramente a uma prostituta.<sup>25</sup> Por outro lado, tudo em 7.1-16 é colocado em pares equilibrados para sempre incluir as irmãs cristãs. Em 7.10, a resposta de Paulo implica que a esposa é quem procura o divórcio, ocorrência conhecida, mas rara na antiguidade. É perfeitamente possível que as esposas sejam as responsáveis por 7.1b,<sup>26</sup> ao mesmo tempo em que exortam os maridos a procurar as prostitutas cultuais no templo, caso necessitarem de satisfação sexual. Em outras palavras, elas estavam promovendo o “sem sexo” no casamento cristão (1 Co 7.1,5) como reflexo da vida na nova era, mas o “sexo livre” nos templos para aqueles que ainda não tinham atingido a maturidade dessa nova era em relação aos apetites corporais. Para aquelas cujos maridos ainda queriam relações性uais no casamento, elas defendiam o direito ao divórcio.

## V. CONCLUSÃO

Notemos, em conclusão, que a exegese de 1 Coríntios 7.1-7 não é de modo algum dependente da reconstrução da posição coríntia defendida neste artigo. Tal reconstrução é defendida apenas para mostrar

24 Veja, e.g., W. Barclay, *The Letters to the Corinthians*, 2. ed. (Filadélfia: Westminster, 1956), pp. 65-66.

25 Sugeri anteriormente que esta é a prostituição cultural no templo. Há duas razões para isso: (1) O uso habitual que Paulo faz das imagens do templo refere-se à igreja local como um todo (1 Co 3.16,17; 2 Co 6.16; cf. Ef 2.21). Por que, então, ele toma a mesma imagem e aqui a aplica aos crentes individuais? Porque os templos eram onde estava o problema literalmente. (2) Nos escritos de Paulo, a frase *pheugeite tēn porneian* tem o seu equivalente exato apenas em outro texto onde os coríntios argumentam a favor de frequentar os templos (*pheugeite apo tēs eidelōlatreias*, 1 Co 10.14). Veja G. D. Fee, “II Corinthians vi.14—vii.1 and Food Offered to Idols”, *New Testament Studies* 23 (1977): pp. 140-161, esp. pp. 148-154.

26 J. Moffatt (“The First Epistle to the Corinthians”, *The Moffat New Testament Commentary* [Nova York/Londres: Harper, 1938], p. 78) já havia argumentado anteriormente que 1 Co 7.10 reflete a posição do “partido feminista na igreja local”. Não encontrei essa sugestão em lugar nenhum. O problema com essa possibilidade está, obviamente, no lema: “É bom para o homem não ter relações性uais com mulher”, reduzindo o significado de “mulher” para apenas a esposa, o que não teria pertinência para as prostitutas — dai a natureza experimental da sugestão.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

o pleno sentido dos dados. A exegese de 7.1-7 aqui apresentada é defendida como a única interpretação que trata adequadamente com todos os dados desse parágrafo. A expressão idiomática *haptesthai gynaikos* não pode ser ampliada para significar “casar-se”. O ambíguo “não tocar em mulher” da KJV (*King James Version*) é melhor do que isso. É preferível um equivalente dinâmico, como “ter relações com”, que mantém a natureza eufemística do original e, ao mesmo tempo, tem o mesmo significado que o original.

## XAPIΣ em 2 Coríntios 1.15: A Parousia Apostólica e a Cronologia de Paulo em Corinto (1978)

A cláusula ἵνα δευτέραν χάριν σχῆμα em 2 Coríntios 1.15 é um dilema exegético. A cláusula interrompe, a título de explicação, uma apresentação clara dos planos anteriores de Paulo sobre as visitas a Corinto. Com quatro frases no infinitivo unidas por καί, Paulo diz que planejou (1) ir a Corinto primeiro,<sup>1</sup> (2) passar por Corinto para ir à Macedônia, (3) retornar a Corinto vindo da Macedônia e (4) ser enviado pelos coríntios para a Judeia. A cláusula ἵνα foi inserida depois do primeiro infinitivo e explica por que ele queria fazer duas visitas. A explicação era necessária, porque, por um lado, o plano refletia uma clara mudança de 1 Coríntios 16.5-7, e porque, por outro lado, a segunda parte (frases 3 e 4 acima) do novo plano não se realizara. A questão é: o que Paulo quis dizer com δευτέραν χάριν? Como o enunciado ajudaria a aliviar o problema da dupla mudança de planos em ir para Corinto?

Embora muitas diferenças sutis tenham sido oferecidas para explicar como entender isso, os intérpretes são quase unâimes em propor que o χάριν é ativo do ponto de vista de Paulo e passivo do ponto de vista dos coríntios. Em outras palavras, χάριν é algo a ser recebido pelos coríntios por conta de Paulo estar presente com eles duas vezes, e não uma, na viagem proposta. Por conseguinte, χάριν é variegadamente traduzido por “benefício”,<sup>2</sup> “bondade”,<sup>3</sup> “bênção”,<sup>4</sup> “oportunidade

1 Isto segue a maioria dos intérpretes e traduções bíblicas em inglês ao tomar πρότερον para ir com ἐλθεῖν em vez de ἐβουλόμην. Veja o argumento em Hans Windisch, *Der zweite Korintherbrief* (Göttingen, 1970), pp. 61-62.

2 AV [Authorized Version], RV [Revised Version], NEB [New English Bible], JB [Jerusalem Bible], NIV [New International Bible]; J. Calvin, J. J. Lias, J. Denney, P. E. Hughes.

3 C. K. Barrett, *Commentary* (Londres, 1973), p. 69.

4 NASB [New American Standard Bible], Berkeley, TEV [Today's English Version].

## EXEGESE? PARA QUÉ?

de lucro espiritual”,<sup>5</sup> “sinal de estima”<sup>6</sup> ou “prova de boa vontade”.<sup>7</sup> Podemos apresentar o texto desta interpretação assim:

- (a) ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν,  
(ίνα δευτέραν χάριν σχήτε)
- (b) καὶ δὲ ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν,
- (c) καὶ πάλιν ἀπὸ Μακεδονίας ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.
- (d) καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι εἰς τὴν Ιουδαίαν.

A ênfase aqui estão nas frases (a) e (c) com seus correspondentes equivalentes: πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν e πάλιν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.

O propósito deste artigo é oferecer uma alternativa à interpretação tradicional. Proponho que a ênfase de Paulo está nas frases (b) e (d) e que aqui χάρις é ativo segundo a perspectiva dos coríntios. O que Paulo está dizendo não é que eles receberão χάρις duas vezes por causa de sua presença, mas que experimentarão χάρις duas vezes quando o ajudarem *ao longo do caminho*. Nesse caso, a ênfase não está em πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν, mas em δι' ὑμῶν διελθεῖν (com δι' ὑμῶν aqui denotando agência)<sup>8</sup> e ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι. A frase inteira seria traduzida assim: “Eu planejei visitá-los primeiro, para que pudesses ter uma dupla oportunidade de bondade. Planejei por meio de vós ir à Macedônia e, em seguida, voltar para vós vindo da Macedônia e fazer vós me enviares a caminho da Judeia”.

## PARTE I

Claro que χάρις é a palavra problemática. Não é que eu não aceite o significado tradicional de “benefício” ou “favor”, pois, obviamente, pode ter esse significado, mas é que esse uso é totalmente incomum para Paulo. Xáρις como “favor” é limitado a Lucas no Novo Testamento (At 2.47; 7.10; cf. Lc 1.30; At 4.33; 7.46). Nos escritos de Paulo, a palavra sempre é cheia de conteúdo teológico, mesmo nas passagens de “coleta” mencionadas neste artigo.<sup>9</sup> Além disso, é altamente im-

5 Ronald Knox.

6 E. B. Allo (tradução de Barrett).

7 Bauer-Arndt-Gingrich.

8 Embora se concorde que διά com διέρχομαι normalmente não significa nada mais que “através de”, o argumento desse artigo é que Rm 16.22-29 é a pista para muito do que é dito aqui, tanto conceitual como linguisticamente. Na passagem de Romanos, onde está bastante claro que a razão básica de Paulo ir a Roma era ser enviado pelos coríntios, ele conclui, dizendo: ἀπελείσομαι δι' ὑμῶν εἰς Σπανίαν.

9 O único outro lugar nos escritos de Paulo onde χάρις tem o significado que é tradicionalmente dado aqui é como variante de καύχημα em 1 Co 9.16 (N\* D E F G pc). Mas χάρις é tão suspeito aqui que Tischendorf recusou-se a seguir as provas combinadas de N e D.

provável neste contexto. Temos de admitir que Paulo tinha uma visão bastante ampla da “parousia apostólica”.<sup>10</sup> Na verdade, qualquer um que dissesse a uma igreja que iria a eles ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ (Rm 15:29) também poderia ver sua parousia como χάρις para a igreja. No entanto, é difícil fugir do latente egoísmo e condescendência que as traduções tradicionais dão a entender.

Os intérpretes há muito sentem essas dificuldades e, de várias maneiras, têm sido evasivos com χάρις. A primeira tentativa de superar o problema foi mudar χάριν para χαράν (lido por B L P bo pc Theodoret), suavizando a ideia de “graça recebida” para “alegria experimentada”. É algo tão atraente que há estudiosos que defendem χαράν como original. B. B. Warfield afirma que “certamente esta é a leitura correta” e interpreta a cláusula com este significado: “Ele estava confiante, naquele tempo, que sua vinda traria alegria”.<sup>11</sup> Mas χαράν é seguramente secundário pela mesma razão que alivia a dificuldade em encontrar um significado próprio para χάριν. Outros intérpretes seguiram Crisóstomo, que, ao que parece, não conhecia a leitura variante, mas afirmou que aqui χάριν significa χαράν.<sup>12</sup> Mas essa interpretação é forçada, ou pelo menos tendenciosa, uma vez que tal uso não se encontra em nenhum outro lugar nos escritos de Paulo, pois essa palavra está carregada de conotações teológicas.

Outros intérpretes propõem que tais conotações teológicas são exatamente o que Paulo pretendia. Wendland sugere: “Ein ungeheurens Vollmachtsbewusstsein kommt in diesen Worten zutage [...]: der Apostel ist Träger der göttlichen Gnade, und seine Anwesenheit in der Gemeinde bedeutet daher eine Zeit den Gnadenwirksamkeit in Korinth”.<sup>13</sup> É certamente possível e geralmente apoiado por referência a Romanos 1:2: “Desejo ver-vos para que eu possa comunicar-vos algum χάρισμα πνευματικόν”. No entanto, neste caso, ele qualifica nitidamente o que

10 Para conhecer uma análise dessa característica nas cartas paulinas, veja Robert W. Funk, “The Apostolic Parousia: Form and Significance”, *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule e R. R. Niebuhr (Cambridge, 1967), pp. 249-268.

11 B. B. Warfield, “Some difficult passages in the first chapter of II Corinthians”, *Journal of Biblical Literature* 6 (1896): pp. 38, 36. É difícil saber se os tradutores estão traduzindo χάριν como “alegria” ou lendo a própria variante. Veja a RSV [Revised Standard Bible], Twentieth Century NT, Weymouth, Moffatt, Goodspeed, Rotherham. Alguns desses, pelo menos, usam o texto Westcott-Hort, que diz χαράν. A. Plummer e J. Hering também favorecem χαράν.

12 Crisóstomo, *Hom. 3 em 2Cor.*

13 H.-D. Wendland, “Die Briefe an die Korinther”, *Das Neue Testament Deutsch* 7 (Göttingen, 1968), pp. 170-171. Veja J. A. Beet, *A Commentary on St Paul's Epistles to the Corinthians* (Londres, 1885), p. 326. “[U]m tremendo senso de fortalecimento vem à luz nestas palavras [...]: o apóstolo é portador da graça divina, e sua presença na Igreja, portanto, significa um tempo de graça em Corinto.”

## EXEGESE? PARA QUÊ?

soa como impertinência, mesmo para um apóstolo, ao indicar que ele queria que sua vinda tivesse benefício mútuo. Essa interpretação soa quase demasiadamente teológica. Em outras palavras, demonstra mais do que Paulo teria querido para uma simples visita passageira.

Por outro lado, o significado sugerido neste artigo está bastante de acordo com (1) o uso que Paulo faz em outros lugares em 1 e 2 Coríntios (com relação à coleta) e com (2) a ênfase que dá em uma passagem semelhante sobre a razão para visitar uma igreja (Rm 15.22-24).

1. Embora a palavra básica de Paulo para referir-se à coleta seja o termo técnico λογέια, ele a usa apenas duas vezes (1 Co 16.1,2). Em outros lugares, ele usa palavras que, ao mesmo tempo, estão cheias de conteúdo teológico. A coleta é chamada de κοινωνία (Rm 15.26; 2 Co 8.4; 9.13), λειτουργία (Rm 15.27; 2 Co 9.12), διακονία (2 Co 8.4; 9.1,12,13; cf. Rm 15.25) e χάρις (1 Co 16.3; 2 Co 8.4,6,7,19). O uso em 2 Coríntios 8.7 é especialmente significativo. Da mesma forma que se destacam em outras dimensões da vida cristã, incluindo certa χαρίσματα (fé, palavra, ciência), bem como o amor por Paulo,<sup>14</sup> ele exorta-os a sobrepujar ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι. O significado aqui, obviamente, vai além da simples equação com λογέια (igual a dom) ao próprio ato de dar (assim: “obra graciosa” RSV<sup>15</sup>; cf. “graça de dar”, NIV<sup>16</sup>).

Este é precisamente o tipo de χάρις que Paulo tinha em mente em 2 Coríntios 1.15. Isso também explicaria o uso de σχῆμα em vez de λάβητε (Rm 1.5; 5.17) ou δέξησθε (2 Co 6.1). Embora tal χάρις seja, como observa corretamente Barrett sobre 2 Coríntios 8.7, “tanto dom divino quanto gnose ou línguas”,<sup>17</sup> a ênfase aqui não é no recebimento dos coríntios da graça propriamente dita, mas na experiência que tiveram com essa graça por meio do serviço prestado aos outros (neste caso, Paulo e seus cooperadores).

Essa interpretação também se encaixa no contexto de pelo menos uma das dificuldades de Paulo com essa igreja, qual seja, o fato de ele não ter permitido que eles o ajudassem em seu ministério. Ele já achava necessário falar sobre essa questão (1 Co 9.3-18), e é bem possível que esta seja a causa da mudança de planos de 1 Coríntios 16.5-7. Mesmo que fosse apenas uma visita passageira, exatamente o que queria evitar

14 Barrett, *Commentary*, p. 216 e B. M. Metzger, ed., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres and Nova York, 1971), p. 581. Ambos consideram ἡμῶν ἐν ἡμῖν a leitura mais difícil. Protesto. A maioria das outras coisas que essa carta diz os coríntios abundam são os benefícios recebidos (fé, palavra, ciência). O amor de Paulo por eles encaixa-se bem nesse contexto. O que é “difícil”, e um escriba sensível teria percebido, é a sugestão em 2 Coríntios de que o amor dos coríntios abundava em relação a Paulo. Certamente esta é a *lectio difficilior*.

15 N. do T.: Tradução minha.

16 N. do T.: Tradução minha.

17 Barrett, *Commentary*, p. 222.

em 16.7, ele determinou que a visita tivesse a dupla oportunidade de ajudá-lo em algo que nunca tinham feito no passado.

2. Na *Festschrift* de John Knox, R. W. Funk ofereceu uma análise extremamente proveitosa da forma e significado da “parousia apostólica”.<sup>18</sup> Contudo, ao empenhar-se em ser o mais completo possível para descobrir “a forma” das passagens, ele tendeu a obscurecer as distinções entre dois tipos de visitas: (a) a razão específica para a ida de Paulo era ministrar de alguma forma à igreja, e (b) ele estava visitando “em seu caminho através de”, por assim dizer. Como sempre Paulo estaria ministrando à igreja, mas o propósito principal era mais do que a visita imediata.

As passagens paulinas de *parousia* são, em sua maioria, do primeiro tipo (1 Co 4.14-21; 1 Ts 2.17—3.13; Fp 2.19-24; e provavelmente Fm 22). No entanto, a visita da coleta de 1 Coríntios 16.1-12 é, claramente, do segundo tipo. A ênfase de Paulo em ficar com eles por certo tempo (16.6,7), combinado com 4.14-21, torna certo que ele sentia a necessidade de ministrar à igreja. Mas em 16.6, ele vincula o serviço deles a ele à sua longa estada (*ίνα ίμεις με προπέμψητε οὐκ ἔαν πορεύωμαι*). É o que também ocorre na passagem de Romanos 15.14-33, que serve como modelo básico para a análise de Funk. Embora Paulo preveja que sua vinda será benéfica para a igreja (15.32; cf. 1.11), a ênfase do começo ao fim está no “benefício” deles para ele.

As semelhanças dessas passagens com 2 Coríntios 1.15,16 são tão marcantes que também devem pertencer ao segundo tipo de visita. Notemos especialmente a correspondência com Romanos 15.23,24:

Ἐπιποθίαν δὲ ἔχων τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς ... , ως ἀν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν· ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ...

É o mesmo padrão que encontramos em 2 Coríntios 1.15,16, com a exceção da dupla visita. Portanto, Paulo, em 2 Coríntios, usa *χάρις* para descrever as visitas, não por causa do que os coríntios receberão pela presença paulina, mas por causa de como a graça de Deus estará trabalhando através deles.

## PARTE II

Se essa é a interpretação correta de 2 Coríntios 1.15, então a seguinte reconstrução das visitas de Paulo a Corinto põe ordem nesse grande caos.<sup>19</sup>

18 Funk, *The Apostolic Parousia*.

19 Esta reconstrução apoia a sugerida por Barrett, *Commentary*, pp. 5-10.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

1. O plano original de Paulo (1 Co 16.1-12) era visitar a Macedônia primeiro a caminho de Corinto. O objetivo da visita era quase certamente pegar a coleta. A razão dada para esse plano era a possibilidade de passar certo tempo em Corinto, indicando uma visita de passagem pela Macedônia.

2. Por razões não exatamente conhecidas, Paulo mudou de plano e decidiu fazer uma visita de passagem em Corinto, “para que eles tivessem a dupla oportunidade de bondade”. A primeira parte dessa dupla visita certamente não era pegar a coleta, mas talvez receber alguns irmãos para acompanhá-lo (1 Co 16.3,4). Seja como for, era mais uma oportunidade para a igreja fazer algo que ainda não tinha feito: ministrar às necessidades de Paulo.

3. Quando Paulo chegou, descobriu que as coisas tinham se deteriorado. Em vez de χάρις em qualquer direção, Paulo foi insultado por alguém na igreja (2 Co 2.5; 7.12, talvez por causa da mudança de planos, porém mais provavelmente por causa da infiltração de “superapóstolos”), e a igreja não apoiou Paulo. A partida de Paulo foi tão repentina quanto a chegada. A visita foi “dolorosa” (1.23—2.4), fazendo Paulo decidir abandonar o plano de 1.15. É essa mudança de planos que ele está tentando explicar em 1.12—2.4.

4. Provavelmente Paulo foi para a Macedônia, mas não pegou desta vez a coleta. Retornou a Éfeso, o que nunca estava em seus planos, e agora tinha dois problemas: acertar as coisas com a igreja em Corinto, e ainda seguir com a coleta e subsequente viagem a Jerusalém. Para resolver o primeiro problema, enviou Tito, juntamente com uma carta muito forte. Para resolver o segundo, voltou ao plano original: fazer de Corinto a última parada a caminho da Judeia (1 Co 16.5-7). Como ou mesmo se essa visita aconteceria dependia em grande parte do relatório de Tito, quando o encontrasse em Trôade (2 Co 2.13,14).

5. Nesse meio-tempo, Paulo sofreu grande θλίψις em Éfeso (2 Co 1.8-11), o que atrasou a chegada a Trôade e aumentou a ansiedade por não encontrar Tito. Por conseguinte, partiu para a Macedônia, onde pegou a coleta e recebeu os irmãos que o acompanharam (8.1-7; 9.1-4). Enquanto isso, Tito chegou com notícias basicamente animadoras. O primeiro problema foi essencialmente resolvido, mas ainda havia a questão da coleta.

6. Paulo enviou Tito e dois outros irmãos à frente para certificar-se de que a coleta estaria pronta quando ele chegasse com os macedônios. Através de Tito, enviou uma carta (nossa 2 Coríntios, pelo menos os caps. 1—9) explicando todos esses fatos, inclusive as razões por não ter voltado depois de ir para a Macedônia. Seus planos foram feitos para que pudessem ter χάρις duas vezes (2 Co 1.15). Mas a primeira χάρις não se realizou, de modo que agora eles a veriam para que se destacassem na segunda (8.7).

## Eἰδωλόθυτα Mais uma Vez: Uma Interpretação de 1 Coríntios 8—10 (1980)

Há muito que a resposta de Paulo à posição dos coríntios sobre εἰδωλόθυτα, alimentos sacrificados aos ídolos, apresenta dificuldades para os intérpretes modernos. Os problemas têm basicamente a ver com (1) a relação das partes da resposta de Paulo entre si, e (2) a natureza do problema em Corinto e sua relação com a carta dos coríntios a Paulo.

Primeiro, é quase universalmente aceito que 1 Coríntios 8.1—11.1 aborda três questões bem diferentes, mas de certa forma relacionadas. Em 10.14-22, Paulo proíbe comer os alimentos sacrificais nos templos pagãos na presença dos ídolos-demônios. Em 10.23—11.1, trata dos mesmos alimentos, mas agora no que diz respeito à compra deles no mercado, e fala que esses alimentos podem ser comidos livremente, sem perguntas. Em 9.1-27, oferece forte defesa de sua autoridade apostólica, com especial ênfase na liberdade apostólica. O problema aqui é duplo: (1) Como essas três questões relacionam-se umas com as outras, ou se, de fato, elas se relacionam; e (2) como as grandes seções de 8.1-13 e 10.1-13 relacionam-se com alguma ou com todas as três questões.

A seção de 1 Coríntios 8.1-13 é onde está a maioria das dificuldades. Primeiro, 8.1-6 é, ao que parece, um *non sequitur*. O que o contraste entre conhecimento e amor e a discussão da teologia cristã e idolatria em termos quase henoteístas têm a ver com “alimentos sacrificados aos ídolos”? O texto de 8.7-13 está relacionado de certa forma a 10.14-22 e 10.23—11.1, mas em várias ocasiões os estudiosos constatam que os versículos do primeiro texto estão em conflito com um ou outro desses dois últimos textos. O problema tem a ver com εἰδωλόθυτα dessa seção.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Está se referindo à participação nas refeições cultuais no templo ou aos alimentos sacrificados aos ídolos vendidos no mercado?

Segundo, a questão dos alimentos sacrificados aos ídolos foi levantada pelos coríntios em sua carta a Paulo. Mas como foi levantada? Não há nada na resposta de Paulo que indique que estavam meramente pedindo conselhos. Pelo contrário, a natureza combativa da resposta de Paulo mostra que ele estava discordando deles a esse respeito. A menos que os “fracos” de 1 Coríntios 8.7-12 sejam meramente hipotéticos, como argumenta Hurd,<sup>1</sup> a igreja não é unânime nessa questão. O que estava acontecendo em Corinto, e como os coríntios se expressaram a Paulo na carta?

### I. A RESPOSTA TRADICIONAL E ALGUMAS ALTERNATIVAS

A interpretação tradicional vê o problema em termos de facções de “fracos” e “fortes” dentro da igreja, relacionadas com as divisões em 1 Coríntios 1.12, e entende que a carta coríntia a Paulo pedia conselhos. Típico dessa postura é o recente comentário de R. Kugelman: “Os coríntios haviam perguntado em sua carta se era permitido comer a carne de animais que haviam sido sacrificados a ídolos”. Depois de observar as maneiras em que isso poderia apresentar um problema — alimentos no mercado, ocasiões sociais nos templos, convites para casas particulares —, ele continua: “Com relação à atitude coríntia em relação a este problema, Paulo distingue dois grupos entre os cristãos: os que têm uma consciência esclarecida sobre a liberdade cristã, por terem conhecimento, e os que têm ‘uma consciência fraca’, que atribuíam uma impureza tangível às carnes sacrificais”.<sup>2</sup>

De acordo com esse ponto de vista, o problema tinha a ver principalmente com os alimentos sacrificados a ídolos vendidos do mercado, que é o que Paulo está falando em 1 Coríntios 8.1-13, 10.23—11.1 e (geralmente) 10.1-13. Essa tradição entende que alguns dos “fortes” eram tão ousados a ponto de defender a frequência aos templos, de modo que Paulo sente-se obrigado a falar sobre esse assunto também, mas é questão estritamente secundária.

Quanto à resposta de Paulo, costuma-se argumentar que 1 Coríntios 8.8 reflete a posição real de Paulo (os alimentos sacrificados a ídolos propriamente ditos são questão de indiferença), mas que, por causa dos “fracos”, os “fortes” devem abster-se. Tendo em vista que o problema

1 J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (Londres, 1965), pp. 117-125.

2 R. Kugelman, “The First Letter to the Corinthians”, *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, Nova Jersey, 1968), p. 266.

em Corinto não eram os alimentos em si, mas sim o ἔξουσία e ἐλευθερία dos “fortes”, Paulo digressiona ligeiramente em 1 Coríntios 9, a guisa de defesa de sua conduta, para ilustrar o uso apropriado da “liberdade”. Depois, no caminho de volta para εἰδωλόθυτα (10.1-13), faz mais outra digressão para lembrar-lhes que os alimentos comidos nos templos são estritamente proibidos (10.14-22). Essa “digressão” é vista como concessão para os “fracos”, na qual Paulo confirma a correção da opinião que tinham da idolatria. Mas quando volta à questão da εἰδωλόθυτα (10.23—11.1), Paulo mais uma vez enfatiza que esses alimentos são questão de indiferença, mas, ao mesmo tempo, repete sua preocupação em não ofender a consciência das pessoas mais fracas.

A resposta tradicional tende a não ver conflito entre 1 Coríntios 8 e 1 Coríntios 10. A resposta de Paulo não está necessariamente ordenada, mas também não é contraditória. Por meio de digressões, ele toca várias bases, e ao fazê-lo, fala tanto para os “fortes” quanto para os “fracos”.

Contudo, nem todos os estudiosos estão satisfeitos com esse estado de coisas, e várias alternativas são oferecidas. Mais comumente o problema é reconciliar o que, ao que parece, são diferentes pontos de vista expressos em 1 Coríntios 8.7-13 e 10.14-22. Conzelmann expõe as coisas assim:

O argumento de Paulo parece vacilar. Em 1 Coríntios 8 e 10.23—11.1, ele adota, em princípio, o ponto de vista dos “fortes”: a carne sacrificial não é perigosa e pode ser comida. A restrição à liberdade é imposta não pela carne, mas pela consciência, pelo vínculo com os irmãos “fracos”. Os fortes são admoestados. Em 10.1-22, por outro lado, Paulo vota a favor dos fracos. Comer é perigoso. *Todos* estão avisados. [...]

Ambas as formas de argumentação são de teor paulino. A questão é se Paulo pode argumentar em ambas as direções simultaneamente.<sup>3</sup>

Uma solução para esse problema é a proposta de J. Weiss, W. Schmithals e outros, que veem 1 Coríntios como compilação de duas ou mais cartas.<sup>4</sup> Mas, na maioria dos casos, é dar à resposta tradicional (digressão) uma nova roupagem. Schmithals, por exemplo, insiste copiosamente na tentativa de diferenciar entre εἰδωλολατρία (a adoração real de ídolos) e εἰδωλόθυτα (a substância da carne em si,

3 H. Conzelmann, “1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians”, *Hermeneia*, traduzido para o inglês por J. W. Leitch (Filadélfia: Fortress, 1975), p. 137.

4 J. Weiss, “Der erste Korintherbrief”, KEK (1925), pp. xl-xliii; W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth* (Nashville, 1971), pp. 87-96, 224-229. Para inteirar-se de uma discussão sobre estes e outros que propõem esta solução, veja Hurd, *Origin*, pp. 43-47, 131-142.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

agora vendida no mercado). Argumenta que 1 Coríntios 10.1-22, que trata de *εἰδωλολατρία*, pertence à Epístola A, ao passo que 8.1—9.23 e 10.23—11.1, que mudam para o tema de *εἰδωλόθυτα*, pertencem à Epístola B. Neste último caso, os coríntios estão meramente “pedindo informações para Paulo sobre esse ponto”.<sup>5</sup>

Uma abordagem completamente diferente foi tomada por H. F. von Soden,<sup>6</sup> cujo interesse na exposição da passagem estava concentrada na solução do “sacramento e ética” em Paulo. Na sua ótica, a tensão era entre os “fortes”, que, como “entusiastas desenfreados”, tinham uma opinião mágica do sacramento (enquanto participassem no corpo de Cristo, nenhum mal os acometeria) e os fracos, que estavam cheios de “ansiedade legalista” e “mortos de medo de toda impureza”. Paulo vai além da posição de ambos com um ponto de vista dinâmico do sacramento (Cristo está presente no Espírito, mas também coloca o homem sujeito à obrigação a Deus) que envolve uma ética de intenção adequada.

Para von Soden, a tensão entre comer *εἰδωλόθυτα* em casa ou no templo é falsa. Paulo não proíbe nenhuma das duas situações — apenas as refeições no templo que tinham a clara intenção de adorar ídolos-demônios. Argumenta que quase todas as refeições para as quais os coríntios teriam sido convidados ocorreriam no recinto do templo. O que Paulo faz é fazer com que os fortes e os fracos saiam de suas posições e avancem: pela reforma do ponto de vista errôneo que tinham do sacramento, mas, ao mesmo tempo, pela rejeição de toda regulamentação legal. O sacramento, que os vincula a Cristo, deve levá-los a “atenção e interesse mútuos”.

Ainda que von Soden ofereça uma série de ideias úteis para entender a passagem, sua preocupação básica em resolver o que ele chama de antinomias em Paulo leva a asserções questionáveis. Ele tem a preocupação legítima de evitar que o evangelho de Paulo se torne em lei. Mas essa preocupação torna-se equivocada quando o leva a negar a força claramente proibitiva de 1 Coríntios 10.14-22.

Mais recentemente, J. C. Hurd moveu-se para outra direção.<sup>7</sup> Por um lado, confirmou o ponto de vista tradicional de que o conflito entre 1 Coríntios 8.7-13 e 10.14-22 é mais aparente do que real. Argumenta, inter-

5 Schmithals, *Gnosticism*, p. 227.

6 H. F. von Soden, “Sakrament und Ethik bei Paulus: Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor. 8–10”, *Marburger Theologische Studien*, Rudolf Otto Festgruss, ed. M. Frick (Gotha, 1931), pp. 1, 1-40. Um trecho da tradução para o inglês apareceu com o título de “Sacrament and Ethics in Paul”, em *The Writings of St. Paul*, ed. W. A. Meeks (Nova York, 1972), pp. 257-268. As referências neste artigo são da tradução em inglês.

7 Hurd, *Origin*, pp. 115-149.

alia, que: (1) Não havia “fracos” e “fortes” como partidos na igreja, (2) a igreja como um todo é responsável pela carta a Paulo, na qual assumiram certa postura antipaulina, e (3) a resposta de Paulo é basicamente o único argumento com eles em que ele concorda com eles (comer alimentos oferecidos aos ídolos vendidos no mercado é questão de indiferença), mas ele não quer parecer concordar demais, porque suas razões diferem das deles. Como resultado, ele oferece as qualificações hipotéticas dos irmãos “mais fracos” e a frequência aos templos.

Na minha opinião, os pontos (1) e (2) de Hurd são argumentos persuasivos. Concordo plenamente que a alegada tensão entre 1 Coríntios 8.7-13 e 10.14-22 é consideravelmente exagerada. No entanto, sua conclusão quanto à natureza hipotética da frequência às festas cultuais no templo é igualmente insatisfatória. Há demasiada urgência em tudo isso para que a frequência ao templo seja puramente hipotética.

O encargo deste artigo é que o verdadeiro conflito entre os capítulos 8 e 10 de 1 Coríntios não está entre 8.7-13 e 10.14-22, mas entre 8.7-13 e 10.23—11.1. Contudo, é frequente presumirem que essas seções tratam da mesma questão, fazendo com que a tensão entre elas, ou não seja notada, ou seja levemente desconsiderada.<sup>8</sup>

A interpretação comum é que 1 Coríntios 8.7-13 e 10.23—11.1 tratam da questão dos alimentos oferecidos aos ídolos vendidos no mercado. Mas há problemas com esse ponto de vista.

(1) A natureza da resposta em 1 Coríntios 8.1-13 é argumentativa e combativa: “A ciência incha...; se alguém cuida saber alguma coisa...; nem em todos há conhecimento...; vede que essa liberdade não seja...; se alguém te vir a ti, que tens ciência...; pela tua ciência, perecerá o irmão fraco, pelo qual Cristo morreu...; pecando assim contra os irmãos...”. Nesse sentido, 8.7-12 é um com a totalidade de 8.1—10.22, onde Paulo está claramente em modo de ataque, esquivando-se dos golpes e discutindo com toda a sua habitual desenvoltura. Às vezes é confronto direto, às vezes é apelo, mas sempre é o empenho de convencer os coríntios de que ele está certo e eles estão errados. Por outro lado, não é o que ocorre exatamente com 10.23—11.1. Embora posicionado no contexto de edificação e preocupação amorosa com o “outrem”, aqui Paulo dá conselhos. Não há ataque, e muito pouco

8 É difícil encontrar nos comentários algo que indique que essas duas seções estão em conflito. Os comentaristas que sentem que a resposta em 1 Co 10.23—11.1 não é a mesma que em 8.7-13 tratam 10.23—11.1 como conclusão generalizadora. Outros (e.g., R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians* [Columbus, Ohio, 1946], pp. 419-421) entendem que 10.25-27 dirige-se aos “fracos”, ao passo que 8.7-13 e 10.28-30 dirigem-se aos “fortes”. Isso admite o conflito sem articulá-lo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

da urgência que sentimos ao longo de 8.1—10.22. Esta seção é quase totalmente desprovida de argumentação, exceto em 10.29b,30, que parece muito mais refletir a própria defesa de Paulo em 9.19-23 do que a preocupação com os “fracos” em 8.7-13.

(2) O chamado “princípio do tropeço” recebe tratamento diferente nas duas seções. Em 1 Coríntios 8.7-13, a preocupação é pelo irmão que tem a “consciência fraca”, que será tentado a imitar a ação do irmão “gnóstico”. Assim, ele não fica meramente ofendido pelo que vê o “gnóstico” fazer (como em: “Como um cristão pode comer tais alimentos?”), mas, antes, é até “encorajado” a comprar e comer alimentos oferecidos aos ídolos vendidos no mercado (de acordo com a visão tradicional) — para sua própria destruição. Por essa razão, a resposta de Paulo tem o efeito prático de proibição. Afinal, se o meu comer tais alimentos causa a queda de um irmão que será destruído, caso siga meu exemplo, então o amor certamente proíbe esse meu comer. O resultado é o efeito prático do apelo em 8.13.

Em 1 Coríntios 10.23—11.1 não há a menor sugestão de que alguém cairá por imitar a ação de outrem. O único problema sugerido é a questão da “ofensa” pura e simples. Em outras palavras, a pessoa que viu a ação ficaria aflita ou “ofendida” pelo que a outra pessoa fez. A resposta de Paulo nessa seção não proíbe comer os alimentos sacrificados aos ídolos que eram vendidos no mercado. Na verdade, diz o contrário: comprem e comam; aceitem convites para comer e comam; e nunca perguntuem se a comida foi sacrificada a um ídolo. Não há restrições de qualquer tipo para comprar e comer tais alimentos. Primeira Coríntios 10.29b,30 indica que nem mesmo os escrúpulos de outra pessoa devem afetar a ação de quem quer que seja nessa questão! Para aceitar os convites, há tão-somente uma condição: Contenham-se se alguém chamar a atenção para a origem idolátrica dos alimentos. Mas o objetor aqui não é chamado de irmão “mais fraco”. O uso de *ιερόθυτον* para descrever o alimento em 10.28 torna incerto se ele é irmão.

(3) A única menção específica a comer em 1 Coríntios 8.7-13 refere-se não aos alimentos do mercado, mas à frequência ao templo (8.10), o que, um pouco mais tarde, Paulo proibirá terminantemente. Em contrapartida, 10.23—11.1 nem chega a aludir ao templo, mas refere-se especificamente aos alimentos vendidos no *macellum*, que são consumidos em casa ou na casa de outra pessoa.

Num exame mais atento, não é possível conciliar essas diferenças, se é que ambas as passagens falam sobre a mesma questão. Se falam, então Paulo em 1 Coríntios 10.23—11.1 solapa seu próprio argumento

exposto em 8.7-13. Se a ação do “gnóstico” em comer os alimentos oferecidos aos ídolos vendidos no mercado põe em perigo a vida de um irmão em 8.7-13, então como pode Paulo ser tão condescendente quando comem os mesmos alimentos em 10.23-28, chegando ao ponto de tornar isso um imperativo em 10.25? A sugestão de que Paulo está se dirigindo a dois grupos diferentes (os “fracos” e os “fortes”) é descartada pelo teor de 10.23-30. Paulo está inquestionavelmente dirigindo-se aos “fortes” em 8.7-13. Poderíamos argumentar, como faz, por exemplo, Lenski,<sup>9</sup> que em 10.25-27 ele se dirige aos “fracos” para que não tenham tais escrúpulos. Mas o problema com essa solução é que em 10.28,29 estamos de volta à consciência de outrem, e não a do comedor. Se são os “fracos” que estão em vista aqui, então quem são os novos “fracos” cuja consciência faz com que outra pessoa se abstenha? No entanto, é a consciência dessa segunda pessoa que faz os exegetas verem uma relação entre essas duas passagens.

A resposta tem de estar em outro lugar. Neste artigo, desejo defender ainda outra alternativa,<sup>10</sup> qual seja, que *εἰδωλόθυτα* em 1 Coríntios 8.1-13 não se refere aos alimentos sacrificiais vendidos no mercado. Essa é a verdadeira questão em 10.23—11.1. Em 8.1-13, proponho, Paulo está lidando principalmente com comer os alimentos sacrificiais no templo na presença do ídolo-demônio. A resposta de Paulo faz melhor sentido se essa prática é algo que os coríntios, em sua carta a Paulo, defendem como um “direito”.

Isso significa que, em vez de a proibição em 1 Coríntios 10.14-22 ser uma digressão, é o ponto principal para o qual todo o argumento de 8.1—10.13 foi direcionado. A questão dos alimentos sacrificiais vendidos no mercado é retomada depois do fato como outra questão, embora tenha estreitos vínculos com a defesa de Paulo em 9.19-23, e a essa questão Paulo dá uma resposta consideravelmente diferente.

Essa interpretação oferece comprovadamente uma reconstrução razoável da situação coríntia, incluindo a carta que endereçaram a Paulo, bem como uma exegese consistente e coerente da resposta de Paulo nos capítulos 8 a 10 de 1 Coríntios.

9 Ibid.

10 Propus esta alternativa pela primeira vez em um artigo sobre 2 Coríntios 6.14—7.1 (“II Corinthians vi.14-vii.1 and Food Offered to Idols”, *NTS* 23 [1976-1977]: pp. 140-161, esp. pp. 148-154). Desde então, descobri que essa alternativa é o ponto de vista básico no pequeno comentário de R. St. John Parry, “The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians”, *Cambridge Greek Testament for Schools and Colleges* (Cambridge, 1926), pp. 125-155, ainda que ele não apresente argumento a favor. É algo também proposto, mas não completamente discutido em H. Lietzmann, “An die Korinther I/II”, *Handbuch zum Neuen Testament* 9 (Tübingen, 1949), pp. 37-52.

## II. O PROBLEMA EM CORINTO

Os estudiosos reconhecem que uma interpretação viável de 1 Coríntios 8—10 tem de reconstruir a situação em Corinto à qual Paulo está respondendo. O que pediram ou, na minha opinião, *impuseram* na carta que escreveram que provoca essa combinação de argumentos de Paulo? É exatamente o ponto em que a interpretação tradicional decepciona: o efeito (argumento e defesa de Paulo) não é adequado à causa (uma carta pedindo sua opinião sobre questões em que estão divididos). Por outro lado, a grande força do livro de Hurd está na sua capacidade de dar uma resposta adequada e consistente a essa questão para a totalidade de 1 Coríntios.

### a. A Posição Coríntia

Primeiro, Hurd certamente está correto ao ver que a carta coríntia faz oposição a Paulo e não é uma série de perguntas pedindo-lhe conselhos. A natureza combativa de 1 Coríntios 8.1—10.22 mencionada acima argumenta favoravelmente a esse respeito, e a inclusão da defesa de Paulo (9.1-22) nessa seção arremata o ponto.

Segundo, já que Paulo havia tratado de pelo menos uma das questões retomadas em nossa 1 Coríntios (*παρνέα*; veja 5.9), o argumento de Hurd é bem aceito, pois o que quer que os coríntios estivessem argumentando favoravelmente em sua carta, é algo que Paulo já havia proibido em carta anterior. Essa ideia dá sentido à natureza argumentativa da resposta de Paulo e à necessidade da defesa. É também provável que a carta venha da igreja como um todo, não de uma das facções da igreja. Paulo dá a entender que ele recebeu a comunidade inteira nas pessoas de Estéfanos, Fortunato e Acaico (16.17). Isso não significa que a igreja inteira concordou necessariamente com as perguntas expostas na carta que enviaram, mas significa que Paulo está dando uma resposta singular e unificada ao seu argumento com ele.

Meu ponto de desacordo com Hurd está no conteúdo da carta coríntia. Em vez de argumentarem na carta pelo direito de comprar e comer alimentos oferecidos aos ídolos, ponto com o qual Paulo não discute, estão argumentando pelo direito de continuar a reunir-se com os amigos pagãos nas festas nos templos. Com isso, fazem quatro argumentações.

1. Todos os coríntios têm *γνῶσις* sobre os ídolos, qual seja, o monoteísmo judaico-cristão descarta por natureza qualquer realidade genuína para os ídolos. Sobre esse ponto, eles sabem que Paulo concordará.

Mas o ponto é quase demasiadamente trivial se a preocupação fosse os alimentos sacrificiais vendidos no mercado. Tem sua pertinência apenas se, pensando eles que “pegaram Paulo nesse ponto”, querem que seja aplicado à frequência aos templos, onde estavam “os nadas”.

2. Os coríntios têm γνῶσις sobre os alimentos, qual seja, que para Deus é questão de indiferença. É ponto discutível se 1 Coríntios 8.8 reflete a posição dos coríntios ou a de Paulo,<sup>11</sup> mas é altamente provável que pelo menos 8.8a é algo sobre o qual ambos concordavam. O ponto dos coríntios nesse caso não seria o que comemos, mas onde comemos. Mais uma vez pensaram que “pegaram Paulo”: “Visto que os ídolos são os nadas e uma vez que os alimentos em si são questão de indiferença, como você pode proibir que comamos nos templos?”.

3. Os coríntios têm uma visão “entusiasta” ou “mágica” dos sacramentos, qual seja, que aqueles que participavam dos sacramentos cristãos estavam fora de perigo de cair. Como diz von Soden: “Eles punham a confiança [...] na crença de que os iniciados pelos sacramentos de Cristo estão protegidos contra todos os poderes e, portanto, possuem uma exousia ilimitada”.<sup>12</sup> Só isso mostra o sentido de 1 Coríntios 10.1-13, onde Paulo usa a analogia dos “sacramentos” de Israel e sua “prostração no deserto” para advertir os coríntios de que quem pensa que está em pé está em perigo de cair (10.12).

4. Os coríntios usam essa ocasião para questionar as credenciais apostólicas de Paulo, o que por sua vez os levou a questionar sua autoridade em proibi-los sobre esse assunto. Do conteúdo de 1 Coríntios 9, podemos presumir que eles lhe questionaram a autoridade, porque se mostrava ambíguo a esse respeito em dois pontos: o fato de Paulo não aceitar o apoio financeiro dos coríntios e a posição condescendente paulina em relação aos alimentos sacrificiais vendidos no mercado, que ele comeu em certas ocasiões, mas recusou-se a comer em outras. Essa oscilação não é digna de apóstolo.

Juntemos tudo isso e veremos que eles estão impondo, não pedindo algo: “Tendo em vista que todos sabemos que há um só Deus e, portanto, o ídolo não tem realidade, e uma vez que os alimentos são questão de indiferença para com Deus, não importa o que comemos, mas onde comemos. Além disso, todos somos salvos e protegidos pelos sacramentos. Por que não podemos continuar a sair com nossos

11 Para inteirar-se de uma discussão recente das opções, veja R. A. Horsley, “Consciousness and Freedom among the Corinthians: 1 Corinthians 8–10”, *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978): pp. 577-579.

12 “Sacrament and Ethics”, p. 259.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

amigos em suas festas, mesmo que sejam nos templos? Paulo, você é incapaz de usar sua autoridade como apóstolo. Na verdade, será que você é apóstolo? Você repetidamente recusou nossa oferta de apoio financeiro, e todos sabem que você come carne sacrificada aos ídolos em casas de gentios, mas a recusa quando os judeus estão presentes. Se você não se firma em sua autoridade, por que quer restringir o nosso agir na liberdade cristã?".

Esse ponto de vista das coisas também é apoiado pelo pano de fundo do termo *εἰδωλόθυτα*, bem como pelo seu uso em 1 Coríntios 8—10.

### b. O Significado de *εἰδωλόθυτα*

O termo *εἰδωλόθυτον* ocorre quatro vezes em 1 Coríntios 8 (vv. 1,4,7,10) e mais uma vez em 10.19. Está razoavelmente claro que em 10.19 refere-se ao alimento sacrificial que é comungado no templo do ídolo. Não só o contexto defende tal significado, como também a natureza equilibrada das duas perguntas retóricas em 10.19. No contexto de comer alimentos na presença de uma divindade, Paulo pergunta se o ídolo ou o alimento tem realidade em si mesmo, perguntas claramente destinadas a recordar 8.4-6. A resposta esperada, obviamente, é negativa. A “realidade” envolvida encontra-se na natureza demoníaca da idolatria, e comer alimentos sacrificados aos ídolos no contexto do ídolo-demônio constitui tornar-se *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων*. Uma vez que comer alimentos sacrificais no templo é o significado aqui, a questão é se *εἰδωλόθυτα* tem de ter outro significado em 1 Coríntios 8. Quase todos os que escreveram sobre o assunto declararam ou presumem que *εἰδωλόθυτα* em todo o Novo Testamento refere-se ao alimento sacrificado ao ídolo vendido no mercado. Existem vários dados convergentes que apoiam esse ponto de vista.

1. É bem sabido que os judeus proibiam o consumo de alimentos sacrificados aos ídolos, e no seu caso *εἰδωλόθυτα* seria referência apenas aos alimentos vendidos no mercado, já que não havia perigo de os judeus irem ao templo do ídolo. Por conseguinte, *m. Abod. Zar.* 2.3 diz: “A carne que entra em um ídolo é permitida, mas a que sai é proibida” (Danby). O Talmude babilônico comenta que o sacrifício idólatra causava impureza, da mesma forma que o corpo morto contamina o que tocava (*b. Hul.* 13b; cf. 4Mc 5.2).

2. O decreto apostólico em Atos 15.29 também proíbe *εἰδωλόθυτα*, juntamente com o sangue, as coisas estranguladas e *πορνεία*. Tendo em vista que essas proibições foram escritas para os conversos gentios, a interpretação mais comum é que colocam requisitos “judaicos” míni-

mos sobre os crentes gentios, para que possam ter interações sociais com os cristãos judeus. Nesse caso, *εἰδωλόθυτα* se referiria a alimentos sacrificados aos ídolos e vendidos no mercado.<sup>13</sup>

3. Em alguns escritores cristãos mais recentes, *εἰδωλόθυτα* também tem o sentido judaico de alimentos vendidos no mercado. É o que ocorre com Justino, que faz o judeu Trifão dizer que ele conhece alguns cristãos que comem alimentos sacrificados aos ídolos (*Dial.* 34), e com Irineu, que diz que os hereges comem *εἰδωλόθυτα* e frequentam as festas pagãs em honra dos ídolos (*Haer.* 1.6.3), o que dá a entender que há uma distinção entre os dois.

Mas, apesar dessa forte evidência linguística vinda de fontes judaicas e cristãs, há problemas reais com a ideia de igualar *εἰδωλόθυτα* à comida oferecida aos ídolos e vendida no mercado, à qual 1 Coríntios 8 se refere, além do fato de que esse não é o significado encontrado em 1 Coríntios 10.19.

1. É extremamente duvidoso se os alimentos sacrificais vendidos no mercado teriam sido um problema para os convertidos gentios, com exceção do contato com os cristãos judeus. Esses escrúpulos só poderiam ter surgido da repulsa judaica à idolatria. Ainda que seja verdade que Paulo caracteriza os convertidos gentios por terem dos ídolos se convertido a Deus (1 Ts 1.9), não há razão para acreditar que eles teriam adotado o pensamento judaico sobre os alimentos vendidos no mercado, sobretudo quando o próprio Paulo não tinha escrúpulos a esse respeito. É por isso que os estudiosos propõem que o problema em Corinto está ligado a tentativas externas de introduzir o decreto apostólico na igreja de Corinto.<sup>14</sup> O problema com isso como solução para 1 Coríntios 8.1-13 está no caráter não judaico de tudo o que há no texto. A pessoa ofendida, cuja consciência é fraca, não é um cristão judeu, mas um convertido gentio (8.7).<sup>15</sup> Não há indicação no texto de que sua ansiedade quanto à idolatria tem uma fonte externa ou está relacionada a alimentos contaminados. Pelo contrário, é algo inerente à sua antiga compreensão pagã da idolatria à luz de sua conversão cristã. E a “queda” do convertido gentio em 8.10-12 não se baseia

13 Há considerável especulação quanto à possível relação do decreto apostólico com 1 Coríntios 8–10. A sugestão é que a questão fora levantada em Corinto por Pedro, ou pelo menos em seu nome. Veja, e.g., A. Ehrhardt, “Social Problems in the Early Church”, *The Framework of the New Testament Stories* (Manchester, 1964), pp. 276–278; e T. W. Manson, “The Corinthian Correspondence (1)”, *Studies in the Gospels and Epistles* (Philadelphia, 1962), p. 200. Veja a análise feita em C. K. Barrett, “Things Sacrificed to Idols”, *New Testament Studies* 11 (1964–1965): pp. 142–143.

14 Veja a nota anterior.

15 Para inteirar-se da opinião de que os cristãos judeus estão envolvidos, veja J. Dupont, *Gnosis: La connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul* (Louvain, 1949), pp. 265–377.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

em ele ficar “ofendido” por um irmão comer alimentos vendidos no mercado, nem pela “idolatria” dessa pessoa. Baseia-se em ele ver e, assim, ser encorajado a *imitar* um irmão que vai ao templo participar das refeições (8.10).

É apropriado buscarmos o significado de  $\epsilon\delta\omega\lambda\theta\tau\alpha$  em 1 Coríntios não na repulsa judaica à idolatria, mas na natureza da adoração idolátrica na antiguidade pagã.<sup>16</sup>

2. É um fenômeno bem conhecido que a adoração na antiguidade judaica e pagã muitas vezes envolvia comer uma refeição na presença da divindade. Nas festas sazonais regulares ou nas ocasiões irregulares, mas importantes, como casamentos, boa sorte e, especialmente, na morte,<sup>17</sup> os fiéis convidavam familiares ou amigos para reunirem-se com eles nos templos ou santuários. Sacrificavam alimentos à divindade, algumas das quais se tornavam o holocausto (oferta queimada) para a divindade, alguns das quais se tornavam a porção dos sacerdotes, mas a maioria era preparada para comer em uma refeição festiva na presença do deus. Especialmente na antiguidade pagã, esse banquete festivo costumava significar embriaguez e jogo sexual.<sup>18</sup>

Essas refeições sacrificais diante de Jeová são especificamente recomendadas em Deuteronômio 14.22-26 e referidas em outros textos do Antigo Testamento (Êx 24.11; 1 Sm 9.13; 1 Rs 1.25; Os 8.13). Havia no primeiro templo (Jr 35.2) e provavelmente no segundo (Ne 13.7,8; cf. Ez 42.13) câmaras especiais para essas refeições.

Além das evidências de outras fontes, o Antigo Testamento menciona esse banquete sagrado entre as nações que cercavam Israel. Encontrava-se entre os cananeus (Jz 9.27) e os babilônios (Dn 5.1-4). Éxodo 32.6 reflete as práticas egípcias, inclusive suas conotações sexuais. Foi a combinação de festas e relações性uais que atraiu grandemente Israel para a idolatria que os cercava (Nm 25.1,2; Os 4.10-14; 7.4,5,14; cf. Is 28.7,8).

No século I d.C., o fenômeno de comer na presença de Jeová tinha desaparecido do judaísmo, quase certamente por causa de seus laços

16 Notemos também que não devemos ler esta passagem à luz de Romanos 14. Embora a resposta de Paulo em ambos os casos tenha certas analogias, o assunto é diferente. Em Romanos 14, não há menção de idolatria. É questão de ascetismo ritualista. Em nossa passagem, não há menção de “fracos” e “fortes”, somente ἔχων γνῶστιν e outra pessoa que tem a “consciência fraca”. Nem são os alimentos propriamente ditos o assunto em 1 Coríntios 8–10 como são em Romanos 14. O plano de fundo claramente judaico em Romanos não é de ajuda aqui.

17 Veja esp. a evidência acumulada por M. H. Pope, “Song of Songs”, *Anchor Bible* (Garden City, Nova York, 1977), pp. 210-229.

18 Pope, “Song of Songs”, pp. 210-229.

estreitos com πορνεία entre os gentios. Deus era adorado por sacrifícios e oração no templo, porém mais comumente por oração, canto e Escritura na sinagoga. A refeição persistiu apenas como esperança escatológica sob a forma do banquete messiânico.<sup>19</sup>

Em contraste com o judaísmo contemporâneo, há evidências consideráveis de que a refeição na presença da divindade continuou a ser lugar comum no mundo helenístico no século I d.C.<sup>20</sup> A descoberta casual entre os papiros de dois convites para refeições no Serapião<sup>21</sup> é evidência muda do que era prática regular da maioria dos não judeus no mundo helenístico, quer acreditasse nos deuses, quer não. Para os que acreditavam, a refeição cultural também tinha significado participativo.

É a comunidade de tais refeições em uma cidade como Corinto, com a abundância de santuários aos “muitos deuses e muitos senhores”,<sup>22</sup> em contrapartida à falta de “judaísmo” no texto de 1 Coríntios 8—10, que é o forte argumento a favor da frequência ao templo como a verdadeira preocupação nesta passagem. Como A. Ehrhardt se expressa:

Ainda hoje ficamos surpresos de ler da pena de Paulo: “Porque se alguém te vir a ti, que tens gnose, sentado à mesa no templo dos ídolos”, como se fosse a coisa mais natural no mundo. Declaremos claramente que era assim: pois é preciso nos dar conta de que eram os templos do mundo antigo que tinham de suprir a necessidade de restaurantes, particularmente nas cidades gregas.<sup>23</sup>

3. Mais uma coisa precisamos observar a esse respeito, qual seja, a combinação da idolatria como ação de comer com πορνεία em 1 Coríntios 10.7,8.

19 Um dos companheiros à mesa com Jesus expressou o que era uma esperança comum: “Bem-aventurado o que comer pão no Reino de Deus!” (Lc 14.15; Mt 8.11; Ap 19.9). O fenômeno da adoração na forma de refeição reaparecendo entre os cristãos primitivos é mais bem explicado como forma de escatologia realizada, que surge da comunhão à mesa de Jesus com “os pobres” e de sua instituição da ceia do Senhor num contexto escatológico.

20 Veja o apêndice em Lietzmann, “An die Korinther I/II”, pp. 49-51.

21 Papiros de Oxirrinco 1.100<sup>2</sup> (séc. II d.C.) ἔρωτὴ σε Χατρίμων δειπνήσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σεράπιδος ἐν τῷ Σεραπείῳ αὔριον, ήτις ἐστὶν ἡ, ἀπὸ ὥρας θ' (“Quéremon pede sua companhia à mesa do senhor Sérapis no Serapião amanhã, dia 15, às 9 horas”). Papiros de Oxirrinco 111.523 (séc. II d.C.) ἔρωτὴ σε Ἀντώνιο(ζ) Πτολεμαῖον διπήγματι παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σεράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδίους Σεραπίωνος τῇ ίτι ἀπὸ ὥρας θ' (“Antônio, filho de Ptolomeu, pede sua companhia à mesa do senhor Sérapis na casa de Cláudio Serapião, dia 16, às 9 horas”).

22 Na descrição de Pausârias sobre Corinto, um século depois, podia-se contar pelo menos 26 templos ou santuários aos “senhores” e “deuses” (Loeb, 1.255-1.272).

23 A. Ehrhardt, “Social Problems”, p. 279 (veja a n. 13 acima).

## EXEGESE? PARA QUÉ?

O conjunto de 1 Coríntios 10.1-13 é controlado por uma única preocupação. Paulo está usando a história de Israel para dar uma severa advertência aos coríntios, que estão em perigo semelhante ao dos israelitas. Em 10.1-5, ele estabelece que Israel, como Corinto, tinha sua própria forma de batismo e a ceia do Senhor. No entanto, isso não lhes proporcionou segurança. Em 10.6-10, Paulo apresenta razões para a queda “da maior parte deles”. Com essa apresentação, ele seleciona quatro exemplos do tempo de Israel no deserto, onde eles foram prostrados. A questão exegética é se esses exemplos foram escolhidos por causa de Israel ou por causa de Corinto, ou seja, foram escolhidos aleatoriamente para ilustrar a queda de Israel, e assim se tornaram, para os coríntios, outra lista paulina de pecados, ou foram escolhidos porque de maneira muito precisa refletem a situação em Corinto. Certamente é a última opção e 10.7,8 são as chaves.

Em 1 Coríntios 10.7, Paulo diz: “Não vos façais, pois, *εἰδωλολατρία*, como alguns deles”. Ao citar a passagem de Éxodo 32, ele não faz menção alguma à idolatria de fabricar o bezerro de ouro ou de Israel aclamá-lo como o deus que os livrou (Êx 32.2-4). Pelo contrário, cita 32.6: “O povo assentou-se a comer e a beber; depois, levantaram-se a folgar” (grifos meus). É exatamente a *εἰδωλολατρία* que é proibida em 1 Coríntios 10.14-22.

O texto de 1 Coríntios 10.8 é interessante. A ilustração de *πορνεία* é de um dos textos do Antigo Testamento (Nm 25.1,2), em que as relações sexuais ocorreram em conjunto com as refeições na presença dos ídolos pagãos! Há duas coisas a observarmos aqui que são importantes para o nosso argumento.

a) Toda menção de *εἰδωλόθυτα* no Novo Testamento também é acompanhada por *πορνεία* (At 15.29; Ap 2.14,20; e aqui). Em Apocalipse 2.14, há a mesma alusão a Números 25.1,2.<sup>24</sup> É altamente provável que em cada caso esses dois pecados faziam parte um do outro, como sucedia no Antigo Testamento e nos precedentes pagãos. E *εἰδωλόθυτα* e *πορνεία* ocorriam juntos nos templos. Há evidências de que as refeições sagradas e a imoralidade sexual ainda faziam parte dos cultos nos templos do século I d.C.<sup>25</sup> Em todos esses textos, os

24 A menção a Balão na passagem de Apocalipse intriga a menção dele em Jd 11. Na carta, no contexto de os falsos mestres serem manchas nas festas de fraternidade (Jd 12), Judas fala que eles entraram pelo caminho de Caim (sacrifício indigno?), foram levados pelo engano do prêmio de Balão e pereceram na contradição de Corá. Será possível que aqui também tenhamos a alusão a *εἰδωλόθυτα* e *πορνεία*?

25 Veja, e.g., a história em Josefo (*Antiguidades* 18.65-80), onde a dama Paulina “após o jantar” teve uma longa noite de sexo com Mundo, pensando ela que ele era o deus Anúbis. Conzelmann mostrou

pecados não são comer os alimentos sacrificais vendidos no mercado e cometer a promiscuidade sexual em geral, mas as refeições sagradas e a imoralidade sexual nos templos.

b) É instrutivo que Paulo tenha um tipo muito semelhante de debate combativo com os coríntios em 1 Coríntios 6.12-20 sobre πορνεία, como tem em 1 Coríntios 8—10 sobre εἰδωλόθυτα. Observemos o seguinte: (1) Em 6.12-20, os coríntios também estão argumentando pelo “direito” de πορνεία baseado na “liberdade” e em algumas afirmações parcialmente verdadeiras sobre a natureza do corpo. (2) O argumento de Paulo envolve um contraste em “ajuntar-se” ao Senhor ou a uma πόρινη, muito parecido com o contraste entre “tornar-se participantes” com o Senhor ou com os demônios em 10.14-22. (3) Paulo serve-se da ilustração do “templo”, que ele usa em outro lugar para referir-se à igreja, e a aplica ao corpo humano. Ficamos imaginando se tudo isso não indica e, seja como for, é uma opção aberta que a fornicação no templo e não no bordel é o que está em vista em 6.12-20.

Não estamos argumentando que as refeições sagradas, às quais os coríntios estão inclinados a ir, envolvem também a prostituição no templo. Mas estamos argumentando que o coríntio que defendia o “direito” de comer no templo e de envolver-se em πορνεία teria, ocasionalmente, oportunidade de praticar ambas as atividades no mesmo lugar. Ambas as atividades recebem severas advertências.

É assim que devemos entender também 1 Coríntios 10.9. Os coríntios, ao insistir em seus “direitos” às refeições no templo e fornicação, estavam tentando, ou seja, colocando o Senhor à prova. Em 10.22, Paulo pergunta retoricamente: “Porventura provocaremos o ciúme do Senhor? Somos mais fortes do que ele?” (NIV).

De acordo com essa exegese, 1 Coríntios 10.10 também se encaixa no esquema. Estão defendendo seus “direitos”, porque Paulo proibiu previamente a εἰδωλόθυτα e a πορνεία. No caso da πορνεία, sabemos que Paulo a havia anteriormente proibido. A natureza do argumento em 6.12-20 dá a entender que eles fizeram objeção a essa proibição. O mesmo ocorre em 1 Coríntios 8—10. Mas eles não estão “murmurando”, pois no passado tais murmuradores também foram mortos por Deus.

As evidências da cultura helenística contemporânea e das declarações específicas de Paulo em 1 Coríntios 8.10 e 10.1-22 combinam-se para defender fortemente a interpretação de que as refeições no templo eram

---

que a prostituição sagrada não existia em Corinto nos dias de Paulo (“Korinth und die Mädchen der Aphrodite”, NAG 8 [1967-1968]: pp. 247-261). No entanto, a imoralidade sexual do tipo descrito por Josefo poderia ter sido uma parte da “adoração” em alguns dos templos corintios.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

o verdadeiro problema que Paulo está tratando em toda a passagem de 8.1—10.22. Resta demonstrar por breve exegese dessa passagem que a interpretação também mostra o pleno sentido da resposta de Paulo.

### III. A RESPOSTA DE PAULO

A característica mais notável sobre o início da resposta de Paulo (1 Co 8.1-13) é que, embora ele diga περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων, na verdade ele mal fala a esse respeito. O que controla o todo de 8.1-13 não são os alimentos oferecidos aos ídolos, mas a γνῶσις. As palavras γνῶσις e γνώσκω ocorrem nove vezes no capítulo 8 e não ocorrem nos capítulos 9 e 10. Isso indica que, embora εἰδωλόθυτα seja o problema aqui (8.1,4,7,10), o maior problema a ser combatido a esse respeito é a atitude coríntia da γνῶσις. Esse problema é da máxima importância.<sup>26</sup>

#### a. 1 Coríntios 8.1-6

A brusquidão da ruptura após a menção de εἰδωλόθυτα em 1 Coríntios 8.1 e a força da retomada de οὖν em 8.4 deixam claro que esses dois versículos (1 e 4) pertencem juntos. Os intérpretes concordam que (por causa da repetição οἶδαμεν ὅτι ... καὶ ὅτι e da clara contradição de 8.1 encontrada em 8.7) as palavras “comer dos alimentos sacrificados aos ídolos”, “todos temos ciência [conhecimento]”, “o ídolo nada é” e “não há outro Deus, senão um só” são citações da carta coríntia a Paulo. Isso significa que eles estavam usando essas proposições para apoiar o seu direito de comer εἰδωλόθυτα.

Paulo começa em 1 Coríntios 8.1 citando a carta coríntia, mas só vai até “todos temos ciência” e imediatamente sente a necessidade de refutação. O problema em Corinto não é que tinham um entendimento tão equivocado da idolatria a ponto de permitir a participação nas refeições no templo. Na verdade, esse é um dos problemas, como 8.4 e 10.19 deixam claro. Mas seu maior problema é que eles entenderam erroneamente a base do comportamento ético-cristão. Não estava baseado na γνῶσις, mas no amor.

Em 1 Coríntios 8.4, Paulo começa com o teor da γνῶσις deles, a qual ele também tem de qualificar com clareza. Contudo, o argumento iniciado aqui é interrompido nesse momento, a fim de tratar do pro-

26 Não é crucial para este artigo buscar o pano de fundo dessa atitude, seja no gnosticismo (Schmithals), na escatologia exagerada (cf. A. C. Thiselton, “Realized Eschatology in Corinth”, *NTS* 24 [1977-1978]: pp. 510-526), seja na teologia judaica helenística representada por Filon (Horsley, “Consciousness and Freedom”).

blema da γνῶσις iniciado em 8.1-3. Notemos que o assunto em 8.4 não está concluído. Foi arquivado por certo tempo para ser retomado em 10.14-22. É o que fica claro por 10.19,20, o qual, como já observamos, retoma o argumento de 8.4. Por enquanto, até a qualificação do teor da γνῶσις coríntia tende a servir à primeira preocupação paulina, qual seja, o uso indevido que faziam da γνῶσις. Em outras palavras, a substância da γνῶσις coríntia é falsa de forma muito prática. Ainda que “deuses” não existam (exceto como poderes demoníacos, como 10.19,20 deixará claro), Paulo concede por ora que existem muitos “deuses” e “senhores”. Mas como 8.7 deixa claro, sua “existência” como “deuses” está apenas na mente dos seus devotos, o que lhes dá um tipo de “realidade subjetiva”, se é que não objetiva.

### b. 1 Coríntios 8.7-13

Claro que esta é a passagem crucial. Paulo volta à qualificação do modo do “conhecimento” iniciado em 1 Coríntios 8.1-3, mas agora por meio da qualificação prática do teor da γνῶσις coríntia dado em 8.4-6.

Apesar das afirmações gerais sobre βρώμα em 1 Coríntios 8.8,13, o problema aqui é especificamente explicitado em 8.10: “sentado à mesa no templo dos ídolos”. Ainda que a resposta de Paulo pareça estar estabelecendo um “princípio” (não há εἰδωλόθυτα que cause ofensa), para todos os efeitos práticos, como observamos anteriormente, o “princípio”, bem como toda a resposta aqui, tem o efeito prático da proibição. Não podemos argumentar baseado no silêncio, propondo que se o “gnóstico” não fosse visto, então sua ação em 8.10 seria permissível.<sup>27</sup> Essa possível má interpretação do texto de Paulo é exatamente o que 10.14-22 desautoriza.

A primeira razão que Paulo dá para os coríntios não poderem ir aos templos é que essa atividade pode levar ao perecimento de um irmão por quem Cristo morreu (1 Co 8.10-12). Mas como a ação do “gnóstico” faz perecer seu irmão?

Primeiro, porque o irmão tem uma “consciência fraca”. Mas a fraca consciência tem a ver com ídolos e não com comida (1 Co 8.7). Alguns novos convertidos ainda estão entre aqueles que pensam que os ídolos têm realidade. O lugar mais provável para essa falha de consciência e

27 Esta é a posição de Conzelmann (“1 Corinthians”, pp. 148-149). Os comentaristas, em sua maioria, ignoram as claras implicações de 1 Co 8.10. Outros o veem apenas como antecipação de 10.14-22, mas não como algo a ser levado a sério aqui. W. Schmithals (*Gnosticism*, p. 227) descarta-o com uma nota de rodapé: “Mesmo em 8.10, onde obviamente Paulo escolhe um exemplo extremo, ele se preocupa apenas com o comer de εἰδωλόθυτα, não com a participação no culto em si”. Esta é uma declaração explícita de Paulo em 1 Co 8 designada a significar algo diferente do que diz com vistas a ajustar-se a um esquema anterior.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

“impureza” acontecer não por o irmão adotar os escrúpulos judaicos sobre os alimentos, mas por comparecer ao templo, onde os ídolos estavam. O comer de *εἰδωλόθυτα* em 8.7 prevê o sentar-se à mesa mencionado em 8.10, não os alimentos do mercado, os quais em nenhum outro lugar são postos em consideração.

Segundo, o homem de consciência fraca perece, porque vê a ação do “gnóstico” e é encorajado a imitá-lo. O uso irônico de Paulo de *οἰκοδομηθήσεται* em 1 Coríntios 8.10 indica que o “gnóstico” estava promovendo a mesma ação em outros (como meio de emancipação das noções tolas a respeito da idolatria?). Como bem colocou Godet: “Ele o instrui sobre sua perda! Excelente ensino!”.<sup>28</sup> Seja como for, o problema e o argumento de Paulo só fazem sentido se a ação do “gnóstico” é algo que a outra pessoa vê e é tentada a imitar, indo contra a consciência.<sup>29</sup>

No processo da argumentação, Paulo assume a atitude comum dele e deles em relação a *βρώμα* como questão de indiferença (1 Co 8.8). Esse texto é tão intrigante quanto aberto. O enigma diz respeito a “priorar” e “melhorar” em 8.8b. É algo que dificilmente reflete o ponto de vista do “gnóstico” sobre os alimentos sacrificiais, pois é o exato oposto do que esperaríamos que ele dissesse.<sup>30</sup> Se ele estivesse discutindo com Paulo sobre alimentos oferecidos aos ídolos, seu ponto teria sido: “Não somos piores se comemos, nem melhores se não comemos”.

Mas essa é a posição de Paulo sobre os alimentos sacrificiais vendidos no mercado? Se for, ele está falando apenas para o “gnóstico” (1 Co 8.9) e dizendo algo como: “Olha, se você nunca mais comer os alimentos sacrificiais vendidos no mercado, você não será afetado por causa disso”, ou seja, você não fica em desvantagem se nunca mais comer tais alimentos. “Mas você também”, diz ele, “não é melhor, porque pode comer ou come alimentos oferecidos aos ídolos”. O problema com essa interpretação está em 8.9: *Βλέπετε δὲ μὴ πώς ή ἔξουσία ὑμῶν*, que soa como se 8.8 fosse uma postura que eles tomam.

A melhor solução para esse versículo não é fazer *βρώμα* significar alimentos sacrificiais. O que precisamos observar é que o que Paulo diz

28 F. Godet, *Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 2 vols. (Edimburgo, 1886), vol. 1, p. 426.

29 Há intérpretes que propõem que a ação “gnóstica” de ir ao templo encoraja o irmão mais fraco a comer, contra a consciência, alimentos sacrificiais vendidos no mercado. Veja, e.g., Lenski, *Corinthians*, p. 345; cf. F. W. Grosheide, “Commentary on the First Epistle to the Corinthians”, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, 1953), p. 196. Mas a proposta tira toda a força do exemplo tornando-a uma *non sequitur*.

30 É o que foi ressaltado há muito tempo por Lietzmann, “An die Korinther I/II”, p. 38; cf. E.-P. Allo, “Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens”, *Etudes Biblique* (Paris, 1934), p. 204.

sobre a comida em 8.8 é quase exatamente o que ele diz em outros textos sobre a circuncisão (1 Co 7.19; Gl 5.6; 6.15). A comida, como a circuncisão, não nos apresenta diante de Deus. É questão de indiferença. Não somos piores por não comer (ou não ser circuncidados). Não somos melhores por comer (ou ser circuncidados). Sugiro que os coríntios estavam usando o argumento de Paulo, mas aplicando-o de uma maneira que ele reprovará. A comida, originalmente usada em um contexto que trata dos alimentos cerimoniais, é questão de indiferença para Deus. Para Paulo, isso ainda era verdade. Mas os coríntios estavam argumentando que essa verdade também pode ser aplicada aos alimentos comidos no templo, já que o ídolo não tem realidade e a comida é questão de indiferença. Para Paulo, é esse o uso errôneo de ἔξουσία (1 Co 8.9). A comida como questão de indiferença é verdade sobre o que comemos. Mas não é verdade sobre onde comemos, primeiramente por causa do que pode causar a um irmão.

Em suma, em 1 Coríntios 8.7-13 Paulo está contestando com os coríntios a participação deles nos templos dos ídolos. Mas sua maior preocupação não é com o comparecimento em si, mas com a atitude ou base sobre a qual esse direito estava sendo afirmado. O comportamento cristão, diz ele, não é questão de seguir o caminho da γνῶσις, mas o caminho do amor. Ir aos templos é duplamente errado: é não agir em amor e (mais tarde) é comunhão com os demônios.

Na conclusão do argumento dessa seção, Paulo estabelece um princípio sobre alimentos em geral que claramente vai além da questão em discussão. “Portanto, serei vegetariano para sempre”, diz Paulo, “caso isso impeça que um irmão caia”. A natureza extremamente pessoal pela qual Paulo estabelece esse princípio reflete algo das acusações dos coríntios contra ele. Seja como for, a natureza pessoal não é casual, pois ele a usa como transição para a questão de questionarem o seu apostolado.

### c. 1 Coríntios 9.1-27

Paulo voltará à questão do “direito” (*ἔξουσία*) de os coríntios frequentarem os templos. Mas antes ele responde à dúvida que levantaram sobre o *ἔξουσία* e *ἐλευθερία* dele. Esta seção funciona como instrução, a título de exemplo, do uso apropriado de *ἔξουσία*. Fica claro no final do argumento que Paulo está defendendo não apenas sua autoridade, mas também sua conduta. Somente assim podemos explicar a natureza estranha dessa “defesa”.

“Não sou livre?”, começa ele. “Não sou eu apóstolo?”. Ele responde primeiro à segunda pergunta, porque é a crucial. A resposta, na forma

## EXEGESE? PARA QUÊ?

de perguntas retóricas (1 Co 9.1b), baseia-se no critério de ter ele visto o Senhor ressuscitado e ter fundado a igreja em Corinto (dai 9.2). Em 9.3-6, ele passa a argumentar que, pelo fato de ser apóstolo, ele tem todos os “direitos” (*ἔχουσία*) de apóstolo, sobretudo do apoio financeiro da igreja. Esse direito também é defendido com base na ordem natural divinamente dada (9.7-10), aplicada à situação coríntia (9.11,12a), e com base em precedente bíblico (9.13) e na palavra de Jesus (9.14). Então, em 9.12b e 9.15-18 (9.13,14 interrompe para ampliar a ilustração que ele começo em 9.12b), Paulo explica por que ele abriu mão desse direito: para que sua “livre” pregação do evangelho ilustrasse a “livre” natureza do evangelho.

Em 1 Coríntios 9.19-23, Paulo volta à primeira pergunta: “Não sou livre?”. Aqui está a conduta que ele defende. Para Paulo, “liberdade apostólica” significa tornar-se servo de todos os outros por causa do evangelho. É assim que ele explica suas aparentes “duas caras”. Os alimentos vendidos no mercado, a carne de animais ou o que quer que seja podemos livremente comer ou recusar comer, dependendo do contexto. Mas “liberdade” não significa necessidade (veja o uso do slogan πάντα [μοι] ἔξεστιν em 6.12; 10.23). Significa *liberdade*, que inclui comer e não comer os alimentos oferecidos aos ídolos. Quando ele está entre gentios, ele come, quando está entre judeus, não come, porque é realmente questão de indiferença. Todas as coisas a todos os homens para salvar alguns é a “regra” da conduta apostólica.

Paulo argumenta (1 Co 9.24-27) que o *ἔχουσία* e *ἔλευθερία* também têm de funcionar no contexto de disciplina, ponto que serve adequadamente como transição de volta à defesa que faziam em prol do direito de comer refeições no templo dos ídolos, sobretudo porque baseia-se em falsa segurança. Se Paulo, o apóstolo “livre”, não vive sob falsas garantias, mas têm de exercer disciplina, quanto mais os coríntios, que também têm o exemplo de Israel?

### d. 1 Coríntios 10.1-13

O conteúdo desta seção, como já observamos, conduz muito especificamente à proibição constante em 1 Coríntios 10.14-22. Mas o faz atacando a falsa segurança dos coríntios nos sacramentos. Notemos que o argumento dificilmente faz sentido a menos que duas coisas sejam verdadeiras: (1) Os coríntios pensavam que estavam seguros, porque mantinham um ponto de vista um tanto quanto mágico do batismo nas águas e da ceia do Senhor. Do contrário, é difícil imaginar o motivo das analogias, as quais, embora reflitam o pensamento rabínico, são, na melhor das hipóteses, remotas. (2) Da perspectiva de Paulo, os

coríntios estavam em perigo real de “cair”. Os avisos são muito fortes para possibilidade meramente hipotética.

Como já observamos, Paulo usa a história de Israel de duas maneiras. Primeiro, os incidentes servem de exemplos daqueles que, apesar de terem seus “sacramentos espirituais”, não foram guardados por eles. Segundo, os pecados específicos no deserto, que causaram a “queda” de Israel, agora são chamados a atenção para o perigo encontrado em Corinto: a idolatria na forma de comer refeições na presença dos ídolos, a imoralidade sexual, pôr Deus à prova, a murmuração. Paulo conclui com um aviso e uma esperança. Aquele que pensa que está em pé, neste caso, aquele que tem uma falsa segurança, precisa ter cuidado para não cair (1 Co 10.12). Mas é difícil para Paulo concluir seu argumento com uma nota negativa, ou com uma nota que dê a entender que eles devem permanecer firmes por força própria. Portanto, mais uma vez lembra-lhes da graciosa provisão de Deus, mesmo no tempo da tentação ou provação (o forte desejo ou encorajamento de amigos para frequentar os templos?). Então, conclui: tomem cuidado, mas lembrem-se da graça de Deus.

#### e. 1 Coríntios 10.14-22

Com um “portanto” (*διόπερ*) muito forte, Paulo leva o argumento precedente à conclusão lógica. Conzelmann propõe que “a linha de pensamento nesta seção é autossuficiente” e que “dificilmente é possível discernir uma estrita conexão de pensamento com a seção precedente, apesar de *διόπερ*”.<sup>31</sup> Pelo contrário, o *διόπερ* é especialmente apropriado. Em 1 Coríntios 10.1-13, Paulo advertiu que a *εἰδωλολατρία* e *porneία* de Israel causaram-lhes a queda, apesar dos “sacramentos”. Tendo advertido Corinto sobre a mesma possibilidade, conclui o argumento: “Portanto, fugi da *εἰδωλολατρία*”. É claro que *εἰδωλολατρία* significa comer nos templos.

A base da proibição de Paulo é dupla: (1) Ele entendia que a refeição sagrada era verdadeira participação e comunhão com a divindade, e (2) entendia, baseado no Antigo Testamento,<sup>32</sup> que a idolatria era o *locus* dos demônios. Assim como em 1 Coríntios 8.7-13 ele qualificou o modo do conhecimento dos coríntios pelo caminho do amor, agora qualifica o conteúdo do conhecimento coríntio pela visão bíblica da idolatria.

Os israelitas reconheciam que os ídolos eram mudos, mas também sabiam que os “deuses” não existentes tinham poder. Aprenderam a explicar isso não com base no fato de que os ídolos “mudos” repre-

31 Conzelmann, “1 Corinthians”, p. 170.

32 Veja os textos alistados em Str-B 3.51-52; *inter alia*, Dt 32.17; Sl 106.37 (105.37, LXX); 95.5 (LXX); Is 65.11 (LXX); 1En 19.1; 99.7; Jb 22.17.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

sentavam “deuses”, pois o verdadeiro monoteísmo nunca permitiria tal henoteísmo, mas com base no fato de que Satanás originara a idolatria para afastar as pessoas da adoração a Deus. Os ídolos e os “deuses” são, portanto, as moradas dos demônios.

Para Paulo, os poderes demoníacos são reais. Mesmo que Cristo tenha triunfado sobre eles (Cl 2.15; Ef 1.20,21), ainda estão operando na era presente (2 Co 4.4; 1 Ts 2.18; 6.12) até que sejam completamente derrotados no *Eschaton* (1 Co 15.24). Tendo em vista que são reais, comer à mesa no templo do ídolo é expor-se à comunhão com os demônios. Esse comer não é exibição de ἔξουσία; é pôr o Senhor à prova (10.22).

Esse comer é incompatível com a vida em Cristo. Sentar-se à mesa para a refeição cristã era participar de Cristo e seu corpo (1 Co 10.16,17). Assim como em 6.12-20 não podemos tomar o que foi unido a Cristo pelo Espírito para uni-lo a uma πορνία, assim também não podemos ter comunhão com Cristo em sua refeição e com Satanás na dele. Estas são opções mutuamente exclusivas. Portanto, a εἰδωλόθυτα é proibida, porque é totalmente incompatível com a existência cristã conforme é experimentada e expressa à mesa do Senhor.

### f. 1 Coríntios 10.23—11.1

Agora Paulo conclui basicamente seu discurso argumentativo com os coríntios sobre as afirmações na carta deles. Mas há fios soltos, que ainda devem ser amarrados. A εἰδωλόθυτα é proibida, porque significa participar com os demônios. Mas os alimentos vendidos no mercado que, como era conhecido por todos, Paulo comia e, pelos quais, foi julgado (*κρίνεται*, 1 Co 10.29), é outra questão completamente diferente. A questão vem sob o tema de ἐλευθερία apenas, mas não como o “direito” ou “liberdade” de fazer o que quer que a pessoa queira. Aqui, como esperaríamos em Paulo, a resposta é: “Sigam o meu exemplo como eu sigo o exemplo de Cristo” (11.1, NTLH). E qual era o exemplo de Paulo? Comer ou não comer, de acordo com o contexto (9.20-23). O que governa a conduta cristã não é a lei, mas também não é o ἔξουσία. Que regras ἐλευθερία estabelece num contexto de, por um lado, “conveniência” e “edificação” (10.23,24,32,33) e, por outro, glória de Deus (10.31).

Somos livres para comer em casa e na casa de outra pessoa, porque “a terra é do Senhor e toda a sua plenitude”. Mas também somos livres para não comer, se comer “ofende”. Paulo não permite que a outra pessoa (ἄλλης συνειδήσεως) é igual a outra consciência) o julgue a esse respeito, pois ele deu “graças” e come com ações de graças. Portanto,

ele afirma que ainda pode comer com impunidade, embora possa ter se abstido de comer por causa da consciência da pessoa que o informou.

Esta é a melhor maneira de entender 1 Coríntios 10.29b,30, que é um dilema bem conhecido.<sup>33</sup> Paulo começa a admoestação com a “conveniência”, “edificação” e “busca” do proveito do outro, em cujo quadro a liberdade opera (10.23,24). Mas depois insiste na liberdade total com relação a comer alimentos vendidos no mercado, qualquer que seja o contexto (10.25-27). No contexto da casa de outra pessoa, o “quadro” de 10.23,24 tem de prevalecer (10.28,29a). A maior preocupação de Paulo aqui é com a liberdade de comer tais alimentos. Por conseguinte, ele não pode concluir a discussão com a “ressalva”. Mais uma vez, apesar da disposição de renunciar comer em determinado contexto, ele reafirma a liberdade de comer tais alimentos. A mudança repentina para a primeira pessoa do singular e o uso combinado de ἐλευθερία, κρίνεται e βλασφημοῦματι, que lembra a defesa da conduta de Paulo em 1 Coríntios 9, dão a entender que esta é a questão delicada que ocasiona suas palavras conclusivas.<sup>34</sup>

Por fim, diz Paulo, em tais assuntos eles devem seguir seu exemplo (1 Co 11.1). Grande parte das ideias e do linguajar de 10.31-33 recordam 9.20-23, de modo que podemos confiar que este é o exemplo ao qual ele se refere. Portanto, seja o que for que comamos ou nos abstenhamos de comer (igual a εἴτε τι ποιέιτε), tudo deve ser feito para a glória de Deus e com uma preocupação pelos outros.

#### IV. A LEI E O EVANGELHO EM 1 CORÍNTIOS 8—10

Se o que argumentamos neste artigo é a correta compreensão de Εἰδωλόθυτα em 1 Coríntios, restam duas questões que devem ser respondidas: (1) Se Εἰδωλόθυτα em 8.1-13 refere-se a refeições no templo, por que Paulo não proibiu desde o início? Por que ele começa com um ataque à γυνώσις que carece de amor e esperar até 10.14-22 para condenar totalmente a frequência nas refeições no templo? (2) Se, no final das contas, a proibição é a resposta, como fugir da acusação de que transformamos o evangelho em lei e tornamos Paulo contraditório?

Esta última preocupação controla especialmente a exegese de von Soden e Conzelmann, de modo que von Soden rejeita que, mesmo em

33 Para inteirar-se de um resumo das opções, veja C. K. Barrett, “A Commentary on the First Epistle to the Corinthians”, HNTC (New York, 1968), pp. 242-244.

34 A relação de 1 Co 10.29b,30 com 9.19-23 também foi observada e convincentemente discutida por Hurd em *Origin*, pp. 130-131.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

1 Coríntios 10.14-22, Paulo esteja proibindo totalmente as refeições no templo,<sup>35</sup> e Conzelmann defende o mesmo em 8.10,<sup>36</sup> apesar do que Paulo diz em 10.14-22. Sobre 8.10, Conzelmann diz: "Paulo declara: A vossa conduta não vos afeta. A vossa liberdade interior de ir a esses lugares não é o problema. O problema é a demonstração que vós dais ao vosso irmão — não propositadamente, mas em sentido objetivo. Em outras palavras, a maneira como ele entende a vossa conduta".

Em certo sentido, as respostas a essas duas perguntas combinam-se e têm a ver com o que Paulo entendia sobre a relação entre o indicativo e o imperativo. O imperativo que precede o indicativo (obediência para ser justificado) é anátema para Paulo. Mas também é o indicativo sem o imperativo. Para Paulo, o imperativo é a resposta graciosa do homem ao indicativo de Deus (obediência por causa da justificação). Há muitos imperativos em Paulo, mas nunca devem ser transformados em lei. A obediência não assegura ninguém diante de Deus. No entanto, espera-se obediência daquele a quem Deus assegura.

Por essa razão, Paulo invariavelmente trata o imperativo de nova maneira. A ordem divina ainda tem absolutos morais e éticos. Há conduta que é totalmente incompatível com a vida em Cristo. O ódio é errado — totalmente. A imoralidade sexual é errada — totalmente. A idolatria é errada — totalmente. Mas Paulo nunca começa por aí. Para a pessoa em Cristo, essas coisas são, antes de tudo, erradas exatamente porque a pessoa está "em Cristo". Com Cristo, essa pessoa morreu. Em Cristo, foi ressuscitada para viver uma nova existência — κατὰ πνεῦμα em vez de κατὰ σάρκα. Tal participante da nova ordem tem de tornar concreto o fruto do Espírito, e, para essa pessoa, a lei deixa de funcionar como lei. Ela já não está mais escravizada nem à lei, nem ao pecado vivificado ou exposto pela lei.

É por isso que Paulo raramente corrige o comportamento subcristão ou não cristão com proibição. Procura, normalmente, corrigir o problema em nível mais profundo, qual seja, no nível do equívoco que a pessoa tenha sobre o evangelho. Esse padrão ocorre várias vezes em 1 Coríntios, mais notavelmente em 1.10—4.21, 6.12-20, 6.12-14 e 8.1—11.1.

Em 1 Coríntios 6.12-20, por exemplo, ele teve de dizer: φεύγετε τὴν πορνείαν (6.18). Em nenhuma situação a πορνεία é compatível com a vida em Cristo. É absolutamente proibida. Mas não é proibida como lei. É proibida, porque é incompatível com a vida em Cristo. Por que ele não começa aqui com a proibição? Porque isso pode transformar a resposta

35 "Sacrament and Ethics", p. 264.

36 Conzelmann, "1 Corinthians", pp. 148-149.

ética em obrigação legal. Não é a lei que eles precisam ouvir, mas o entendimento cristão da liberdade (6.12) e o entendimento correto do σῶμα como pertencente ao Senhor (6.13,14,19,20). Juntos, esses dois entendimentos tornam a πορνεία quase impossível para aquele que se uniu a Cristo, que é “um Espírito com ele”.

Nos capítulos 1 a 4 de 1 Coríntios, Paulo “proíbe” as divisões que os coríntios faziam respeitantes a líderes, lançando mão do mais forte tipo de julgamento: “Se alguém destruir o templo de Deus, Deus o destruirá” (3.17). Semelhantemente, os ameaçará com sua autoridade (4.14-21), apesar do que dissera anteriormente sobre ser nada ou apenas servo (3.5-7). Mas as divisões coríntias são sintomas de males muito maiores. Eles estão contradizendo a própria natureza do evangelho. Para Paulo, essa é a urgência muito maior, embora a divisão em si venha a ser reprovada.

Da mesma forma, nesses capítulos. Comer à mesa dos ídolos será totalmente proibido: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας (1 Co 10.14). É incompatível com a vida em Cristo, conforme é experimentada à mesa do Senhor. Mas o abuso coríntio do ἔξουσία neste assunto, baseado em falsa γνῶσις e ocasionando falta de amor, é a urgência muitíssimo maior. A atitude e a ação dos coríntios são incompatíveis com o evangelho. Mas a sua ação é o resultado da sua atitude, e esta é a questão que Paulo trata de início.

Portanto, concluímos que nossa exegese oferece uma boa explicação de todos os dados no texto, e também se encaixa na teologia de Paulo e em sua maneira habitual de argumentar.



# 10

## Os Alimentos Oferecidos aos Ídolos: 2 Coríntios 6.14—7.1 (1976)

### PARTE I

Os problemas que envolvem a integridade de 2 Coríntios 6.14—7.1 são bem conhecidos. Primeiro, 6.11-13 e 7.2-4 conectam-se com bastante facilidade como apelo pessoal. “O nosso coração está dilatado... em recompensa disso (falo como a filhos), dilatai... também... [o vosso coração para nós]... Recebei-nos em vossos corações”. A parêncese de 6.14—7.1 quebra abruptamente a linha de pensamento. O trecho de 6.14—7.1 é uma unidade autônoma, que começa com uma proibição concreta, apoiada por cinco perguntas retóricas equilibradas, as quais, por sua vez, são apoiadas por uma série de passagens do Antigo Testamento, e conclui com uma parêncese geral. Nada nessa passagem está sequer remotamente relacionado, quer em termos de linguagem ou conceito, com o apelo pessoal no qual está inserido.

Tudo isso é tão evidente que os estudiosos, em sua maioria, perderam a esperança de encontrar uma relação com o contexto vigente. Mesmo os que defendem a integridade postulam que é uma interrupção desvinculada ocasionada por novas informações, com considerável intervalo de tempo entre 2 Coríntios 6.13 e 6.14.<sup>1</sup> A solução mais comum é a negação da integridade de 2 Coríntios nesse ponto e a identificação de 6.14—7.1 como fragmento da incompreendida “carta anterior” de 1 Coríntios 5.9, o qual, por razão desconhecida, foi interpolado aqui pelo

1 Veja esp. H. Lietzmann, “An die Korinther I/II”, *Handbuch zum Neuen Testament* 9 (Tübingen, 1949<sup>4</sup>), p. 129.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

redator de 2 Coríntios.<sup>2</sup> Essa solução está relacionada a outras teorias de participação de 2 Coríntios (1.1—2.13; 7.5-16; 2.14—7.4 [menos 6.14—7.1]; 8; 9; 10—13) e, às vezes, a teorias de participação de 1 Coríntios, que veem semelhanças no “espírito” da passagem, se não também no conteúdo, com 1 Coríntios 6.12-20; 9.24—10.22; 11.2-34.<sup>3</sup>

O problema da integridade é ainda mais complicado por questões de autenticidade. Há, por exemplo, incidência invulgamente elevada de *hapax legomena* para uma unidade tão pequena. ἐτεροζυγοῖντες, μετοχή, συμφώνησις, Βελιάρ, συγκατάθεσις e μολυσμοῦ são todos *hapax* do Novo Testamento.<sup>4</sup> O παιντοκράτωρ que conclui a série de citações do Antigo Testamento encontra-se no Novo Testamento somente em Apocalipse.<sup>5</sup> Os intérpretes argumentam que muitas das palavras paulinas são usadas com significados não paulinos (e.g., δικαιοσύνη, ἀνομία, πιστός e a colocação de αὔρει e πνεῦμα) e que o dualismo e espírito de exclusivismo mostrados na passagem são estranhos a Paulo.

Tendo em vista que muitas das palavras e ideias peculiares a essa passagem são comuns na literatura de Qumran, um número crescente de estudiosos<sup>6</sup> defende que tiveram origem em Qumran mesmo e foram, mais tarde, cristianizadas (por Paulo<sup>7</sup> ou outra pessoa<sup>8</sup>), ou que foram escritas por um cristão que as absorvera de Qumran.<sup>9</sup> Entre os que defendem esse ponto de vista, somente J. Gnilka dá a devida atenção ao problema pertinente a como esse texto entrou em

2 Para conhecer uma breve história do problema e soluções propostas, com bibliografia completa até 1956, veja E.-B. Allo, “Saint Paul, Seconde Epitre aux Corinthiens”, *Etudes Biblique* (Paris, 1956<sup>2</sup>), pp. 189-193.

3 Veja o excelente resumo em J. C. Hurd, *The Origin of 1 Corinthians* (Londres, 1965), pp. 43-47.

4 ἐπειριπτήτω (2 Co 6.16) e ιδεῖξομεν (6.17) também são *hapax legomena* e às vezes são listados. Mas são totalmente irrelevantes, uma vez que ocorrem em citações da LXX.

5 Em outro texto de Paulo, encontramos μερίς somente em Cl 1.12, sendo, portanto, considerado um *hapax legomenon* por H. D. Betz, “2 Cor. 6:14-7:1: An Anti-Pauline Fragment?”, *JBL* 92 (1973): p. 91, n. 13. No entanto, a autoria de Colossenses é ponto de debate, mas mesmo que a epístola seja paulina ou até deutero-paulina, a questão da relação do seu vocabulário com o vocabulário das outras cartas paulinas tem de permanecer aberta.

6 Veja a discussão em H. Braun, *Qumran und das Neuen Testament* 1 (Tübingen, 1966), pp. 201-204.

7 Veja, e.g., K. G. Kuhn, “Les rouleaux de cuivre de Qumran”, *RB* 61 (1954): pp. 193-205.

8 J. A. Fitzmyer, “Qumran and the Interpolated Paragraph in 2 Cor. 6:14-7:1”, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Londres, 1971), pp. 205-217 [originalmente publicado em *The Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961): pp. 271-280].

9 Veja, e.g., J. Gnilka, “2 Kor. 6,14-7, 1 im Lichte der Qumranschriften und der Zwölf-Patriarchen-Testamente”, *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift para J. Schmid, ed. J. Blinzler et al., Regensburg, 1963), pp. 86-99; citado aqui da edição em inglês em J. Murphy-O'Connor, ed., *Paul and Qumran* (Chicago, 1968), pp. 48-68. Mais recentemente, G. Klinzing (*Die Umdeutung des Kultus in der Qumranglehrinde und im Neuen Testament* [Göttingen, 1971], pp. 172-182) defendeu que as palavras e ideias peculiares a essa passagem chegaram a Paulo por meio de uma liturgia batismal de Qumran. Mas, como os outros, ele não explica como Paulo as recebeu ou por que foram inseridas aqui.

2 Coríntios, mas nem mesmo ele dá a devida atenção ao problema do contexto imediato.

As duas análises mais recentes da passagem (exceto o comentário de Barrett) são notáveis pelas soluções únicas, mas quase diametralmente opostas. Por um lado, J.-F. Collange<sup>10</sup> defendeu que o próprio Paulo foi responsável pelas duas edições de 2 Coríntios 2.14—7.4, uma das quais concluída com 6.3-13 e a outra com 6.14—7.4, as duas incluídas na redação final de 2 Coríntios. Ele sustenta que os ἄπιστοι com quem os coríntios não deveriam estar ἐτεροχρυσοῦντες eram adversários de Paulo, os falsos apóstolos dos capítulos 10—13.

Em contrapartida, H. D. Betz<sup>11</sup> levou o argumento das origens não paulinas da passagem ao seu engenhoso e lógico fim: é um fragmento antipaulino que reflete a teologia dos oponentes de Paulo na Galácia! Betz defende que, nessa passagem, ἄπιστοι e ἀνομία são termos forenses usados pelo autor judeu-cristão para referir-se àqueles que, tais como Paulo, eram ἐτεροχρυσοῦντες, porque tinham abandonado o "jugo da Torá" com seus regulamentos cultuais. Este era um trecho de parêncese autossuficiente que exortava a comunidade a não seguir Paulo. A explicação para sua presença em 2 Coríntios deve-se ao "redator do corpus paulino que, por razões desconhecidas para nós, transmitiu [o] documento entre as cartas de Paulo".<sup>12</sup>

O que nos impressiona ao ler a vasta gama de literatura sobre essa passagem é a falta de vontade geral, exceto por alguns que acreditam na integridade da carta, de lidar com a questão contextual. As questões de integridade e autenticidade têm de ser respondidas acerca desse ponto: Que hipótese mostra o melhor sentido da carta na forma atual? Afinal de contas, quer seja autêntica, quer seja espúria, quer tenha sido posta por Paulo ou por um redator, a passagem existe exatamente ali entre 2 Coríntios 6.13 e 7.2. Alguém a colocou nesse lugar, a menos que haja quem esteja disposto a concordar com Père Benoit que é "um meteoro que caiu do céu de Qumran para a epístola de Paulo".<sup>13</sup>

O problema, notemos, existe para ambas as hipóteses. Quem mantém a hipótese tradicional da integridade tem de mostrar exegeticamente que a melhor hipótese é que Paulo é o responsável último por 2 Coríntios em sua forma atual. O estudioso que mantém a hipótese da

10 J.-F. Collange, "Enigmes de la Deuxième Épître de Paul aux Corinthiens", *Society for New Testament Studies Monograph Series* 18 (Cambridge, 1972), esp. pp. 302-317.

11 H. D. Betz, "An Anti-Pauline Fragment?", *JBL* 92 (1973): pp. 88-108.

12 Betz, "An Anti-Pauline Fragment?", p. 108.

13 Père Benoit, "Qumrân et le Nouveau Testament", *New Testament Studies* 7 (1961): p. 279 (edição em inglês em J. Murphy-O'Connor, ed., *Paul and Qumran* [Chicago, 1968], p. 5).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

“coletânea de cartas” tem de mostrar que o texto existente faz pouco sentido e como o turbulento atual estado de coisas surgiu. Em outras palavras, não resolve nada dizer que não se encaixa, e ficar repetindo, “por razões que nos são desconhecidas”, não se encaixará. Podemos dizer o mesmo de Paulo! Portanto, o estudioso tem de oferecer uma hipótese aceitável sobre o modo em que a presente carta surgiu.

Hipóteses semelhantes são oferecidas em outros pontos em que se questionam a integridade ou a interpolação de documentos do Novo Testamento. Por exemplo, quando 2 Coríntios foi dividida em apenas duas partes (caps. 1—9, 10—13), era fácil supor que um redator juntou as duas cartas para formar uma, sem levar em conta a cronologia ou sequência lógica. Quando foi dividido em várias partes, Bornkamm reconheceu o problema e ofereceu uma solução possível, baseada em considerações formais,<sup>14</sup> ainda que para esse escritor não seja convincente. Mas até ele evadiu-se do problema de 2 Coríntios 6.14—7.1.<sup>15</sup> Semelhantemente, para os lugares do Novo Testamento onde a variação textual é resultado de interpolação (e.g., Jo 5.3b,4; 7.52—8.2; At 8.37; 1 Jo 5.7,8), boas razões podem ser mostradas para explicar por que um escriba interpolou o texto. Mas só aqui no Novo Testamento temos uma interpolação inexplicável. A única hipótese oferecida — que uma folha de papiro separou-se e foi erroneamente recolocada — é tão implausível que poucos a levam a sério.<sup>16</sup> A resposta de Plummer ainda é válida.

Temos de supor que, por acaso, a folha perdida começava e terminava com uma frase completa, e que as folhas entre as quais foi erroneamente inserida, uma, por acaso, terminava com uma frase completa e a outra, por acaso, começava com outra frase completa. Essa combinação de casualidades é improvável.<sup>17</sup>

Se supusermos que um redator tenha inserido a folha solta dessa maneira, então, por implicação, o original de 2 Coríntios era um códice, o que, embora não impossível, também é altamente improvável. Se, por outro lado, presumirmos que o erro ocorreu durante a transmissão

14 G. Bornkamm, “The History of the Origin of the So-Called Second Letter to the Corinthians”, *NTS* 8 (1962): pp. 258-264.

15 Veja G. Bornkamm, *Paul* (Nova York, 1971), pp. 244-246.

16 As exceções são R. Whitelaw, “A Fragment of the Lost Epistle to the Corinthians”, *Classical Review* 4 (1890): p. 12; G. Milligan, *The New Testament Documents* (1913), pp. 181-183; e W. F. Howard, “Second Corinthians”, *The Abingdon Bible Commentary* (Nova York, 1929).

17 A. Plummer, *ICC* (Edimburgo, 1915), p. xxv.

do texto, então a resposta tradicional à falta de evidências textuais torna-se válida.<sup>18</sup>

O fato é que nenhuma teoria da interpolação mostra o sentido da passagem no contexto atual. Se uma interpolação desse tipo não puder ser explicada pela hipótese de um redator ter reunido documentos ou fragmentos existentes — e não pode —, então a única hipótese alternativa é que o redator editou copiando cartas ou fragmentos de cartas existentes. Isso significa que, neste caso, ele estava copiando de um fragmento que, sem pontuação ou espaço entre letras, seria algo assim:

ΤΗΝΔΕΑΥΤΗΝΑΝΤΙΜΙΣΘΙ  
ΑΝΩΣΤΡΕΚΝΟΙΣΛΕΓΩΠΑΑΤ  
ΥΝΘΗΤΥΕΚΑΙΥΜΕΙΣΧΩΡΗΣ  
ΑΤΕΗΜΑΣΟΥΔΕΝΑΗΔΥΚΗΣ  
ΑΜΕΝΟΥΔΕΝΑΕΦΘΕΙΡΑΜΕΝ

E sem razão decidiu arbitrariamente inserir esse pedaço de parêncese, que pensava ser paulino, entre os ΥΜΕΙΣ e ΧΩΡΗΣΑΤΕ.<sup>19</sup> Nenhum redator em seu perfeito juizo, ou não tão perfeito assim, teria agido dessa forma.

Apesar das dificuldades inerentes à passagem e das opções plausíveis quanto ao significado, quando considerada isoladamente, encontro-me onde William Sanday estava setenta e cinco anos atrás: “Confesso que este ponto de vista [que 2 Co 6.14—7.1 corresponde à carta perdida citada em 1 Co 5.9] me seria extremamente atrativo, se eu pudesse superar a dificuldade inicial [...] de enquadrar-me em uma hipótese satisfatória quanto à maneira pela qual a interpolação ocorreu”.<sup>20</sup> Resta-nos a opção de que Paulo é responsável pela passagem em seu cenário atual. O propósito deste artigo é oferecer uma solução possível dentro desse quadro, qual seja, propor que a passagem faz sentido no contexto atual se dermos a devida atenção à sua relação com 1 Coríntios.

Proponho que essa parêncese tem relação direta com a questão dos alimentos oferecidos aos ídolos. A proposta é: (1) 1 Coríntios 8—10 não

18 Salientemos que esse argumento é, por outro lado, inválido. Se a compilação de 2 Coríntios foi feita por um redator, então a interpolação pertence ao texto “original”. A falta de variação textual torna-se irrelevante.

19 Essa esticometria é arbitrária, obviamente. Mas por qualquer outra esticometria, inclusive uma em que uma coluna no rolo terminou com ΥΜΕΙΣ e o topo da coluna seguinte começou com ΧΩΡΗΣΑΤΕ, permanece o fato de que o copista teve de inserir essa parêncese, copiando-a em seu texto básico numa conjuntura mais ilógica.

20 W. Sanday, “2 Corinthians vi.14—vii.1”, *Classical Review* 4 (1890): pp. 359–360.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

é, como sempre foi sustentado, a resposta à questão sobre os alimentos oferecidos aos ídolos, mas a proibição de juntar-se com os incrédulos à mesa no templo dos ídolos; (2) os coríntios (ou alguns deles) rejeitaram a proibição; (3) parte da rejeição era um *argumentum ad hominem*; e (4) em 2 Coríntios 6.1ss., Paulo está respondendo ao *argumentum ad hominem*, ao mesmo tempo em que reforça seus argumentos contra a participação de refeições no templo.<sup>21</sup>

É evidente que assim a autenticidade é presumida. Alguns argumentos contra a autenticidade serão comentados no transcurso da exegese na Parte IV, mas o argumento mais significativo, a incidência excepcionalmente alta de *hapax legomena*, merece atenção especial já no início.

## PARTE II

A questão da relação do *hapax legomena* com a autenticidade não é fácil nem óbvia. Raramente é o único fator na determinação da autoria, pois tem de incluir contingências como (1) a quantidade extraordinária delas, (2) se o tema criou ou não o fator quantitativo, (3) o vocabulário comum do autor para expressar ideias semelhantes e (4) se as palavras são ou não verdadeiramente estranhas ao autor ou sua época. Em outras palavras, não pode ser mera questão de quantidade. Temos de provar que é muito improvável que o suposto autor incluiu essas palavras em seu vocabulário comum.

Quando aplicamos esses critérios à interpolação em João 5.3b,4, por exemplo, dão peso tão esmagador à evidência textual que ninguém considera seriamente a interpolação joanina. Da mesma forma, a alta incidência de *hapax neotestamentários* em 2 Pedro, mais outros fatores de peso, tornam difícil acreditar que o autor foi o escritor de 1 Pedro. Mas essas contingências não existem aqui.

Temos de atenuar o fator quantitativo por várias observações. Primeiro, cinco dos supostos *hapax neotestamentários* ocorrem em uma explosão de retórica (2 Co 6.14-16a), e é da natureza retórica paulina ter um súbito influxo de *hapax legomena*. Por exemplo, a explosão em 1 Coríntios 4.7-13 tem seis *hapax neotestamentários* (ἐπιθανάτιος, γυμνιτεύω, ἀστατέω, δισφημέω, περικάθαρμα, περίψημα) e duas outras palavras encontradas somente aqui em textos paulinos (κορένυμμα, θέατρον). Da mesma forma,

21 Não sou o primeiro a ver a conexão entre essa passagem e 1 Coríntios 8—10. Depois de ter terminado a maior parte da exegese para esse artigo, descobri que essa interpretação fora sugerida por Calvino em seu comentário. Desde então, tem recebido pouca atenção. Até onde sei, o único outro comentarista que a levou em consideração foi J. J. Lias (Cambridge, 1897).

a expressão retórica do ministério apostólico em 2 Coríntios 6.3–10 tem quatro *hapax* neotestamentários (*προσκοπή*, *ἀγνότης*, *δυσφημία*, *εὐφημία*), mais um *hapax* paulino (*ἀριστερός*) e quatro encontrados em textos paulinos (ou neotestamentários) somente aqui e na passagem comparável em 11.22–29 (*πληγή*, *φυλακή*, *ἀγρυπνία*, *νηστεία*). Portanto, a quantidade de *hapax* em 6.14—7.1 não é característica particularmente incomum.

Os supostos *hapax* dessa passagem servem de exemplo perfeito da necessidade de sermos mais precisos no uso da expressão *hapax legomenon*. É altamente questionável se a forma substantiva de um verbo usado em outro texto por um autor exatamente ou até quase com o mesmo significado é um *hapax*. Se ἐλπίς e ἐλπίζω, ou γνῶσις e γνώσκω, ou πίστις e πιστεύω fazem parte do ponto em discussão, então o mesmo diz respeito a μετοχή e μετέχω e μολυσμός e μολύνω, sobretudo porque a única ocorrência em textos paulinos de seus análogos verbais está em 1 Coríntios 8–10 na discussão sobre alimentos oferecidos aos ídolos. A pergunta retórica em 2 Coríntios 6.14b: “Porque que sociedade (*μετοχή*) tem a justiça com a injustiça?”, foi levantada precisamente porque “todos participamos (*μετέχομεν*) do mesmo pão” (1 Co 10.17) e, portanto, “não podeis ser participantes (*μετέχειν*) da mesa do Senhor e da mesa dos demônios” (10.21). Da mesma forma, havia alguns em Corinto cuja consciência, sendo fraca, ficaria contaminada (*μολύνεται*) se comessem alimentos oferecidos aos ídolos, porque eles não têm *γνῶσις*, ou seja, não conseguem superar as associações passadas (1 Co 8.7). Se o nosso texto está lidando com a mesma questão, como penso que está, então devemos entender que a exortação para os coríntios purificarem-se de toda impureza (*μολυσμοῦ*) da carne e do espírito é extração da proibição de sentar-se à mesa no templo dos ídolos. Por conseguinte, é mais do que mero interesse passageiro que a segunda pergunta retórica: “E que comunhão (*κοινωνία*) tem a luz com as trevas?”, também está linguisticamente relacionada com 1 Coríntios 10.14–22: “O cálice de bênção que abençoamos não é a comunhão (*κοινωνία*) do sangue de Cristo?”. Portanto, ainda que os alimentos oferecidos aos ídolos nada sejam e os ídolos não sejam nada, há demônios por trás desses ídolos e Paulo não quer que os crentes coríntios sejam “participantes” (*κοινωνούς*) com os demônios.<sup>22</sup>

Ainda que ἐτεροζυγοῦντες seja um *hapax legomenon*, o significado é muito semelhante a outro composto paulino com ζυγός, a saber, σύζυγος,

22 Veja A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu, eine Deutung seiner Briefe an die Korinther* (Stuttgart, 1956), pp. 580–581, que anteriormente observou a conjunção de *μετοχή* e *κοινωνία*, mas não observou suas implicações para a exegese da passagem.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

que também é um *hapax legomenon* neotestamentário.<sup>23</sup> Se alguém que participa do evangelho ou dos sofrimentos de Paulo pode ser chamado de verdadeiro σύζυγος, então, em sentido contrário, os cristãos não podem participar da mesa dos demônios, porque estariam ἐτεροζυγοῦντες, ou seja, envolvidos em jugo (participação) impossível com o paganismo. ἐτεροζυγέω seria o antônimo exato de συζυγέω.

Notemos que, embora συμφώνησις e συγκατάθεσις sejam *hapax* neotestamentários, seus análogos verbais são palavras neotestamentárias (mesmo que Paulo não as use). No entanto, usa a palavra σύμφωνος (1 Co 7.5), que também é um *hapax* neotestamentário com aproximadamente o mesmo significado. As cartas paulinas abundam em compostos σύν- que são *hapax legomena* neotestamentários (dezoito outros no total, sem contar os compostos σύν- estritamente paulinos que ocorrem mais de uma vez em suas cartas). O argumento pode ser usado de forma errônea nesse ponto. Em vez de essas duas palavras apoiarem a autoria *não paulina*, porque são *hapax legomena*, estão apoiando a autoria *paulina*, porque são muito incomuns e especiais com outros *hapax paulinos*.

Ficamos, portanto, com apenas duas palavras que são problemáticas para a autoria paulina, Βελίαρ e παντοκράτωρ. A ocorrência de παντοκράτωρ é de pouca importância para a questão da autenticidade, porque está relacionada com as questões mais importantes levantadas pela série de palavras (catena) propriamente dita. Cogita-se a possibilidade de que a série de palavras é um tipo de *testimonium* pré-paulino.<sup>24</sup> Se for, então o problema de um possível *hapax* desaparece. E mesmo que Paulo tivesse criado a série de palavras, o λέγει κύριος παντοκράτωρ é tão completamente pertinente à Septuaginta que ou é o final em uma série de textos da LXX ou ele inseriu outra fórmula λέγει κύριος sob a influência da LXX. Pelo fato de tal fórmula não ser encontrada em nenhum outro texto de Paulo, inclino-me a pensar que aqui ele apossou-se de algo que já existia.<sup>25</sup> Contudo, seja como for, παντοκράτωρ terá pouca influência na questão da autenticidade.

É talvez o inverso com o termo Βελίαρ, pois aqui somos confrontados com a questão das afinidades com Qumran. J. A. Fitzmyer e J. Gnilka analisaram essas afinidades em detalhes e ambos ficaram convencidos de que são de tal natureza a ponto de impedir a autoria paulina. Fitzmyer enumera os seguintes vínculos entre essa passagem

23 Na minha opinião, a palavra é um título, não um nome próprio.

24 Veja especialmente a excelente discussão em E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edimburgo, 1957), pp. 98-113.

25 Veja *ibid.*, p. 113: "As citações de λέγει κύριος e alguns outros paralelos marcantes indicam que alguns textos do Antigo Testamento já estavam em forma estereotipada quando Paulo os usou".

e as ideias de Qumran: (a) O triplo dualismo da justiça e injustiça, luz e trevas, Cristo e Belial (juntamente com a noção subjacente de “sorte”); (b) a oposição aos ídolos; (c) o conceito do templo de Deus; (d) a separação em relação à impureza; (e) a concatenação dos textos do Antigo Testamento.<sup>26</sup>

Ninguém pode negar que esta é notável concomitância em espaço tão breve. Notemos que a força real do argumento é quantitativa, ou seja, é de efeito cumulativo. Em cada caso, exceto d, são fenômenos paulinos no Novo Testamento,<sup>27</sup> e no caso de d, como mostrará a exegese subsequente, é altamente questionável que a “separação em relação à impureza” seja a força pretendida na citação. E quanto à concomitância de a, b e c, é exatamente o ponto deste artigo que essas ideias, que são inerentes a 1 Coríntios, são colocadas em concatenação nessa passagem, porque a igreja é o templo de Deus c e não tem de ter participação com os ídolos b, porque os ídolos representam forças demoníacas (*Bελίαρ*) que estão contra Cristo a. Como Fitzmyer reconhece, o conceito de Belial como Príncipe do Mal não se originou em Qumran. É arrematada característica do período apocalíptico judaico.<sup>28</sup> A força do argumento não está na ocorrência da palavra, mas na coincidência dessa palavra em uma passagem que também tem outras afinidades linguísticas com Qumran. Seja como for, por mais interessantes e extraordinárias que as afinidades sejam, a ocorrência dessas ideias em outros textos paulinos fala a favor e não contra a autenticidade. É igualmente duvidoso se as ideias de Qumran são a pista para entendermos essa passagem.

Podemos concluir que a autenticidade dessa passagem não é posta em dúvida pelos *hapax legomena*. Por outro lado, só precisamos notar as muitas características genuinamente paulinas encontradas na passagem. Outros estudiosos notaram muitas delas.<sup>29</sup> Adiciono características que notei e as listo aqui sem argumentação ou comentário:

1. μὴ γίνεσθε é uma forma comum de parêncese nos escritos de Paulo (Rm 12.16; 1 Co 7.23; 10.7; 14.20; Ef 5.7,17), mas raramente se encontra em outras partes do Novo Testamento.

26 Fitzmyer, “Qumran and the Interpolated Paragraph”, p. 208.

27 O contraste, Cristo e Belial, não existe em outros textos de Paulo ou no Novo Testamento.

28 Veja a discussão de R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah* (Londres, 1900), pp. lv-lvii, 6-7. O termo aparece como nome para o Diabo no Livro dos Jubileus (1.20), no Testamento dos Doze Patriarcas (Rubens 2.1; 4.3.4; 6.1; Levi 3.1; 18.4; 19.1; Dâ 1.3; 4.3; 5.1,4) e na Ascensão de Isaías (*passim*). Charles observa: “No inicio da era cristã, se não muito antes, Belial era considerado um espírito satânico” (p. 115).

29 F. H. Chase, “On 2 Cor. vi.14–vii.1”, *Classical Review* 4 (1890): p. 317; A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu*, pp. 580-581.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

2. ἄπιστος(οι) ocorre doze outras vezes em 1 e 2 Coríntios, e refere-se aos incrédulos em contraste com a igreja.

3. O uso de perguntas retóricas para chegar ao ponto desejado é uma característica recorrente nos escritos de Paulo.

4. Encontramos o par δικαιοσύνη/ἀνομία em Romanos 6.19 e o par φῶς/ἀκότος em Romanos 2.19; 1 Coríntios 4.5; Efésios 5.8; 1 Tessalonicenses 5.4,5.

5. O conceito da igreja como templo de Deus é ideia significativamente paulina no Novo Testamento.

6. Encontramos a frase ζῶν θεός em outros escritos de Paulo em 2 Coríntios 3.3 e 1 Tessalonicenses 1.9.

7. Paulo juntou citações de outras passagens do Antigo Testamento em Romanos 3.10-18; 9.25,26,33; 11.8,26,27,34,35; 1 Coríntios 15.54,55.

8. Encontramos citações com a fórmula λέγει κύριος em Romanos 12.19; 14.11; 1 Coríntios 14.21.

9. A frase ταῦτας οὖν ἔχοντες é uma peculiaridade de 2 Coríntios no Novo Testamento (2 Co 3.12; 4.1,13; cf. 2 Co 3.4).

10. Encontramos o plural τὰς ἐπαγγελίας também em 2 Coríntios 1.20.

11. Encontramos o apelo de ἀγαπητοί também em 2 Coríntios 12.19, bem como em 1 Tessalonicenses 2.8; Romanos 12.19; Filipenses 2.12; 1 Coríntios 10.14(!).

12. ἐπιτελέω é uma palavra geralmente paulina no Novo Testamento, e encontramos ἀγιωάνη somente nos escritos de Paulo (Rm 1.4; 1 Ts 3.13).

13. ἐν φόβῳ θεοῦ tem seu equivalente em 2 Coríntios 5.11: τὸν φόβον τοῦ κυρίου.

Essa passagem é, portanto, quase certamente paulina. A verdadeira questão é: o que significa e o que está fazendo onde está?

## PARTE III

A chave para entendermos 2 Coríntios 6.14—7.1 está em darmos a devida atenção às afinidades linguísticas e conceituais encontradas em 1 Coríntios 10.14-22 e 3.16,17. Faz-se necessário outro exame sobre a natureza do problema de alimentos oferecidos aos ídolos e a resposta de Paulo.

Se considerarmos 1 Coríntios 8.1—11.1 como unidade, e há boas razões para o fazermos,<sup>30</sup> então o verdadeiro problema nessa seção não são os alimentos oferecidos aos ídolos propriamente ditos. Como

<sup>30</sup> Para inteirar-se da mais recente avaliação das tentativas de dividir 1 Coríntios, veja Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*, pp. 43-47. Hurd e Barrett (*A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* [Londres, 1968], pp. 13-17) apresentam, independentemente, fortes defesas em prol da unidade.

muitos comentaristas têm visto, 10.25—11.1 deixa claro que para Paulo os alimentos oferecidos aos ídolos são questão de indiferença (cf. Rm 14 sobre “comer e beber”). Aqui ele articula claramente: “Comei de tudo quanto se vende no açougue, sem perguntar nada, por causa da consciência. Porque a terra é do Senhor e toda a sua plenitude” (1 Co 10.25,26, grifos meus). Se alguém é convidado para jantar na casa de um incrédulo e o cristão estiver disposto a ir, deve comer de tudo o que lhe for colocado à mesa, “sem nada perguntar, por causa da consciência” (10.27). Em ambos os casos, é a consciência do crente que está em vista, pois 10.28,29 levanta a estipulação sobre a consciência da outra pessoa.<sup>31</sup> Acerca dos alimentos oferecidos aos ídolos, Paulo diz: “Quer comais, quer bebais ou façais outra qualquer coisa [abster-se de comer ou beber?], fazei tudo para a glória de Deus”, com a condição de sempre buscar o bem do próximo e não o seu próprio (10.31-33; cf. 10.24).

A resposta é clara o suficiente. O problema é que está em certa contradição com 1 Coríntios 8.7-13, onde Paulo já recomendou um tipo de abstinência autoimposta de alimentos oferecidos aos ídolos para o bem do irmão mais fraco, cuja consciência poderia ser contaminada. Várias maneiras foram propostas para sair dessa dificuldade. Uma presume que Paulo está se dirigindo a duas partes diferentes. Em 1 Coríntios 8, ele fala com os “fortes” e insiste na abstinência autoimposta para o bem dos “fracos”. Em 10.25-28, fala com os fracos e insiste na compra de carnes no *macellum* sem tentar descobrir a fonte.<sup>32</sup> Outros intérpretes sentem que não há reconciliação possível entre os capítulos 8 e 10 e postulam duas cartas diferentes em diversos estágios de desenvolvimento no pensamento de Paulo sobre o assunto.<sup>33</sup> J. C. Hurd<sup>34</sup> propôs recentemente que não havia “fracos” e “fortes” em Corinto, mas que a igreja como um todo era responsável pela carta escrita a Paulo na qual haviam assumido uma postura um tanto quanto antipaulina. Os problemas de “fracos” e “fortes” e de “comer no templo” são, portanto, sugestões hipotéticas de Paulo, que ele usou para fortalecer sua defesa

31 Embora o texto seja ambíguo, Paulo está se referindo à consciência de um companheiro crente, que também foi convidado para jantar, e não à consciência do anfitrião ou outro pagão. Veja a análise em Barrett, *A Commentary*, p. 242. Isso significa que esta é a única exceção especificamente mencionada no que diz respeito aos alimentos oferecidos aos ídolos.

32 Como, e.g., Kiropp Lake, *The Earlier Epistles of St Paul* (Londres, 1914<sup>2</sup>), pp. 199-200. Veja a análise em Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*, pp. 115ss.

33 Como, e.g., J. Weiss, *Der erste Korintherbrief* (Göttingen, 1925<sup>2</sup>), pp. xl-xliii. Veja J. Hering, *The First Epistle of St Paul to the Corinthians* (Londres, 1962), pp. xii-xv, e todos os outros intérpretes que defendem a teoria da partição de 1 Coríntios (e.g., A. Loisy, M. Goguel, J. de Zwaan, W. Schmithals, E. Dinkler).

34 Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*, pp. 146-149.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

contra eles, defesa na qual concordou essencialmente com eles, sem desejar parecer ter concordado demais. Ainda mais recentemente, C. K. Barrett<sup>35</sup> propôs que 8.1—10.22 é a resposta básica de Paulo à carta escrita pelos coríntios, ao passo que 10.23—11.1 serve de “resumo em termos de conselhos e preceitos práticos”. Mas ele não dá a devida atenção à natureza aparentemente contraditória de 8.7-13 e 10.25-30.

A solução está com outra opção. Primeira Coríntios 8.7-13 e 10.25-30 são contraditórios apenas se presumirmos que ambos estão lidando com alimentos oferecidos aos ídolos, ou seja, com alimentos vendidos no *macellum*. Se começarmos com o que está perfeitamente claro, a saber, que em 10.25-30 Paulo insiste que alimentos desse tipo são questão de indiferença, então o verdadeiro problema levantado na carta coríntia está na seção imediatamente anterior, 10.14-22, que também proíbe explicitamente os cristãos de comer no templo do ídolo. A passagem de 8.1—10.22 faz pleno sentido quando a vemos em sua totalidade como resposta a este problema. Isso significa que, em 10.23—11.1, a questão de comer semelhantes alimentos quando são vendidos no mercado é um tipo de adendo que Paulo achou necessário à luz da resposta que deu ao problema específico.

As possibilidades de tal problema para a igreja em Corinto são consideráveis. Como com a Atenas que Lucas descreve (At 17.16), Corinto era uma cidade “tão entregue à idolatria”. Um século depois de Paulo, Pausânias<sup>36</sup> descreve uma cidade cujos moradores tinham “muitos deuses e muitos senhores” (1 Co 8.5). Além dos imponentes templos de Apolo e Afrodite, ele menciona pelo menos vinte imagens “ao ar livre” (*ἐν ὑπαίθρῳ*), seis outros templos de “deuses” gregos e pelo menos cinco templos ou recintos (*τεμένη*) para os “senhores” dos mistérios.<sup>37</sup> É bem conhecido que, na antiguidade grega, as refeições sagradas eram comidas nesses santuários. A adoração à divindade incluía “a oferta que era queimada, de modo a enviar um cheiro doce para a divindade acima. Depois [disso] o resto da vítima fazia parte de uma festa compartilhada por adoradores e sacerdotes”.<sup>38</sup> Entre os papiros existem dois convites para essas refeições, ambos os quais “para jantar à mesa do senhor Sérapis” (grifos meus), no Serapião em Alexandria.<sup>39</sup> Talvez

35 Barrett, *A Commentary*, p. 239.

36 Pausanias, *Description of Greece*, Book II, 2-5 (Loeb, pp. 253-273).

37 Pausânias não faz essas distinções, mas Paulo faz (cf. 1 Co 8.5,6). Veja W. Bousset, *Kyrios Christos*, edição em inglês (Nashville, 1970), pp. 146-147.

38 W. H. S. Jones, *Pausanias' Description of Greece* (Londres, 1918), Loeb, vol. I, p. xxi.

39 Papiros de Oxirrinco 1.100<sup>2</sup> (séc. II d.C.) ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σεράπιδος ἐν τῷ Σεραπείῳ αὐτοῖς, ητις ἴστιν οὐ, ἀπὸ ὥρας θ' (“Queremon pede

seja mais do que interesse passageiro que dois dos recintos sagrados em Corinto eram de Sérapis, que mais tarde Porfírio o descreve como o chefe dos demônios malévolos!<sup>40</sup>

Hurd argumentou que “não há nada em 1 Coríntios 10.1-22 que indique que Paulo ouviu falar da adoração idólatra pelos coríntios, ou que eles especificamente perguntaram se a participação na adoração pagã era permissível para os cristãos”.<sup>41</sup> Há indícios dentro do texto de 1 Coríntios que sugerem o contrário. Primeiro, o problema como é levantado em 1 Coríntios 8 é especificado em apenas um ponto: “Se alguém te vir a ti, que tens ciência, sentado à mesa no templo dos ídolos” (8.10, grifos meus). O problema é levantado exatamente porque a ação do “gnóstico” era algo que o irmão mais fraco podia ver. Caso contrário, como os alimentos oferecidos aos ídolos tornam-se ponto de discórdia? Será que o “gnóstico” provocava deliberadamente o fraco? O fraco defendia os mercados kosher cristãos, que o gnóstico desprezava? Mas o texto não sugere nada desse tipo, e 10.25-30 implica o contrário. O problema não é que o irmão fraco ficará meramente ofendido pela ação daquele que tem conhecimento. A “ofensa” é que ele será tentado a imitar a ação do “gnóstico” e “perecerá”, porque não sabe fazer as sutis distinções que o “gnóstico” sabe.

O problema em 1 Coríntios 10.1-22 é inexplicável se for meramente hipotético. Em 10.1-13, Paulo está fazendo forte defesa contra a falsa segurança baseada nos sacramentos cristãos. O ponto do argumento entra em foco nítido em uma série de quatro exemplos veterotestamentários, que falam aos coríntios: “não façais... como alguns deles fizeram”. O primeiro exemplo é a idolatria e, de todos os possíveis textos de apoio, Paulo cita Éxodo 32.6: “E o povo assentou-se a comer e a beber”! (grifos meus). A terceira proibição é contra pôr o Senhor à prova. A conclusão mordaz de 1 Coríntios 10.22 encontra seu significado aqui. Os “gnósticos” estão aceitando convites para fazer refeições no templo, que Paulo entende que é pôr o Senhor à prova. “Ou irritaremos o Senhor?”, pergunta ele. “Somos nós mais fortes do que ele?”.<sup>42</sup>

---

sua companhia à mesa do senhor Sérapis no Serapião amanhã, dia 15, às 9 horas”). Papirus de Oxirrinco 111.523 (séc. II d.C.) ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμαῖον διπολῆσ(αι) παρ’ αὐτῷ τις κλείνην τοῦ κυρίου Σεράπιδος ἐν τοῖς Κλευδ(ίου) Σεραπίω(νος) τῇ τις ἀπὸ ὥρας θ’ (“Antônio, filho de Ptolomeu, pede sua companhia à mesa do senhor Sérapis na casa de Claudio Serapião, dia 16, às 9 horas”).

40 *De phil. ex orac. Haur.* Veja F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism* (Nova York, 1911; reimpressão 1956), p. 266, n. 37.

41 Hurd, *The Origin of 1 Corinthians*, p. 143.

42 É talvez de especial significado que o segundo μηδέ (1 Co 10.8), que ocorre imediatamente depois da proibição da idolatria com o sentar-se para comer e beber, é proibição contra a fornicação.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Sugiro que o problema levantado pelos coríntios em sua carta a Paulo estava relacionado a dois fatores: (1) a conduta de Paulo e (2) a “gnose” de alguns coríntios.

1. A conduta de Paulo em Corinto não é nada fácil de verificar. Penso que a pista está em 1 Coríntios 9.19-23. Quanto aos alimentos oferecidos aos ídolos, o que obviamente ele considera questão de indiferença, ele próprio fez-se tudo (comer ou abster-se de comer alimentos oferecidos aos ídolos) para todos (os que comem e os que se abstêm desses alimentos), para, por todos os meios, chegar a salvar alguns. Por mais nobre que seja a intenção desse princípio, está inherentemente destinado a causar mal-entendidos. Nesse caso, os que o examinam (9.3), examinam-no porque sua conduta geral não está em consonância com a autoridade apostólica. Sua conduta tinha todas as marcas de fraqueza, e não de autoridade. Ele não só não ganhava a vida pelo evangelho (9.14), que é reconhecido direito apostólico, mas também não exerceu sua autoridade na questão dos alimentos oferecidos aos ídolos, seja ordenando a abstinência, seja permitindo a livre participação. Ele próprio era conhecido por entregar-se ou abster-se em diferentes contextos. Essa conduta de Paulo fará, por um lado, que alguns não aceitem que sua palavra tenha autoridade, e, por outro lado, que alguns usem seu *ἐξουσία* (o que para ele significava a liberdade de fazer *qualquer* uma dessas ações com respeito aos alimentos oferecidos aos ídolos) como fundamento para o *ἐξουσία* de eles sentarem-se à mesa no templo. É discutível que 1 Coríntios 9, apesar da aparente digressão, esteja diretamente relacionado à forma como os “gnósticos” coríntios haviam levantado a questão na carta que escreveram.

2. A “gnose” dos coríntios é basicamente uma questão teológica, com a qual estão certos de que Paulo estará essencialmente de acordo. De certa forma, o argumento é impecável. Primeiro, da mesma maneira que Paulo argumentou que nem a circuncisão nem a incircuncisão têm virtude alguma, eles afirmaram que “o manjar não nos faz agradáveis a Deus” (1 Co 8.8), uma vez que nem o comer nem o abster-se de comer têm virtude alguma. E tendo em vista que Paulo com toda certeza comeu alimentos oferecidos aos ídolos, não é errado comer essa comida. Argumentaram que já que sabemos que há um só Deus, o Pai, e um só Senhor, Jesus Cristo, então também é verdade que nem Apolo

---

O intérprete é tentado a ver aqui o problema da prostituição no templo colocado em extrema proximidade com o comer no templo dos ídolos. É quase certamente como devemos entender a combinação de *εἰδωλόθυτον* e *πορνεία* em outras partes do Novo Testamento (At 15.29 [cf. 15.20]; Ap 2.14,20). Essa combinação, mais os paralelos interessantes entre 1 Co 6.12-20 e 10.1-22, reforça a convicção de que Paulo está lidando com a prostituição no templo na primeira passagem.

nem Sérapis têm existência real. Portanto, não é apenas questão de indiferença quanto ao que comemos, mas também quanto a onde. A pergunta ou afirmação dos coríntios era que se a questão da comida é irrelevante e o ídolo não tem realidade, então por que não podemos comer tais alimentos no templo dos ídolos?

Mas o que teria provocado a pergunta? Suponho que Paulo, por carta anterior ou por enviado, já havia se pronunciado negativamente sobre a questão, mas que os “gnósticos” opuseram-se à proibição. E opuseram-se com base, em parte, na conduta paulina e, em parte, na doutrina paulina. A pergunta coríntia não é “podemos” ou “por que não podemos” comer alimentos oferecidos aos ídolos, mas “por que não podemos aceitar o convite para nos sentar com nossos amigos incrédulos à mesa no templo de Apolo ou Sérapis?”.

A essa pergunta, Paulo deu uma resposta em quatro partes: (1) 1 Coríntios 8.1-13, onde ele examina a base teológica para a pergunta coríntia, (2) 9.1-27, onde defende sua conduta nesta questão no que concerne a seus direitos apostólicos, (3) 10.1-22, onde proíbe explicitamente comer no templo do ídolo-demônio, e (4) 10.23—11.1, onde trata da questão mais geral dos alimentos oferecidos aos ídolos e generaliza os princípios. Um breve exame das três primeiras partes apoia ainda mais esta análise.

1. Em 1 Coríntios 8.1-6, Paulo concorda em geral com a posição dos coríntios. Ele não é anti-*γνῶσις*. Um dos *charismata* em 1 Coríntios 12—14 é a palavra da ciência ou conhecimento. Mas, como acontece com todos os *charismata* e com muitas outras coisas cristãs, eles são inúteis sem amor. Assim como em 6.12, a qualificação básica para a conduta cristã é a preocupação pelo irmão: “Mas o amor edifica”.

Em 1 Coríntios 8.7, Paulo argumenta que nem todos têm o mesmo grau de conhecimento. Ainda que seja verdade que o ídolo não existe, ele o qualifica, dizendo que para nós há um só Deus. Isso não significa que o ídolo é um deus, mas que, para eles, têm significado como deus. Alguns cristãos, que outrora atribuíam realidade a Apolo, agora aderem, em princípio, que “o ídolo nada é no mundo”, mas a ficha ainda não caiu. Esses cristãos não conseguem libertar-se das antigas associações.

Paulo responde que, embora tudo o que os coríntios dizem sobre os ídolos é verdadeiro, eles não podem (e esses cristãos precisam levar a sério que o διόπερ em 1 Co 8.13 equivale a uma proibição) ir ao templo, antes de tudo por causa do princípio da pedra de tropeço. A conduta põe em perigo a vida cristã do irmão que não compartilha a *γνῶσις* desses cristãos. Portanto, esse “*ἐξουσία* que eles têm” precisa ser submetido ao amor.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

2. Da mesma forma, Paulo prossegue dizendo em 1 Coríntios 9.1-23 que, apesar de razões que tenham para desconfiar disso, ele nem sempre serviu-se do seu ἔξοιτία, mas agiu assim para não colocar obstáculo (ἔγκωπήν, em 9.12, é igual a πρόσκομψ, em 8.9) no caminho do evangelho de Cristo. Para que a não utilização do seu ἔξουσία (aqui na questão de aceitar sustento) seja interpretada como falta de autoridade, ele faz uma defesa vigorosa do seu apostolado e dos seus “direitos”. Mas, para Paulo, ἐλευθερία e ἔξουσία significam liberdade para fazer todas as coisas em prol do evangelho (9.23). Qualquer outro uso da liberdade e autoridade, sobretudo a liberdade e autoridade que exigem ser exercidas, torna-se autodestrutiva (9.24-27; cf. 6.12, onde se torna autoescravidão), além de não servir de ajuda para um irmão (10.23,24).

3. Em 1 Coríntios 10.1-22, Paulo argumenta que, seja como for, a vida cristã é incompatível com a participação nas festas no templo do ídolo. A razão não é que Apolo existe, ou que os alimentos comidos no templo idólatra estão contaminados (10.19). A razão está na escatologia apocalíptica de Paulo, com seu reconhecimento da natureza demoníaca do mal e das dimensões cósmicas do evento de Cristo. A presença no templo não é proibida porque, como consta no Didaquê, representa “a adoração de deuses mortos” (Didaquê 6.3), mas porque o templo dos ídolos é para Paulo o (ou um) locus dos demônios. Ainda que não seja algo dito explicitamente em outro texto de Paulo, está de acordo com sua tradição judaica, que já fez essa equiparação.<sup>43</sup> Mas, para Paulo, essa equiparação é aguçada por sua compreensão escatológica dos principados e poderes.<sup>44</sup>

Para Paulo, Cristo triunfou sobre esses poderes (Cl 2.15), agora está assentado nos lugares celestiais acima deles (Ef 1.20,21; cf. Fp 2.9-11) e, assim, livrou os seres humanos “do presente século mau” (Gl 1.4). Os poderes demoníacos, que serão completamente derrotados no τέλος (1 Co 15.24; cf. Rm 16.20), ainda estão em ação na presente era. Satanás ainda é “o princípio das potestades do ar” (cf. Ef 2.2), o “deus deste século” que “cegou os entendimentos dos incrédulos” (2 Co 4.4; ἀπίστων!, cf. 2 Co 6.14). Ser excomungado da (mesa?) comunhão da igreja é ser entregue a Satanás (colocado de volta na esfera de poder de Satanás, 1 Co 5.3-5). E ainda que Satanás seja um inimigo derrotado, o próprio Paulo pode ser impedido por ele (1 Ts 2.18) ou esbofeteado por um

43 Veja os textos listados em Strack-Billerbeck, vol. III, pp. 51-52; *inter alia*, Dt 32.17; Sl 96.5 (95.5, LXX); 106.37 (105.37, LXX); Is 66.11; 1En 19.1; 99.7; Jb 22.17.

44 Encontramos semelhante sequência lógica em Gálatas 4.8,9, onde os seres “que por natureza não são deuses” (ídolos?) são, por sua vez, chamados de “espíritos elementares fracos e mendigantes” (RSV [Revised Standard Version]), aos quais os gálatas “voltaram” a colocar-se em escravidão.

ἄγγελος Σατανᾶ (2 Co 12.7), e os cristãos do mundo inteiro continuam a combater com os poderes satânicos (Ef 6.12).

É à luz dessa perspectiva que temos de entender 1 Coríntios 10.1-22. Comer à mesa no templo do ídolo é expor-se e participar dos poderes demoníacos. Há duas razões pelas quais não devemos mexer com esses poderes.

1. Os poderes são reais, e mesmo a participação nos sacramentos cristãos não é garantia especial de proteção. Há, diz Paulo, muitos exemplos no Antigo Testamento de tais quedas, que “estão escritas para aviso nosso, para quem já são chegados os fins dos séculos” (1 Co 10.11). Se alguém pensa o contrário, tende a cair (10.12). Comer na presença de demônios não é exibição de “autoridade” ou “força”, é insensatez. Quem age assim está pondo o Senhor à prova (“tentando”, 10.9) e provocando-lhe ciúmes (“irritaremos”) ou, no mínimo, contrapondo sua força à força de Deus (10.22).

2. Mas tais ações são incompatíveis com a vida em Cristo. Aquele que comia à mesa na comunidade cristã comia não só para alimentar-se, mas para participar do próprio Senhor. Igualmente, sentar-se à mesa no templo dos ídolos é participar dos próprios demônios. Assim como em 1 Coríntios 6.12-20, onde o σῶμα do cristão, que pela habitação do Espírito é templo de Deus e pertence a Deus, não pode unir-se a uma prostituta, assim a igreja, que também é templo para a habitação do Espírito, não pode comer à mesa do Senhor e à mesa dos demônios. Tal “acasalamento misto”, diz Paulo mais adiante em 6.14—7.1, é impensável, pois que acordo tem Cristo com Belial (o princípio dos poderes demoníacos)? Ou que acordo tem o templo de Deus com os ídolos?

Não há abertura nos textos de Paulo sobre essa questão. É proibido pura e simplesmente. Mas a proibição não prevalece sem considerar o templo do ídolo-demônio, porque comer em casa ou com amigos não é uma refeição cultual com a concomitante participação na divindade (demônio). O crente pode comer ou beber sem restrição, dado que ele sempre está ciente dos interesses dos outros (quer judeu, pagão, quer cristão).

Notemos que esse caminho aparentemente tortuoso para a proibição está em plena consonância com os padrões que Paulo estabeleceu em outros textos. Alguém pode perguntar: Por que o princípio da pedra de tropeço em 1 Coríntios 8, se a resposta é não!? A razão acha-se no que Paulo entendia do imperativo cristão, a saber, é sempre um derramamento da graça. Por exemplo, seguindo o padrão do princípio da pedra de tropeço, a

## EXEGESE? PARA QUÊ?

proibição tem um paralelo exato em 1 Coríntios 6.12-20. Em 6.18, ele proíbe terminantemente a fornicação (com a prostituta do templo?). Contudo, a resposta básica para a fornicação reside em entendermos adequadamente a liberdade cristã, que procura ser útil e recusa-se a ser escravizada até ao próprio conceito de liberdade (que, nesse caso, transforma-se em liberdade excessiva). Além disso, como em 1 Coríntios 8—10, essa proibição é apoiada pela teologia. A doutrina da ressurreição diz aos crentes que seus corpos não estão destinados à destruição, mas ao Senhor. Por conseguinte, φεύγετε τὴν πορνείαν. É digno de nota que a única outra ocorrência de φεύγω nos escritos de Paulo (à exceção das Epístolas Pastorais) está na passagem que estamos comentando. A primeira razão para evitar a mesa no templo do ídolo é o cuidado por aquele por quem Cristo morreu. Não obstante, há razões teológicas. Portanto, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας.<sup>45</sup>

## PARTE IV

É com esse pano de fundo que podemos demonstrar que 2 Coríntios 6.14—7.1 faz o mais pleno sentido, e o demonstramos no contexto de 2 Coríntios 1—7. Mas isso requer, pelo menos, uma reconstrução parcial dos acontecimentos e relações entre Paulo e Corinto entre a escrita das nossas 1 e 2 Coríntios. Essa reconstrução é reconhecidamente difícil. A recente proposta de C. K. Barrett oferece base razoável para prosseguir com o argumento.<sup>46</sup>

As observações a seguir são pertinentes para este estudo.

1. Ainda que a exacerbão que causou tensão nas relações fossem intensificadas por influências externas, um sentimento antipaulino, em parte relacionado por sua recusa em aceitar o sustento coríntio, já existia na igreja (1 Co 9.1-18; cf. 4.14-21). Não podemos presumir que todos os problemas abordados em 2 Coríntios surgiram após 1 Coríntios.

2. O texto de 2 Coríntios 7.12 indica claramente que a carta intermediária agora perdida, escrita por Paulo “em muita tribulação e angústia do coração” (2 Co 2.4), tinha a ver basicamente com a atitude descontraída da igreja em relação àquele que havia contristado Paulo (presumivelmente; cf. 2.5). Essa carta, de acordo com Tito, cumpria seu propósito: a igreja se arrependera, estava pronta para reafirmar a lealdade a Paulo e tomara medidas a respeito do ocorrido disciplinando o malfeitor (ó ἀδικῶν).

45 Observemos ainda que a proibição em Gl 5: “Não cumprireis a concupiscência da carne”, segue um entendimento da graça: “A fé que opera por amor” e “servi-vos uns aos outros pelo amor” (5.16,6,13).

46 C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (Londres, 1973), pp. 5-21.

3. Mas muitos dos problemas anteriores ainda estavam latentes. O assunto da coleta ainda precisava de mais atenção. O afrouxamento em relação aos pecados sexuais ainda estava entre eles (2 Co 12.21: πολλοὺς τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοηάντων).<sup>47</sup> E do ponto de vista de Paulo, as atitudes contínuas de alguns deles para com ele refletiam uma compreensão inadequada do ofício e ministério apostólico.

O texto de 2 Coríntios 6.14—7.1 tem seu *Sitz im Leben*<sup>48</sup> dentro dessas últimas preocupações. Tito informara Paulo sobre o arrependimento dos coríntios sobre a questão específica do malfeitor e Paulo ficara confortado. Mas Tito também o informara de que alguns dos problemas anteriores ainda persistiam. Alguns “gnósticos” ainda estavam “resistindo” à sua autoridade e contra algumas respostas específicas dadas em 1 Coríntios. A proibição de 1 Coríntios 8.1—11.1 era uma posição que eles rejeitaram e da qual lhe questionaram a autoridade. Ainda não convencidos pelos argumentos paulinos, eles informaram Tito em termos inequívocos que a posição de Paulo causara o efeito de restringi-los (2 Co 6.12; στενοχώρος no sentido clássico) e, portanto, ele está prejudicando-os (ἀδικέω) ou enganando-os (φθείρω; 7.2).

É para essa resposta que Paulo começa especificamente a dirigir-se na conclusão da “grande defesa do ofício apostólico” (2 Co 2.14—7.4).<sup>49</sup> Perto do fim de 2 Coríntios 5, a “defesa” assume a forma de apelo pessoal. “Rogamos-vos [...] que vos reconcilieis com Deus” (5.20), pleiteia ele. “Cooperando também com ele [Deus]”, prossegue ele, “vos exortamos a que não recebais a graça de Deus em vão” (6.1; participação da mesa dos demônios?); “não dando nós escândalo [tropeço] em coisa alguma” (6.3). Em seguida, após um desenvolvimento retórico do que ele entende sobre as verdadeiras marcas do apostolado (sofrimentos, pureza de motivo, etc.), ele volta-se e apela diretamente àqueles que rejeitaram sua autoridade e a proibição de participação nas festas do templo. “Não sou eu que vos restringi. Vossa ação fez com que ficásseis restritos em vossas afeições. Apelo-vos como crianças, retribuí o nosso amor.” Nesse caso, devemos ver a proibição de

47 Isso pressupõe que os capítulos 10—13 de 2 Coríntios vêm *depois* dos capítulos 1—9. É o que Barrett demonstra de forma convincente, mesmo que não estejamos necessariamente convencidos de que ela representa uma quinta carta, que veio imediatamente após a quarta (2 Co 1—9).

48 N. do T.: Na crítica bíblica, a expressão alemã *Sitz im Leben* (“posição na vida”) representa o possível contexto em que um texto foi criado, e sua função e propósito naquela época. Ao interpretar um texto, o *Sitz im Leben* tem de ser levado em consideração para permitir uma compreensão adequada do seu significado. Em outras palavras, não há texto sem contexto.

49 Assim chamado por G. Bornkamm, *New Testament Studies* 8 (1962): p. 260.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Paulo de participar das festas no templo dos ídolos-demônios como expressão de seu amor por eles. Contudo, nesse momento, ele interrompe o apelo para reiterar a proibição e reforçar as razões para isso de forma mais positiva.

O restante do argumento deve ser reconstruído assim:

1. A parêncese de abertura (reiterando o ponto central de 1 Co 10.14-22).  
Μὴ γίνεσθε ἐτεροζυγοῦντες ἀπίστοις.

2. O desenvolvimento retórico da parêncese de abertura (refletindo novamente 1 Co 10.14-22).  
τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνη καὶ ἀνομία; ή τίς κοινωνία φωτὸν πρὸς σκότος;

τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ; ή τίς μερίς πιστῶ μετὰ ἀπίστου;

τίς δὲ ουγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων;

ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντας.

Essa questão final leva diretamente a:

3. A base para a parêncese (refletindo o argumento de 1 Co 3.16,17).

καθὼς εἶπεν ὁ θεὸς ὅτι

4. Em seguida, Paulo apoia (3) com base bíblica:  
a) A primeira “promessa”: Deus habitará no meio do seu povo (a Igreja).  
ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω [Lv 26.12]  
καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός, [cf. Ez 37.27]

καὶ αὐτὸι ἔσονται μου λαός.

b) Mas o povo de Deus tem de evitar a idolatria a todo custo.  
διὸ ἔξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν [cf. Is 52.2]

καὶ ἀφορίσθητε, λέγει κύριος,

καὶ ἀκαθάρτου μὴ ἄπτεσθε.

c) A segunda “promessa”: Deus gerará o seu povo.  
κἀγὼ εἰσδέξομαι ὑμᾶς, [cf. Ez 20.34]

καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, [cf. 2 Sm 7.14]

καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε μοι εἰς υἱοὺς καὶ

θυγατέρας, λέγει κύριος

παντοκράτωρ. [cf. Am 3.13, LXX]

5. A conclusão da parêncese baseada nas promessas, mas com a exigência de evitar a idolatria.

ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας,  
ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς  
ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ  
πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἀγιωσύνην  
ἐν φόβῳ θεοῦ.

Faremos um exame mais aprofundado das cinco partes que apoiam essa análise.

1. Os intérpretes veem a proibição de abertura: “Não vos prendais a um jugo desigual com os infieis”, como a chave para toda a seção. Historicamente, é o *locus classicus* para todas as formas de separatismo cristão, casamento, parcerias comerciais, a retirada “do mundo” que Paulo expressamente condena em 1 Coríntios 5.9-11. Essa interpretação continua a dominar. Para intérpretes que veem a passagem como texto de essenismo cristianizado ou como ataque judaico-cristão à liberdade paulina (Betz) continuam a entender que a passagem está relacionada basicamente com a separação ritual, ética ou “mundana”.<sup>50</sup>

A posição separatista mais tradicional tinha quatro pontos de referência básicos na passagem, todas as quais proibições negativas: (a) “Não vos prendais a um jugo desigual com os infieis”, (b) “Sai do meio deles, e apartai-vos”, (b) “Não toqueis nada imundo” e (d) “Purifiquemo-nos de toda imundície”. A “santidade” era vista como obediência a esses aspectos negativos. Mesmo um estudioso tão cuidadoso como Betz caiu presa disso quando afirmou que “os ἀπίστοι são aqueles que representam ἀνομία (2 Co 6.14), ‘adoração de ídolo’ (6.16), ‘impureza’ (6.17; 7.1)”.<sup>51</sup> Mas essa equiparação do infiel com impureza abusa a estrutura interna do argumento e a intenção da série de palavras do Antigo Testamento. Não devemos começar com as citações do Antigo Testamento, nem considerar a linguagem da LXX como fatores determinantes para encontrar o significado de ἔτερος γοῦντες ἀπίστοις. O ponto dessas citações são promessas — promessas que quando dadas são promessas contingentes na separação da idolatria, mas, mesmo assim, promessas.

É altamente questionável se devemos entender que μὴ γίνεσθε ἔτερος γοῦντες ἀπίστοις é texto separatista no sentido tradicional. Primeiro, ἔτερος γένεται é a metáfora pura e simples, e não necessariamente uma

50 Assim Gnilka, “2 Kor 6,14–7,1”, pp. 88-99, por um lado, e H. D. Betz, “2 Cor. 6.14—7.1”, p. 91, por outro.

51 Gnilka, “2 Kor 6,14–7,1”, p. 90.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

metáfora que, como insiste Betz, pressupõe “dois jugos”, um para os crentes e outro para os não crentes.<sup>52</sup> A figura quase certamente deriva de Levítico 19.19, onde a LXX tem ἐτεροζύγος para referir-se a cruzamento de raças, e de Deuteronômio 22.10, que proíbe arar com um boi e um jumento juntos. É mera metáfora que indica que, assim como é proibido para os antigos arar com diferentes tipos de animais sob o mesmo jugo, assim os cristãos são uma “raça” diferente dos descrentes e são proibidos de ter uma relação imprópria com eles. Que tipo de relação é essa não é algo inerente à proibição, nem temos ajuda no uso metafórico do “jugo” no Antigo Testamento, onde diz respeito à carga imposta pelo opressor estrangeiro (e.g., Is 9.4; 10.27; 14.25; Jr 27.8,11,12; cf. Gn 27.40; 1 Rs 12.4). Seja como for, a pista para a passagem não está na metáfora, mas nos conjuntos de contrastes nas questões retóricas seguintes.

Podemos determinar mais facilmente o significado de ἄπιστοις. Primeiro, é uma palavra usada por Paulo somente na correspondência coríntia (exceto nas Epístolas Pastorais) e sempre para colocar os pagãos em nítido contraste com os de dentro da igreja. São aqueles aos quais o deus deste mundo (Satanás/Belial) cegou (manteve nas trevas!) para não poderem ver a luz (!) do evangelho de Cristo (2 Co 4.4). São os ímpios (*ἄδικοι*) diante dos quais os membros da comunidade não devem buscar reparação de descontentamentos e injustiças internas (1 Co 6.6). Mas Paulo não proíbe os crentes de ter estreitas associações com eles. Se estiver casado com alguém que é ἄπιστος, o crente não deve procurar o divórcio (7.12-15), e se forem convidados para jantar na casa deles, os crentes são livres para ir (10.27). É possível que, de vez em quando, os ἄπιστοι chegassem casualmente à assembleia cristã reunida para adoração (14.22-25). O problema em 1 Coríntios 6.14 não está em decidir quem eles são, mas, à luz da livre associação permitida em outro texto, determinar que tipo de associação com eles constitui tornar-se ἐτεροζυγοῦντες.<sup>53</sup> Essa relação está relacionada com a proibição em 1 Coríntios 10.14-22, ponto que veremos no desenvolvimento retórico a seguir.

2. e 3. As questões retóricas que desenvolvem a parêncese de abertura são dadas para chamar a atenção, insistindo na natureza inviolável da proibição e dando, uma vez mais, a base teológica para a parêncese. São definidas em pares equilibrados, dos quais o quinto par (*νωὸς θεοῦ/εἶδωλα*) é o mais importante. “Que συγκατάθεσις tem o templo de Deus

52 *Ibid.*, p. 89.

53 Para intuir-se de outro ponto de vista, veja *ibid.*, pp. 89-90.

com os ídolos?" (2 Co 6.16) é a grande questão para a qual as outras dirigem-se. A afirmação: "Porque vós sois o templo do Deus vivente", deriva o significado dos contrastes da quinta questão e, por sua vez, serve de premissa na qual se fundamenta o restante do argumento. O conteúdo dos pares nessa questão dá significado aos outros pares, bem quanto a ἐτεροζυγοῦντες ἀπίστοις.

Como ocorre em 1 Coríntios 10.14, a preocupação aqui não tem a ver com a idolatria em geral. É algo do qual os cristãos se voltaram para servir ao Deus vivo e verdadeiro (1 Ts 1.9), e é automaticamente proibido (Gl 5.20; 1 Co 5.11). Também não devemos "espiritualizar" o termo "ídolo" para torná-lo igual a pecado e impureza.<sup>54</sup> É uma expressão específica de idolatria que está em vista. Para fundamentar a proibição de comer no templo dos ídolos-demônios, Paulo reafirma o argumento de 1 Coríntios 3.16,17. Foi onde ele argumentara que a igreja era o templo de Deus em Corinto, porque o Espírito de Deus habitava entre eles (esp. quando estavam reunidos em nome do Senhor, 1 Co 5.3-5). Nessa qualidade, eram a alternativa de Deus — a única alternativa — para Corinto, incluindo Apolo, Sérapis, et al. Portanto, destruir o templo de Deus por divisão significava colocar-se sob o julgamento terrível de Deus.

É exatamente essa figura, que já estava implícita no argumento baseado na refeição cultural ("porque todos participamos do mesmo pão", 1 Co 10.16,17), que agora se torna o fundamento explícito para a proibição. Aqueles que têm parte (<μερίς>)<sup>55</sup> na refeição no templo de Deus também não podem participar (<μετοχή) ou ter comunhão (<κοινωνία>) à mesa dos ídolos, porque estariam sacrificando aos demônios e Cristo não tem συμφώνησις com Belial, o príncipe dos demônios.

É só nesse sentido que a igreja não deve ser ἐτεροζυγοῦντες. A igreja não tem de "sair do meio" dos incrédulos propriamente ditos, mas, como templo de Deus, não pode associar-se com os incrédulos no templo dos demônios. Os pares nas quatro primeiras questões retóricas são contrastes que representam a impossibilidade da associação da igreja com os ídolos. Participar da mesa de Belial significa que o crente (<πιστός>) procura ter participação nos poderes demoníacos com o incrédulo (<ἄπιστος>),<sup>56</sup> que ele procura ser participante da justiça e da

54 Como faz B. Gärtner, "The Temple and the Community in Qumran and the New Testament", *Society for New Testament Studies Monograph Series 1* (Cambridge, 1965), p. 51.

55 Fitzmyer ("Qumran and the Interpolated Paragraph", pp. 209-210) vê que μερίς reflete o conceito de "quota" em Qumran, como em "porção de luz" ou "porção de Deus". Mas a palavra também significa exatamente o que é sugerido aqui, uma "porção de alimentos". Veja Moulton-Milligan, p. 398.

56 Concordo que esse uso substantival de πιστός é incomum para Paulo, mas não é impossível, nem improvável. Quando ele diz que quem é justificado pela fé é abençoado οὐν τῷ πιστῷ Ἀβραὰμ (Gl 3.9), está usando o adjetivo com quase o mesmo sentido que dá ao substantivo aqui.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

injustiça, da luz e das trevas. É no contexto das refeições cultuais (e talvez também da prostituição no templo, veja 1 Co 6.15; 10.7,8) que esses pares estariam em mais nítido contraste como opções mutuamente exclusivas (*i.e.*, ἐτεροχυγοῦντες ἀπίστοις).

4. É também sob essa luz que a série de palavras de apoio dos textos do Antigo Testamento faz mais sentido. Como indicado anteriormente, não podemos ter certeza se a série de palavras originou-se com Paulo ou se ele a citou de fonte anterior. Mas, seja como for, não podemos encontrar o significado atual da série de palavras se isolarmos o que ele pode ter querido dizer no lugar de origem dessa série,<sup>57</sup> pois agora está cheio de conteúdo paulino. No atual contexto, serve para duplo propósito: (a) Apoiar a afirmação de que a igreja é o templo de Deus, porque eles são o povo de Deus, e (b), por causa disso, reforçar a dissociação absoluta da igreja com a idolatria.

A parte 4a da série de palavras mostradas na tabela acima é uma promessa, tirada basicamente de Levítico 26.12 (talvez influenciada por Ez 37.27) e agora cumprida na igreja, de que eles são assinalados como o povo (*λαός*) de Deus, porque o próprio Deus habita no meio deles. A passagem serve para unir duas imagens paulinas da igreja (*ναός* e *λαός*). No cenário do Antigo Testamento, Israel recebe a promessa de ser o *λαός* de Deus no contexto de guardar a aliança de Deus, que começa com a proibição da idolatria (Ex 19.5; 20.2,3), e é a idolatria de Israel que leva Israel ser julgado: “Vós não sois meu povo” (Os 1.10). Mas neste cenário, o significado do texto reside primariamente nas palavras: “Neles habitarei e entre eles andarei”. Para Paulo, a igreja é o novo povo de Deus, porque eles são habitação do Espírito. Todos foram batizados “em um Espírito” e todos beberam do mesmo Espírito (1 Co 12.13).<sup>58</sup> É o Espírito que habita entre eles o que os torna templo de Deus (1 Co 3.16) e a presença do Espírito profético fará com que até os *ἄπιστοι* confessem: “Deus está verdadeiramente entre vós” (1 Co 14.22-25).

É essa promessa da habitação de Deus entre eles que conduz à proibição reiterada na parte 4b da tabela acima. A igreja tem algo a fazer: “Saí do meio deles” (2 Co 6.17). O “eles”, nesse contexto, refere-se apenas indiretamente aos *ἄπιστοι* de 2 Coríntios 6.14. Não são os incrédulos propriamente ditos que estão em vista — isso é realmente estranho para

57 Veja, *e.g.*, no cristianismo judaico, como Betz, “2 Cor. 6.14-7.1”, pp. 92-99 (cf. L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul* [Nova York, 1959], pp. 151-152); em Qumran, como Fitzmyer, “Qumran and the Interpolated Paragraph”, pp. 215-216.

58 Para inteirar-se de uma discussão das opções que levaram à escolha “em um Espírito” em preferência a “pelo único Espírito”, veja J. D. G. Dunn, “Baptism in the Holy Spirit”, SBT 15, 2ª Série (Londres, 1970), pp. 127-131.

Paulo —, mas nem nesse contexto a impureza ritual ou os gentios (um total absurdo) estão em vista. Nem devemos inverter o texto para dizer que envolve a purificação da impureza da igreja.<sup>59</sup> Tão-somente repete a proibição de frequentar as festas no templo do ídolo. A linguagem utilizada é determinada pelas suas origens veterotestamentárias (Is 52.11), que é de intenção primariamente cultural. Mesmo lá, o *sair* diz respeito a apartar-se da idólatra babilônica. Mas, como verificamos muitas vezes no uso que Paulo faz do Antigo Testamento, embora o texto seja escolhido por causa da linguagem, o ponto não está mais na linguagem, mas no contexto ao qual vemos que a passagem pertence. Tenho em vista que a igreja é, pelo Espírito, o novo povo de Deus, ela deve evitar a coisa impura, a habitação dos espíritos demoníacos.

A segunda promessa (parte 4c da tabela acima), que Deus os receberá e será para eles Pai, existiu na série de palavras original e aqui foi transportada. Seja como for, a promessa reafirma a intenção da promessa anterior. É com base nessas promessas que Paulo está pronto para fazer uma parêncese conclusiva.

5. Como Paulo faz habitualmente, os textos do Antigo Testamento não são a palavra final. Precisam de uma interpretação conclusiva ou afirmação cristã. Mesmo aqui, ou talvez especialmente aqui, a imagem do templo de 2 Coríntios 6.16 é novamente determinante. A igreja é o templo de Deus em Corinto. É confirmado pelas promessas veterotestamentárias de a presença de Deus habitar entre o seu povo. Agora se cumpre pela presença do Espírito no meio deles. É porque a igreja tem essas promessas, agora cumpridas, que os coríntios têm de exibir “pureza” e “santidade”. A linguagem cultural (*καθαρίσωμεν ἡαυτούς, μολυδοῦ, ἀγιωσύνην*) dessa palavra conclusiva, que tem sido tão problemática, deriva diretamente da imagem do templo, não da série de palavras do Novo Testamento. Não devemos interpretar que a imundícia aqui em vista é ritualista (ao estilo de Qumran) ou meramente ética e moral.

As palavras problemáticas na passagem são a colocação de “carne” e “espírito” com imundícia. Os intérpretes argumentam que, para Paulo, “carne” é basicamente um termo pejorativo, que descreve a natureza pecaminosa e que, portanto, é de purificação impossível. Pensam também que, para Paulo, o “espírito” tem necessidade de purificação, uma vez que se refere primariamente ao Espírito por quem e em quem os cristãos agora vivem. No entanto, Paulo nem sempre usa esses termos em seu pleno sentido teológico. Como Barrett ressaltou: “Ambos [os termos] são

59 É o que R. J. McKelvey propõe em *The New Temple: The Church in the New Testament* (Oxford, 1969), p. 95.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

usados de forma popular e livre nesta epístola. Em [2 Coríntios] 7.5, Paulo diz: ‘A nossa carne não teve repouso algum’, significando exatamente o que ele dissera em 2.13: ‘Não tive descanso no meu espírito’. Em cada caso, ele quer dizer: ‘Não tive descanso’, usando tanto a palavra *carne* quanto a palavra *espírito para querer dizer eu*<sup>60</sup>. O que Paulo quer dizer aqui é “interiormente” e “exteriormente”, bem semelhante quando ele usa σώμα e πνεῦμα em 1 Coríntios 7.34, ou o homem inteiro, tal como faz pela combinação de πνεῦμα/ψυχή/σώμα em 1 Tessalonicenses 5.23 (também no contexto de “santidade”). É muito provável que ele quis dizer “exteriormente” e “interiormente”. A purificação interior é a que Paulo regularmente tem em mente quando fala do imperativo ético da vida cristã. Mas a igreja tem de purificar-se de todas as impurezas, inclusive da contaminação por fazer as refeições na presença dos demônios.

Tendo repetido o que para ele era uma verdade muito importante, a saber, que, como templo de Deus, a igreja não poderia ter associação com a adoração demoníaca no templo dos demônios, Paulo retoma o apelo pessoal. “Abri-vos bem para nós”, pleiteia ele, “pois esta proibição não é restritiva, nem com isso vos enganemos ou tiramos proveito de vós. E nem mesmo este meu apelo deve ser considerado condenatório”.

É importante notar aqui que o χωρίσατε ἡμᾶς é claramente presumido, e é intrusão inconveniente se 2 Coríntios 6.14—7.1 for retirado. Em outras palavras, a afirmação frequentemente repetida de que 6.13 e 7.2 são lidos sem percalços com a ausência de 6.14—7.1 não é verdadeira. A leitura sem problemas seria se 6.13 e 7.2 começassem com οὐδένα ήδικήσαμεν.<sup>61</sup>

Concluindo e com toda a franqueza, admitimos que a única dificuldade real com essa interpretação é que os “alimentos oferecidos aos ídolos” não são especificamente mencionados nessa passagem ou em seu contexto imediato. Contudo, dificilmente podemos negar as afinidades linguísticas e conceituais em 1 Coríntios 3.16,17 e em 10.14-22. Esse não é o único lugar em que 2 Coríntios apresenta dificuldades. O problema é que havia muitas coisas que aconteciam entre Paulo e os coríntios, que eram conhecidas por eles e que poderiam ser presumidas na correspondência, mas que, para nós que estamos olhando de fora para dentro, é como se as vissemos “por espelho em enigma”.

60 Barrett, *Second Corinthians*, p. 202.

61 Podemos comparar o presumido ηλούντε δὲ τὰ πνευματικά em 1 Co 14.1 depois da longa digressão sobre o amor.

## A Liberdade e a Vida de Obediência: Gálatas 5.1–6.18 (1994)

Historicamente,<sup>1</sup> os intérpretes entendem que essa passagem reflete grande mudança na carta, com base no argumento próprio de uma seção de parêncese (exortação). Veem que esses capítulos são “instrução ética” que vem depois do “pensamento correto sobre o evangelho cristão” estabelecido em Gálatas 3—4.<sup>2</sup> Mas, apesar da popularidade desse ponto de vista, esses capítulos são muito mais bem entendidos como dando ao argumento<sup>3</sup> dos

- 
- 1 Os seguintes comentários são citados pelo sobrenome do autor: D. C. Arichea e E. A. Nida (1976); H. D. Betz (Hermeneia, 1979); J. M. Boice (EBC, 1976); F. F. Bruce (*The New International Greek Testament Commentary*, 1982); E. D. Burton (ICC, 1921); J. Calvin (ET, 1963); R. A. Cole (TNTC, 1965); G. S. Duncan (*The Moffat New Testament Commentary*, 1934); R. Y. K. Fung (*New International Commentary on the New Testament*, 1988); D. Guthrie (NCBC, 1974); W. Hendriksen (1968); M.-E. Lagrange (EB, 1925); J. B. Lightfoot (1865); R. N. Longenecker (WBC, 1991); H. A. W. Meyer (MeyerK, 1870); F. Mussner (HTKNI, 1974); H. Ridderbos (*New International Commentary on the New Testament*, 1953); H. Schlier (MeyerK, 1965); J. R. W. Stott (1968).
  - 2 Ponto de vista perpetuado mais recentemente por Fung, p. 243. Para obter um ponto de vista especialmente útil de como essa seção é compreendida dentro da carta, veja John M. G. Barclay, *Obeying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1988), pp. 9–26.
  - 3 Quanto à questão da *forma* da carta, sobretudo sua “retórica” (como se encontra, e.g., nos comentários de Betz e Longenecker; cf. B. H. Brinsmead, “Galatians’ Dialogical Response to Opponents”, *Society of Biblical Literature Dissertation Series* 65 [Chico, Califórnia: Scholars Press, 1982]), veja esp. C. H. Cosgrove, *The Cross and the Spirit: A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1988), pp. 23–38. Sua observação (p. 26) de que, seja o que mais que Gálatas possa ser, é uma *carta*, é facilmente esquecida pelos comentaristas enamorados pela retórica do século I. Se as categorias retóricas são úteis, então a natureza persuasiva do argumento como um todo, em que Paulo está tentando convencer os gálatas de que ele está certo e os agitadores errados, exige que a forma da carta seja deliberativa e não apologética. A natureza “apologética” de certas partes é explicada com base no argumento de que os oponentes de Paulo tentaram desacreditar seu evangelho, em parte, desacreditando-o.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

gálatas a devida conclusão.<sup>4</sup> No “discurso”<sup>5</sup> transicional em 2.15-21, ostensivamente para Pedro, porém mais obviamente por causa dos Gálatas, Paulo expõe as proposições teológicas básicas do argumento que se segue: (1) A justiça não é “pelas obras da Torá” (2.16, 1); (2) a justiça é “pela fé em Cristo Jesus” (2.16), que também trouxe um fim à observância da Torá (2.18,21); e (3) o Cristo residente (por seu Espírito, está implícito) é o agente efetivo para viver a verdadeira justiça (2.20).

Paulo apoia as duas primeiras proposições no argumento imediatamente seguinte (Gl 3.1—4.7), apelando, primeiro, à experiência gáleta do Espírito (3.1-5) e, segundo, à Escritura e à obra de Cristo (3.6-29), concluindo em 4.1-7 ao juntar a obra de Cristo e do Espírito. Depois dos parágrafos que aplicam esse argumento (4.8-11), apelam para a lealdade dos gálatas (4.12-20), argumentam com base na analogia bíblica (4.21-31) e fazem a aplicação e apelo mais uma vez (5.1-11). Paulo, em 5.13—6.10, retoma o terceiro tema do “discurso”, qual seja, a suficiência do Espírito, agora em oposição à Torá (por efetuar a verdadeira justiça que a Torá exigia, mas não podia produzir) e à carne (que caracterizava a antiga vida dos gálatas como gentios e tornara a Torá ineficaz para os judeus).

O que está em questão nessa carta é a inclusão dos gentios como membros plenos e iguais do povo de Deus, se, tendo crido em Cristo, eles também têm de aceitar os “marcadores de identidade” do judaísmo<sup>6</sup>

- 
- 4 Funciona como a resposta de Paulo à pergunta gáleta em Gl 3.3: “Tendo *começado* pelo Espírito, *acabeis* agora pela carne?” (grifos meus). Para conhecer uma apresentação mais completa semelhante ao que é oferecida aqui, veja Barclay, *Obeying*. Notemos a esse respeito a escassez geral de verbos no modo imperativo. Como, e.g., em 5.13-26, onde há apenas dois imperativos na segunda pessoa do plural (“servi-vos uns aos outros”, 3.13, e “andai em Espírito”, 3.16). Tendo em vista que 5.25,26 move o argumento de volta para a aplicação, Paulo muda para imperativos “exortativos” (“andemos... não vejamos...”). A quantidade de imperativos aumenta na aplicação prática de 6.1-10 (três verbos no modo imperativo na segunda pessoa do plural, dois verbos no modo subjuntivo exortativo e dois verbos no modo imperativo na segunda pessoa do singular). O todo é enquadrado por imperativos e o argumento avança em lugares cruciais por um imperativo (e.g., 5.16,25; 6.1,7). Mas os imperativos são regularmente explicitados ou elaborados por material que está consistentemente no modo indicativo. Seja como for, não é mera série de exortações. É argumento por meio de exortação. A natureza e estrutura desse material indicam que a seção funciona como parte do argumento da carta.
- 5 A transição está entre as três narrativas que defendem seu apostolado e evangelho com o qual a carta começa (Gl 1.13-24; 2.1-10; 2.11-14) e os argumentos e apelos teológicos que começam em 3.1.
- 6 A circuncisão (Gl 3.3; 5.11,12,23; 6.12) e a observância do calendário judaico (4.10,11), como também as leis alimentares, que ganharam significado como “marcadores de identidade” na Diáspora, e a forma como Paulo as tece no argumento da narrativa crucial de 2.11-14. Isso não exclui necessariamente a visão teológica da lei, a saber, a Torá como meio de posição correta para com Deus. Nessa carta, as duas maneiras de entender a lei fundem-se, mas a questão predominante não é a “justiça-obras” (fazer a Torá ganhar o favor de Deus), mas justiça eclesiológica (fazer a Torá necessária para pertencer ao povo de Deus). Aquela emana naturalmente desta.

para serem verdadeiros “filhos de Abraão”.<sup>7</sup> A questão levantada pelos “agitadores”<sup>8</sup> (cristãos judeus) não é como alguém entra na vida em Cristo (claro que teriam concordado que é pela morte e ressurreição de Cristo), mas como essa vida é concluída (Gl 3.3), especialmente para os gentios.<sup>9</sup>

Crucial para o argumento como um todo é o papel do Espírito na vida do crente, tanto no início como durante toda a vida do crente em Cristo. O elemento-chave da conversão cristã é o Espírito, experimentado dinamicamente (Gl 3.2-5; 4.6) como cumprimento da promessa a Abraão (3.14). Assim também com a totalidade da vida cristã. A experiência cristã do Espírito desativa o crente em Cristo de todas as outras existências, as quais eram consideradas alternativamente como estar “debaixo da lei” (5.18) ou cumprindo a “concupiscência da carne” (5.16). Os gálatas já tinham vivido a cumprir a concupiscência da carne, mas agora os agitadores apareceram para colocá-los debaixo da lei. Paulo não terá nada disso. Só o Espírito é o antídoto para as “obras da carne”. A Torá não ajuda em nada; só leva à escravidão. Libertados da escravidão por meio de Cristo, nós que andamos, vivemos e somos guiados pelo Espírito não só não estamos debaixo da lei, mas, pelo Espírito, produzimos o fruto que a lei tencionava, mas não podia produzir.

- 
- 7 E, assim, receber as promessas da aliança de Deus com Abraão, conforme estão expressas em Gn 12.3 e 18.18. É o que poderíamos chamar de “novo olhar” sobre Gálatas, que pode ser rastreado até ao ensaio de K. Stendahl intitulado “The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Filadélfia: Fortress, 1976), pp. 78-96 [reimpressão de *HTR* 56 (1963)]; veja, *inter alia*, T. D. Gordon, “The Problem at Galatia”, *Interpretation* 41 (1987): pp. 32-43; Barclay, *Obedying*, pp. 36-74; J. D. G. Dunn, “The Theology of Galatians: The Issue of Covenantal Nomism”, *Jesus, Paul, and the Law* (Filadélfia: Westminster, 1990), pp. 242-264.
- 8 Esta é a linguagem de Paulo sobre seus oponentes, encontrada em Gl 1.7 e 5.10. De acordo com 6.12, esses agitadores estavam “obrigando” os convertidos gentios de Paulo a aceitarem a circuncisão (2.3; 5.23). Tendo em vista que são citados na terceira pessoa do plural, em oposição aos próprios gálatas, podemos supor que eram forasteiros, pessoas de fora.
- 9 Para os agitadores, o dom do Espírito sinalizava a necessidade de ser “completado” pela aceitação da Torá. Era a expectativa judaica comum, derivada de Jr 31.31-34 e Ez 11.19,20; 36.26,27, que o dom do Espírito escatológico levaria as pessoas a obedecerem à lei. Portanto, usando as palavras de F. P. Sanders, mas não suas conclusões a respeito, o que está em disputa não são os requisitos de *entrada*, mas os requisitos de *manutenção* (para a plena adesão ao povo da aliança de Deus, os gentios têm de tornarem-se filhos verdadeiros de Abraão por meio da circuncisão). Sanders entende que a questão em Gálatas são os “requisitos de entrada” (veja *Paul, the Law, and the Jewish People* [Filadélfia: Fortress, 1983]. Edição brasileira: *Paulo, a Lei e o Povo Judeu* [São Paulo: Paulus, 2008]). Veja a crítica em Cosgrove, *Cross*, pp. 11-13. O próprio Cosgrove oferece um ponto de vista diferente. Na sua opinião, a questão levantada por Paulo em Gl 3.5 é o tema essencial e entende que os agitadores estão promovendo a Torá como meio apropriado para “sustentar e promover a vida no Espírito” (p. 86); veja esp. pp. 39-86. Esse ponto de vista foi previsto parcialmente por J. Louis Martyn, “A Law-Observant Mission to Gentiles: The Background of Galatians”, *Scottish Journal of Theology* 38 (1985): pp. 307-324.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Mas para Paulo, tudo não é automático. Precisamos semear no Espírito (Gl 6.8) e sermos guiados pelo Espírito (5.18). "Se vivemos [nascemos de novo após a crucificação da carne, 5.24] no Espírito, andemos [comportemo-nos] também no Espírito" (5.25). Esse argumento final na carta (5.13—6.10) é um dos mais significativos no *corpus paulino* para entendermos a ética paulina: É a semelhança de Cristo capacitada pelo Espírito e vivida na comunidade cristã como servidão de amor. A questão não é a luta entre o espírito e a carne no coração do crente, mas a suficiência do Espírito — em oposição à lei (como substituto de Deus) e à carne (como antídoto).

### O APELO: ESTAR FIRME NA LIBERDADE (GL 5.1-12)

O imperativo com que esse parágrafo começa flui diretamente da linguagem sobre as duas mães em Gálatas 4.31<sup>10</sup> e funciona como transição entre o argumento até este ponto, e a aplicação (5.2-12) e o argumento final (5.13—6.10) que se seguem. O argumento serve-se dos temas da servidão e da liberdade em 3.23—4.7, agora mediante a analogia dos filhos de Abraão (4.21-31): o nascido na servidão e o nascido na liberdade. "Estai, pois, firmes na liberdade", Paulo insiste em um argumento desdobrado em duas partes. A primeira parte (5.2-6) é dirigida para os gálatas. A segunda parte (5.7-12) para eles também, mas agora apelando novamente à lealdade deles, ao mesmo tempo em que acusa os agitadores (5.7-12).

#### É Liberdade ou outra Coisa (Gl 5.1-6)

Nas palavras mais fortes da epístola desde a fórmula da maldição em Gálatas 1.6-9, Paulo ataca impiedosamente seus leitores, que por (quase?) capitularem diante da circuncisão correm o perigo de perder a liberdade em Cristo. Na verdade, correm o perigo de perder Cristo totalmente, uma vez que o apelo explica claramente o que foi indicado o tempo todo: que Cristo e a observância da Torá são mutuamente incompatíveis.

O ponto central do parágrafo é forçar os crentes gálatas a levar a sério as consequências de renderem-se à circuncisão. Paulo começa (Gl 5.2,3) com duas afirmações básicas sobre quem já se rendeu. Primeiro, receber a circuncisão torna a obra de Cristo totalmente sem

<sup>10</sup> Na carta original em grego, as primeiras palavras de nosso Gl 5.1 estavam diretamente ligadas às palavras finais de nosso 4.31 sem quebra de palavra ou de parágrafo (*eleutheras tē eleutheria*, "da mulher livre para a liberdade..."). Isso é, em parte, responsável pelas variações em 5.1, quando os escribas tentaram de várias maneiras mostrar a conexão entre as duas frases.

valor. Qualquer outra coisa é questão de ou um ou outro. Não há como acrescentar a observância da Torá à fé em Cristo e, ao mesmo tempo, manter Cristo. Segundo, receber a circuncisão como prova de relação de aliança com Deus significa colocar-se sob a obrigação de toda a lei. No mínimo, isso indica que eles não podem ser seletivos quanto à lei. Mais significativamente, quer dizer que ao submeterem-se à circuncisão, agora se obrigam a viver pela Torá, que, por esse mesmo fato, exclui viverem “pela fé” (3.10-12).

Em Gálatas 5.4, Paulo descreve as consequências teológico-existenciais de 5.2,3:<sup>11</sup> Submeter-se à justiça pela observância da Torá significa que (1) os crentes gálatas foram separados de Cristo (já que, ao fazê-lo, Cristo “de nada vos aproveitará”, 5.2) e (2) caíram da graça (já que, ao fazê-lo, agora estão sob a obrigação de viver pela Torá — toda a Torá, 5.3). Embora essa frase refira-se, pelo menos, à natureza mutuamente exclusiva de Cristo e da Torá, o “porque” explicativo de 5.5, com ênfase na realização escatológica, indica ainda que todo aquele que capitula abandonou a Cristo e, portanto, não tem esperança escatológica.<sup>12</sup>

Gálatas 5.5,6 oferece duas razões para apoiar as afirmações de 5.4. A primeira (5.5) reúne as três palavras-chave do argumento até agora,<sup>13</sup> quais sejam, o Espírito, a fé [em Cristo, está implícito] e a justiça, colocando-as agora no estrutura da perspectiva escatológica do “já, mas ainda não” de Paulo. Vivemos agora pelo Espírito, com base na fé na obra justificadora de Cristo, ao mesmo tempo em que aguardamos a firme esperança da justificação escatológica final.

A segunda razão (Gl 5.6) explica com mais detalhes: para aqueles que estão em Cristo Jesus, a circuncisão é uma irrelevância total. Ao mesmo

11 As consequências teológico-existenciais são expressas com um quiasmo retoricamente forte (Gl 5.4):

Separados estais...  
(vós os que...  
da graça...)

As traduções bíblicas em inglês e a maioria dos comentários entendem que o verbo da cláusula do meio significa: “Vós os que estais *tentando* ser justos pela Torá”. Mas não há nada que indique essa “tentativa”, algo que Paulo é perfeitamente capaz de dizer, tivesse ele querido dizê-lo (cf. Gl 4.21). Essa frase fala diretamente àqueles que estão *presumindo* que são justos diante de Deus com base na Torá.

12 Talvez não gostemos dessa implicação, mas, para manter a integridade com o texto em si, temos de admiti-la. A ofensa com essa implicação baseia-se em compromisso teológico prévio, que é difícil de derivar apenas dos textos paulinos.

13 Há comentaristas (e.g., Arichea-Nida, Betz e Longenecker) que observaram (corretamente) que Gl 5.5 recapitula grande parte do que diz 2.15–4.7. Contudo, os novos elementos, a saber, os temas escatológicos e éticos são os que dão significado à presente passagem.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

tempo, prevê o argumento final que começa em 5.13: a verdadeira fé se expressa pelo amor, o fruto primário do Espírito. Este é o veredito final de Paulo sobre as questões análogas da observância da Torá e da verdadeira justiça: Por um lado, Cristo tornou a circuncisão, e, por implicação, toda a observância da Torá obsoleta. Nem a circuncisão nem a incircuncisão servem para algo. Por outro lado, o que conta é a verdadeira justiça, a fé que se expressa em amor, cumprindo assim o objetivo da Torá (5.14).

Portanto, aqui está o cerne do evangelho de Paulo: a esperança eschatológica pela fé em Cristo, vivida no presente pelo poder do Espírito em uma vida de servidão amorosa (a lei de Cristo, Gl 6.2).

### Condenação dos Agitadores (Gl 5.7-12)

Este parágrafo continua o apelo começado em Gálatas 5.1. Como com o apelo anterior (4.12-20), a passagem está cheia de emoção, levando a dificuldades exegéticas, não sendo muito fácil de entender.

Consiste basicamente de uma série de acusações contra os agitadores: eles interceptaram os crentes gálatas (Gl 5.7), perturbando-os e inquietando-os, e por isso serão julgados por Deus (5.10). São como fermento, corrompendo todo o pão (5.9), cujo ponto de vista não vem de Deus (5.8, portanto, por implicação, vem de Satanás), uma vez que tenta contornar o escândalo da cruz (5.11). Se irão usar uma faca em alguém, que a usem em si mesmos para castrarem-se, em vez de usá-la para circuncidar os gálatas (5.12). Ao mesmo tempo, Paulo coloca seu ministério em nítido contraste com o ministério dos agitadores, segura evidência, juntamente com Gálatas 1—2, de que eles tentaram desacreditar a ele e ao seu evangelho.

Tudo isso voltará a ser tratado na conclusão (Gl 6.11-16). Mas, antes, Paulo retorna ao ponto final do argumento, retomando a linguagem e preocupações expressas em 5.1,5,6.

### A VIDA NO ESPÍRITO (GL 5.13—6.10)

Paulo volta agora ao tema da liberdade, para logo entregar-se ao assunto principal, qual seja, a vida no Espírito como alternativa do evangelho para a vida debaixo da lei e na carne. Duas questões dirigem a totalidade da seção. Por um lado, é a profunda convicção de Paulo de que a Torá fracassou em efetuar a justiça, tanto como posição correta diante de Deus quanto como comportamento de acordo com o caráter de Deus. O argumento de Gálatas 2.15 a 4.31 tratou basicamente da

obra de Cristo que efetua a justiça no primeiro sentido, cuja evidência era a realidade experimentada no Espírito. A presente passagem capta a segunda convicção, o fracasso da Torá em efetuar a justiça em termos de comportamento.

Por outro lado, em termos do argumento dos gálatas propriamente dito, há o reverso da moeda, algo que foi ou seria levantado por causa da oposição paulina: Se vocês eliminarem a observância total da Torá, como Paulo eliminou, o que acontece com a obediência? O que evitaria que as pessoas façam tudo o que quiserem (Gl 5.17)?<sup>14</sup>

A presente passagem é a resposta de Paulo a ambas as questões. Tendo começado pelo Espírito, acabem pelo Espírito (cf. Gl 3.3). A chave da vida ética, inclusive o comportamento cotidiano em todas as suas formas, encontra-se no imperativo primário paulino: “Andai em Espírito e não cumprireis a concupiscência da carne” (5.16). O Espírito é a presença capacitadora de Deus para a vida, que é contra a carne (de modo que não podemos mais fazer o que queremos, 5.17) e está em conformidade com o caráter de Deus (aqui como o “fruto do Espírito”).

O ponto essencial de Paulo no argumento, baseado na experiência gálatã do Espírito, é duplo: Primeiro, exatamente por causa da inadequação da Torá em fortalecer, argumenta ele, que a vida no Espírito significa que *não estamos mais debaixo da lei* (Gl 5.18). Pelo contrário, a pessoa com o Espírito evidencia o fruto do Espírito e “cumpre” a totalidade da Torá (5.14; cf. 5.3), “cumprindo” a “lei de Cristo” (6.2).

14 Veja Burton, p. 290; A. T. Lincoln, “Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul’s Thought with Special Reference to His Eschatology”, *Society for New Testament Studies Monograph Series* 43 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 26; Barclay, *Obeying*, p. 111. Esta é, ao que parece, a melhor resposta para a questão levantada por alguns: “Como Paulo pode proclamar a liberdade em relação à lei em Gálatas 3—4 e depois ‘estabelecer a lei’ em Gálatas 5—6?”, em vez de entender que Paulo está lutando em duas frentes: com os “judaizantes” em 1.6—5.12 e com os “libertinos” em 5.13—6.10 (Ropes e Lutgert, veja a discussão em Barclay, *Obeying*, pp. 141-145). A preocupação é com as “tendências libertinas” na Galácia, ponto que também é sustentado por R. Jewett (“The Agitators and the Galatian Congregation”, *New Testament Studies* 17 [1970-1971]: pp. 198-212) e Longenecker. Betz adota um ponto de vista um pouco diferente: os próprios crentes gálatas estavam lutando contra os desejos carnais. Um ponto de vista “libertário” em Gálatas é dado na situação a partir de um texto como Gl 5.16. Mas as únicas *especificidades* mencionadas (5.15,26; 6.1-5) não traem tendências “libertinas”, mas conflitos dentro da comunidade. Chamar o conflito comunitário de “libertino” é forçar o significado da palavra além de limites reconhecíveis. Parte da razão para este ponto de vista surgiu por causa da alegada dificuldade de que “os que quereis estar debaixo da lei” (4.21), também não viveriam tão contrários à Torá quanto a necessidade desses corretivos. Mas isso deixa escapar muita coisa, especialmente o fato de que as “obras da lei” têm a ver com a *observância* da Torá, não com a ética genuinamente cristã. Em outras palavras, as “obras da Torá” têm a ver com ser “religioso”. Esta seção tem a ver com ser verdadeiramente “justo”, uma vez que a Torá acabou.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Segundo, em um argumento que prevê Romanos 6 e 8, Paulo sustenta que a vida no Espírito também significa *a vida contra a carne*. O Espírito está em oposição absoluta à vida na carne, de modo que não podemos fazer o que queremos (Gl 5.17), algo que podemos fazer, quando vivemos na carne e sem levar em consideração a Torá. Os que “andam em Espírito”, afirma ele, não cumprem a “concupiscência” da carne (5.16), exatamente porque aqueles que são de Cristo crucificaram a carne com suas “concupiscências” (5.24).

Para Paulo, a carne e a Torá pertencem ao velho tempo, cujo poder essencial foi incapacitado pela morte e ressurreição de Cristo, que marcou o nascimento do novo tempo, o tempo do Espírito. Embora a carne ainda esteja em oposição mortal ao Espírito, a morte de Cristo ocasionou a nossa morte, tanto para a Torá (Gl 2.19) quanto para a carne (5.24). Tendo recebido a vida pelo Espírito (5.25), os crentes agora andam pelo Espírito (*i.e.*, com a capacitação do Espírito) e não estão sujeitos às ordens da carne (5.16) nem à servidão da lei (5.18).

Precisamos fazer uma última observação muito importante. Em nítido contraste com a forma como esse material é lido pela maioria de nós e é apresentado em muitos comentários,<sup>15</sup> o tema do início ao fim é com a vida cristã em comunidade, não com a vida interior do cristão. Exceto por Gálatas 5.17c, que é descontextualizado e mal interpretado (veja mais adiante), não há indício de que Paulo está lidando com a “tensão” entre a carne e o Espírito que se alastrá dentro do peito humano, em que a carne aparece como o adversário mais forte. Pelo contrário, a questão desde o início (5.13-15) e por toda a parte (5.19-21,26; 6.1-4,7-10) tem a ver com a vida do Espírito dentro da comunidade cristã. O indivíduo não é afastado. Afinal, ele entra e vive dentro da comunidade cristã a nível individual, que é onde o crente se encaixa no argumento. Dentro do contexto da igreja, cada um tem de viver a liberdade tornando-se escravo do amor uns pelos outros (5.13). O imperativo “andai em Espírito” não enfatiza “a consciência introspectiva da mente ocidental”,<sup>16</sup> mas requer uma vida no Espírito que não se morde e devora uns aos outros (5.15) e que, por meio do engano, não irrita e inveja os outros (5.26). O “fruto do Espírito” engendra o “amor, gozo, paz” dentro da comunidade, não primariamente dentro do coração do crente. Esse indivíduo do Espírito estará entre aqueles que restauram o indivíduo

15 Meyer e Duncan são exceções felizes, mas até mesmo Duncan só leva isso a sério em Gl 5.25.

16 Linguagem baseada no ensaio de Stendahl com esse nome (n. 7 acima). Stendahl mostra — na minha opinião, de maneira convincente —, que estaremos mal interpretando Paulo, e sobretudo esse texto, se começarmos com a suposição de que Paulo está basicamente preocupado com o problema do pecado e da consciência.

que “é surpreendido nalguma ofensa” (6.1). E a expressão final de semear no Espírito é fazer “o bem a todos, mas principalmente aos domésticos da fé” (6.10).

### **Liberdade Significa Servidão ao Amor (Gl 5.13-15)**

Este parágrafo funciona como um tipo de declaração de tese para o restante do apelo-argumento da carta. Em Gálatas 5.6, Paulo afirmou que a observância ou não observância da obrigação religiosa, sob a forma de circuncisão, não é absolutamente nada em termos do relacionamento do indivíduo com Deus ou de fazer ele parte do povo de Deus. O que conta, pelo contrário, é “a fé que opera por amor” (5.6). Agora, isso é explicado pela aplicação específica à situação dos gálatas. Na verdade, 5.15 sugere que toda a seção (5.13—6.10) foi determinada pelo conhecimento de Paulo da situação local. Pela natureza do material, a seção que amarra os fios soltos do argumento da carta serve, ao mesmo tempo, de maneira muito prática, para levar o comportamento verdadeiramente cristão de volta a essas comunidades.

Várias questões emergem e convergem desse primeiro parágrafo. Primeiro, em Gálatas 5.13, Paulo deliberadamente propõe-se a reunir os dois itens cruciais de 5.16: a “liberdade” (em relação à Torá) e o “amor” (como o modo em que a fé “funciona”). Liberdade da servidão em relação à Torá paradoxalmente significa assumir nova forma de “servidão”, qual seja, servir por amor uns aos outros.

Segundo, o amor desse tipo é a forma em que toda a Torá (em termos de relações humanas) é cumprida, razão pela qual Paulo não está apreensivo sobre o fato de Cristo ter posto fim ao tempo da Torá. O objetivo da Torá, embora impotente para realizar, era criar uma comunidade de amor em que o caráter e propósitos de Deus fossem cumpridos quando o povo de Deus amasse uns aos outros como Deus os ama. Tendo em vista que o amor é mais adiante expresso em termos de “fruto do Espírito”, vemos em Gálatas 5.14 o que será explicado claramente em 5.18,23, a saber, que o Espírito “substituiu” a Torá por ter o Espírito atingido o objetivo da Torá.<sup>17</sup> O “amor ao próximo” como

<sup>17</sup> O perfeito passivo, “se cumpre” (Gl 5.14), quase certamente não significa que o mandamento do amor “resume” toda a lei, já que não há evidência clara desse significado para essa palavra. Pelo contrário, significa o que o verbo normalmente denota que o ponto central da Torá cumpriu-se, completou-se, concluiu-se pela prática desse mandamento, que, como 5.16-26 deixa claro, agora tem de ser vivido pelos crentes pela capacitação do Espírito. Sobre essa palavra, veja especialmente Barclay, *Obeying*, pp. 135-142, e Stephen Westerholm, “On Fulfillment the Whole Law (Gal. 5:14)”, *Svensk exegetisk Årsbok* 512 (1986-1987): pp. 229-237.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

“cumprimento da Torá” prevê plenamente o papel do Espírito no argumento que se segue.<sup>18</sup>

Terceiro, e o que é o tema motriz de todo o argumento, “a liberdade [em relação à Torá]” não significa “desrespeito à lei”, expressa aqui como “para dar ocasião<sup>19</sup> à carne” (Gl 5.13). Ainda que tenha sido aludida anteriormente (3.3; 4.23,29), a “carne” agora é o novo elemento no argumento, tomando o lugar das “obras da lei” como motivo negativo dominante. No presente parágrafo, a “carne” revela-se sob a forma de conflitos na comunidade, nos quais os crentes mordem-se e devoram uns aos outros.<sup>20</sup> É precisamente neste ponto, a “vida da carne”, que a Torá comprovou sua inadequabilidade. A Torá “estabeleceu a lei” contra esse comportamento, mas ao defletir a Torá em direção às “obras da lei” na forma de símbolos de identidade judaicos, o indivíduo pode ser “religioso” sem ser “justo”. Cristo pôs um fim à observância da Torá, em parte, por essa mesma razão. O Espírito assumiu o lugar da Torá para que o povo de Deus, tanto judeu como gentio, tivesse uma nova “identidade”. A habitação do Espírito do Deus vivo seria ao mesmo tempo suficiente para cumprir o que a Torá não podia: permanecer eficazmente em oposição à carne.

Embora o Espírito não seja mencionado diretamente nesta fundamental exortação de abertura, o texto ocidental de Gálatas 5.14 (“servi-vos uns aos outros pelo amor do Espírito”) tem direito em termos do significado de Paulo, algo que ficará claro no argumento a seguir.

### O Espírito Opõe-se à Carne (Gl 5.16-18)

O fluxo de pensamento (de outro modo difícil) neste parágrafo é explicado quando visto como resposta de Paulo às questões apresentadas em Gálatas 5.13-15. A afirmação solene com a qual ela começa: “Digo, porém”, está em contraste direto a 5.15, com a advertência de que o

18 Ponto frequentemente negligenciado nos comentários (e.g., Ridderbos, Guthrie, Boice, Fung).

19 Em grego *aphormē*, que literalmente referia-se ao ponto de partida ou base de operações de uma expedição. Nas denotações metafóricas, especialmente nos escritos de Paulo, é usado pejorativamente para expressar um tipo de “pretexto” para uma ação (e.g., 2 Co 5.12; 11.12; 1 Tm 5.14). Mas aqui, embora claramente pejorativo, o sentido literal é o ponto do seu uso metafórico. A liberdade não deve ser transformada em um tipo de “base de operações” para a carne. Diferentemente de Betz, p. 272.

20 Há considerável diferença de opinião quanto ao lugar de Gl 5.15 (e, portanto, de 5.26 e 6.1-3) no argumento. Lightfoot (p. 209), e.g., sugere que 5.15 é “um tipo de aviso parentético”. Aquelas que veem o todo como parêntese geral, também tendem a ver 5.15 assim. Betz (p. 277) entende que pertence a um “erro tipográfico” e, portanto, não está relacionado a qualquer situação específica na Galácia (veja Meyer, Mussner). Os intérpretes, em sua maioria, sustentam que 5.15 reflete, pelo menos, algo que estava acontecendo na Galácia (e.g., Calvino, Burton, Duncan, Schlier, Hendriksen, Boice, Bruce, Fung, Cole, Longenecker). Porém, raramente fazem a ligação óbvia entre 5.13,15,16 e 5.19-21 em termos de “obras da carne” (Bruce é a exceção singular).

tipo de “obras da carne” que faziam leva-os a serem consumidos uns aos outros. Em 5.16, o antídoto para a possibilidade de a liberdade da Torá fornecer “base de operações para a carne” reside no imperativo ético primário de Paulo: “Andai em Espírito”. Fazendo assim, promete Paulo,<sup>21</sup> “não cumprireis a concupiscência [de fazer provisão para a] da carne”.

Gálatas 5.17, por sua vez, oferece uma explicação de como a afirmação em 5.16 é verdadeira.<sup>22</sup> Quem anda no Espírito não realiza o desejo da carne, porque o Espírito e a carne são absolutamente antitéticos entre si. O Espírito opõe-se à carne exatamente para que, ainda que a Torá tenha acabado, não possamos fazer o que desejamos. Pelo contrário, realizaremos os propósitos do Espírito que se opõem aos da carne.<sup>23</sup>

A menção súbita e aparentemente desarticulada da Torá em Gálatas 5.18 é explicada como resposta a 5.14. Em outras palavras, o Espírito que dá poder ao amor cumpre, assim, a Torá, de modo que os que são “guiados pelo Espírito” não estão mais “debaixo da lei”. A menção da Torá nesse ponto do argumento indica que a preocupação de Paulo é apresentar o Espírito como a resposta de Deus tanto para a carne quanto para a Torá, porque a Torá não pode contrariar o desejo da carne, mas o Espírito pode e contraria.

O que está em questão não é a tensão interna na vida do crente,<sup>24</sup> mas a suficiência do Espírito para a vida sem a Torá — suficiência que

21 Ao contrário da RSV (Revised Standard Bible), temos de entender que a apódose da frase é uma promessa, não um imperativo. Em outras palavras, Paulo está indicando o resultado de andar no Espírito, e não lhes ordenando que não cumpram a concupiscência da carne.

22 Contrário a muitos que entendem que Gl 5.17 está “explicando” a suposição implícita de “guerra” encontrada em 5.16, o que poderia ser possível caso se encaixasse no ponto claro de Paulo: a suficiência do Espírito em comparação com a vida debaixo da lei e contra a carne.

23 Esse modo de olhar o texto remonta a Crisóstomo e é defendido por Duncan, pp. 166–169 e R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971), pp. 106–107. Veja a defesa completa desse modo de olhar em minha monografia, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994). Veja também Barclay, *Obeying*, pp. 112–119, cuja solução é ligeiramente diferente. Ele entende que a cláusula final reflete o resultado do próprio imaginário de guerra: “Como os [gálatas] andam no Espírito, são apanhados numa guerra que determina suas escolhas morais. As imagens da guerra são invocadas *não para indicar que os dois lados estão em perfeito equilíbrio*, mas para mostrar aos gálatas que eles já estão comprometidos *com* certas formas de atividade (o Espírito) e *contra* outras formas (a carne)” (grifos meus). Veja Fung, p. 251. Essa pode muito bem ser a nuance correta. Seja como for, surge no mesmo lugar que a nuance apresentada aqui.

24 Salientemos que os intérpretes que tomam essa posição (decididamente majoritária) de Gl 5.16,17 pertinente a uma pessoa, não mostram como se encaixa no argumento geral da carta, que até este ponto tem a ver singularmente com os gentios não precisarem ficar debaixo da (agora ultrapassada) observância da Torá. Ficamos a imaginar como é que essa mudança repentina para a existência cristã, principalmente como conflito (basicamente malsucedido), encaixa-se nesse argumento? Não é de admirar que seja tão comum sustentar que essa seção (5.13–6.10) é uma exortação “prática” geralmente sem conexão. Veja Barclay, *Obeying*, p. 112,

## EXEGESE? PARA QUÊ?

permite os crentes gálatas viverem de modo a não voltar à antiga vida como pagãos (i.e., na carne, como 5.19-21 esclarece).

### As Duas Formas de Vida Contrastadas (Gl 5.19-23)

As listas contrastantes de quinze vícios e nove virtudes que se seguem são tão bem conhecidas que é difícil para o leitor moderno mantê-las no contexto e ouvi-las, pela primeira vez, como se estivessem em uma reunião gálatas. Após a ligeira digressão em Gálatas 5.18, Paulo volta ao tema de 5.17, explicando com detalhes por que a carne e o Espírito estão em oposição tão absoluta e incansável entre si. Uma lista descreve o mundo *em que outrora viviam*, e no qual seus vizinhos pagãos ainda vivem. Estas são as “obras evidentes” daqueles que vivem de acordo com “a concupiscência da carne” e oferecem ilustração vívida do tipo de vida à qual aqueles que andam no Espírito não fazem mais parte. A segunda lista descreve quais são as pessoas que andam segundo a direção do Espírito. É difícil imaginar dois modos de vida mais contraditórios.

Listas de vícios e virtudes como essas ocorrem em outros textos do mundo greco-romano<sup>25</sup> e encontram-se em todo o *corpus paulino*.<sup>26</sup> Muitos dos vícios e virtudes são repetidos em várias listas, embora nenhuma delas seja igual em termos de conteúdo, ordem ou tipo de itens listados. Como em outros casos, ambas as listas da carta são adaptadas à situação na Galácia conforme mostrada em Gálatas 5.15.

As listas não têm por objetivo serem delimitadoras ou exaustivas. Pelo contrário, pelo uso de “tais coisas” (Gl 5.21; cf. 5.23), Paulo indica que as listas são meramente representativas. Embora as listas descrevam os incrédulos e os crentes propriamente ditos, Paulo também quer, por essas listas, descrever o “antes” e o “depois” dos gálatas.<sup>27</sup> Essas “obras da carne” e outras semelhantes são as mesmas coisas que “os

---

que faz a observação adicional de que “o contexto [imediato] rejeita essa interpretação”, porque coloca 5.17 em despudorada contradição com 5.16 e “enfraquece o propósito de Paulo nessa passagem”. Não só isso, mas em termos de “crítica da resposta do leitor”, que entende a carta como tentativa de *persuadir*, ficamos a imaginar qual poderia ser o ponto dessa persuasão, que, na verdade, contradiz o que Paulo estava tentando convencê-los em 5.16.

25 Para obter uma visão geral e proveitosa, veja Longenecker, pp. 249-252.

26 As listas de vícios ocorrem em 1 Co 5.11; 6.9,10; 2 Co 12.20; Rm 1.29-31; 13.13; Cl 3.5,8; Ef 4.31—5.5; 1 Tm 1.9,10; 2 Tm 3.24; Tt 3.3. Em outros lugares do Novo Testamento, veja Mc 7.21,22 (Mt 15.19,20); 1 Pe 4.3; Ap 9.21; 21.8; 22.15. As listas de virtude são muito menos comuns, já que no *corpus paulino* os itens que constituem essa lista ocorrem no contexto da parêncese paulina. Mas veja Cl 3.12.

27 Como Gl 5.24-26 deixa claro, e em consonância com outras listas. A esse respeito, veja especialmente a lista de vícios em 1 Co 6.9-11 (“é o que alguns têm sido”) e Cl 3.5-8 (“nas quais também, em outro tempo, andastes, quando vivieis nelas. Mas, agora”).

que são de Cristo crucificaram” (5.24) e não são mais opção para os que andam pelo Espírito (5.13,16).

*A Lista de Vícios: “As Obras da Carne” (Gl 5.19-21)*

Ao intitular a lista de vícios de “as obras da carne”, Paulo está fazendo uma associação deliberada com a repetida expressão “pelas obras da Torá” na parte anterior da carta (Gl 2.16 [3 vezes]; 3.2,5,11). Isso não quer dizer que Paulo viu semelhanças entre esses dois tipos de “obras”. Pelo contrário, por meio de associação de palavras, essa é sua maneira de lembrar aos gálatas que ambas as categorias de “obras” (observância religiosa e pecados carnais) pertencem ao passado para quem está em Cristo e anda no Espírito. Essas “obras” expressam a “concupiscência da carne”, contra a qual o Espírito Santo permanece em extrema oposição incansável e o povo de Deus responde de coração.

Os quinze itens dividem-se em quatro categorias claras:<sup>28</sup> sexo ilícito (três: imoralidade sexual, impureza, licenciosidade), culto ilícito (duas: idolatria, feitiçaria), ruptura de relações (oito: hostilidades, conflitos, ciúmes, acessos de raiva, ambições egoísticas, dissensões, facções, invejas) e excessos (duas: orgias regadas a álcool, farras).<sup>29</sup> Não é uma lista de pecados da carne propriamente dita, ou seja, que tenha a ver com o corpo físico ou os apetites corporais. Os únicos itens que se encaixam nessa categoria são as três aberrações sexuais que aparecem primeiro e os dois excessos que aparecem por último.<sup>30</sup> Na maior parte, os pecados não são do tipo associado à guerra interior dentro do peito humano. Percebemos indubitavelmente a ausência de “luxúria” ou “cobiça”, questões sobre as quais o indivíduo luta diante da tentação. Mais exatamente, a lista descreve basicamente o comportamento humano, que, na maioria das vezes, é muito visível e identificável, “obras” que as pessoas fazem vivendo de acordo com sua queda básica e com o mundo à volta.

28 É observação frequentemente feita. Veja, e.g., Lightfoot, p. 210; Burton, p. 304; Lagrange, p. 149; Duncan, p. 170; Hendriksen, pp. 218-219; et al. Por razões não de todo claras, Betz pensa o contrário, a saber, que a lista é “caótica” e a seguinte “ordeira”.

29 O que é impressionante nesse caso são os itens que faltam, especialmente a cobiça ou ganância, que aparecem na maioria das outras listas (cf. Schlier, p. 254), e os pecados correlatos de furto e roubo, bem como os pecados da violência (assassinato, etc.) e os pecados da língua, que é a categoria com o maior número de palavras quando todas as listas são agrupadas. Isso sugere que, seja o que for que significasse “vos mordeis e devorais uns aos outros”, não eram formas variadas de agressão verbal.

30 A maioria dos itens dificilmente pode ser determinada ao corpo humano. Isso indica que a alternativa sugerida (“satisfazer o desejo físico”) oferecida no léxico de Bauer à “concupiscência da carne” em Gl 5.16 não pode ser a intenção de Paulo, mas é o transporte para esse léxico da opinião vigente em dias passados.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Mais notavelmente, a maioria (8 de 15) são pecados de discordância: ações (ou motivações) que expressam rupturas nas relações sociais. Tendo em vista que tais pecados fazem parte das listas paulinas, talvez não devamos dar muita importância à sua ocorrência aqui. Contudo, levando em conta o que Paulo diz negativamente em Gálatas 5.15,26 e positivamente em 6.2,10, é justificado entender que esse número elevado é adaptação de um dispositivo retórico comum.<sup>31</sup>

Mas tendo dito tudo isso, uma lista ainda é uma lista, e uma lista que conclui com “coisas semelhantes a estas” tem de ser levada a sério por crentes de todas as gerações e geografias. Deus é contra tais “obras”. Cristo morreu para livrar-nos do domínio de tais obras (Gl 5.24). O Espírito veio para capacitar-nos a não cair na “concupiscência” de tais obras.

A primeira lista conclui com uma nota escatológica: “Os que cometem tais coisas não herdarão o Reino de Deus” (Gl 5.22). Para Paulo, “herdar” ou “não herdar” a glória escatológica final está baseada em saber se o indivíduo é ou não uma pessoa do Espírito, tendo-se tornado assim pela fé em Cristo Jesus. As “obras da carne” não descrevem o comportamento dos crentes, mas dos incrédulos.<sup>32</sup> Não é que os crentes não possam ou não se entreguem a tais pecados.<sup>33</sup> O que Paulo quer dizer é que “as pessoas que praticam tais pecados” são as que não têm herança com o povo de Deus. Sua preocupação aqui, como em 1 Coríntios 6.9-11 e Efésios 5.5, é advertir os crentes para não viverem como os outros que estão destinados a experimentar a ira de Deus (Cl 3.6).

Ainda que Paulo esteja falando negativamente sobre o destino dos ímpios, não deixemos passar a implicação positiva de os crentes herarem o Reino, sobretudo porque a questão da “herança” desempenhava papel muito importante no argumento de Gálatas 3.6—4.7 (cf. 4.30). Como antes (4.6,7), a “herança” pertence àqueles que, pelo Espírito, dão evidência de que são herdeiros legítimos de Deus. Já que a herança está *implícita* para aqueles que vivem no Espírito, Paulo conclui a lista seguinte, levando-a a outra direção, qual seja, voltar à questão do Espírito e da observância da Torá.

*A Lista de Virtudes: “O Fruto do Espírito” (Gl 5.22,23)*  
Ao descrever a lista de virtudes como “fruto do Espírito”, Paulo põe o Espírito em forte contraste com a carne: os vícios são “obras”, as virtudes

31 Veja Barclay, *Obeying*, p. 153.

32 Ponto muitas vezes ausente nos comentários, por causa da maneira como lidam com Gl 5.17. Veja, e.g., Calvin, Meyer, Fung, Betz, Longenecker.

33 Afinal, a ênfase de Paulo na advertência que lhes dera anteriormente e novamente agora, deixa o ponto claro o suficiente!

são “frutos”. Mas “fruto” não significa passividade da parte do crente. “Obras” enfatiza o esforço humano, “fruto” a capacitação divina.<sup>34</sup> Mas a ênfase no argumento é a substituição eficaz do Espírito pela Torá. As pessoas que andam no Espírito não andam nos caminhos da carne recentemente descritos. Ademais, o Espírito produz eficazmente nelas o caráter de Deus.<sup>35</sup> As atividades e atitudes dos que são “guiados pelo Espírito” recebem a designação de “produto” da vida no Espírito. O ponto central de Paulo no contexto é que quando os gálatas usam corretamente a liberdade servindo uns aos outros pelo amor, eles são capacitados para agir assim pelo Espírito, que produz o “fruto” neles e entre eles. Mas eles têm de andar, viver, conformar-se ao Espírito. Afinal, em quase todas as vezes, os “frutos” aparecem em outros textos na forma de imperativos!<sup>36</sup>

Como ocorre na lista anterior, esta é representativa, não exaustiva. O amor tem lugar de honra, fato que reflete a perspectiva paulina (cf. Gl 5.14). O restante da lista é muito mais aleatória, na qual uma palavra, por razões não totalmente claras, pede a próxima. As virtudes escolhidas estão em destacado contraste com muitas das “obras da carne” precedentes. O que é surpreendente são as “omissões” de itens que Paulo, em outros textos, inclui tão claramente nessas listas ou em sua parénese.<sup>37</sup> O resultado, o qual é significativo para a teologia paulina, é uma lista de virtudes que tendem a cobrir vasta extensão da vida cristã, tanto em termos coletivos quanto individuais, e que ajuda a aumentar nossa perspectiva quanto à amplitude e abrangência da atividade do Espírito segundo o entendimento de Paulo.

34 Notemos que quando o “esforço humano” é a ênfase de Paulo para o lado das coisas do Espírito, “obras” é a palavra que Paulo usa, como ocorre no final do presente argumento (“Façamos o bem”, Gl 6.10, que se torna “boas obras” em Ef 2.10). Quem pensa que Paulo não está interessado em boas obras não leu os escritos de Paulo com o devido cuidado, nem tratou do assunto com a resistência emocional a essa linguagem, baseada em geral na agenda teológica da Reforma.

35 Paulo usa várias dessas palavras em outros textos com referência ao caráter de Deus, em termos de motivação e relação de Deus com seu povo. Essa realidade, além do fato de a linguagem estar tão profundamente enraizada em Paulo por sua permanente associação com o Antigo Testamento e as tradições de Jesus, faz com que o comentário de Betz pareça extremamente estranho: “Os conceitos individuais não são de forma alguma especificamente ‘cristãos’, mas representam a moral convencional da época”.

36 É comum dar mais importância ao singular “fruto”, em contraste com o plural “obras”, do que a língua permite. Paulo não tinha esse contraste em mente, nem pensa que as “obras” são muitas e individuais, e que o “fruto” é um cacho com vários tipos de frutos. O fato é que *karpos*, em grego, funciona como coletivo singular, muito semelhante ao que ocorre com o termo *fruit* em inglês (“fruta” em português). Tanto em grego quanto em inglês (e português) refere-se a “o fruto na tigela”, quer sejam todos “eles” de um tipo ou de vários.

37 Faltam, e.g., gratidão, perdão, humildade, conversa graciosa e perseverança. A esse respeito, veja esp. 2 Co 8.7; Rm 12.9–21; Cl 3.12–17; Ef 4.32—5.2. A única outra verdadeira “lista” deste tipo ocorre em Cl 3.12, onde três dos cinco itens também aparecem aqui.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Como mencionado acima, a clara maioria desses itens não tem a ver com a vida interior do crente, mas com a vida corporativa da comunidade. Embora seja verdade que as pessoas devem amar, trabalhar para a paz, expressar tolerância, gentileza e bondade, ou serem caracterizadas pela moderação, essas virtudes, na parêntese paulina, caracterizam Deus e motivam sua conduta em relação aos que lhe pertencem. Por conseguinte, as pessoas devem fazer o mesmo na comunidade dos crentes. Por trás de muitas dessas coisas está a situação das igrejas gálatas, à medida em que a entendemos melhor pelo texto de Gálatas 5.15,26.

Significativamente, Paulo não conclui, como era de se esperar, com uma promessa escatológica.<sup>38</sup> Seu interesse agora se acha mais uma vez no argumento principal da carta: a obra de Cristo e a vinda do Espírito tiraram da Torá a função de mediadora entre o povo e Deus. Por conseguinte, conclui: “Contra essas coisas não há lei” (Gl 5.23).

É declaração um tanto quanto estranha para o nosso pensamento: a lei existe porque as pessoas são más, não porque são boas. Existe “contra” o pecado e não “contra” a virtude. O que Paulo quer dizer está bastante claro: quando essas virtudes são evidentes na vida por causa da presença do Espírito, então a Torá é irrelevante.<sup>39</sup> Não é preciso que a Torá diga “não matarás” para as pessoas que, pelo Espírito, amam umas às outras, nem dizer “não cobiçarás” para as pessoas que procuram ativamente o bem para os outros pela bondade. Lógico que não significa que tais lembretes sejam irrelevantes — o próprio Paulo demora-se muito nisso —, mas que a necessidade de a Torá “restringir os movimentos da conduta humana por causa das transgressões” (Gl 3.19,22) chegou ao fim com o advento do Espírito, a maneira em que o próprio Deus cumpriu sua nova aliança prometida. Essa é a Torá que está sendo gravada no coração, para que o povo de Deus lhe obedeça (Jr 31.33; Ez 36.27). Aqui também está a clara evidência de que, para Paulo, a eliminação da Torá não significa o fim da justiça. Pelo contrário, o Espírito produz a coisa real, a justiça de Deus, conforme seus filhos refletem a semelhança divina na vida em comunidade e no mundo.

### A Essência do Assunto (Gl 5.24-26)

Com essas frases, Paulo fecha o círculo do argumento. Primeiro, traz a obra de Cristo de volta ao quadro (Gl 5.24), agora em comparação com

38 Porque, como mencionado acima, a promessa já está inerente nas palavras conclusivas anteriores.

39 Calvino (p. 168) coloca-o de forma ligeiramente diferente: “Quando o Espírito reina, a lei não tem mais domínio”. Não tenho certeza se “domínio” é a questão tanto quanto a relevância. Veja Duncan, pp. 175-176; Betz, p. 289.

a carne, e não com a Torá, e, depois, em 5.25, reafirma o imperativo básico de 5.16, concluindo em 5.26 com as razões para as admoestações de 5.15. Essas frases pertencem integralmente às precedentes, mas, ao mesmo tempo levam, diretamente à aplicação específica que ocorre em 6.16.

O apelo em Gálatas 5.25 — conformar nosso comportamento ao Espírito — envolve o que foi dito em 5.16-24 sobre a vida no Espírito em oposição à carne, repetindo com imagens diferentes o imperativo de andar no Espírito, agora à luz da descrição da vida no Espírito em 5.22,23 e com base em termos recebido a vida pelo Espírito. Gálatas 5.26 estabelece, mais uma vez, o contraste “carnal”, observando os tipos específicos de pecados que levaram à ruptura das relações anotadas em 5.15.

### **A Aplicação (Gl 6.1-10)**

Paulo aplica diretamente o que precede à vida corporativa dos gálatas. Começa com uma série de imperativos que ilustram como as pessoas do Espírito devem comportar-se em seus relacionamentos cotidianos. O contexto é da comunidade, na qual os crentes cuidam uns dos outros e, assim, cumprem a lei de Cristo (Gl 6.1,2)<sup>40</sup> e têm uma estimativa adequada quanto ao valor próprio (6.3), pois se avaliaram (6.4) para saber como carregar a sua própria carga (6.5).

Tendo em vista que um fluxo sequencial desses imperativos e suas elaborações não é imediatamente evidente, é comum olhar o todo de Gálatas 6.1-10 como uma série de “frases gnômicas”, um tanto quanto aleatoriamente unidas.<sup>41</sup> Por outro lado, se pressupormos que 5.15 e 5.26 referem-se a assuntos específicos das congregações gálatas, então podemos mostrar que a maior parte do material tem uma “lógica interna”.<sup>42</sup> Nesse ponto de vista, 6.1-3 forma uma unidade em resposta

40 Esta reviravolta de frase é mais uma lembrança gentil de que a vida livre da Torá e da carne, capacitada pelo Espírito, não leva ao desrespeito da lei. Pelo contrário, leva a modelar a vida de acordo com a expressão última da lei, o próprio Cristo, que, pela morte e ressurreição carregou as cargas de todos. Acima de tudo, Cristo é aquele que “se deu a si mesmo por nossos pecados” (Gl 1.4) e que “me amou e se entregou a si mesmo por mim” (2.20). Esta é a “lei de Cristo”, que as pessoas do Espírito são chamadas a reproduzir. Assim, “a lei de Cristo” não é um apelo a um novo conjunto de leis ou a alguns padrões éticos que o evangelho impõe aos crentes, mas ao próprio Cristo (sobre esse debate, veja R. B. Hays, “Christology and Ethics in Galatians: The Law of Christ”, *Catholic Biblical Quarterly* 49 [1987]: pp. 268-290, e Barclay, *Obeying*, pp. 126-131).

41 Para intuir-se de uma articulação sobre este ponto de vista, veja Betz, pp. 291-192 (cf. Schlier, p. 226). Para conhecer uma visão geral e crítica, veja Barclay, *Obeying*, pp. 147-155 (cf. Longenecker, pp. 269-271).

42 Betz (pp. 291-292) permite-se a tanto, pois ele mesmo usa a linguagem da “lógica interna” (a qual ele nunca elabora). Seja como for, prestemos a devida atenção para o fato de que as conjunções em Gl 6.3-5 (*gar, de, gar*) são as do “argumento” e não enunciados juntados aleatoriamente.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

a 5.25,26. "Comportemo-nos de acordo com o Espírito", insistiu Paulo em 5.25, ou seja, *não sejamos cheios de vaidade e provocação*. Pelo contrário, como pessoas do Espírito, restaurem, por exemplo, o irmão ou a irmã que caíram, lembrando que vocês também são suscetíveis à tentação. Carreguem todas e cada uma das cargas uns dos outros e, assim, vocês cumprem a lei de Cristo. Porque os que pensam ser algo, quando na verdade não são nada (que estão cheios de cobiça vazia e, assim, irritam em vez de restaurar e ajudar os outros), estão enganando a si mesmos. Por outro lado, continua Paulo dizendo em 6.4,5, que cada um ponha a própria obra à prova, pois só então haverá base para "vangleriar-se". Nesse sentido, cada um deve cuidar de seus próprios interesses, carregar a própria carga e, assim, não invejar ou desafiar uns aos outros. Seja como for, os gálatas estão prestes a ver como o amor, gozo, benignidade, bondade, mansidão e temperança, por exemplo, funcionam na vida cotidiana.<sup>43</sup>

Se esse é o "fluxo" do pensamento, mesmo que tome a forma de "fluxo de consciência", as duas partes do primeiro parágrafo (Gl 6.1-3 e 6.4,5) são uma resposta de dupla face à "cobiça vazia" e "irritação/inveja" de 5.26, ao passo que 6.7-10 leva toda a seção (de 5.13, mas agora especialmente à luz de 6.1-5) à sua conclusão apropriada, mediante a metáfora da semeadura e colheita. Tendo em vista que o que semeamos também colhemos, os gálatas são exortados a não semear na carne (como descrito acima), mas a semear no Espírito, na forma de "fazer o bem" uns para os outros (6.9,10), para que também colham a vida eterna que o viver no Espírito promete (6.8). A palavra final é como a inicial: não dar ocasião à carne, mas amar uns aos outros, fazendo o bem a todos, e o Espírito é o elemento essencial e suficiente(!) para que isso aconteça.

## A CONCLUSÃO EM GRANDES LETRAS POR PUNHO PRÓPRIO (GL 6.11-18)

No final da carta, escrita com vigor e com grande agitação, Paulo toma a pena do amanuense e conclui de punho próprio (Gl 6.11). O que temos é uma conclusão genuína, na qual ele basicamente reitera as questões significativas da carta. Começa com uma acusação final e especialmente forte dos agitadores que, do seu ponto de vista, estão "obrigando" os crentes gálatas a circuncidarem-se por duas razões ignóbeis: evitar

<sup>43</sup> Veja Barclay, *Obeying*, p. 146 (note o título do capítulo deste material: "The Practical Value of the Spirit" [O Valor Prático do Espírito]).

a perseguição por causa da cruz e gloriar-se na “carne” dos gálatas (6,12,13). Como em 5,7-12, Paulo coloca a acusação em contraste com o seu ministério: ele se gloriará somente na cruz que eles desprezam (pela circuncisão obrigatória). Por essa mesma cruz, ele morreu para o antigo modo de vida (o mundo, 6,14). O resultado (em repetição de 5,6b): nem a circuncisão nem a incircuncisão têm virtude alguma. A única coisa que conta é a nova criação que surge da morte. A bênção de Deus, conclui Paulo em 5,16, repousa em todos os que vivem de acordo com essa regra (enunciada em 6,15). Esses são o verdadeiro Israel de Deus. O resultado final é que os agitadores parem de incomodá-lo, quer na Galácia, quer em outro lugar, uma vez que ele traz no corpo as “marcas do Senhor Jesus”, que autenticam seu ministério.

Aqui estão os grandes temas da carta: (1) A autenticidade do ministério apostólico de Paulo, baseada estritamente na cruz e na continuação de Paulo no ministério da cruz com os sofrimentos paulinos (cf. Gl 1,10—2,14; 4,12-20; 5,10,11). (2) A cruz pôs fim à observância da Torá. Toda forma de retorno à justiça pela lei é tratar com arrogância a cruz e gloriar-se na carne (cf. 2,15-21; 3,1,10-29; 4,4,5; 5,2-6,24). (3) A cruz que elimina a circuncisão não exalta o estado incircunciso dos gentios. Pelo contrário, os dois estados anteriores são irrelevantes por causa da obra de Cristo e da vinda do Espírito (5,5,6,13-26). A paz e a misericórdia de Deus repousam sobre todos os que creem e vivem assim.



## Filipenses 2.5-11: Hino ou Exaltada Prosa de Paulo? (1992)

Esta notável passagem é, ao mesmo tempo, uma das mais exaltadas, uma das mais amadas e uma das mais discutidas e debatidas no corpus paulino. Por causa da pura grandiosidade, assumiu um papel na igreja e na vida devocional privada, independentemente do contexto original, como peça da cristologia primitiva. A erudição, por outro lado, em virtude da exaltada descrição que a passagem faz de Cristo no meio de uma parênesse, debate há muito seu significado e papel no atual contexto. Tanto é assim que facilmente nos intimidamos pelos elevados volumes produzidos pela literatura, os quais bastam para assustar até as almas mais duras.<sup>1</sup> O debate abrange ampla gama de temas: a forma, as origens, o plano de fundo das ideias, o significado geral e o lugar no contexto, e o significado das palavras-chave e frases-chave ( $\alphaρπαγμός$ ,  $μορφή$ ,  $τὸ εἶναι Ἰησοῦ Θεῷ, κενόω$ ). Mas o único ponto em que há um consenso geral é que era originalmente um hino. O jargão “hino de Cristo” tornou-se termo semitécnico em nossa disciplina para referir-se a essa passagem em particular.

O presente artigo encontra seu ponto de partida em dois estudos recentes sobre essa passagem. Primeiro, no ponto de vista neotestamentário especialmente proveitoso que Wright tem sobre o debate de  $\alphaρπαγμός$  e o significado geral da passagem em seu contexto, ele conclui, desafiando: “Mas se alguém assumisse a responsabilidade de

1 A obra *Carmen Christi*, de Martin, tem 319 páginas e inclui uma bibliografia de mais de 500 itens, à qual hoje podemos adicionar pelo menos mais 50 itens. Veja R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, 2<sup>a</sup> edição (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

defender, com base em minhas conclusões, que o ‘hino’ foi originalmente escrito por Paulo, [...] eu teria dificuldade em produzir contra-argumentos convincentes”.<sup>2</sup> Segundo, no comentário recente e muito útil de Moisés Silva,<sup>3</sup> ele sustenta que é um hino,<sup>4</sup> muito semelhante ao que está indicado em Nestle-Aland, 26<sup>a</sup> edição (NA<sup>26</sup>). Contudo, nos comentários subsequentes admite abertamente que “a estrutura de Filipenses 2.9-11 não se caracteriza pelos numerosos itens paralelos e contrastantes que são reconhecidos em 2.6-8”, e passa a descrever a frase em termos não estróficos e não hínicos.<sup>5</sup>

Meu propósito para este breve artigo é modesto. Primeiro, desejo questionar a matéria da passagem como hino, que, apesar de a maioria dos estudiosos pensar o oposto, quase certamente não é, e segundo, espero provar que podemos entender melhor o seu papel no contexto através de uma análise estrutural do tipo que faríamos com qualquer prosa paulina. O resultado são argumentos a favor das origens paulinas nesse contexto e de um significado muito semelhante ao oferecido por Wright e Silva.

Meus interesses exegéticos permanecem constantes: descobrir o significado da passagem em termos do lugar no contexto.<sup>6</sup> Mas, neste caso, temos de observar várias questões, uma vez que afetam o ponto de vista de muitos: (1) Sua forma; (2) dois temas estreitamente relacionados: (a) a autoria e (b) o pano de fundo; e (3) seu lugar no contexto. Observaremos apenas de passagem as grandes questões do significado de algumas palavras-chave e frases-chave, pois afetam esses outros temas.

### I. A QUESTÃO DA FORMA

O julgamento quase universal da erudição é que em Filipenses 2.6-11 estamos lidando com um hino primitivo sobre Cristo.<sup>7</sup> As razões para o

2 N. T. Wright, “Ἄρταγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11”, *Journal of Theological Studies* n.s. 37 (1986): pp. 321-352.

3 Moisés Silva, “The Wycliffe Exegetical Commentary”, *Philippians* (Chicago: Moody Press, 1988).

4 Silva rejeita especificamente o jargão “prosa elevada” por não fazer “justiça ao ritmo, paralelismos, vínculos lexicais e outras características que particularizam esses versículos” (p. 105).

5 Silva, p. 127.

6 Devo observar que este artigo foi escrito antes que a monografia de Stephen E. Fowl estivesse disponível (“The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus”, JSNTSS 36 (Sheffield: JSOT Press, 1990)). O propósito de Fowl é bastante semelhante ao deste artigo. Ele claramente questiona se Fp 2.6-11 é um hino em qualquer sentido significativo do termo (“essas passagens são hinos no sentido muito geral de narrativas poéticas da natureza e/ou atividade de uma figura divina”), mas trata a passagem como “hino” em seu sentido totalmente diluído. Sua conclusão quanto ao papel da passagem no contexto e na carta como um todo é muito semelhante ao que defendo aqui.

7 Daí, o título da monografia de Martin.

Julgamento são basicamente quatro: (1) O ὅç com o qual começa tem paralelos em outras passagens do Novo Testamento que entendemos serem hinos cristológicos (Cl 1.15,18; 1 Tm 3.16); (2) a linguagem exaltada e a qualidade rítmica do todo; (3) a convicção de que podemos apresentar o todo para mostrar o paralelismo estruturado, algo semelhante a outras poesias semitas; (4) a linguagem e a estrutura dão a esses versículos uma coerência interna que, neste ponto, os separa do discurso da epístola.<sup>8</sup>

Mas, apesar da aceitação quase universal deste ponto de vista, existem boas razões para paramos para pensar.

Primeiro, notemos que se era originalmente um hino, não contém nada da natureza de hino ou poesia grega. Portanto, tem de ser de origem semítica. Mas, como destacaremos, o suposto paralelismo semítico dessa peça é bastante diferente de qualquer exemplo conhecido da salmodia hebraica. A palavra “hino” refere-se adequadamente a uma canção em louvor à divindade. Na forma atual e mesmo em suas diversas formas reconstruídas, a passagem não tem o ritmo e o paralelismo que esperaríamos de material a ser cantado. Seja como for, encaixa-se muito mal com o material claramente hínico do Saltério, ou de Lucas 1.46-55,68-79, ou de 1 Timóteo 3.16b, para citar alguns claros exemplos de hinos neotestamentários.

Segundo, precisamos insistir que prosa exaltada não significa necessariamente que estamos lidando com um hino. As mesmas objeções que levanto quanto ao caráter hínico de 1 Coríntios 13 também as levanto aqui.<sup>9</sup> Paulo é suscetível de fazer prosa especialmente exaltada sempre que pensa na obra de Cristo.

Terceiro, o ὅç neste caso não é exatamente como nos supostos paralelos em Colossenses 1.15 (1.18b) e 1 Timóteo 3.16. No primeiro texto, ainda que seu antecedente seja o uívô da cláusula precedente, a conexão resultante do “hino” com seu antecedente não é de todo suave.<sup>10</sup> No último texto, a conexão do ὅç com o restante da frase é gramaticalmente incorreta, dando a entender que pertencia a um hino original (e tem de ser traduzido com

8 Quanto à questão dos critérios para distinguir hinos e materiais confessionais no Novo Testamento, veja esp. W. Hulitt Gloer, “Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification”, *PRS* 11 (1984): pp. 115-132. Embora essa passagem reflita vários critérios de Gloer, o fato de Fp 2.9-11 encaixar-se com todos eles de forma tão ruim dá-nos toda razão para paramos para pensar.

9 Veja G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 626.

10 Não existe nada mais parecido com isso nos textos de Paulo, onde há a ordem *ἐν ψ* — ὅç (“em quem” — “que”), em vez do esperado ὅç — *ἐν ψ*. O subsequente ὅτι em Cl 1.16b, que parece uma fórmula *berakoth* do Saltério, mas o segundo ὅç em 1.18b, também dão a entender que estamos lidando com um fragmento de hino de algum tipo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

um antecedente “suavizador”: “aquele que”). Mas, no presente caso, o ὅς não pertence a um hino original, mas a uma frase paulina perfeitamente normal, na qual segue imediatamente seu antecedente, Ἰησοῦν Χριστόν.

Quarto, e para mim esta é a questão decisiva, no grego de Paulo, por mais exaltado que o seja, as sentenças seguem-se em prosa perfeitamente ordenada — tudo segundo o estilo paulino. Começa (1) com uma cláusula relativa, na qual duas ideias são colocadas em contraste tipicamente paulino οὐκ/ἀλλά, seguida (2) por outra cláusula iniciada com καί, todas as quais (3) são seguidas por uma sentença final iniciada com um δò καί inferencial e concluída com uma cláusula ἵνα (provavelmente resultante) em duas partes, mais uma cláusula ὅτι. O que precisamos observar é, primeiro, que esta é uma argumentação tipicamente paulina encontrada em qualquer ponto de suas cartas; e, segundo, que há numerosos lugares nos textos paulinos onde há estruturas mais equilibradas do que esta, mas onde, por causa do assunto, ninguém suspeita que Paulo esteja citando poesia ou escrevendo hino.<sup>11</sup> Seu estilo retórico é repleto de exemplos de estruturas equilibradas, paralelismos, quiasmos, etc.

Quinto, precisamos observar que muitos dos alegados versos são irregulares para que funcionem como versos de poesia semita. Por exemplo, no arranjo estrutural mais comumente aceito, conforme NA<sup>26</sup> mostra,<sup>12</sup> não há verbos em seis “versos”:<sup>13</sup>

- Verso 6c τὸ εἶναι ἵσα θεῷ  
Verso 8d θανάτου δὲ σταυροῦ  
Verso 9c τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα  
Verso 10a ἵνα ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ  
Verso 10c ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων  
Verso 11c εἰς δόξαν θεοῦ πατρός

A colocação dos verbos que aparecem são tudo, menos um padrão poético equilibrado. O verbo aparece por último nos versos 6a, 6b, 7a, 7b, 7c, 9a, e por primeiro em 8b, 8c.

11 Há, e.g., várias passagens em 1 Coríntios me vêm imediatamente à mente: 1.22-25; 1.26-28; 6.12,13; 7.2-4; 9.19-22.

12 Por conveniência, coloquei esse arranjo estrutural no Apêndice 1, com cada um dos versos numerados. Esse arranjo é basicamente a proposta de E. Lohmeyer, que omitiu o verso 8d (θανάτου δὲ σταυροῦ) como “interpolação paulina”. Também foi adotado, *inter alia*, por Beare, Benoit, Bernard, Cullmann e Héring (cf. Martin, *Carmen Christi*, p. 31, para acessar outras bibliografias).

13 Também não há verbo expresso no verso 11b, κύριος Ἰησοῦς Χριστός, mas esta é uma frase nominal na qual um ἐστιν é pressuposto. Não é de admirar que quatro desses “versos” sem verbo estão em Fp 2.9-11, que não tem absolutamente nada em termos de qualidade de poesia.

Não é “material” de poesia. Os supostos “versos” poéticos como os listados acima não são naturais ao texto, pois são a criação de estudiosos que encontraram um “hino”.

Notemos que nem todos os estudiosos adotam esse esquema. Há pelo menos cinco outras propostas básicas, com modificações em várias delas:

1. L. Cerfaux<sup>14</sup> e J. Jeremias<sup>15</sup> adotaram um esquema de três estrofes cada (as estrofes de Cerfaux têm quatro, cinco e seis versos cada; as estrofes de Jeremias têm quatro versos cada, excisando os versos 8d, 10c, 11c). As estrofes, neste caso, correspondem aos três estados da existência de Jesus: preexistência, vida terrena e exaltação. Como contraproposta de Lohmeyer, estes captam o ponto central do argumento de Paulo, mas são menos bem-sucedidos como “versos”.

2. Ralph Martin<sup>16</sup> ofereceu uma modificação da proposta de Lohmeyer, na qual há seis estrofes de dois versos cada. Essa proposta tem a vantagem de estabelecer versos de comprimento geralmente iguais (embora não totalmente com sucesso), cada um dos quais com uma forma verbal. Mas, para isso, ele omite os versos 8d, 10c e 11c, e realiza uma cirurgia bastante radical no sentido, sobretudo nas suas estrofes C e D:

(α) ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος

(β) καὶ σχῆματι εὑρεθεὶς ὡς ἀνθρώπος

(α) ἐταπείνωσεν ἑαυτόν

(β) γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου

3. Collange,<sup>17</sup> seguido por Talbert,<sup>18</sup> oferece quatro estrofes de quatro versos cada. A vantagem desse esquema é que não recorre a omissões para que funcione. Por outro lado, deixa uma estrofe com versos de comprimento desigual, algumas das quais estão sem formas verbais, e teve (sem muito sucesso) de dividir Filipenses 2.9-11 em duas estrofes.

14 “L'hymne au Christ — Serviteur de Dieu (Phil., II, 6–11 = Is. LII,13–LIII,12)”, *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer* (Louvain: Bibliothèque de l'université, 1946), vol. I, pp. 117–130.

15 “Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen,” *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, ed. J. W. Sevenster and W. C. van Unnik (Haarlem, 1953), pp. 152–154; cf. “Zu Phil ii 7: Ἐαυτὸν Ἐκένωσεν”, *NovT* 6 (1963): pp. 182–188.

16 Em *Carmen Christi*, pp. 36–38.

17 J.-F. Collange, *L'Epître de Saint Paul aux Philippiens* (Neuchâtel, 1973).

18 C. H. Talbert, “The Problem of Pre-existence in Philippians 2:6–11”, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967): pp. 141–153.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

4. M. Dibelius<sup>19</sup> propôs um arranjo de cinco estrofes de comprimento variado e versos variados, que também contém modificações do texto. Mas a proposta quase elimina a característica do que poderíamos considerar poesia.

5. G. Strecker<sup>20</sup> ofereceu a cirurgia mais radical de todas. Ao excisar todo o 2.8 por não considerar texto paulino, ele aduziu duas estrofes com seis versos divididos em dísticos de dois.

É difícil saber como avaliar tudo isso. Quando lemos Martin ou Talbert, por exemplo, a discussão é feita com o pressuposto de que todos reconhecem que a passagem é um hino. Diferem apenas quanto à forma original. Por outro lado, essa leitura faz com que nos sintamos como o menino no conto de fadas, que exclamou que o imperador não tinha roupa. Nessa perspectiva, a própria falta de acordo põe em dúvida o processo todo. Se alguém disser que pelo menos há acordo no fato de que é um hino, a refutação ainda permanece: se é assim, então se espera que suas partes seriam mais claramente visíveis para todos. É o que se dá em Colossenses 1.15-18 e 1 Timóteo 3.16, mas aqui todos os arranjos são imperfeitos de uma maneira ou de outra. Temos de (1) excisar versos, (2) descartar a lógica interna óbvia do todo ou (3) criar versos que não têm paralelismo ou que estão sem verbo.

A esse respeito, notemos ainda que a excisão de palavras ou versos é um exercício de futilidade exegética. Implica, e às vezes é defendido vigorosamente,<sup>21</sup> que a verdadeira preocupação da exegese é o significado do “hino”, sem considerar o contexto em que se encontra. Mas isso é exegeticamente indefensável, pois (1) nosso único acesso ao “hino” está na forma atual e na posição atual, e (2) temos de começar a exegese legítima na pressuposição de que todas as palavras presentes estão inclusas, porque contribuem para os propósitos de Paulo. Pensar de outra forma é um tipo de niilismo exegético, em que, por razões anteriores não demonstráveis, determinamos que o autor não quis dizer nada pelas palavras que usa.

Tudo isso me leva a optar pela proposta feita acima (razão 4) de que a passagem é mais bem entendida em termos de suas três frases claras (Fp 2.6,7; 2.8; 2.9-11), que é modificação da análise de Jeremias sem a necessidade de recorrer a um hino ou excisar suas partes. Nesse esquema, as duas primeiras frases enfatizam os dois temas de 2.3,4 — humildade e altruísmo —, mas os captam em ordem inversa, ao passo que a terceira frase enfatiza a vindicação divina de tais temas. Isso não é negar que

19 M. Dibelius, “An die Thessalonicher, an die Philipper”, *Handbuch zum Neuen Testament* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1937), pp. 72-74.

20 G. Strecker, “Redaktion und Tradition im Christushymnus, Phil. 2:6-11”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 55 (1964): pp. 63-78.

21 Veja, e.g., por Käsemann, Martin e O’Connor.

algumas frases podem ter tido existência anterior (talvez como algo semelhante a credo?). Mas é argumentar que tudo se tornou subserviente aos interesses de Paulo, que são exortar a harmonia na comunidade filipense, exigindo com insistência as qualidades semelhantes a Cristo que são mais necessárias para esse objetivo: altruísmo e humildade.

## II. A QUESTÃO DO PANO DE FUNDO/AUTORIA

As questões do pano de fundo e autoria estão intimamente relacionadas, pois, uma vez que a passagem foi isolada como “hino”, então certas características foram “descobertas” como “antipaulinas” (com supostas características paulinas “ausentes”), que, por sua vez, levaram muitos a argumentar que o todo era tanto pré-paulino quanto não paulino.<sup>22</sup>

Assim que isso se estabeleceu, era necessário encontrar o seu *Sitz im Leben*<sup>23</sup> original. Não é de admirar, dadas as pressuposições da metodologia, que os estudiosos encontrassem o que procuravam. Também não é de admirar que, quanto à forma, todos os panos de fundo imagináveis tenham sido defendidos:

- (a) judaísmo heterodoxo (Lohmeyer);
- (b) mito iraniano do redentor celestial (Beare);
- (c) gnosticismo helenístico pré-cristão (Käsemann);
- (d) gnosticismo judaico (J. A. Sanders);
- (e) passagens do Servo no Antigo Testamento (Coppens, Moule, Strimple);
- (f) narrativa de Gênesis sobre Adão (Murphy-O’Connor, Dunn);
- (g) especulação da sabedoria judaica helenística (Georgi).

A própria diversidade das propostas indica algo da futilidade (ousaria dizer irrelevância?) desse exercício. O resultado é ganho adivinhando o que se alega ser “adaptações e interpolações paulinas”, o que significa que há bastante liberdade para criar à vontade.

Tudo isso se torna pernicioso quando se argumenta, como faz J. Murphy-O’Connor,<sup>24</sup> que, visto que Paulo não compôs o texto, então não se pode usar outras palavras paulinas (ou mesmo o atual contexto!) para interpretá-lo.

22 Pelo termo “antipaulino” quero dizer “o que não é característico de Paulo”. O termo “não paulino” significa que é considerado como algo completamente estranho a Paulo.

23 N. do T.: Na crítica bíblica, a expressão alemã *Sitz im Leben* (“posição na vida”) representa o suposto contexto em que um texto foi criado, e sua função e propósito naquela época. Ao interpretar um texto, o *Sitz im Leben* tem de ser levado em consideração para permitir uma compreensão adequada do seu significado. Em outras palavras, não há texto sem contexto.

24 J. Murphy-O’Connor, “Christological Anthropology in Phil. II:6-11”, *RB* 83 (1976): pp. 25-50.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Em outras palavras, não só pode ser isolado do contexto, argumenta-se, mas como Paulo não o escreveu, tem de ser tão isolado e entendido por si mesmo, sem referência aos escritos de Paulo ou ao atual contexto paulino. Trata-se de grande proeza exegética de ousadia quase inigualável.

Eu diria que esse ponto de vista mostra muito pouca sensibilidade com Paulo ou com as características redacionais na antiguidade. Por um lado, Paulo é perfeitamente capaz de citar,<sup>25</sup> quando lhe convém. Às vezes, ele adapta. Às vezes, ele cita quase textualmente. Mas em todos os casos, a citação é identificável e bastante apta para, no mínimo, dar bom sentido no contexto. Em outras palavras, Paulo prefere citar, porque quer fundamentar ou elaborar um argumento. Por outro lado, há evidências de que, em outros casos, os autores antigos (e Paulo tem de ser incluído) também se apossaram de outros materiais, em vez de servirem-se de grande quantidade de texto para adaptá-lo na redação de seus escritos (os Evangelhos são exemplo perfeito a esse respeito). Nesses últimos casos, mesmo quando transferem parte da linguagem das fontes, claramente querem que o material não seja identificável quanto à fonte, exatamente porque, para eles, agora é seu material. É o que ocorre no caso em apreço. Paulo dita e o amanuense transcreve letra por letra (ou sílaba por sílaba), sem perceber que uma fonte precisa ser anotada. Precisamos sempre ter em mente que, na carta original, o que chamamos de 2.5 e 2.6 teriam sido um “continuado sem interrupções” mais ou menos assim:

... ENXPIΣΙΩΙΗΣΟΥΟΣΕΝΜΟΡΦΗΘΕΟYYΠΑΡΧΩΝΟΥΧΑΡΠΑΓΜΟΝ ...

O que devemos notar é que, nesse tipo de processo, só podemos falar de “escrito à mão” ou “redação”. A linguagem “interpolação” ou “inserção” não serve, uma vez que induz em erro quanto ao processo histórico vigente. Retirar parte desse material “escrito à mão”, como se fosse uma citação estranha, quando não há sinal de citação em lugar nenhum, e depois exortar que só pode ser entendido sem o contexto original, é defender a anarquia exegética.<sup>26</sup>

Outros estudiosos, especialmente Käsemann<sup>27</sup> e Martin, cometem o mesmo erro exegético, embora um pouco mais sutilmente. No caso deles, primeiro descobrem o significado do “hino” isoladamente do

25 Por “citar” refiro-me ao tipo de citação do Antigo Testamento ou de outro texto, quando se usa uma fórmula introdutória, ou como no caso de 1 Co 10.26, quando se usa um γάρ com uma citação que o apóstolo presume que será bem conhecido pelos leitores.

26 Veja a crítica de Robert B. Strimple, “Philippians 2:5-11 in Recent Studies: Some Exegetical Conclusions”, *WTJ* 41 (1979): pp. 247-268, esp. pp. 250-251.

27 E. Käsemann, “Kritische Analyse von Phil. 2, 5-11”, *ZThK* 47 (1950): pp. 313-360; edição em

contexto vigente, para depois defenderem que esse significado é um dos significados pretendidos por Paulo no contexto. Há uma circularidade óbvia nesse tipo de raciocínio. Não é de admirar que quase todos os que seguem essa rota têm o denominador comum da oposição à alegada interpretação ética da passagem.

Mas, como antes, precisamos salientar (1) que Paulo é o autor do material em termos de inclusão, inclusive de todas as palavras presentes, e (2) que, embora Paulo muitas vezes cite, o material não vem por meio de citação. O alegado “hino” é um texto gramatical no contexto vigente. Embora possamos legitimamente examinar separadamente um trecho do material citado, especular quanto ao significado original e depois imaginar se o autor entendeu corretamente esse significado original, nem a gramática, nem o conteúdo, nem o contexto permite tal procedimento aqui. Como disse Morna Hooker: “Mesmo que o material não seja paulino, podemos esperar que o próprio Paulo o interpretou e usou de maneira paulina”.<sup>28</sup> Acerca de todos esses esforços, Hooker afirma (corretamente):

Se a passagem é pré-paulina, então não temos diretrizes para nos ajudar a entender o significado. Os comentaristas podem especular sobre o pano de fundo, mas sabemos muito pouco sobre o cristianismo pré-paulino e nada sobre o contexto em que a passagem se originou. Portanto, é mais proveitoso examinar primeiro a função desses versículos no contexto atual e investigar sobre possíveis paralelos com os escritos de Paulo.<sup>29</sup>

“É claro”, desejamos responder a uma proposta tão eminentemente razoável. Caso contrário, por que Paulo escreveu a passagem nesse contexto como algo sobre o qual ele argumentará em Filipenses 2.12?<sup>30</sup>

### III. A QUESTÃO DO LUGAR NO CONTEXTO

Käsemann observa que a interpretação ética dominou universalmente até a década de 1920. Como Strimple observa,<sup>31</sup> entendemos muito

---

inglês: “A Critical Analysis of Philippians 2:5-11”, *God and Christ: Existence and Province, Journal for Theology and Church* 5, ed. R. W. Funk [Nova York: Harper, 1968], pp. 45-88).

28 Veja Morna D. Hooker, “Philippians 2:6-11”, *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, ed. E. Earle Ellis e Erich Grässer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), pp. 151-164 (a partir da p. 152).

29 Hooker, “Philippians 2:6-11”, pp. 151-164.

30 Muitos dos que escrevem sobre essa passagem não conseguem chegar a um acordo com o *ὅτε* que começa em Fp 2.12. É forma completamente paulina de argumentação, e o é de tal forma que o que precede o versículo forma a base teológica para a parêncese conclusiva.

31 Strimple, “Conclusions”, p. 252.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

bem o porquê, uma vez que é uma leitura óbvia da passagem em seu contexto atual (com todo o respeito a Martin, que se refere continuamente ao “fino fio”). No entanto, como Hurtado provou decisivamente,<sup>32</sup> Käsemann objeta não primariamente por razões exegéticas, mas teológicas. Aqui vemos e estamos de acordo com sua feroz antipatia ao antigo liberalismo. Seu ponto, e nisso é seguido por Martin, é que a razão de Paulo incluir o material *não* é para exemplificar, mas para fornecer o *fundamento* (base) para o comportamento cristão. Entender que ἐν Χριστῷ em Filipenses 2.5 é locativo de esfera (*i.e.*, a esfera comum da existência cristã) é absolutamente crucial para essa tarefa. A ênfase *não* está na humilhação de Cristo em 2.6-8, que funciona apenas para estabelecer o verdadeiro ponto, mas na vitória de Cristo em 2.9-11. Os cristãos são exortados a viver no âmbito em que Cristo triunfou por nós contra os poderes demoníacos.

Embora possamos objetar a isso teologicamente, como destaca Marshall,<sup>33</sup> a razão da morte de Cristo já não é o pecado, mas a sujeição às “potestades” — o problema último ainda é contextual propriamente dito. Primeiro, o uso do verbo φρονεῖτε em Filipenses 2.5 exige que Paulo ainda está preocupado com a questão de 2.1-4. Caso contrário, o uso da linguagem torna-se quase sem sentido. Os pontos feitos sobre Cristo em 2.6-8 são exatamente os de 2.3,4: altruísmo e humildade. A frase-chave (2.8) inclui as duas palavras-chave encontradas em ambos os lados no contexto: ταπεινώ (2.3) e ὑπήκοος (2.12). Ao que os crentes são chamados, humildade de uns para com os outros e obediência nessa questão, é o que Cristo fez como homem. Temos de insistir que é regra fundamental na exegese presumir uma linha lógica ao argumento, a menos que haja razões convincentes para pensar de outro modo. Nesse caso, 1.27, 2.1-4, 2.5-8 e 2.12,13 mantêm-se coesos muito bem. A harmonia é a questão: a humildade e abnegação são o caminho para a harmonia. A exortação final à obediência em 2.12,13 também tem a ver com a unidade/harmonia. Tendo em vista que a primeira metade do “hino” sustenta exatamente esse ponto, por que ir para outro lugar em busca de compreensão?

Martin, seguindo Käsemann, levanta duas objeções: (1) Não podemos seguir o exemplo de Cristo, que, de acordo com Martin, não é o seu sacrifício na terra, mas “a encarnação de um ser celestial”; e (2) seja

32 Larry W. Hurtado, “Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11”, *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, ed. P. Richardson e J. C. Hurd (Waterloo, Ontário: Wilfrid Laurier University Press, 1984), pp. 113-126.

33 Veja I. Howard Marshall, “The Christ-Hymn in Philippians 2:5-11: A Review Article”, *Tyndale Bulletin* 19 (1968): pp. 104-127.

como for, o ponto principal da passagem é Filipenses 2.9-11: o nobre e presente triunfo de Cristo, que não podemos seguir.

Mas a resposta, como já destacamos, é esta.

1. A questão não é “imitar” a Cristo no sentido de repetir o que ele fez, pois raramente esse é o sentido de “imitação” no Novo Testamento,<sup>34</sup> mas em ser *como* Ele “em mente” (modo de pensar, sentimento). Para Paulo, “*imitatio*” não significa “faça como fiz”, mas “seja como sou”. No autoesvaziamento e autossacrifício de Jesus, que são importantes exatamente porque nos asseguraram a redenção, ele também nos exemplificou o altruísmo e a humildade. Aqui temos a mais verdadeira expressão do caráter de Deus, que, por meio de Cristo e do Espírito, está recriando no seu povo. A esse respeito, notemos o uso do exemplo de Cristo em Romanos 15.1-7, 2 Coríntios 8.9 e 1 Coríntios 10.31—11.1 (veja também 1 Pe 2.21!). O apelo *presume a vida e morte de Cristo como base de nosso ser*, que é precisamente o que torna o exemplo tão forte, mas esse não é o que Paulo quer dizer aqui.

2. O papel de Filipenses 2.9-11 é a vindicação escatológica divina, não muito diferente do argumento de 3.17-21 (talvez de 3.2-11 também). Ao entender o complexo argumento de Filipenses 3, dificilmente podemos negar a preocupação de Paulo em enfatizar que “conhecer a Cristo” no presente inclui o poder de sua ressurreição e a participação em seus sofrimentos (3.10), e que, para os que conhecem a Cristo, há certo futuro que ainda não alcançaram. A presente participação nos sofrimentos de Cristo aguarda a vindicação final na vinda de Jesus, quando este corpo de *ταπείνωσις* for transformado à semelhança da presente glória de Cristo. É o que se dá com o presente argumento, que a esse respeito prevê o argumento de Filipenses 3. Ao mesmo tempo, como sugeriu Wright,<sup>35</sup> esta última sentença inferencial serve de aprovação divina da maneira como Jesus demonstrou o que significava ser *τὸ εἶναι Ἰησοῦς θεός*.

#### IV. COMO VER O TODO? UMA PROPOSTA

A seguir, não afirmo que tenha descoberto algo novo sobre o significado da passagem em seu contexto. O que ofereço no restante do artigo é uma proposta modesta para ver o todo da passagem. O que proponho é que,

34 O texto mais próximo disso é 1 Ts 1.6, mas, mesmo aqui, diz respeito aos crentes tessalonicenses receberem o evangelho com alegria e sofrimento, experiência que, de certa forma, é exclusivamente deles, mas, de outra, é semelhante à experiência de Jesus e Paulo, que se tornaram “nossos imitadores e do Senhor”.

35 Wright, “ἀρπαγμός”, pp. 350-352.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

em vez de procurar estrofes, versos, paralelos, etc., que são resultado de pressuposições erradas ao abordar o texto, começemos com as estruturas das frases gregas de Paulo e vejamos como ele está argumentando (para o que se segue, consulte a análise estrutural no Apêndice 2).

Primeiro, começemos com o óbvio, com o que quase todos os intérpretes concordam, a saber, que o todo está dividido em duas partes e a transição, sinalizada pelo δὸ καὶ de Filipenses 2.9: 2.6-8 expressa humilhação e 2.9-11, exaltação.

A parte I tem duas frases, regidas por dois verbos principais acompanhados pelo pronome reflexivo:

2.7: ἐαυτόν ἔκένωσεν

2.8: ἐταπείνωσεν ἐαυτόν

As duas partes captam, respectivamente, como Cristo pensava/comportava-se em ambas as expressões de sua existência:

(1) ἐν μορφῇ θεοῦ: como a existência preexistente.

(2) μορφὴν δούλου: durante a sua encarnação.<sup>36</sup>

A parte I<sup>1</sup> está sintaticamente equilibrada, embora não perfeitamente:

Frase participial

Frase contrastante (οὐκ)

Cláusula principal (ἀλλά)

Frase participial

Frase participial (γενόμενος)<sup>37</sup>

Na parte I<sup>1a</sup>, com um participípio precedente, Paulo afirma como Cristo não pensava (οὐχ ἤγίστατο) em sua preexistência como Deus.<sup>38</sup> Por um lado,

36 A escolha de μορφή quase certamente não tem nada a ver com os longos debates sobre suas sutilezas, mas foi escolhido exatamente porque Paulo precisava de uma palavra que se encaixasse nos dois modos de existência de Jesus.

37 Gloer ("Homologies", p. 132) faz uma lista do uso dos participípios como um dos critérios para o material hínico. Mas esses mesmos participípios aparecem no material homológico encontrado em Gl 4.4-6. Como aqui, a passagem reflete a imersão de Paulo no conjunto piscina de material de credo/homológico da igreja. Mas as frases na forma atual são de Paulo, e o duplo γενόμενος, seguido pelas duplas cláusulas ἵνα, refletem a habilidosa prosa de Paulo.

38 Os intérpretes têm grande dificuldade em levar em conta os argumentos de O'Connor, Talbert, Dunn (*Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* [Filadélfia: Westminster, 1980]), et. al., que propõem que o texto não fala de preexistência, mas de um tipo de cristologia de Adão, em que o segundo Adão não buscou/agarrou-se aos

o participípio presente afirma que ele *tinha* existência prévia como Deus (*ὑπάρχων* corresponde a ser *ἐν μορφῇ θεοῦ*), por outro, o *οὐχ ἡγήσατο* fala como ele não tratou sua divindade,<sup>39</sup> com vistas à sua encarnação que se segue.

A parte I<sup>1b</sup> começa com a cláusula principal, mantendo juntos o contraste *οὐ/ἀλλά*, e afirma o que Ele fez (tornar-se encarnado), seguido por duas frases participiais explicativas.<sup>40</sup> Precisamos fazer três observações sobre a estrutura e interpretação: (1) O *ἀλλὰ ἐκένωσεν* tem de ser posto em contraste com *οὐχ ἡγήσατο* como seu oposto de alguma forma. Esta é maneira tipicamente paulina de estabelecer um argumento, sobretudo quando ele quer enfatizar o ponto da cláusula-*ἀλλά*. (2) A primeira frase participial na parte I<sup>1b</sup> indica como *ἐκατὸν ἐκένωσεν*. O *λαβών* é circunstancial/modal ("por" ou "em", "por/em ter tomado a forma de servo").<sup>41</sup> (3) A segunda frase participial elabora/esclarece a primeira. A ênfase está na servidão, que encontra expressão em Cristo ter tomado a humanidade.<sup>42</sup>

A parte I<sup>2</sup> toma a realidade da encarnação e explica como Cristo se comportou (o que fez) enquanto *μορφὴ δούλου*. A estrutura básica é semelhante à da parte I<sup>1</sup>: depois de um *καί* paratáctico que une as duas cláusulas,<sup>43</sup> começa também com uma frase participial, agora enfatizando a humanidade de Cristo, seguida pelo verbo principal,

---

privilégios divinos. A linguagem e a gramática são contra essa proposta, a qual também perde o impulso da passagem por grande margem de erro.

39 Sobre a questão do significado das duas palavras-chave *ἀρπαγμός* e *ἐκένωσεν*, veja Wright, “*ἀρπαγμός*” (que segue R. W. Hoover sobre o significado dessa palavra difícil [“The Harpagmos Enigma: A Philological Solution”, *Harvard Theological Review* 56 (1971): pp. 95-119]). Com Wright, estou convencido de que essas palavras não têm a ver com apegar-se a algo, mas com o caráter básico de Deus, que não é um ser “que se apegou”, mas um ser “que dá”, mais bem visto em Cristo ter-se derramado. Portanto, Ele não “se esvaziou” de nada. O verbo e seu reflexivo (que funciona como objeto direto) descrevem a ação divina.

40 Veja a estrutura muito semelhante ao comparável material “de credo” em Gl 4:4,5.

41 Veja P. D. Feinberg, “The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6-11”, *Trinity Journal* n.s. 1 (1980): pp. 21-46 (p. 42).

42 Ressaltemos que esses dois participípios aoristas, que estão em contraste com *ὑπάρχων* (observe a posição final em cada caso, o que não ocorre na próxima seção), resultam em morte a todas as tentativas de ver a parte I<sup>1a</sup> como analogia de Adão, pelo menos no sentido humano/humano (veja a n. 37).

43 Uma das fraquezas das muitas supostas reconstruções estróficas dessa passagem é a escolha, por parte de alguns estudiosos, de desconsiderar a força clara deste *καί* como parataxe que une as duas primeiras frases e fazem dela uma conjunção que une os dois versos *ἐν ὄμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* e *σχῆματι εὑρέθεις ὡς ἄνθρωπος*. Tal reconstrução tem todas as coisas possíveis contra si. (1) Existe parco uso de conjunções na passagem. As que ocorrem unem cláusulas, não frases. (2) Em uma série de frases que estão cheias de nuances semíticos, o *καί* é o parataxe normal. (3) Quase que não faz sentido em todos os *εὑρέθεις* como modificando *ἐκένωσεν* (dizer: “Ele derramou-se, tornando a forma de servo, tendo chegado a ser semelhante aos homens e tendo sido encontrado na forma de homem”; e depois começar a frase seguinte: “Ele humilhou-se, tendo-se tornado obediente até a morte”, é falar contrassenso sintático). Tendo em vista que Paulo *não escreveu em estrofes*, devemos primeiro entender as frases de Paulo nos arranjos sintáticos normais.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

que, por sua vez, é seguido por uma frase participial γενόμενος circunstancial/modal. Mas há também três diferenças notáveis: (1) Essa frase não tem um contraste οὐ/άλλα. (2) A ordem das palavras dos participios nas respectivas frases é irregular. (3) No lugar do segundo *partícpio qualificador (final)*, existe uma coda aposicional simples, mas forte. Portanto:

καὶ (juntando as duas frases [partes] da parte I)  
Frase participial  
Cláusula principal  
Frase participial (γενόμενος)  
(com coda)

Precisamos fazer algumas observações sobre a estrutura e interpretação.

1. A frase participial de abertura provém diretamente da última frase da parte I<sup>1b</sup>, pegando a palavra-chave ἀνθρωπος, mas agora enfatizando o fato de ele ter vindo em ὅμοιώματι de ἀνθρωπος e ter sido encontrado σχήματι como ἀνθρωπος.

2. Ao mesmo tempo, essa frase corresponde intencionalmente à frase de abertura da parte I, sendo as palavras operativas θεός e ἀνθρωπος. Esse fenômeno estrutural, parece-me, é clara evidência de que toda tentativa de tornar as duas frases ἀνθρωπος em uma única estrofe de um suposto hino é equivocada.

3. Semelhantemente, a cláusula principal corresponde com a cláusula principal da parte I. Como Deus, Ele esvaziou-se (derramou-se). Como homem, Ele humilhou-se. Essas duas cláusulas expressam a principal preocupação da passagem como um todo.

4. A frase participial γενόμενος, como na parte I, é circunstancial/modal, indicando *como* ἐταπείνωσεν ἑαυτόν, por ter Ele se tornado obediente até ao ponto da morte.

5. Novamente, como na parte I, só agora com uma frase aposicional e não com um particípio, a frase final elabora o particípio precedente, indicando o *tipo de morte* (que está cheia de matéria teológica, de um tipo que podemos ter certeza de que os filipenses conheciam bem; cf. esp. Fp 3.10).

Tudo isso não é tanto “hínico” quanto está cheio de tipos de estruturas equilibradas encontradas em toda parte dos escritos de Paulo. O fato de ser expressa em linguagem tão exaltada e em linguagem que tende a ser um tanto quanto única para esta passagem, é indicador do quanto de

Paulo que não conhecemos pelos seus resquícios literários preservados. O que precisamos destacar é que essa “linguagem única” ocorre todas as vezes nesse tipo de escrito de Paulo, quando ele emerge em seus pensamentos referentes a credo e liturgia, bem como nos pensamentos referentes a credo e liturgia da igreja, para expressar-se em termos soteriológicos ou cristológicos — e não há dois textos que sejam iguais!<sup>44</sup>

Temos de insistir que a parte II não tem nada da qualidade de hino, nem muito do modo das estruturas equilibradas da parte I. É a frase complexa com uma cláusula principal, uma cláusula-íνix composta, a última das quais conclui com uma cláusula nominal. A estrutura é fácil de ver. Algumas palavras adicionais são pertinentes quanto à estrutura e significado:

1. Começa com διό, uma conjunção inferencial, que quando unida com καί denota “que a inferência é evidente” (BAGD). Esta é uma expressão completamente paulina, e pertence à argumentação, não à poesia.

2. Em contraste com a parte I, em que Ἰησοῦς, por meio do relativo ὃς, é o sujeito de toda forma verbal, aqui Jesus é o objeto (direto ou indireto) dos verbos e ὁ Θεός é o sujeito da sentença (a cláusula principal), como aquele que concede “o nome” a Jesus. A resposta cósmica (celeste/terrestre) para Jesus — todo joelho e toda língua — é o sujeito gramatical da cláusula de propósito/resultado, com Jesus sendo o “objeto” da adoração.

3. A ação de Deus Pai (Fp 2.11) é dupla, ambas referindo-se à mesma realidade básica: (a) Deus exaltou Jesus supremamente e (b) o fez dando-lhe um nome exaltado.

4. A cláusula-íñix expressa propósito ou resultado em relação ao nome exaltado de Jesus e também é dupla (i.e., duas maneiras de falar essencialmente da mesma realidade): (a) Todo joelho se dobrará (expressão de homenagem); (b) no nome de Jesus toda língua confessará: κύριος é Ἰησοῦς Χριστός.

5. Tudo isso é para (εἰς télico) a glória final de Deus.

Restam, então, duas observações estruturais finais sobre a parte II, no que diz respeito à poesia. Primeiro, não há nada semelhante a Filipenses 2.9-11 na poesia grega conhecida, nem há nada semelhante no

44 Esses momentos ocorrem em todas as cartas preservadas, exceto em Filemom. Veja, e.g., 1 Ts 1.9,10; 5.9,10; 2 Ts 2.13,14; 1 Co 5.7; 6.11; 6.20; 15.3-5; 2 Co 5.18-21; 8.9; Gl 1.4; 4.4-6; Rm 3.23-25; 4.24,25; Cl 1.15-20; 1.21,22; 2.11-15; Ef 1.3-14; Fp 3.8-11; 3.20,21; 1 Tm 1.15; 2.4,5; 3.16; Tt 2.11-14; 2 Tm 1.9,10; 3.5-7. Poderíamos facilmente mostrar o caráter “não paulino” de todas essas passagens, uma vez que cada uma delas tem uma linguagem única e nenhuma delas é igual. É a riqueza dessas passagens e o fato óbvio de terem sido adaptadas ao contexto que torna tão tênue a argumentação sobre o caráter não paulino da presente passagem.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Saltério hebraico. (a) διό aparece uma vez (Sl 115[116].1), mas não nesse tipo de forma estrutural (no início de uma nova cláusula/sentença); (b) ἵνα (sem μή) aparece apenas duas vezes (Sl 38[39].4,13), e em ambos os casos em oração, não em descrições sobre Deus.

Segundo, embora essa combinação (διό ... ἵνα) não ocorra nos escritos de Paulo, a forma ocorre (uma conjunção inferencial seguida por uma cláusula proposital/resultante é igual a “portanto/então... para que...”).<sup>45</sup> Essa combinação é linguagem de argumentação, não de hino.

Tudo isso é para argumentar que a passagem é paulina, bem como significativa e exata no contexto atual. Se tinha forma anterior de algum tipo, e não há como provar ou refutar (embora eu me incline pela última opção), na forma atual é apoderada por Paulo a ponto de tornar desnecessárias ou sem sentido as discussões da existência anterior quanto à forma, autoria e plano de fundo.

## V. PÓS-ESCRITO TEOLÓGICO

Permita-me concluir com um pós-escrito teológico, retomando o tema de Käsemann e Martin. Argumentar que essa maravilhosa passagem foi escrita como reforço teológico em prol da harmonia ou unidade em uma comunidade cristã primitiva não torna a passagem indigna de Paulo ou traidora do Evangelho. O que faz é reforçar um aspecto significativo do evangelho de Paulo, a saber, que não há genuína vida em Cristo que, ao mesmo tempo, pelo poder do Espírito Santo, não esteja sendo regularmente transformada à semelhança de Cristo. O evangelho da graça que omite a obediência não é paulino em sentido algum. O indicativo tem de preceder o imperativo, ou tudo se perde. Mas não elimina o imperativo, ou tudo igualmente se perde.

A preocupação comportamental dessa passagem está de acordo com a parêncese paulina encontrada em outros textos. O evangelho de Paulo tem, inherente em si, que os que estiverem em Cristo, também andarão de modo digno de Cristo (Fp 1.27). Na ética paulina, o princípio é o amor, o padrão é Cristo e o poder é o Espírito, todos os quais foram supridos na morte e ressurreição de Cristo. O apelo na passagem, que começo a considerar em Filipenses 1.27, é em prol de uma unidade em Cristo que, para Paulo, era a condição *sine qua non* da realidade comprobatória de seu evangelho em ação nas comunidades. As bases do apelo — amor, Cristo e Espírito — foram estabelecidas em 2.1. As graças cristãs absolutamente necessárias para tal comportamento são

45 Veja, e.g., Rm 4.16 (διὰ τούτο ... ἵνα); Rm 7.4 (ὅτε ... εἰς τό); Gl 3.24 (ὅτε ... ἵνα).

o altruísmo e a humildade, em que olhamos não só para os nossos interesses, mas também e especialmente para os interesses dos outros (2.3,4). Os que estão “em Cristo” (2.1) também têm de pensar como Ele (2.5-11), que é exatamente o que Paulo argumentou em outros textos (2 Co 8.9; Rm 15.1-6).

Insistir que no contexto o impulso básico da passagem é “Cristo como paradigma” não significa que não haja outro propósito. O compromisso e o padrão da passagem indicam que Paulo está fundando uma base teológica muito mais ampla, provavelmente para o todo da carta. Primeiro, a menção da morte de Cristo na cruz, mesmo que a ênfase esteja em Jesus “humilhar-se” até esse ponto, lembra aos filipenses, ao mesmo tempo, da base da fé. É essa morte que está no cerne de tudo. Para dizer de outra maneira, o apelo ao exemplo de Cristo em seu sofrimento e morte expressa exatamente o que Paulo queria dizer, porque pressupõe que eles simultaneamente recordarão o significado salvífico daquela morte. É o que está explicitamente afirmado em 1 Pedro 2.21-25. Paulo afirma de maneira diferente. Ele não acrescenta, “pelas suas feridas fostes sarados”, mas a intenção quase certamente está por trás da menção da cruz.

Segundo, há também na carta a ênfase no *imitatio* acerca do sofrimento (Fp 1.29,30; 3.10,21). Aqueles que têm o privilégio de crer em Cristo também têm o privilégio de sofrer por Ele. Participar dos sofrimentos de Cristo é parte de conhecê-lo. A passagem, com Cristo humilhando-se até o ponto de morrer na cruz, também servirá de base teológica para esse propósito. É o que mostra o melhor sentido da ênfase, de outra forma incomum, em Filipenses 3.10, onde fala que conhecer a Cristo inclui a “comunicação (*κοινωνία*) de suas aflições, *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*”. Soa como se a morte de Cristo estivesse mais uma vez servindo de paradigma. A “participação” e o “seguimento” estão aqui implícitos.

Terceiro, a recompensa ou vindicação escatológica em Filipenses 2.9-11 é destacada mais de uma vez nesta carta (1.6; 1.10,11; 1.21-23; 3.11-14; 3.20,21). Cristo também serve de Senhor exaltado e de exemplo ou precursor. Sua vindicação, que veio depois da humilhação, encontra-se em seu senhorio presente e futuro, ao qual os filipenses e seus adversários se curvarão. Mas essa vindicação também se torna paradigma. Os que agora sofrem por Cristo e andam dignos de Cristo também serão transformados na vinda de Cristo para serem conformes ao “corpo da sua [presente] glória” (ARA).

Assim é a centralidade de Cristo na teologia paulina. A sua morte garantiu a redenção para o seu povo. Mas, ao mesmo tempo, serve de

## EXEGESE? PARA QUÉ?

padrão para a presente vida dos filipenses no Espírito, até que participemos da glória e semelhança escatológica que já são presentemente dEle. Tudo isso é, como conclui nossa presente passagem, “para glória de Deus Pai”.

Em última análise, portanto, essa passagem está no cerne do que Paulo entendia do próprio Deus. Cristo serve de padrão. Mas serve de padrão como aquele que mais verdadeiramente expressa a natureza de Deus. Como Deus, Cristo derramou-se, não buscando vantagem própria. Como homem, em sua encarnação, Cristo humilhou-se até a morte na cruz. É o que Deus é, conforme sustenta o ponto paulino. Tendo em vista que Deus está em processo de recriar-nos segundo a sua imagem, este é o cerne do presente apelo. Os filipenses e nós não somos chamados para “imitar Deus” pelo que fazemos, mas a ter essa mente, a mente de Cristo, desenvolvida em nós, para que também tenhamos a imagem de Deus em nossas atitudes e relacionamentos na comunidade cristã e além.

## APÊNDICE 1

### EXIBIÇÃO ESTRUTURAL DE NA<sup>26</sup> DE FILIPENSES 2.6-11

Versículo 6 (a) ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων

(b) οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο

(c) τὸ εἶναι ἵσα θεῷ,

Versículo 7 (a) ἀλλά ἔαυτὸν ἐκένωσεν

(b) μορφὴν δούλου λαβών,

(c) ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

(d) καὶ σχῆματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

Versículo 8 (a) ἐταπείνωσεν ἔαυτὸν

(b) γενόμενος ὑπῆκοος μέχρι θανάτου

(c) θανάτου δὲ σταυροῦ.

Versículo 9 (a) διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν

(b) καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα

(c) τὸ ὑπέρ πᾶν ὄνομα,

Versículo 10 (a) ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ

(b) πὰν γόνι κάμψῃ

(c) ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

Versículo 11 (a) καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται ὅτι

(b) κύριος Ἰησοῦ Χριστὸς

(c) εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

## APÊNDICE 2 ANÁLISE ESTRUTURAL DE FILIPENSES 2.5-11

5 τοῦτο φρονεῖτε  
ἐν ὑμῖν

οὐ καὶ  
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

6 [Parte I]

|<sup>1a</sup> οὐς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων,  
οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἵσα θεῷ  
7 |<sup>1b</sup> ἀλλὰ ἔαυτὸν ἐκένωσεν  
μορφὴν δούλου λαβών,  
ἐν ὅμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.

|<sup>2</sup>

καὶ

σχῆματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος,  
8 ἐταπείνωσεν ἔαυτὸν,  
γενόμενος ὑπῆκοος μέχρι θανάτου  
θανάτου δὲ σταυροῦ

[Parte II]

9 διὸ καὶ  
οὐ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν  
καὶ  
ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα  
τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα

10 ίνα  
ἐν τῷ ὄνόματι Ἰησοῦ  
πᾶν γόνυ καύμψῃ  
ἐπουρανίων  
καὶ

ἐπιγείων

καὶ

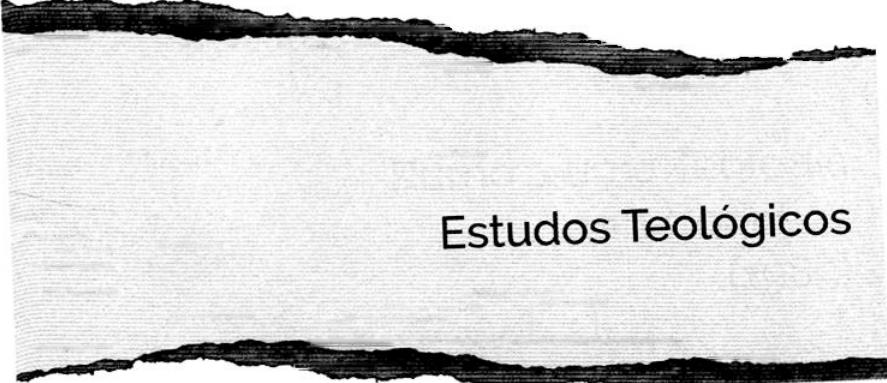
καταχθονίων

11 καὶ

πᾶσα γλῶσσα ἔξομολογήσεται

ὅτι

κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς  
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός



# Estudos Teológicos



## Rumo a uma Teologia de 1 Coríntios (1989)

Não é possível nem desejável analisar a teologia<sup>1</sup> de uma carta como esta sem uma “leitura espelhada” da situação histórica pressuposta pelo texto.<sup>2</sup> Minhas resenhas sobre o assunto, que me iluminarão o entendimento, são: (1) Esta é a terceira de uma série de cartas entre Paulo e a igreja coríntia. (2) A carta basicamente reflete o conflito entre Paulo e a igreja na maioria das questões tratadas. (3) O ponto teológico básico da tensão entre Paulo e a igreja diz respeito ao que significa ser

- 
- 1 A natureza experimental do título está relacionada ao fato de que, de toda a literatura sobre 1 Coríntios (cerca de 2.500 artigos de revistas só em inglês), não há um único artigo conhecido por mim que tenha se embrenhado nesta tarefa específica: tratar da teologia da carta como um todo. As razões são óbvias. Nossa interesse na carta tende a refletir o interesse de Paulo em escrevê-la: as aberrações comportamentais que ele trata. Há dezenas de itens que lidam com vários aspectos de sua teologia, e os comentários (Barrett, Fee, etc.) oferecem uma seção na Introdução sobre “Contribuições Teológicas”, mas essas tendem a destacar as contribuições exclusivas da carta para a teologia geral de Paulo.
  - 2 Algumas palavras estão em ordem sobre as pressuposições básicas: (1) De acordo com as regras básicas [do seminário], escrevi este artigo como se 1 Coríntios fosse a única carta existente de Paulo. É um exercício difícil, uma vez que sou regularmente tentado a ressaltar o que Paulo *não* diz aqui à luz de outras cartas (e.g., o relativamente escasso uso de palavras *dikai*). E como mostrar o sentido de 1 Coríntios 15.56 (“a força do pecado é a lei”) sem ajuda externa? (2) Minha tarefa é principalmente descritiva. Essa descrição tem de considerar o suposto universo simbólico de Paulo — tanto o seu quanto o usado pelos seus leitores. Caso contrário, fico preso a criar distorções. (3) De acordo com essas pressuposições, abordei a tarefa de forma induativa, olhando para a teologia de 1 Coríntios em terreno que sinto confiança. Deliberada e indesculpavelmente, evitei muita interação com o trabalho dos outros. (4) Em grande parte do que se segue, uso a exegese do meu comentário intitulado “The First Epistle to the Corinthians”, *New International Commentary on the New Testament* (Eerdmans, 1987). No interesse do espaço, não repito argumentos que constam no comentário. Daí a embaraçosamente elevada incidência de notas de rodapé para esse artigo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

*pneumatikos* (espiritual). (4) A opinião que os coríntios tinham sobre ser *pneumatikos* envolvia uma “escatologia espiritualizada”,<sup>3</sup> na qual, por causa da experiência com a glossolalia, consideravam-se “como os anjos” e precisavam apenas livrar-se do corpo. (5) A falsa “teologia” da igreja coríntia foi informada pela filosofia popular contaminada pelo dualismo helenístico. (6) O resultado foi uma “espiritualidade” e “sabedoria superior” que estava divorciada do comportamento ético, pelo menos como Paulo o percebia.

### I. A QUESTÃO CENTRAL

Tendo em vista que Paulo trata principal e sequencialmente<sup>4</sup> de questões comportamentais, é fácil deixar escapar a natureza intensamente teológica de 1 Coríntios. O que Paulo entende acerca do evangelho e suas exigências éticas — sua teologia, por assim dizer<sup>5</sup> — está atingindo seu pleno exercício.

O que está em jogo é a singular urgência de Paulo, o próprio evangelho,<sup>6</sup> que desta carta definimos como “a salvação escatológica de Deus, efetuada pela morte e ressurreição de Cristo e resultante em uma comunidade escatológica que, pelo poder do Espírito, vive a vida do futuro na presente era, enquanto aguarda a consumação”.<sup>7</sup> A maneira como o evangelho está em questão é em seu comportamento não cristão, que perde sua natureza redentora e transformadora. Mais simplesmente, a questão central em 1 Coríntios é “a salvação em Cristo é aquilo que se manifesta no comportamento daqueles ‘que estão sendo salvos’”. É isso que a espiritualidade equivocada dos coríntios está efetivamente destruindo.

Há três fenômenos que temos de reconhecer no esforço de determinar a teologia dessa carta.

3 Veja a “escatologia espiritualista radicalizada” de H. Koester como sua descrição da alegada pneumática em Filipes (“The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment [Philippians iii]”, *New Testament Studies* 8 [1961-1962]: p. 330).

4 Pelo menos, é o que parece. Argumento que, em 1 Coríntios, “a crise de autoridade e o evangelho” unem todos os caps. 1—6, e a “adoração” une os caps. 8—14.

5 Com relação à discussão gerada pelo artigo de Sampley na reunião de 1986, ainda estou preparado para entender que Paulo fala de suas convicções *teológicas*. Mas como na maioria dos casos, e este é um deles, o que está sendo explicado é o que ele entende acerca do evangelho.

6 Veja 1 Coríntios 9, onde, em defesa de seu comportamento (em relação aos alimentos sacrificiais vendidos no mercado), Paulo enfatiza que ele faz todas as coisas por causa do evangelho (9.12,16-18,23).

7 Admito que, à sua maneira, embora eu não o exponha daqui, esse ponto de vista das coisas apoia ainda mais o modelo de Richard Hays do quadro narrativo que molda a reflexão teológica de Paulo (veja “Crucified with Christ: A Synthesis of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians”, *Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*, pp. 324-333).

1. As questões comportamentais (preocupações éticas) predominam. Paulo está exortando, bajulando, protestando, usando todo tipo de dispositivo retórico para fazer com que a comunidade veja as coisas à sua maneira e conforme seu comportamento de acordo, a saber, com o evangelho.

2. Ainda que Paulo esteja buscando *mudança* de comportamento, sua maior preocupação é com as distorções teológicas que permitiram ou talvez até promoveram o comportamento dos coríntios. É o que por si só explica a natureza incomum de grande parte da argumentação. Por exemplo, a resposta simples e clara à “divisão por líderes” (1 Co 1.10—4.21) é proibi-la em nome da unidade cristã. Mas Paulo quase não toca nesse assunto. Sua principal preocupação é com a radical má compreensão dos coríntios em relação ao evangelho (1.18—2.16), à igreja (3.5-17) e ao apostolado (4.1-13), que sua criação de slogans vazios em prol da sabedoria representa.<sup>8</sup>

3. Em todos os casos, exceto em dois,<sup>9</sup> o apelo teológico básico de Paulo em prol do comportamento correto é a obra de Cristo em favor dos coríntios. O apelo começa na ação de graças<sup>10</sup> e é concluído depois. Observe, por exemplo, como é crucial para a resposta de Paulo os seguintes textos para as respectivas questões coríntias: (a) 1 Coríntios 1.18-25,26,30; 2.1,2; 3.11; 4.15 (“Cristo, e este crucificado” como a “sabedoria” de Deus que efetuou a salvação deles) — resposta à disputa tanto internamente quanto contra Paulo, realizada em nome da sabedoria; (b) 5.7 (“Cristo, nossa páscoa, foi sacrificado”) — resposta à atitude complacente da igreja em relação ao incesto de um irmão; (c) 6.11 (“É o que alguns têm sido, mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados, mas haveis sido justificados em nome do Senhor Jesus e pelo Espírito”) — resposta ao fracasso da igreja em arbitrar entre dois irmãos; (d) 6.20 (“Fostes comprados por bom preço”) — resposta aos homens que iam às prostitutas cultuais (e defendiam o direito de ir com base em que o corpo está destinado à morte); (e) 7.23 (“Fostes comprados por bom preço”) — resposta à consideração coríntia de mudança de status

8 O mesmo se dá com a imoralidade sexual em 1 Co 6.12-20 e com a insistência dos coríntios no direito de frequentar as festas no templo dos ídolos em 8.1—11.1. Veja mais adiante a subseção intitulada “A consequência ética”. Mesmo em 1 Co 12—14, uma teologia da igreja (a necessidade de diversidade na unidade) e do amor precede os corretivos específicos em 1 Co 14.

9 As passagens de 1 Coríntios 11.2-16 e 1 Coríntios 12—14, ambas envolvendo adoração em comunidade, assumem uma forma diferente de argumentação teológica.

10 Não podemos deixar escapar a ênfase cristológica que permeia a saudação e a ação de graças. O passado, o presente e o futuro da salvação dominam o parágrafo: a salvação que Deus iniciou e Cristo efetuou.

ser questão de valor religioso; (f) 8.11 (“Perecerá o irmão fraco, pelo qual Cristo morreu”) e 10.16 (nossa “comunhão do sangue de Cristo” torna a participação no templo totalmente incongruente) — resposta à insistência dos coríntios no direito de continuar a comer refeições nos templos pagãos — e 9.12-23 (Paulo defende suas ações argumentando que são em prol do evangelho) — resposta ao questionamento coríntio da autoridade paulina para proibir a frequência ao templo dos ídolos; (g) 11.23-25,26 (o pão e o vinho à mesa do Senhor proclaimam a morte de Cristo até que Ele venha) — resposta a το σχίσμα entre ricos e pobres à mesa; (h) 15.1-5,11 (a morte de Cristo “por nossos pecados” e sua ressurreição) — resposta à negação coríntia de uma futura ressurreição física dos crentes.

Esses textos ilustram que o evangelho é a questão central. Meu propósito neste artigo é refletir sobre as vertentes do entendimento de Paulo respeitante ao evangelho como evento salvador, incluindo a base teológica e a resposta ética necessária desse entendimento, o que, por si só, faz com que a experiência do evangelho produza o devido resultado.

## II. DEUS E A SALVAÇÃO

O evangelho tem a ver com Deus, o único que está no princípio e no fim de todas as coisas. A salvação é o resultado da iniciativa e atividade de Deus. Deus predeterminou-a e efetuou-a por meio de Cristo. O fato e a maneira em que o fez refletem seu caráter. A glória de Deus é o fundamento último da ética paulina (1 Co 10.31). Considerando que a salvação tem a ver com ser conhecido e conhecer a Deus (13.12), o que torna a persistência dos coríntios em pecado tão culpável é que impede os outros de conhecer a Deus (15.34).

Ao mesmo tempo, a experiência de Paulo com a atividade salvífica de Deus por meio de Cristo (como Salvador e Senhor Ressurreto) e por meio do Espírito (que a adotou para sua vida) significou para ele e para a Igreja Primitiva antes dele um entendimento maior do único Deus como Pai, Filho e Espírito.<sup>11</sup>

11 Vários textos sugerem que a salvação é obra conjunta do Pai, do Filho e do Espírito. Em 1 Co 2.1-5, a pregação de Paulo do Cristo crucificado ocorreu com o poder do Espírito, para que a fé dos coríntios estivesse somente no poder de Deus (conforme definido em 1.18-25). Em 6.11, os passivos divinos apontam para Deus como iniciador, ao passo que a atividade salvífica é efetuada “em/pelo nome do nosso Senhor Jesus Cristo e no/pelo Espírito do nosso Deus”. Em 6.19,20, o corpo participa da redenção como templo do Espírito, que Deus o deu, tendo sido comprado por Cristo. Em 12.4-6, a diversidade de Deus, como Espírito, Senhor e Deus (*igual a*

### a. Deus Pai<sup>12</sup>

De acordo com as raízes judaicas de Paulo, o único Deus é a realidade primária, que está no princípio de todas as coisas, como Criador,<sup>13</sup> e na consumação de todas as coisas, como seu objetivo (1 Co 8.6).<sup>14</sup> Ainda que haja pouca reflexão sobre o caráter de Deus propriamente dito,<sup>15</sup> o Deus da graça e da misericórdia é sempre a causa e o objetivo do evento salvífico. Por exemplo, no argumento de 1 Coríntios 1.18—2.16, Deus Pai é o sujeito de toda a atividade salvífica. Tendo ordenado (2.7) e proposto a salvação (1.21), Deus frustrou a sabedoria humana (1.19,20), estabelecendo um Messias crucificado como sua sabedoria e poder em operação no mundo (1.18-25). Deus escolheu para a salvação aqueles de origens e posição social humildes, cuja única “glória” tem de ser somente em Deus (1.26-31). Tendo em vista que o propósito de Deus está em contraste tão nítido — na verdade, em absoluta contradição — com a sabedoria meramente humana, o acesso humano a esse propósito é unicamente por revelação, que Deus mesmo tornou possível mediante o seu Espírito (2.7-13).

Semelhantemente, o chamado de Deus é o que inicia a experiência de salvação do crente (1 Co 1.9; 7.17-24). Os “passivos divinos” em 1 Coríntios 1.4-8 e 6.11 consideram que Deus é quem “lava, santifica, justifica, enriquece e confirma” os que estão sendo salvos. A resultante igreja pertence a Deus (1.2; 3.9), que a fez crescer (3.6,7). Tendo em

---

Pai), é o fundamento teológico para a necessidade de diversidade nas manifestações do Espírito no meio dos coríntios.

- 12 Ainda que Paulo muitas vezes não designe Deus como Deus Pai — ele usa mais frequentemente a simples designação “Deus” quando se refere ao Pai —, o fato de Cristo ser o Filho de Deus (1 Co 1.9; 15.28) significa que quando os dois são falados conjuntamente, um ou o outro é chamado de “Pai” ou “Filho” (1.3,9; 8.6; 15.28).
- 13 Embora a linguagem da criação seja usada apenas uma vez e de maneira incidental em 1 Co 11.9, a criação é o ponto central de 8.6 (ξ οὐ τὰ πάντα [contra a opinião de Murphy-O’Connor, veja Fee, “Corinthians”, pp. 374-375]) e é presumido nas analogias do corpo em 12.18 e 12.24 (“Deus colocou os membros no corpo/Deus formou o corpo [...] como quis”) e da semente em 15.38 (“Deus dá-lhe o corpo como quer”). Note especialmente o aoristo ἐθέλησεν em ambos os casos, embora o interesse de Paulo no último caso seja a continuação da atividade criativa.
- 14 Veja 1 Co 15.23-28, onde diz que depois de todas as coisas (especialmente o último inimigo, a morte) terem sido submetidas a Cristo, então o próprio Cristo se sujeitará a Deus (*igual a* “tiver entregado o Reino a Deus”, 15.24), “para que Deus seja tudo em todos”. O mesmo ocorre na segunda metade de 8.6: “E nós por [εἰς, propósito/objetivo] ele”.
- 15 A razão disso é simples: este é o universo simbólico que os crentes coríntios, embora gentios, compartilham com Paulo através do evangelho e das Escrituras que se tornou parte fixa da vida religiosa coríntia. Veja 1 Co 15.3,4 (“segundo as Escrituras”) e os apelos frequentes ao Antigo Testamento como o último tribunal de apelação para o que Paulo quer dizer (1.19,31; 2.9; 3.19,20; etc.). O pouco que é dito nessa carta que reflete sobre o caráter de Deus (que Deus é fiel, 1.9; 10.13; que é “Deus de shalom”, 14.33; que é a fonte de graça e paz, 1.3, etc.) está de acordo com a revelação do Antigo Testamento.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

vista que a igreja é o seu templo, Deus destruirá todo aquele que a destruir (3.16,17). É a fidelidade de Deus que provê escape de uma prova muito severa (10.13). Até as manifestações do Espírito no meio da igreja são a atividade de Deus, que opera tudo em todos (12.6,7). A oração e a ação de graças são sempre voltadas para Deus Pai.<sup>16</sup> É Deus quem julgará (5.13) ou louvará (4.5) no *Eschaton*.

A verdadeira fonte do comportamento ilícito dos coríntios é a má teologia, a má compreensão de Deus e seus caminhos, como é evidente desde o início, sobretudo a linguagem da crucificação usada por Paulo em 1 Coríntios 1.10—2.16. Essa linguagem, que só ocorre aqui, contrasta-se deliberadamente com o fascínio coríntio pela *σοφία* ("sabedoria") e *λόγος* ("palavra").<sup>17</sup> A escolha de Deus da cruz como modo de salvação e o subsequente atalho das pessoas famosas e bonitas da sociedade para as pessoas comuns e sem importância, foram a expressão deliberada da sabedoria divina para anular toda maquinção humana e idolatria. Para os que procuram sinais, exigindo que Deus opere com poder pelo bem deles, a cruz é atroz escândalo. Para os que procuram sabedoria, exigindo que Deus seja, pelo menos, tão inteligente quanto nossos melhores homens, a cruz é arrematada loucura. Mas para Paulo, o Messias crucificado foi a maneira de Deus mudar a situação drásticamente dessas duas mais comuns idolatrias humanas.

A cruz tornou-se a expressão máxima do poder e da sabedoria de Deus, porque só ela alcança o que os deuses das expectativas humanas jamais poderiam alcançar: remir e santificar os pecadores de todas as fileiras da humanidade, que, por crerem (colocarem a confiança na loucura e fraqueza de Deus), perdem a base para vangloriar-se diante de Deus. Aqui, Deus "foi mais inteligente" que os sábios e "suplantou" os fortes, com generosa graça e perdão, e despojou-os de sua força (1 Co 1.25). Na crucificação, Cristo efetuou a salvação para os "chamados" e revelou o caráter essencial de Deus, que é revelado ainda mais no caráter servil do apostolado de Paulo (3.5; 4.1,2,9-13), e que está em oposição a toda pretensão e jactância humana. É o que está em questão em 1.10—4.21, a saber, o que entendem sobre Deus e seus caminhos, não meramente a persuasão por meio de slogans vazios, com seu *ἔρις*

16 Para verificar a oração, veja 1 Co 14.2,28, e para a ação de graças, veja 1.4,14; 14.18; 15.57.

17 Esses dois termos juntos formam uma dimensão do problema, como vemos não apenas pelos contrastes em 1 Co 2.1-5, mas na maneira sutil e significativa que o argumento todo começa em 1.17,18. Cristo enviou Paulo para pregar o evangelho "não em *σοφίᾳ λόγου* (sabedoria caracterizada por *λόγος* [razão? retórica?])", tendo em vista que isso esvaziaria a cruz de Cristo de seu significado (1.17). "Porque", continua ele em 1.18, "há outra *λόγος*, a da cruz, que é o poder de Deus para a salvação".

e σχίσμα. Esses últimos refletem a queda humana que perdeu a visão do Deus eterno.

Em questão, notemos ainda, não está a mera crença na realidade do Deus único. O argumento de Paulo é possível aqui e em outros textos, precisamente porque esses antigos idólatras (1 Co 6.9,11; 12.2) agora compartilham essa convicção com Paulo. Na carta que lhe escreveram, eles reproduzem os temas análogos de “um só Deus” e “não há realidade para os ídolos” como fundamento para continuarem a participar das refeições no templo dos ídolos (8.4).<sup>18</sup> Em questão está a má compreensão da natureza do único Deus e da natureza da idolatria. A resposta de Paulo é dupla e permite-nos ver como o modelo de coerência-contingência funciona em seu pensamento.

Por um lado, a coerência exige que ele concorde com a premissa fundamental de que existe apenas um só Deus. Essa é a única realidade objetiva. A contingência encontra-se na experiência subjetiva das pessoas em relação a uma variedade de “deuses” e “senhores” como seres divinos. Essa é também a realidade que deve ser levada em conta, sobretudo na vida de alguns convertidos para quem essa “realidade” é uma forte convicção (1 Co 8.7,10-12). Os deuses e senhores são “assim chamados”, mas há também realidade para eles, ainda que não a realidade como “deuses”. Pelo contrário, Paulo argumenta, com base no Antigo Testamento, que os ídolos são o locus dos demônios (10.19-22). O que (para os antigos pagãos) era a realidade subjetiva como deus é também (para Paulo) a realidade objetiva como demônios. Dessa forma, ele não só trabalha no monoteísmo dos coríntios, agora compartilhado — e, para ele, inabalável —, mas fornece a razão última para a incompatibilidade da participação nas refeições cristãs e pagãs.

Por outro lado, a experiência de Paulo em relação a Cristo como Salvador e Senhor ressurreto significou para ele um entendimento ampliado do único Deus como Pai e Filho. Retomando a linguagem dos chamados deuses e senhores (1 Co 8.5), Paulo afirma que “para nós” (em contraste com eles e seu politeísmo óbvio) há apenas um só Deus, a saber, o Pai, a fonte e objetivo de todas as coisas, inclusive nós, e um só Senhor, a saber, Jesus Cristo, o mediador divino de todas as coisas, inclusive da nossa redenção (8.6).

18 O que os coríntios queriam dizer é que, “tendo em vista que há apenas um só Deus e, portanto, não há realidade para os ídolos, e considerando que os alimentos são questão de indiferença para Deus (8.8), então por que não podemos continuar a ir com nossos amigos nessas festas? Não estamos honrando deus nenhum, já que esse deus não existe”. Veja Fee, “Corinthians”, pp. 361-363.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

É o que Paulo faz de modo a afirmar simultaneamente duas realidades: Primeiro, ele fala do Pai e do Filho juntos na linguagem da divindade (um só Deus, um só Senhor), e, segundo, ele o faz num contexto em que está, ao mesmo tempo, afirmando o tipo mais rigoroso de monoteísmo. É o que nos leva diretamente à cristologia de Paulo.

### b. Cristo, o Filho, Salvador e Senhor

Esta é uma das questões teológicas mais complexas na carta. (1) Como observamos, há todo tipo de evidência de que o pensamento de Paulo sobre Deus expandiu-se para incluir a realidade de Cristo como Filho e Senhor. (2) Há textos que também indicam uma espécie de subordinação entre Cristo e Deus (1 Co 3.23; 11.3; 15.27,28). (3) Mais problemático é determinar a relação entre a cristologia e a soteriologia, que não é imediatamente discernível. Paulo não resolve essas tensões, primeiro porque a resolução ou afirmação dos coríntios pertence ao universo paulino simbólico e compartilhado e, segundo, porque seu interesse em Cristo na carta é quase inteiramente soteriológico. Cristo salva e define o padrão para a vida ética dos que estão sendo salvos (11.1).

Não há que duvidar que Paulo vê Cristo em termos da divindade. A designação básica é a confissão primária cristã de "Senhor", cujas raízes profundas na LXX designam Deus,<sup>19</sup> todavia, Paulo permite-se (ocasiona?) atribuir toda espécie de atividade divina a Cristo? Os crentes oram a Cristo.<sup>20</sup> Conhecer a mente do Senhor (extraído de Is 14.13) é, agora, ter a mente de Cristo (1 Co 2.16). O "dia do Senhor" do Antigo Testamento tornou-se, agora, o "dia de nosso Senhor Jesus Cristo" (1.8). O Senhor que Israel "a zelos o provocaram" no cântico de Moisés (Dt 32.21) é, agora, o Senhor Cristo, a quem os coríntios estão irritando por participar nas festas idólatras (1 Co 10.22). A vontade divina é de Deus (1.1) e do Senhor (4.19; cf. 16.7), e, agora, o julgamento é prerrogativa do Senhor (4.4,5; 11.31). Com sutil ironia, Paulo designa como "Senhor da glória" (2.8) aquele que os governantes dessa era mataram, pegando a expressão "para nossa glória" do versículo precedente e designando-a ao Crucificado como Senhor de todas as eras e herdeiro — como Senhor — da glória final que é dEle e do seu povo.

19 Há objeções ocasionais a isso (veja P. P. Kahle, *The Cairo Geniza* [Oxford: Basil Blackwell, 1959], p. 222; G. Howard, "The Tetragram and the NT", *Journal of Biblical Literature* 96 [1977]: p. 65), mas a evidência do uso independente da LXX em Paulo, Lucas, Hebreus e Mateus são esmagadoramente a favor da compreensão comum.

20 "Invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo" (1 Co 1.2). Veja a primitiva oração aramaica feita a Jesus registrada em 16.22 (*Mapavaa θα*, "Vem, Senhor").

Precisamos considerar seriamente que a graça e paz provêm tanto de Deus, nosso Pai, como do Senhor Jesus Cristo (1 Co 1.3), uma vez que uma preposição controla ambos os substantivos. O Pai e o Filho (e o Espírito) cooperaram no evento de salvação. O Pai chama, o Senhor reparte (7.17). Deus lava, santifica e justifica pela autoridade de Cristo e pelo Espírito (6.11). Tudo o que Deus faz é “em/por Cristo Jesus”.<sup>21</sup>

Tudo isso é linguagem impensável para um monoteísta rigoroso como Paulo, e só pode ser explicado à luz de seu encontro com o Cristo ressurreto. Ele viu a Jesus Cristo (1 Co 9.1), o que serve de base para sua cristologia.<sup>22</sup> A ressurreição e o título “Filho de Deus” levam à convicção de Paulo sobre a pré-existência de Cristo, que está implícita pela afirmação de que “pelo qual [Cristo] são todas as coisas” (8.6).<sup>23</sup> Seja como for, essa é quase certamente a convicção compartilhada dos coríntios.

O que fazemos, então, com “e Cristo [é] de Deus” (1 Co 3.23) e “o mesmo Filho se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos” (15.28)? A resposta está no interesse principal de Paulo na soteriologia. Sempre que ele usa a linguagem Pai e Filho (1.9; 8.6; 15.28), seu interesse está na salvação, que está, no fim das contas, no único Deus. A linguagem da subordinação é basicamente funcional, ou seja, refere-se à função de Cristo como Salvador, não à sua existência como Deus. Seja como for, essas duas realidades unem-se para Paulo: Deus, o Pai, é a fonte e o objetivo de tudo o que é. Cristo, o Senhor, funciona como Salvador, que realiza a obra salvífica de Deus na história humana.

Ainda que Paulo não faça explicitamente essa argumentação, o papel de Cristo como Salvador fornece a conexão entre teologia, evangelho e ética. É como devemos entender o “catálogo de dificuldades” de 1 Co 4.11-13. Aqui está a teologia da cruz de Paulo aplicada à vida cristã: o ponto do próximo parágrafo (4.14-17) é exortá-los a seguir “os meus

21 Essa fórmula ocorre 22 vezes na carta. Sua exata nuança é especialmente difícil de especificar.

Em certos casos, é claramente locativa (Cristo é a esfera da nova existência dos coríntios), mas em outro, é certamente instrumental (Deus agiu “em” Cristo Jesus). Em ambos os casos, a alta cristologia é inconfundível.

22 Assim como sobre muitas outras bases, eu diria, sobretudo o que Paulo entendia da graça e do apostolado.

23 O mesmo se dá com “e a pedra era Cristo”, que visa designar Cristo não só tipologicamente como a Rocha em Horebe que “os seguia” (1 Co 10.4), mas também como o Senhor, a Rocha de Israel, a qual os israelitas rejeitaram no deserto (cf. Dt 32.4,15). Por outro lado, 1 Co 15.47, que é frequentemente visto dessa maneira, quase certamente se refere à atual existência ressurreta de Cristo como “do céu [celestial]”, em vez de *proveniente do céu* em termos das origens de Cristo (veja Fee, “Corinthians”, p. 792).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

caminhos em Cristo Jesus” (ARA; grifos meus). A mesma coisa ocorre com o seu “não buscando o meu próprio proveito, mas o de muitos” como modo de imitar a Cristo, ordem novamente dada aos coríntios. A vida do Filho de Deus na terra, exemplificada na crucificação, serve de base e objetivo da ética cristã. Isso é fazer todas as coisas para a glória de Deus (10.31—11.1).

### c. O Papel do Espírito

Mais do que em qualquer outro texto, a questão crucial é onde os coríntios e Paulo estão em desacordo. Para eles, o “Espírito” fora a entrada que tiveram à vida no âmbito da *σοφία* e *γνῶσις*, com a consequente rejeição da ordem material, tanto agora (1 Co 7.1-7) quanto para o futuro (15.12), bem como sua rejeição da vida cristã conforme modelada pela imitação de Paulo em relação a Cristo (4.15-21). A experiência de línguas como línguas dos anjos permitiu-lhes presumir a existência celestial agora (4.8), considerada em termos de existência não material e não em termos de vida ético-moral no presente. Paulo procura despersuadi-los da ênfase singular e excessivamente entusiasta que davam às línguas (o ponto central de 1 Co 12—14). Mas ao mesmo tempo, procura readaptar o que entendiam do Espírito para que se alinhasse ao evangelho. Há três destaque quanto ao papel do Espírito.

Primeiro, a despeito da ênfase na santificação, Paulo só usa duas vezes a designação completa: Espírito Santo (1 Co 6.19; 12.3). Na maioria das vezes, refere-se ao Espírito de Deus (2.11,14,16; 6.11; 7.40; 12.3) ou ao Espírito que é proveniente de Deus (2.12; 6.19). As atividades do Espírito são, primeiramente, as atividades de Deus. Com ironia especialmente mordaz, Paulo argumenta em 2.6-16 que, tendo em vista que os coríntios são *πνευματικοί* (espirituais), eles deveriam ter entendido que a cruz é a sabedoria de Deus, pois só o Espírito conhece a mente de Deus e revelou o que antes estava oculto. Considerando que “o semelhante é conhecido pelo semelhante”, o Espírito, que unicamente conhece os pensamentos de Deus e a quem eles receberam, torna-se o elo no lado humano para conhecer os pensamentos de Deus. Foi “pelo Espírito do nosso Deus” que eles foram lavados, santificados e justificados (6.11). A confissão básica quanto ao senhorio de Cristo é feita somente pelo Espírito de Deus (12.3). Deus dá à igreja a variedade de manifestações para o bem comum dela por meio de um só e o mesmo Espírito (12.7,8). Paulo não pensa que o Espírito é uma energia ou influência, mas é a presença de Deus em ação no meio dos coríntios.

Segundo e relacionado ao primeiro, o Espírito emprega a obra de Cristo na vida do crente individualmente e na comunidade. Paulo pregou em fraqueza uma mensagem de “fraqueza divina” que ocasionou a conversão dos coríntios pelo poder do Espírito (1 Co 2.4,5; cf. 4.20). É o Espírito profético que revela os segredos do coração que levam à conversão (14.24,25). Foi pelo Espírito que eles mesmos foram convertidos (6.11), e pelo Espírito confessam Jesus como Senhor (12.3). Na analogia da relação de uma só carne no intercurso sexual, o crente uniu-se ao Senhor a ponto de tornar-se um só Espírito/espírito com Ele.<sup>24</sup> Juntos, os coríntios tornaram-se em um corpo de Cristo por sua experiência comum e pródiga com o Espírito (12.13),<sup>25</sup> e a presença do Espírito neles e entre eles forma-os no templo de Deus em Corinto (3.16).<sup>26</sup> O Espírito é adjunto ao evangelho, não à σοφία, ou à γνῶσις,<sup>27</sup> ou à existência não material.

Terceiro, o Espírito é a chave para a vida ética e comunitária. É porque receberam o Espírito de Deus, que neles está, que torna o corpo o templo do Espírito e não permite o pecado contra o corpo na forma de imoralidade sexual. A ideia recebe mais destaque em 1 Coríntios 12—14, onde a chave para as manifestações do verdadeiro Espírito entre eles acha-se na linguagem de οἰκοδομή (“edificação”). Depois da descrição do amor em 1 Coríntios 13, que, antes de tudo, é uma descrição do caráter de Deus e de Cristo (veja que começa com “o amor [Deus] é sofredor, é benigno”),<sup>28</sup> Paulo insiste que os coríntios busquem o amor, e, nesse contexto, desejem ansiosamente as coisas do Espírito, sobretudo as expressões inteligíveis, porque edificam.

Portanto, “a salvação em Cristo” é o grande tema da carta, porque a salvação é, ao mesmo tempo, a atividade de Deus a favor dos coríntios e a revelação do caráter divino. A salvação exige que conformem seu comportamento com o de Deus, de acordo com o que está espelhado e modelado por Cristo e tornado efetivo pelo Espírito.

24 Sobre a tradução desse termo, veja Fee, “Corinthians”, pp. 204-205.

25 Como observei no comentário (Fee, “Corinthians”, pp. 603-606), a questão básica no texto não tem a ver com o como em que os indivíduos tornam-se crentes, mas como muitos deles (judeus, gregos, escravos, livres) tornaram-se um no Corpo de Cristo.

26 As duas imagens básicas da igreja nessa carta (corpo, templo) estão ligadas diretamente à atividade do Espírito.

27 O fato de Paulo encabeçar a lista das manifestações do Espírito em 1 Co 12.8 com λόγος σοφίας (“palavra/mensagem da sabedoria”) e λόγος γνώσεως (“palavra/mensagem da ciência/conhecimento”) é outro momento de ironia. Esses “dons” que são de domínio especial para os coríntios são remodelados em termos consoantes com o evangelho (mensagem da sabedoria, etc.).

28 Aqui está um dos lugares onde as “regras” do seminário são constringentes, já que em Rm 2.4 Paulo refere-se ao caráter de Deus nos termos dessas duas palavras. Mas não era para eu saber disso, então este assunto não pode ser ventilado aqui.

### III. SALVAÇÃO E ÉTICA

O evangelho que realiza a salvação escatológica também provoca mudança radical na forma como as pessoas vivem. Esse é o encargo da carta e o pressuposto teológico por trás de cada imperativo. Embora haja linguagem apocalíptico-cosmológica, a salvação é expressa na linguagem ético-moral.

#### a. O Predicamento Humano

Em dias passados, Paulo dividira o mundo em dois grupos básicos: judeus e gentios. Quando se tornou cristão, o mundo ainda estava dividido em dois grupos: “Nós, que somos salvos” e “os que perecem” (1 Co 1.8), este último incluindo agora ambos os grupos anteriores, vistos à luz de suas idolatrias básicas (poder e sabedoria) e em termos da resposta dada à cruz como evento salvífico de Deus (1.20-24). Para Paulo, a pregação do evangelho destina-se a salvar as pessoas de uma existência para outra. “É o que alguns têm sido”, diz ele aos crentes coríntios, após grande lista de pecados (6.11). “Vós bem sabeis que éreis gentios”, diz ele em 12.2 acerca da antiga vida dos coríntios na idolatria.

Dado o quadro escatológico do pensamento de Paulo (veja mais adiante), não é de admirarvê-lo referir-se à queda humana em termos apocalíptico-cosmológicos. Idolatria é comunhão com os demônios (1 Co 10.20,21). Satanás tenta aqueles que não têm autocontrole (7.5). A morte é o inimigo final, obviamente um dos ἀρχάι, ἔσουσιατε δυνάμεις (“império”, “potestade”, “força”) que Cristo destruirá na parousia (15.24,26). Do mesmo modo, os cinco itens mencionados em 3.22 (“mundo”, “vida”, “morte”, “presente”, “futuro”) são mais bem entendidos como as tiranias às quais as pessoas estão sujeitas à escravidão ao longo da vida e sobre as quais Cristo já tomou jurisdição.

O predicamento humano também é expresso em termos de as pessoas viverem na presente era separadas e em oposição a Deus. Três termos descrevem essa existência. (1) Os ψυχικοί (“naturais”), pois, não tendo o Espírito de Deus, não podem saber o que Deus é em Cristo (1 Co 2.14). (2) São também σάρκινοι/σαρκικοί (“feitos de carne/da carne”),<sup>29</sup> pois ainda estão no corpo físico e entregam-se à carne (natureza pecaminosa). (3) A censura final desses indivíduos é que eles estão vivendo κατὰ ἄνθρωπον<sup>30</sup> (como “meros seres humanos”, 3.3,4).

29 Defendo que, em 1 Co 3.1-3, Paulo usa esses termos com precisão para referir-se à existência física (σάρκινος, 3.1) e à “natureza pecaminosa” (σαρκικός, 3.3), como duplo golpe contra a sua falsa espiritualidade (veja Fee, “Corinthians”, pp. 121-124).

30 Eu incluiria também o uso de ὄρπες (“carne”) em 1 Co 5.5. Sobre este muito debatido texto e as razões para entender que se refere à natureza pecaminosa do homem incestuoso, veja Fee, “Corinthians”, pp. 208-212.

Em cada caso, a descrição da condição caída está em contraste com os que são espirituais, que entraram no âmbito da existência escatológica contrasta com o que é meramente humano. O que é “meramente humano” pertence a “este mundo/era/século” que está passando (1 Co 2.6-8). O “inquiridor deste século” e a “sabedoria deste mundo” não conhecem a Deus (1.20,21), assim como os “príncipes deste mundo” não entenderam a sabedoria de Deus revelada no Cristo crucificado (2.8). Por não terem o Espírito, essas pessoas têm olhos que não veem, ouvidos que não ouvem e mentes (meramente) humanas que não concebem o que Deus fez em Cristo (2.9).

A despeito desses modos de expressar o predicamento humano, e porque a carta trata de aberrações comportamentais, a salvação é vista em termos de fracasso moral. As pessoas são pecadoras, e o que Deus providenciou em Cristo é a salvação do pecado. O pecado é o veneno mortal que leva à morte (1 Co 15.56). Cristo morreu “por nossos pecados” (15.3), e negar a ressurreição futura significa negar a ressurreição de Cristo, deixando os vivos ainda em seus pecados e os mortos sem esperança (15.17,18). Ainda que a linguagem de ἄμαρτ- (“pecado”) não seja abundante,<sup>31</sup> é o encargo em todo o texto. A exortação final é: “Vigai justamente e não pequeis”, precisamente porque os outros não conhecem a Deus (15.34). Os que estão perecendo são descritos como ἀδικοι (“injustos”, 6.1,9) ou ἀπιστοι (“incrédulos”).<sup>32</sup> Se este último termo é mais frequentemente descriptivo, para Paulo nunca é meramente descriptivo. As pessoas são injustas, não só manifestadamente, mas também porque não creem.

As formas específicas de injustiça que levam ao mundo a ser condenado (1 Co 11.32) são muitas e variadas. Refletem, em sua maioria, o ponto de vista judaico de Paulo sobre o ambiente pagão de Corinto: idolatria (5.10,11; 6.10; 8.10; 10.7,14); várias formas de πορνεία (“imoralidade sexual”, 5.1,2,10,11; 6.10 [várias palavras]; 6.18; 10.8); ganância (5.10,11; 6.1-6,10); roubo (5.10,11; 6.10); embriaguez (5.11; 6.10); e satisfação com a injustiça (13.6). Mas, como ocorre muitas vezes, incluem pecados particularmente egocêntricos: orgulho (4.6,18,19; 5.2,6; 8.1; 13.4); busca dos próprios interesses (10.33; 13.5); envergonhando aqueles que não têm nada (11.22); guarda de registros de erros e imperfeições dos outros (13.5); e vários pecados de discórdia (*σχίσμα*, “divisão”, 1.10; 11.18; *έρις*, “contenda”, 1.11; 3.3; *ζῆλος*, “inveja”, 3.3; 13.5; *λοιδορία*, “abuso”, 5.11; 6.10; *ἀποστερεῖν*, “defraudar”, 6.8; 7.5; *γογγύζειν*, “murmurar”, 10.10).

31 ἄμαρτία (“pecado”), 1 Co 15.3,17,56 [2 vezes]; ἄμαρτημα (“ação pecaminosa”), 6.18; ἄμαρτάνω (“pecar”), 6.18; 7.28 [2 vezes]; 7.36; 8.12 [2 vezes]; 15.34.

32 1 Co 6.6; 7.12,13,14 [2 vezes]; 7.15; 10.27; 14.22 [2 vezes]; 14.23,24.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

As pessoas são injustas e pecaminosas. Não conhecem a Deus. Mas Cristo morreu “por nossos pecados”, não só para perdoar, mas também para libertar as pessoas de seus pecados. Daí a extrema agitação de Paulo diante da pecaminosidade dos coríntios, porque eles estão persistindo nos mesmos pecados dos quais Deus, em Cristo, os salvou. É disso que trata a carta toda.

### b. O Evento Salvífico

O foco do evangelho de Paulo está no evento salvífico efetuado pela morte de Cristo (1 Co 8.11; 11.26; 15.3) e, especialmente, na crucificação (1.13,17,18,23; 2.2,8; cf. 5.7), que é afirmada para ser “por vós” (*ὑπὲρ ἡμῶν*; 1.13; 11.24) ou “por (*ὑπέρ*) nossos pecados” (15.3). Nas palavras da instituição, o vinho representa “a nova aliança no meu sangue” (11.25, ARA), e os que participam da mesa são chamados à “comunhão do sangue de Cristo” (10.16).

Apesar da frequência das referências, não é fácil determinar como Paulo entendia a morte de Cristo em termos de “por nós”. A combinação de 1 Co 5.7 (Cristo como o cordeiro pascal sacrificado), 11.24,25 (o meu corpo “por vós”, a nova aliança no meu sangue) e 15.3 (Cristo morreu por nossos pecados) sugere um entendimento muito mais rico do que está explicitado. A linguagem reflete Isaías 53 (LXX), onde o Servo sofredor de Deus leva os pecados de muitos. Seja como for, esta é a linguagem da expiação, na qual a justaposição do tema do Éxodo e do sistema sacrificial combinam-se em uma rica tapeçaria. Pressupõe separação entre Deus e os seres humanos por causa da pecaminosidade humana, pela qual a pena justa é a morte. A morte de Cristo “por nossos pecados” significa que um morreu em benefício de outros para satisfazer a pena e superar a separação. Para Paulo, inclui não só o perdão dos pecados passados, mas também, em sentido muito real, a libertação da servidão à pecaminosidade. É, pelo menos, o que indicam as metáforas primárias de salvação nessa carta, levando em conta o tema geral da carta.

Não é de surpreender que as metáforas predominantes de salvação toquem a esfera ética. Em questão está a pecaminosidade humana, em sua vangloria contra Deus e em suas formas de comportamento que refletem essa vangloria. A salvação envolve libertação do pecado e para a justiça. É o que se dá nos dois conjuntos de três metáforas em 1 Co 1.30 (como substantivos: justiça, santificação, redenção) e 6.11 (como verbos: lavados, santificados, justificados [feitos justos?]). Examinemos as metáforas.<sup>33</sup>

1. Δικαιοσύνη (1 Co 1.30; cf. ἐδικαιώθητε, “haveis sido justificados/justos”, 6.11) enfatiza a “justiça” como dom e exigência, e não como posição correta

33 Tendo em vista que a ênfase em todo momento está na iniciativa de Deus e na obra redentora de Cristo, há pouca ênfase na resposta do crente. Na maioria das vezes, Paulo refere-se ao “crer” do

perante a lei. Nada mais na carta sugere uma metáfora forense, enquanto que, no contexto de 6.1-11, o verbo é usado em um jogo de palavras em oposição aos ἄδικοι (os incrédulos “injustos”, 6.1,9) e àquele que “ofender” (ἀδικεῖσθε, 6.7,8) seu irmão está agindo como os ἄδικοι. “É o que alguns têm sido”, diz Paulo, “mas [vós] ἐδικαιώθητε (haveis sido justificados/justos)”.

2. A santificação também é metáfora para a conversão nessa carta (1 Co 1.30; 6.11; cf. 1.2). Ao chamar as pessoas para si mesmo e ao efetuar a salvação delas por meio da morte de Cristo, Deus determinou separá-las para si mesmo como seu “povo santo”, que, nessa carta, acarreta comportamento observável.

3. A redenção, que ocorre como substantivo em 1 Co 1.30, também ocorre como metáfora em 6.20 e 7.23 (“Fostes comprados por bom preço”). O substantivo reflete a imagem do Éxodo, por conseguinte, a libertação de escravos mantidos em servidão ao pecado. Mas o uso em 6.20 (e parcialmente em 7.23) coloca ênfase em ser comprado por Deus, de modo que agora o salvo é seu “servo”, para andar nos caminhos de Deus.

4. A lavagem (1 Co 6.11), embora também se refira ao batismo cristão, no contexto de 6.1-11 diz respeito a ser “lavado” dos pecados mencionados em 6.9,10.

Portanto, o objetivo de Deus na salvação não é meramente criar um povo para o seu nome que herdará o seu Reino, mas criar um povo para o seu nome que será “santificado”, ou seja, que será como o próprio Cristo e viverá e se comportará no presente de maneira que glorifique o nome de Deus.

### c. A Consequência Ética<sup>34</sup>

Primeira Coríntios enfatiza que o evangelho produz vidas transformadas, que a salvação em Cristo não está completa sem atitudes e

---

crente (1 Co 1.21; 3.5; 15.2, 11; cf. πίστις, 2.5; 15.14,17). Mas a equiparação próxima de “vossa fé”, em 15.14 e 17, com “a nossa esperança em Cristo”, em 15.19 (ARA), dão a entender que “fé” significa responder à atividade salvífica de Cristo com total confiança, inclusive a total confiança de que ele assegurou o futuro do crente.

34 Sou particularmente grato ao professor William A. Beardslee, em sua resposta formal ao seminário, pela crítica perspicaz desta seção do artigo e pelo fato de que ele levou em consideração a questão como questão de controle da teologia paulina na carta. Algumas de suas observações e sugestões foram incorporadas ao presente artigo. Em particular, o professor Beardslee expressou preocupação em relação: (1) Ao paradigma do “indicativo/imperativo” que eu havia estabelecido (muito primorosamente, eu concordaria, ainda que involuntariamente), que tornava a ética demasiadamente consequencial e não suficientemente transformadora como dom e atividade do Espírito, e (2) ao paradigma escatológico de “já/ainda não”, que uso para “resolver” essa tensão. Tendo em vista que me inclino a concordar com boa parte da crítica, embora não com toda (penso que a tensão “resolve” em Paulo mais do que o professor Beardslee considera), ajustei a redação em vários lugares para refletir esse ponto de vista mais “transformador” do imperativo ético na carta.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

comportamentos semelhantes a Deus/Cristo. É o que está presumido em todos os pontos da carta. É o que é afirmado com frequência ao longo da carta. No contexto de exigir que a comunidade exclua o homem incestuoso, Paulo assevera que eles são “nova massa”, porque “Cristo, nossa páscoa, foi sacrificado” (1 Co 5.7). Em outras palavras, o sacrifício de Cristo pelo pecado é a base de terem os coríntios sido transferidos do velho para o novo. “Pelo que”, conclui ele, ainda tirando proveito das imagens da Páscoa, “façamos festa, não com o fermento velho da κακίας καὶ πονηρίας (“maldade e malícia”, dois sinônimos que acolhem sob sua representação toda forma de iniquidade), mas com o fermento novo da sinceridade e verdade (comportamento totalmente autêntico, sem farsa ou engano, que suporta a luz do dia)”.

Da mesma forma, em 1 Coríntios 6.11, após severa advertência, que inclui considerável catálogo de pecados descrevendo os ἄδικοι (“injustos”) que não herdarão o reino escatológico, Paulo reafirma com igual vigor: “E é o que alguns têm sido, mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados, mas haveis sido justificados em nome do Senhor Jesus e pelo Espírito do nosso Deus”. Paulo não pode deixar que a advertência seja a palavra final, mas tampouco permitirá que a advertência seja considerada levianamente.<sup>35</sup> É essa tensão que precisa de solução teológica. O que falta na teologia de Paulo são soluções que, por um lado, ou tornem os imperativos em “regras cristãs” ou, por outro, os enfraqueçam. Em outras palavras, o “imperativo” na carta nunca é mero imperativo, quer seja como “Torá cristã”, quer seja como “resposta calculada” ao dom de salvação oferecido por Deus. Mas tampouco há algo próximo da salvação genuína que não leve a sério a vida cheia do Espírito e guiada pelo Espírito ao expressar simultaneamente dom e demanda.

Encontramos em 1 Coríntios 5.7 a expressão clássica do que Paulo entende sobre a relação entre evangelho e ética (indicativo e imperativo). Com referência ao homem incestuoso, ele ordena à igreja: “Alimpai-vos, pois, do fermento velho, para que sejais uma nova massa”. Mas ocorre perigosamente perto de soar como se o imperativo precedesse o indicativo, então ele imediatamente qualifica: “Assim como estais sem fermento”. “Seja o que você é” é forma básica da parêncese paulina.

Mas dizer que o imperativo agora vem depois do indicativo não é adequado, já que existem diferentes tipos de imperativo, tanto antes como depois do indicativo. O que Cristo fez foi abolir para sempre os antigos imperativos, os marcadores indicadores dos limites judaicos: a

<sup>35</sup> Veja a combinação em 1 Coríntios 10 de advertência (10.6-12), afirmação (10.13) e imperativo (10.14).

circuncisão (1 Co 7.18,19) e as leis alimentares (9.19-22; 10.23—11.1), as quais davam privilégio. Essas não podem ser colocadas depois do indicativo como imperativos, quer na forma judaica, quer na nova forma cristã. Nem a circuncisão nem a incircuncisão valem alguma coisa (7.19). Os alimentos não nos recomendam a Deus (8.8). Tendo em vista que em Cristo nem a comida kosher nem a comida não kosher tem significado, Paulo come ou não come dependendo do contexto (9.19-22). Semelhanteremente, os cristãos judeus podem continuar a comer como judeus. O que não podem fazer é sobrepor esses regulamentos àqueles que estão livres em Cristo.<sup>36</sup>

Por outro lado, tendo em vista que Paulo descarta todos esses marcadores de limite por estarem fora das questões da consciência cristã (1 Co 10.25), não podemos inferir que, para Paulo, não há absolutos em relação à conduta. Paulo adverte que aqueles que persistirem nos pecados de 6.9,10 não herdarão o Reino. Em 15.34, dá ordens para que deixem de pecar. Embora seja verdade que nem a circuncisão nem a incircuncisão contam para algo, algo conta, ou seja, “a observância dos mandamentos de Deus”! (7.19). Se Paulo come como alguém que está ἄνομος (“sem a lei judaica”) com aqueles que estão sem lei, não significa que ele esteja ἄνομος (igual a “sem lei”). Pelo contrário, ele está ἐν νομῷ Χριστοῦ (“debaixo da lei de Cristo”, 9.21). Temos de entender que ambas as frases (“a observância dos mandamentos de Deus” e “debaixo da lei de Cristo”) exigem obediência aos imperativos cristãos sob a forma de parêncese paulina.<sup>37</sup>

A idolatria na forma de participar nas refeições dos ídolos é incompatible com a vida em Cristo — totalmente (1 Co 10.14-22). A imoralidade sexual é errada — totalmente (6.18-20). O mesmo diz respeito à contenda, calúnia, ganância e todos os outros pecados mencionados na carta. A vida ética não é opcional. É a única realização viável da obra do evangelho.

36 É o que torna o argumento de 1 Co 11.2-16 tão surpreendente, cuja melhor solução não é o conservadorismo cultural básico de Paulo, mas seu desprezo pelas distinções sexuais na era presente. Eles ainda não são como os anjos!

37 O que, em resposta ao professor Beardslee, é onde estão as tensões teológicas. Espera-se que a pessoa que está “em Cristo” aja segundo o caráter e a atividade de Cristo. Paulo pode falar da “lei de Cristo” e da “observância dos mandamentos de Deus”. Mas estas não estão codificadas na forma de “regras para os crentes viverem”. A salvação como dom e a vida transformada como Espírito habitado são sempre os predicados para tal comportamento. Idealmente, talvez, este último elimina o imperativo (como o professor Beardslee pede). Mas é exatamente isso que aguarda a consumação final. Por enquanto, o imperativo, que reflete o caráter de Deus, “descreve” a vida do futuro que tem de ser vivida no presente. A razão para ser imperativo (ou assim parece) é porque reflete a tensão do “já/ainda não”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Mas mesmo aqui, Paulo nunca começa com o imperativo. Para ele, tem de se viver o evangelho como graça e dom do Espírito, ou não é nada. É por isso que grande parte do conteúdo da carta, em todas as seções comportamentais, assume a forma de argumentação teológica. A ordem divina ainda tem absolutos morais e éticos. Há uma conduta que é totalmente incompatível com “estar em Cristo”. Mas Paulo nunca começa por aqui. Procurar prostitutas cultuais (1 Co 6.12-20) é errado, porque a defesa de quem age assim baseia-se em um ponto de vista falso da ἐξουσία (“autoridade, direitos”) e do corpo, e mostra ter um entendimento inválido da natureza da relação sexual. Mas é proibido, porque o corpo, que está destinado para a ressurreição, foi remido por Cristo e invadido pelo Espírito Santo. Ir ao templo dos ídolos é proibido, porque a defesa de quem age assim baseia-se em um ponto de vista falso da idolatria e em um fundamento incorreto para a conduta (γνῶσις, “conhecimento”). Mas é proibido, porque a comunhão com os demônios é incompatível com a comunhão com Cristo na sua mesa, onde o crente reafirma os benefícios da nova aliança (8.1-13; 10.1-22).

Mas nem tudo foi dito. Para Paulo, ética é questão teológica pura e simples. Tudo tem a ver com Deus e com o que Deus tem a ver com Cristo e com o Espírito. Portanto, (1) o propósito (ou base) da ética cristã é a glória de Deus (1 Co 10.31); (2) o padrão para a ética é Cristo (11.1); (3) o princípio é o amor, porque só o amor reflete o caráter de Deus (8.2,3; 13.1-8); (4) e o poder é o Espírito (6.11,19). Tendo em vista que já fizemos considerações sobre os itens 1, 2 e 4, uma palavra adicional é necessária sobre o amor.

Ainda que Paulo entenda claramente que o evangelho liberta a pessoa e lhe dá ἐξουσία (“autoridade, direitos”, 1 Co 6.12; 9.1,2,19; 10.23), para ele, não é a base da conduta ética, porque, como ocorre com os coríntios, autoridade e direitos são algo passível de sofrer abusos (6.12-20; 8.9). O mesmo se dá com a γνῶσις (“ciência/conhecimento”). Paulo não é contra o conhecimento.<sup>38</sup> O fato é que o conhecimento falha como predicado para o comportamento na “nova era”. Em ambos os casos, são coisas que as pessoas podem usar indevidamente (8.7,9). A ética baseada em γνῶσις invariavelmente “incha”, dá à pessoa uma opinião muito alta de si mesma e uma opinião correspondentemente muito baixa dos outros.<sup>39</sup>

O amor, por outro lado, é a expressão final do caráter de Deus. Portanto, “edifica” (1 Co 8.2). Quem ama é o verdadeiramente “co-

38 Veja 1 Co 12.8; 13.2; 14.6.

39 Veja a retórica mordaz de 1 Co 4.7: “Que tens tu que não tenhas recebido?”, expressada no contexto de condenar o orgulho dos coríntios. Essas pessoas não veem tudo como dom. Por conseguinte, não vivem em gratidão.

nhecido".<sup>40</sup> A base da conduta cristã é o que é benéfico, o que edifica. Não busca o próprio bem, mas o do outro (10.23,24,33; 13.5). É o que o próprio Deus tem a ver com o evangelho.

#### d. A Igreja, Esfera de Salvação

Primeira Coríntios diz respeito à igreja, à comunidade local de crentes, que vivem o evangelho em relação mútua e em oposição ao mundo. Se o evangelho está em jogo na teologia e no comportamento dos coríntios, também está sua expressão visível na comunidade local de pessoas remidas. É o que fica claro pelas imagens básicas de Paulo feitas para a igreja (templo de Deus, corpo de Cristo) e pela natureza do argumento nas seções severas, especialmente em 1 Coríntios 5.1-13 e 6.1-12.

Duas grandes imagens predominam. Primeiro, a igreja local é o templo de Deus em Corinto (1 Co 3.16,17). Com essa imagem, Paulo faz três argumentações.

1. Como templos de Deus, espera-se que os crentes coríntios vivam como alternativa aos templos pagãos e ao modo de vida que os rodeia. É o tema exato em muitas partes da carta, que há demasiadas áreas cinzentas, de modo que são de difícil distinção para a Corinto em que vivem (1 Co 5.1; 6.7; 10.32; 14.23).

2. O que torna os crentes coríntios em templo de Deus é a presença do Espírito Santo em seu meio. Em contraste com os ídolos mudos ao redor, os próprios crentes coríntios são o santuário do Deus vivo pelo seu Espírito. Quando o Espírito de Deus se manifestar entre eles por declarações proféticas, os pagãos terão o coração examinado e julgado, e reconhecerão que Deus está entre seu povo (1 Co 14.24,25).

3. É tão sagrado (*τίμος*) para Deus o seu templo que quem o destruir, como os coríntios estão fazendo com discussões e sabedoria mundana, será destruído por Deus (1 Co 3.17). Esse entendimento da existência dos crentes coríntios como povo entre os quais Deus está poderosamente presente pelo seu Espírito torna possível entendermos 5.1-13, em que a igreja é purificada pela remoção do homem incestuoso, ainda que ele mesmo experimente a salvação por meio de tal ação. Ser removido de tal comunidade o levará a arrepender-se.

Segundo, a igreja é o corpo de Cristo (1 Co 10.17; 11.29; 12.12-26). Com essa imagem, Paulo faz essencialmente duas argumentações.

1. Subjacente à imagem está a necessidade da unidade. Como se dá com a imagem precedente, a chave para a unidade é a experiência

40 Veja o meu argumento para isso como texto original de 1 Co 8.2,3 em Fee, "Corinthians", pp. 367-368.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

comum e pródigo que os crentes coríntios tiveram com o Espírito (1 Co 12.13). Quer judeus, quer gregos, quer escravos, quer livres, todos são um em Cristo pelo Espírito. Exatamente porque são *um* corpo em Cristo, os ricos têm de parar de abusar dos pobres à mesa do Senhor (11.22,29), e quem é mais visível não pode dizer ao que é menos visível: “Não tenho necessidade de ti” (12.21-26). Deus organizou o corpo de modo que todos os membros são essenciais uns aos outros.

2. Mas a maior preocupação de Paulo com essa imagem é a necessidade concomitante de diversidade. Em vez da uniformidade que os coríntios valorizam, Paulo insiste para que reconheçam a necessidade de todas as manifestações do único Espírito. Caso contrário, não há corpo, apenas uma monstruosidade (1 Co 12.15-20).

Portanto, nem o evangelho nem sua resposta ética é individualista. Deus não está reunindo indivíduos no seu Reino. Está salvando um povo para o seu nome. Acima de tudo, é como povo que os coríntios devem viver o evangelho. Todo argumento é direcionado para os coríntios tornarem-se esse povo. É o que está explicado em detalhes nos argumentos mais incomuns de 1 Coríntios 5.1-13 e 6.1-11, onde os pecados dos indivíduos, por mais graves que sejam, e a condenação de Paulo, por mais forte que seja, desempenham um papel secundário para a consternação paulina com a igreja.

Em 1 Coríntios 5.1-13, o argumento dirige-se quase inteiramente à igreja e sua arrogância. O que está em questão não é uma opinião baixa do pecado, mas a própria igreja: Seguirá ela o evangelho de Paulo com suas implicações éticas? Continuará com sua atual “espiritualidade”, que tolera tal pecado e, assim, destrói o templo de Deus em Corinto?

Em 1 Coríntios 6.1-11, as duas grandes urgências, além da preocupação de Paulo com os dois homens (retomada em 6.7-11),<sup>41</sup> são a igreja entender que é o povo escatológico de Deus (6.2-4) e testemunhar perante o mundo (6.5,6). A existência dos coríntios como povo escatológico, que julgará o mundo e os anjos, trivializa todos os assuntos que pertencem a essa época. Mas o que lhe preocupa é os coríntios serem derrotados diante do mundo, e abaterem o evangelho e seu comportamento da “nova época” perante os incrédulos (6.6; cf. 15.34).

E assim vai por toda parte. A salvação escatológica de Deus está criando um novo povo, que coletivamente tem de viver a vida do futuro na era presente, enquanto aguarda a consumação. Isso nos leva à questão final: o objetivo escatológico da salvação.

---

41 Veja Fee, “Corinthians”, pp. 240-242, para inteirar-se do argumento de que esses versículos falam, por sua vez, ao que foi injustiçado e ao que cometeu o erro.

## IV. O OBJETIVO ESCATOLÓGICO DA SALVAÇÃO

É hora de voltar à definição mais longa do evangelho sugerida anteriormente: “A salvação escatológica de Deus, efetuada pela morte e ressurreição de Cristo e resultante em uma comunidade escatológica que, pelo poder do Espírito, vive a vida do futuro na presente era, enquanto aguarda a consumação”. A salvação não é simples questão de mudança de comportamento no presente. O quadro absolutamente essencial de todo o pensamento teológico de Paulo, bem como a meta do evento salvífico de Deus, é escatológico. A base é assentada no início da ação de graças (eles “[esperam] a manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo”, em cujo tempo Deus os “[confirmará [...] irrepreensíveis no Dia de nosso Senhor Jesus Cristo”, 1 Co 1.7,8), e é a nota final antes da conclusiva bênção da graça (*Μακαρεῖ θα*, “Venha, Senhor”, 16.22).

Assim também é a pressuposição do teologúmeno em 1 Coríntios 8.6 (“um só Deus, o Pai, de quem é tudo e para quem nós vivemos”, grifo meu). Tendo em vista que a salvação é essencialmente escatológica, sempre apontando para a consumação final na parousia, entende-se que o futuro condiciona tudo no presente. É por isso que a vida ética não é opcional. A vida em Cristo na era presente é apenas a vida do futuro já iniciada.

### a. A Estrutura

O pensamento escatológico de Paulo tem foco no evento de Cristo, sua morte e ressurreição, e no dom subsequente do Espírito. A ressurreição de Cristo marca o virar das eras (1 Co 15.20-23; cf. 10.11). O dom subsequente do Espírito escatológico é a evidência certa de que o fim começou (cf. 1.7; 13.8-13). Mas os fatos de que os crentes ainda vivem em corpos sujeitos à decomposição (15.49-53), que os *χαρίσματα* (“dons graciosos”) são apenas para a presente era (13.8-13) e que ainda há uma futura parousia do Senhor (11.26; 15.23) com a subsequente ressurreição (15.20-28) também oferecem evidências claras de que o que começou ainda não chegou à plena consumação. A salvação é tanto “já” como “ainda não”.

A estrutura é completa: O reinado de Deus, iniciado por Cristo, que agora reina até a parousia (1 Co 15.24,25), é presente (4.20) e futura (6.9,10; 15.50). À mesa do Senhor, os crentes proclamam a morte de Jesus até que Ele venha (11.26). O julgamento pertence essencialmente ao futuro (4.4,5; 5.13), mas a morte de alguns crentes é o “julgamento” de Deus em ação agora para que escapem da condenação final (11.30-32).

**b. O Futuro como “Já”**

Vemos essa perspectiva especialmente na ética de Paulo. A existência presente do crente é determinada pelo futuro, que já foi ativado (“o tempo se abrevia”, 1 Co 7.29-31). O povo de Deus vive “como se não”. Não são, como os outros, condicionados pela presente ordem que está passando.<sup>42</sup>

Esse ponto de vista controla os imperativos éticos de Paulo em cada passo. Os crentes não podem levar uns aos outros aos tribunais pagãos, porque a vida do crente está condicionada por realidades escatológicas que tornam a reparação da ação reclamatória mera trivialidade (1 Co 6.1-6). Os crentes não podem frequentar as festas pagãs, porque os julgamentos contra a idolatria de época anterior foram escritos para avisar aqueles para quem o fim dos séculos já chegou (10.11). Todos os valores e comportamentos meramente humanos já foram julgados por Deus em Cristo. A era presente já está passando (1.26-28; 7.31). Os crentes têm de exercer julgamentos internos no presente (5.12,13). A igreja tem de limpar-se do fermento velho para que seja um pão novo (5.7,8).

**c. O Futuro como “Ainda não”**

O futuro que começou e absolutamente condiciona a presente existência ainda aguarda a consumação final. Em contraste com a percepção presente excessivamente espiritualizada que os coríntios tinham das realidades futuras,<sup>43</sup> Paulo lembra-lhes que eles ainda aguardam a revelação do Senhor (1 Co 1.7), que eles mesmos têm de enfrentar o dia do Senhor (1.8; 3.13-15), que eles têm de reter o julgamento até o tempo designado, quando o Senhor virá e exporá os corações (4.5), que, mesmo que Cristo reine agora (15.25) e a morte já é deles (3.22), somente na parousia ainda futura todos os poderes serão destruídos (15.23-26).

Esse futuro é tão certo quanto a própria vida. Ser de Cristo significa que a vida e a morte, que o presente e o futuro pertencem aos que são

42 Paulo usa as expressões “este século” e “este mundo” de forma um tanto quanto intercambiável (cf. 1 Co 1.20; 3.18,19). O uso do demonstrativo *este* na expressão “este século/mundo” (1.20; 2.6 [duas vezes]; 2.8; 3.18; 3.19; 5.10; 7.31) tende a enfatizar o caráter presente em contraste com o que virá, ao passo que o uso do verbo *καταργεῖν* (“abrir, acabar com”) enfatiza que esta era presente e o que lhe pertence foram julgados e tornados ineficazes pela cruz e ressurreição (veja 1.28; 2.6; 6.13; 13.8 [duas vezes]; 13.10,11; 15.24, 26; cf. *παρέγει* [“passa”] em 7.31).

43 A despeito de certas contradições, a natureza da retórica e a combinação de “já” e “reinais” em 1 Co 4.8 refletem o ponto de vista de Paulo sobre a atual perspectiva dos coríntios. Se é posição cuidadosamente pensada e se é escatologia exagerada em sentido linear do tempo são ponto mais discutíveis. É muito provável que a experiência dos coríntios com o Espírito os tenha colocado “acima” da presente era, tendo já assumido a existência angélica.

dEle (1 Co 3.22,23). Essa certeza foi garantida pela ressurreição. Assim como Deus ressuscitou o Senhor, assim ressuscitará os crentes (6.14; 15.1-28). Cristo é as primícias, a garantia que Deus dá da colheita total (15.20). Quando Cristo voltar, ele ressuscitará os mortos e transformará os vivos, mas por esses eventos também terá destruído o último inimigo: a morte (15.24-28,54-57). Paulo está tão certo de que a ressurreição de Cristo garante o futuro dos crentes que ele zomba da morte nas palavras de Oseias 13.14 (1 Co 15.55). Quando a morte for assim impotencializada pela ressurreição, então a salvação terá chegado à sua consumação. O presente Senhor que reina, tendo destruído todos os outros domínios, entregará o reino a Deus Pai, de modo que o Deus que iniciou a salvação será “tudo em todos”.

Mas mesmo aqui, a palavra final é de exortação (1 Co 15.58). A despeito do magnífico crescendo com o qual Paulo leva o argumento de 1 Coríntios 15 ao seu clímax, a última palavra não é a palavra certa de esperança e triunfo futuro de 15.50-57. À luz de tais realidades, a última palavra é uma exortação à vida cristã (15.58). A salvação escatológica, o grande tema da epístola, inclui um comportamento adequado ou não é o evangelho que Paulo prega.



## A Cristologia e Pneumatologia em Romanos 8.9-11 e em outros Lugares: Reflexões sobre Paulo como Trinitário (1994)

Muitas discussões sobre a cristologia nos escritos de Paulo, bem como em outros textos do Novo Testamento, preocupam-se com as questões análogas de como Paulo percebia a divindade de Cristo e como percebia a relação de Cristo com o Pai. O propósito deste artigo é chegar ao outro lado da questão cristológica/trinitária nos escritos de Paulo, a saber, como ele percebia a relação de Cristo com o Espírito, assunto sobre o qual já foi escrito,<sup>1</sup> mas com muito mais confiança do que os dados ou a metodologia permitem. A argumentação do artigo é que a ideia, comum em certos círculos, de que Paulo obscurece a relação do Senhor Ressurreto com o Espírito em um tipo de “cristologia do Espírito” é invenção da erudição e que o próprio Paulo nada sabia a respeito.<sup>2</sup>

1 Além dos estudos citados abaixo na Parte I, veja G. W. Bromiley, “The Spirit of Christ”, *Essays in Christology for Karl Barth*, ed. T. H. L. Parker (Londres: Lutterworth, 1956), pp. 135-152; e F. F. Bruce, “Christ and Spirit in Paul”, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 59 (1976-1977): pp. 259-285 (cf. *A Mind for What Matters: Collected Essays of F. F. Bruce* [Grand Rapids: Eerdmans, 1990], pp. 114-132). Há muitas outras obras sobre este assunto que tratam do Jesus histórico e do Espírito, como caminho para uma cristologia do Espírito, que não citei, pois meu propósito no ensaio diz respeito à teologia paulina. Veja, e.g., entre muitos outros, G. W. H. Lampe, “The Holy Spirit and the Person of Christ”, *Christ, Faith and History: Cambridge Studies in Christology*, ed. S. W. Sykes e J. P. Clayton (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 111-130. Entre muitos outros estudos, cujos interesses são do ponto de vista da teologia sistemática, veja N. Hook, “Spirit Christology”, *Theology* 75 (1972): pp. 226-232; P. Rosato, “Spirit Christology: Ambiguity and Promise”, *TS* 38 (1977): pp. 423-440; e O. Hansen, “Spirit Christology: A Way Out of Our Dilemma?”, *The Holy Spirit in the Life of the Church*, ed. P. Opsahl (Minneapolis: Augsburg, 1978), pp. 171-198.

2 Mais do que Paulo teria entendido alguém falar de Deus em termos de uma “teologia de Cristo” ou uma “teologia do Espírito”, porque ele intercambia as funções de Cristo ou do Espírito com as de Deus Pai.

Depois de breve levantamento, proponho: (1) Criticar a exegese e a metodologia de grande parte dessa discussão.<sup>3</sup> (2) Oferecer uma exposição do único texto que é sempre mencionado na discussão, a saber, Romanos 8.9-11, mas que nunca é cuidadosamente analisado segundo sua perspectiva. (3) Advogar uma alternativa metodológica que está muito mais de acordo com os instintos da Igreja Primitiva que levaram à Calcedônia.<sup>4</sup>

## PARTE I

Dificilmente podemos negar que Paulo percebeu os vínculos mais próximos entre o Cristo exaltado e o Espírito Santo. Assim como a vinda de Cristo marcou para sempre o que Paulo entendia sobre Deus,<sup>5</sup> assim também a vinda de Cristo para sempre marcou o que ele entendia sobre o Espírito. Agora, o Espírito de Deus é também denominado de Espírito de Cristo (Gl 4.6; Rm 8.9; Fp 1.19),<sup>6</sup> que leva avante a obra de Cristo

- 
- 3 Agradeço aos editores por gentilmente me indicarem o artigo de M. Turner que trata de algumas dessas mesmas questões e chega a muitas das mesmas conclusões (“pela boca de duas ou três testemunhas”), embora o propósito básico da revista fosse bastante diferente do meu. Veja “The Significance of Spirit Endowment for Paul”, *Vox Evangelica* 9 (1975): pp. 56-69. Minha atenção também foi chamada para a obra de K. Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus* (Zürich: Evz-Verlag, 1962), pp. 26-69, que também expõe muitos dos mesmos argumentos que apresento neste ensaio. Veja também H. D. Hunter, *Spirit-Baptism: A Pentecostal Perspective* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1983), pp. 212-230, em um apêndice sobre “Spirit Christology” (Cristologia do Espírito) que, apesar de examinar os dados bíblicos, ataca a questão das urgências da teologia sistemática.
- 4 Tenho o prazer de oferecer essas reflexões em homenagem ao meu amigo Howard Marshall, cujo trabalho me tem sido modelo e inspiração desde o seu “The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion”, *New Testament Studies* 12 (1965-1966): pp. 327-351. Uma palavra pressuposicional sobre as referências e o *corpus paulino*: (1) Embora nenhum argumento seja dependente, incluo referências a todo o *corpus paulino*, com base no fato de que Colossenses, Efésios, 2 Tessalonicenses e as Epístolas Pastorais são, acima de tudo, paulinas. Em todos os casos, a inclusão de referências dessas cartas serve apenas para demonstrar que a mesma teologia está em ação nessas questões (a única exceção é Tt 3.6, onde, só no *corpus paulino*, entendemos que o Espírito é derramado através da mediação agência de Cristo). (2) Todas as referências constam em ordem cronológica, como percebo que são (1 e 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Romanos, Colossenses, Filemom, Efésios, Filipenses, 1 Timóteo, Tito, 2 Timóteo).
- 5 Para que o Deus transcendente do universo seja doravante conhecido como “Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (2 Co 1.3; Ef 1.3), que “enviou seu Filho” ao mundo para remir (Gl 4.4,5).
- 6 Há intérpretes que acrescentariam 2 Co 3.17, “o Espírito do Senhor”. Mas apesar dos argumentos a favor baseados em 3.14 (“por Cristo [o mesmo véu está] abolido”), a evidência contextual apoia a referência a Jeová: Paulo está citando a LXX em 3.16, onde “o Senhor” refere-se a Jeová. A passagem não é cristológica, mas pneumatológica. Paulo muito mais frequentemente refere-se ao “Espírito de Deus” do que ao “Espírito de Cristo”. O uso de τὸ πνεῦμα κυρίου, com seu articular πνεῦμα e o anarthro κυρίου, é exclusivo ao *corpus paulino*, e é mais bem explicado como Paulo pegando a referência a Jeová em 3.16. Por fim e decisivamente para mim, a “glória” do Senhor em 3.18 quase certamente se refere a Cristo, como 4.6 torna certo, de modo que o Senhor de quem Cristo é a “glória” é o Jeová da passagem em Êxodo.

após a sua ressurreição e subsequente assunção ao lugar de autoridade à direita de Deus. Ter recebido o Espírito de Deus (1 Co 2.12) é ter a mente de Cristo (2.16). Para Paulo, Cristo também dá nova definição ao Espírito: O povo espiritual são filhos de Deus, que, pelo Espírito, dirigem-se a Deus na linguagem do Filho ("Aba") e são seus coerdeiros (Rm 8.14-17), para quem o Espírito também serve de ἀποβόν, σφραγίς ou ἀπαρχή ("sinal de pagamento, selo, primícias") da herança final. Ao mesmo tempo, Cristo é o critério absoluto para o que é atividade do Espírito (e.g., 1 Co 12.3). É justo dizer que a doutrina de Paulo sobre o Espírito move-se em direção ao cristocentrismo,<sup>7</sup> no sentido de que Cristo e sua obra dão definição e foco ao Espírito e sua obra na vida cristã.

Tanto é assim que se tornou popular na erudição do Novo Testamento, e ainda é em certos setores, falar dessa relação de forma a obscurecer as distinções entre Cristo e o Espírito. Essa tendência deve-se a uma interpretação (errônea) de alguns textos paulinos (esp. 2 Co 3.17; 1 Co 14.45, às vezes 1 Co 6.17; Rm 1.4; 8.9-11). Mas também suspeitamos que se deve, em parte, à predileção de não levar a pessoa do Espírito muito a sério no pensamento e experiência paulinos e resolver ambas as questões — os textos e a personalidade —, propondo que Paulo pensava em uma identificação livre entre o Senhor Ressurreto e o Espírito Santo, ou seja, que o Espírito Santo recebeu "personalidade" por ser identificado com o Senhor Ressurreto.<sup>8</sup>

Rastreamos essa tendência ao trabalho seminal de H. Gunkel sobre o Espírito.<sup>9</sup> Foi continuada com especial vigor na obra influente de A. Deissmann<sup>10</sup> e W. Bousset,<sup>11</sup> tanto que, em 1923, E. F. Scott disse que "em muitas apresentações do paulinismo tornou-se costume presumir, quase tão claro como o sol, que nos escritos de Paulo o Espírito e Cristo

7 Mas não absolutamente assim, como é comumente afirmado. Veja a Parte II mais adiante.

8 Veja J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Filadélfia: Westminster, 1975), pp. 324-325.

9 Por meio do qual, H. Gunkel "derrubou o gigante" do liberalismo do século XIX, em que o Espírito fora identificado com a consciência. Veja *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit e der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1888); edição traduzida para o inglês: *The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul* (Filadélfia: Fortress, 1979). A analogia que derrotou a perspectiva mais forte é da introdução à edição traduzida por R. A. Harrisvfile (p. x). Encontramos a análise de Gunkel nas pp. 112-115. Seus textos de apoio são, por sua ordem, 1 Co 15.45, 6.7 e 2 Co 3.17.

10 Veja A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel "in Christo Jesu"* (Marburg: N. G. Elwert, 1892). Para os leitores que leem inglês, há um ponto de vista sucinto sobre a posição em St. Paul: *A Study in Social and Religious History* (Londres: Hodder & Stoughton, 1912 [original em alemão, 1911]), pp. 123-135.

11 Em W. Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913); edição traduzida pra o inglês: *Kyrios Christos* (Nashville: Abingdon, 1970), pp. 154-155, 160-164.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

são a mesma coisa".<sup>12</sup> O impulso pós-Segunda Guerra Mundial a essa perspectiva teológica veio de N. Q. Hamilton,<sup>13</sup> I. Hermann<sup>14</sup> e, mais recentemente, de J. D. G. Dunn.<sup>15</sup>

O ponto em comum em todos esses estudos, de Gunkel a Dunn e em muitos dos quais eles influenciaram,<sup>16</sup> é comentar os textos paulinos, começando com 2 Coríntios 3.17 e depois usando essa linguagem como "identificação",<sup>17</sup> "equiparação" (Gunkel, Dunn) ou "mescla" (Bousset) para falar sobre essa relação.<sup>18</sup> Na maioria dos casos, tudo isso é dito

- 
- 12 E. F. Scott, *The Spirit in the New Testament* (Londres: Hodder & Stoughton, 1923), p. 178. De acordo com a natureza do livro, foi declarado sem documentação.
- 13 Em sua dissertação em Basileia publicada (sob o nome de O. Cullmann), "The Holy Spirit and Eschatology in Paul", *Scottish Journal of Theology Occasional Papers* 6 (Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957). No cap. 1 (pp. 3-16), N. Q. Hamilton oferece uma análise (muito breve para ser convincente) dos textos-chave (2 Co 3.17; 1 Co 12.3; Rm 8.9; Gl 4.6; Fp 1.19; Rm 1.3,4; 1 Co 14.45), para demonstrar que "a cristologia [é] a chave para a pneumatologia". Podemos identificar a influência desse estudo em quase toda a literatura subsequente.
- 14 I. Hermann, *Kyrios und Pneuma: Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe* (München: Kösler, 1961). Esse estudo também teve influência considerável, mas apenas entre os intérpretes que pensam que 2 Co 3.17 está dizendo algo cristológico, visto que a defesa de Hermann baseia-se em um mal-entendido demonstrável da passagem.
- 15 Primeiro, em artigos sobre dois dos textos-chave (J. D. G. Dunn, "Jesus — Flesh and Spirit: An Exposition of Romans 1.3-4", *JTS* 24 [1973]: pp. 40-68; e "I Corinthians 15.45 — Last Adam, Life-giving Spirit", *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of C. F. D. Moule*, ed. B. Lindars e S. S. Smalley [Cambridge: Cambridge University Press, 1973], pp. 127-141), e mais tarde, em forma resumida em *Jesus and the Spirit*, pp. 318-326; e *Christology in the Making* (Filadélfia: Westminster, 1980), pp. 141-149. Por outro lado, Dunn também escreveu contra encontrar apoio para esse ponto da vista em 2 Co 3.17 ("II Corinthians 3.17 — 'The Lord Is the Spirit'", *JTS* 21 [1970]: pp. 309-320). Para quem escreveu sobre essa questão e foi influenciado por esses estudiosos, identificamos uma separação das vertentes entre os que seguem Hermann e Dunn por conta desse último artigo.
- 16 Veja, entre outros, H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Londres: Epworth, 1964), pp. 21-28; D. Hill, "Greek Words and Hebrew Meanings", *Society for New Testament Studies Monograph Series* 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 275-283, embora Hill o faça com considerável qualificação.
- 17 Esta é a palavra operativa. Veja, e.g., Gunkel, Scott (hesitantemente), Hamilton, Hermann, Berkhof, Hill ("identificação virtual"). Veja Walter Kasper: "É por isso que Paulo pode identificar os dois (2 Co 3.17)", em *Jesus the Christ* (Nova York: Paulist, 1976), p. 265.
- 18 Outro ponto em comum em muitos desses estudos é a afirmação de que as fórmulas de Paulo "em Cristo" e "no Espírito" são a mesma coisa, ponto de vista que é rastreado a Deissmann (*Formel*), cuja tese, em parte, depende desse intercâmbio. Veja Bousset (p. 160): "As duas fórmulas coincidem tão completamente que podem ser trocadas à vontade". Veja Hill, "Greek Words", p. 276. Mas é considerável exagero, pois há diferenças significativas: Paulo sempre usa a preposição (*ἐν*) com "Cristo". Alterna entre *πνεύματι* e *ἐν πνεύματι* com o "Espírito". É reflexo do fato de que o uso predominante de *πνεύματι/ἐν πνεύματi* é instrumental, ao passo que o uso predominante de "em Cristo" é locativo. As diferenças são demonstradas em Rm 9.1, a única frase em que ambas as fórmulas aparecem juntas. Nas afirmações quanto à sua veracidade, Paulo diz a verdade (como aquele que, com elas) está em Cristo Jesus. Sua consciência no (testemunho interno do) Espírito Santo afirma a mesma coisa. As duas fórmulas são praticamente intercambiáveis, exceto nos lugares em que a atividade soteriológica de Cristo e do Espírito se sobrepõem, como

com as devidas objeções, que Paulo também reconhece as distinções,<sup>19</sup> que a identidade é “dinâmica” em vez de “ontológica”,<sup>20</sup> ou que a identidade não é tão completa a ponto de uma ser completamente dissolvida na outra.<sup>21</sup> Não há dúvida de que a “identificação” é a ideia principal mais forte, sobretudo no nível da experiência cristã do Cristo Ressurreto e do Espírito, os quais, para todos os efeitos práticos, os intérpretes afirmam que são a mesma coisa.<sup>22</sup>

A ênfase está na “identificação”, e não na “distinção”, conforme está evidenciado por outro ponto em comum que percorre esses estudos, a saber, a negação bastante forte de que a experiência e o entendimento de Paulo sobre Deus são apropriadamente denominados de “trinitários”. É algo expresso com vigor por Hermann, que chega a argumentar que a identificação de Cristo com o Espírito é tão completa que não há como reivindicar uma identidade pessoal para o Espírito, separada e distinta de Cristo, por conseguinte, distinta em termos trinitários tradicionais.<sup>23</sup> As objeções de Hamilton e (especialmente) de Dunn não estão longe disso, tanto que falar de trinitarianismo em Paulo é usar linguagem inadequada.<sup>24</sup>

---

“santificados em [por] Cristo Jesus” em 1 Co 1.2, onde a ênfase está na atividade redentora de Cristo, e “santificada pelo Espírito Santo” em Rm 15.16, onde a ênfase está na apropriação pelo Espírito da obra anterior de Cristo. Veja a crítica mais detalhada de Deissmann em F. F. Büchsel, “In Christus” bei Paulus”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 42 (1949): pp 141-158; F. Neugebauer, “Das paulinische ‘in Christ’”, *New Testament Studies* 4 (1957-1958): pp. 124-138; e M. Bouttier, *En Christ: Etude d'exégèse et de théologie pauliniennes* (Paris: Presses Universitaires, 1962).

19 Scott (*Spirit*, p. 183) destaca-se dos outros mencionados acima no ponto em que ele acha que a “identificação” não era deliberada por parte de Paulo, que foi “forçada sobre ele apesar de si mesmo”.

20 Hamilton, *Holy Spirit*, pp. 6, 10.

21 Essa objeção foi feita por H. Ridderbos (*Paul: An Outline of His Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1975], p. 88), que toma posição semelhante à defendida neste ensaio, exceto que ele está disposto a accitar que alguns textos apontam para “certa relação de identidade entre si” (p. 87).

22 Veja Dunn: “Se Cristo é agora experimentado como Espírito, o Espírito é agora experimentado como Cristo” (grifos meus; *Jesus and the Spirit*, p. 323).

23 Hermann, *Kyrios und Pneuma*, pp. 132-136.

24 Conforme declara Hamilton (*Holy Spirit*, p. 3): “A tentativa de lidar com o Espírito da maneira tradicional como aspecto da doutrina da trindade seria inapropriada para Paulo. Não é negar que, para Paulo, o Espírito é uma entidade distinta em comparação ao Pai e ao Filho. O problema da Trindade, que é a ocasião da doutrina da Trindade, não era problema para Paulo”. Por conseguinte, “lidar com o Espírito na tradição do Novo Testamento é evitar toda especulação sobre a natureza do ser do Espírito”. (Poderíamos dizer o mesmo sobre as afirmações de Paulo sobre Cristo, o que significa que deveríamos cessar por completo a discussão cristológica!) Dunn (“1 Corinthians 15.45”, p. 139) afirma: “Para Paulo, cristologia imanente é pneumatologia [grifos meus]. Na experiência do crente, não [grifo de Dunn] há distinção entre Cristo e o Espírito. Não significa que Paulo não faça distinção entre Cristo e o Espírito. Mas significa que o dogma trinitário posterior não pode voltar-se prontamente para Paulo em busca de apoio nesse ponto”. Se por “cristologia imanente” Dunn denota o sentido tradicional de “Cristo como Ele é em si mesmo”, então essa declaração está muito distante da realidade paulina.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Mas cabe questionar corretamente se tudo é reflexo genuíno da cristologia e pneumatologia de Paulo. Três questões dão motivo para fazer pensar: (1) Os dados dos textos paulinos sobre o Espírito tomados como um todo, (2) uma análise dos textos-chave usados para apoiar uma cristologia do Espírito e (3) a questão metodológica de encontrar um ponto de partida apropriado para falar sobre o entendimento de Paulo sobre Deus, incluindo o que ele entendia sobre Cristo e o Espírito. Trataremos cada uma dessas questões de forma sumária.

## PARTE II

Observamos acima que a vinda de Cristo marcou para sempre o que Paulo entendia sobre o Espírito.<sup>25</sup> Mas o que não é coerente com os dados é a sugestão frequentemente dada de que “devemos pensar no Espírito em termos estritamente cristocêntricos”.<sup>26</sup> Os próprios dados indicam que se trata de exagero.

O uso das palavras πνεῦμα e πνευματικός, referindo-se ao Espírito Santo, ocorre mais de 140 vezes no *corpus paulino*,<sup>27</sup> a grande maioria das quais no chamado *Hauptbriefe*.<sup>28</sup> O nome completo, Espírito Santo, ocorre em 17 casos. Dependendo de como se entende “o Espírito do Senhor” em 2 Coríntios 3.17, Paulo refere-se a “o Espírito de Deus” ou “seu Espírito” 16 (ou 15) vezes, e ao “Espírito de Cristo” ou seu equivalente em três (ou quatro) vezes. Observações sobre essas estatísticas são adequadas.

1. Paulo refere-se ao Espírito Santo pelo nome completo (Espírito Santo) da mesma forma e aproximadamente na mesma proporção que se refere a Cristo pelo nome completo: nosso Senhor Jesus Cristo. O uso do nome completo indica “distinção de”, e não “identidade com”, no que tange ao pressuposto paulino.

25 Temos de dizer que, embora a *experiência* do Espírito para os primeiros crentes venha depois da experiência com Cristo, Encarnado e Ressurreto, o *entendimento* que tinham do Espírito começa com o Antigo Testamento, e é esse entendimento que está sendo transformado por Cristo, tal como estava o entendimento do que significava para Jesus ser o Messias, sem mencionar o entendimento que tinham sobre o próprio Deus.

26 Estas são palavras de Berkhof (*Doctrine*, p. 24; grifos meus). Veja M. E. Isaacs, “The Concept of Spirit: A Study of Pneuma in Hellenistic Judaism and Its Bearing on the New Testament”, *Heythrop Monographs* 1 (Londres: Heythrop College, 1976), p. 124: “Para todos os escritores do Novo Testamento, o poder e a presença de Deus, significados por πνεῦμα, estão fundamentados exclusivamente em Jesus, o Cristo”.

27 Para conhecer uma análise completa desses dados sobre o uso nos escritos de Paulo, veja o cap. 2 da minha monografia, *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994).

28 N. do E.: Palavra alemã que significa “Cartas Principais” e refere-se às quatro cartas do NT de autoria paulina indiscutível: Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas.

2. Apesar das indicações contrárias, Paulo pensa no Espírito primariamente em termos da relação do Espírito com Deus (Pai, embora nunca use essa imagem dessa relação). Fala mais do “Espírito de Deus” do que do “Espírito de Cristo”, mas Deus é invariavelmente o sujeito do verbo, quando Paulo fala do recebimento humano do Espírito. Deus “enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho” (Gl 4.6), ou “nos deu” o seu Espírito (1 Ts 4.8; 2 Co 1.22; 3.5; Gl 3.5; Rm 5.5; Ef 1.17), entendimento que, no caso de Paulo, é determinado por suas raízes veterotestamentárias, onde Deus enche do Espírito (Êx 31.3) ou derrama o seu Espírito (Jl 2.28) e o “Espírito de Deus” vem sobre as pessoas para todo tipo de atividades extraordinárias (“carismáticas”; e.g., Nm 24.2; Jz 3.10).

Duas passagens, em particular, dão uma ideia do entendimento de Paulo sobre essa relação primária e pressuposicional. Em 1 Coríntios 2.10-12, ele usa a analogia da consciência interior humana (apenas o “espírito” da pessoa conhece sua mente) para insistir que só o Espírito conhece a mente de Deus. A preocupação de Paulo nessa analogia é com o Espírito como a fonte de nosso entendimento da cruz como sabedoria de Deus. A analogia descreve o tipo mais próximo de relação entre Deus e seu Espírito. Só o Espírito “penetra todas as coisas”, até mesmo “as profundezas de Deus”,<sup>29</sup> e por causa dessa relação singular com Deus, só o Espírito conhece e revela a sabedoria oculta de Deus (1 Co 2.7).

Em Romanos 8.26,27, a mesma ideia é expressa de forma óbvia. Entre outras coisas, Paulo está preocupado em mostrar que o Espírito, na presença de nossas fraquezas e incapacidade de falar por nós mesmos, intercede adequadamente em nosso favor. A eficácia da intercessão do Espírito reside no fato de que Deus, que examina nosso coração, também “sabe qual é a mente do Espírito” (ARA), que intercede por nós.

3. Levando em conta esses dados, o que admira é que Paulo também se refere ao Espírito como “o Espírito de Cristo”. Com isso, de forma alguma está dizendo algo mais significativo sobre sua cristologia do que sobre sua pneumatologia, embora sua pneumatologia também seja significativa. Aqui está a evidência da “alta cristologia” de Paulo, que a pessoa mergulhada no entendimento do Espírito Santo de Deus como Paulo estava, facilmente falaria, com base em sua experiência cristã, que também ele é o Espírito de Cristo.<sup>30</sup>

4. Uma análise cuidadosa de todos os textos em que Paulo identifica o Espírito como “o Espírito de Deus” ou “o Espírito de Cristo” indica

29 Ideia que reflete o passado de Paulo no Antigo Testamento e no apocalíptico judaico (cf. Dn 2.22,23).

30 É de certo interesse que esse argumento seja tão raramente exposto na literatura.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

que ele escolheu usar o qualificador genitivo quando queria enfatizar a atividade de Deus ou de Cristo, que está sendo transmitida ao crente pelo Espírito. A igreja é o templo de Deus, porque o Espírito de Deus habita no meio deles (1 Co 3.16),<sup>31</sup> ou Deus dá o seu Espírito Santo àqueles que Ele chama para serem santos (1 Ts 4.8), e assim por diante. O mesmo ocorre com os três textos em que o Espírito é chamado de o Espírito de Cristo, cuja ênfase está na obra de Cristo. Observaremos mais adiante como isso acontece quando analisarmos Romanos 8.9. Em Gálatas 4.6, a ênfase está na filiação dos crentes, evidenciada por terem recebido o Espírito do Filho de Deus, através do qual usam a linguagem do Filho para dirigir-se a Deus. Em Filipenses 1.19, Paulo deseja um novo suprimento do Espírito de Cristo Jesus para que, quando for julgado, Cristo seja engrandecido, quer pela vida quer pela morte.

5. Em Romanos 8.9-11, Paulo de forma clara e absoluta identifica “o Espírito de Deus” com “o Espírito de Cristo”. Por outro lado, como comentaremos em poucos instantes, em nenhum texto ele faz a identificação do Cristo Ressurreto com o Espírito, incluindo o punhado de textos que sugerem o contrário. É a esses textos que agora nos dedicaremos.

## PARTE III

Não podemos aqui examinar os textos extensivamente. Meu objetivo é oferecer conclusões exegéticas, apoiadas em outro artigo que contém mais detalhes.<sup>32</sup>

### 2 Coríntios 3.17

Este é o texto que está na raiz de todo discurso cristológico do Espírito. Hermann fundamenta sua defesa unicamente nessa passagem. Mas as palavras de Paulo: “Ora, o Senhor é Espírito”, nem sequer indicam remotamente que o Espírito tenha de ser identificado com o Ressurreto, como reconhece Dunn, o mais vigoroso defensor da cristologia do Espírito no mundo de língua inglesa.<sup>33</sup>

31 Trata-se de entendimento *teológico*, em comparação com o entendimento cristológico, particularmente importante da experiência do Espírito, em que se entende que o tema veterotestamentário da presença de Deus (no monte Sinai, no tabernáculo, no Templo e na nova aliança prometida) cumpriu-se pela presença do Espírito na comunidade reunida (e também na vida do crente individual em 1 Co 6.19). À luz de tais passagens sobre a linguagem do Espírito, imagina-se que é linguagem “exclusivamente cristocêntrica” em Paulo.

32 Veja a análise exegética completa de todos os textos referentes ao Espírito no *corpus paulino* em Fee, *God's Empowering Presence*.

33 Veja Hermann, *Kyrios und Pneuma*.

Semelhante ao que faz em 1 Coríntios 10.4 e Gálatas 4.25, Paulo usa uma forma de *midrash pesher* para oferecer apoio bíblico ao que é dito em 2 Coríntios 3.16: pelo uso anafórico de ὁ κύριος, que capta e interpreta essa palavra da precedente citação *pesher* de Éxodo 34.34 (LXX). Ele “citou” Éxodo no sentido de que, “quando se converterem ao Senhor, então, o véu se tirará”. “Ora”, continua ele a interpretar, por causa do que argumentou no contexto, “ὁ κύριος [naquela passagem] é [ou representa o] Espírito” (cf. NTLH).

Assim que observamos esse dispositivo literário, grande parte do debate sobre a linguagem de Paulo nesse texto torna-se irrelevante. Por “o Senhor”, Paulo não quer dizer nem Deus nem Cristo. Ele quer dizer o Espírito. Em outras palavras, ele está interpretando o texto do Éxodo à luz do presente argumento, que é uma passagem pneumatológica e não cronológica. Por esse dispositivo de interpretação, ele mantém vivo o argumento de que o seu ministério é o ministério da “nova aliança [...] do Espírito” (2 Co 3.6, NVI). “O Senhor” na narrativa do Éxodo, está Paulo dizendo, agora tem de ser entendido (não literalmente, mas de forma analógica) como referência ao Espírito, não porque é a identificação correta do Senhor em Éxodo 34.34, mas porque, no argumento, é a maneira correta de entender o que acontece na conversão. Entendemos que o Espírito, que aplica a obra de Cristo à vida do crente, é aquele que tira o véu, para que o povo de Deus entre na liberdade.

É o que fica ainda mais claro com a cláusula que vem a seguir, em que o Espírito é chamado de “o Espírito do Senhor”. Com essa designação adicional, o próprio Paulo está disposto a acabar com os mal-entendidos provocados pela cláusula anterior. Em outras palavras, “ao interpretar que ‘o Senhor’ na passagem do Éxodo refere-se ao Espírito, não quero dizer que o Espírito seja o Senhor. Mais exatamente, o Espírito é, como sempre, o Espírito do Senhor”.

Portanto, neste texto crucial, não há o menor indício de “identidade” entre o Senhor Ressurreto e o Espírito Santo.

## 1 Coríntios 15.45<sup>34</sup>

Esta é a passagem mais difícil e na qual Dunn fundamenta sua defesa.<sup>35</sup> Em uma passagem cujo ponto é soteriológico-escatológico, Paulo tem a

34 Veja a crítica similar de Dunn sobre essa passagem feita por Turner, “Significance”, pp. 61-63, artigo que eu, infelizmente, desconhecia quando escrevi meu comentário, em que os detalhes da exegese a seguir são elaborados com mais detalhes.

35 Ainda que Dunn reconheça que a cláusula crucial sobre Cristo foi formada pela cláusula anterior sobre Adão, ele insiste que Paulo tinha em vista algo totalmente cristológico. Os pontos da argumentação são: (1) Primeira Coríntios 15.45 não é explicação de 15.44, mas avança o argumento por si mesmo [eu diria que não e que sim]. (2) Devemos ler o ἐγένετο da primeira cláusula na segunda

## EXEGESE? PARA QUÊ?

intenção de uma coisa: demonstrar com a ressurreição de Cristo que tem de haver também uma ressurreição futura e corporal dos crentes. Começa citando Gênesis 2.7 na LXX, em outra expressão de *midrash pesher*:<sup>36</sup>

ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν  
ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῷοποιοῦν

Faremos observações necessárias a respeito dessa citação que virou interpretação.

1. As modificações de Paulo da LXX na primeira linha — as adições do adjetivo “primeiro” e do nome “Adão” —, foram projetadas para levar à segunda linha, onde está sua verdadeira preocupação.

2. As duas palavras que descrevem Adão e Cristo são, respectivamente, os substantivos cognatos para os adjetivos *ψυχικόν* e *πνευματικόν* em 1 Coríntios 15.44. Essa é a única razão para a citação e para a linguagem usada para descrever Cristo. Essa clara conexão linguística implica que os portadores originais dos dois tipos de corpos mencionados em 15.44 são Adão e Cristo.<sup>37</sup> Em outras palavras, os dois “Adãos” servem de evidência de que, mesmo quando há um *ψυχικός* (como o primeiro Adão demonstra, Gn 2.7), assim também Cristo, o segundo Adão, por sua ressurreição é evidência de que tem de haver um corpo *πνευματικός*.<sup>38</sup>

---

também [sim, mas não com a intenção de Dunn]. (3) Paulo entende que uma mudança fundamental ocorreu na ressurreição de Cristo, na qual Ele tem de ser identificado com o Espírito que os coríntios experimentaram, mas de maneira aberrante [ponto questionável, pois Paulo estaria inserindo uma pista falsa em um argumento consistente e autossuficiente]. (4) A identificação é determinada pelo qualificador “vivificante” com *πνέμα*, que em outros textos é atribuído ao Espírito Santo (2 Co 3.6). A intenção de Paulo é similar à de 1 Co 12.3, onde, ao identificar o Espírito que eles receberam com o Cristo Ressurreto, ele dá conteúdo cristocêntrico à experiência que tiveram com o Espírito. Em vez de refutar a argumentação ponto por ponto, deixarei, como refutação, a interpretação apresentada aqui (e dada com mais detalhes no meu comentário, “The First Epistle to the Corinthians”, NICNT [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], pp. 787-790, e na minha monografia *God’s Empowering Presence*). Mas preciso observar que a afirmação primária de Dunn com base no uso de Paulo de “πνέμα vivificante”, ou seja, que a “experiência do crente com o Espírito vivificante é, para Paulo, prova de que o Jesus ressuscitado é σάμα πνευματικόν” (p. 131, grifos meus; Dunn grifa a frase toda) é apenas isso: uma afirmação pura e simples. É difícil imaginar algo mais distante da intenção de Paulo, pois coloca o ponto de Paulo ao reverso, a saber, o fato de Cristo estar assumindo um “corpo sobrenatural” é evidência certa de que os crentes coríntios também “terão tal corpo”.

36 Veja E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Edimburgo: Oliver & Boyd, 1957), pp. 141-143. É duvidoso se Paulo está citando um *midrash* que já circulava nos grupos cristãos (pp. 95-97). O próprio Paulo pode ter feito tal *pesher*. Dunn (“1 Corinthians 15.45”, p. 130) argumenta que a frase toda “está sob o οὐτῶς γέγραπται, inclusive 1 Co 15.45b, como indica a ausência de δέ”. Sim e não. É verdade para o *pesher* em si, mas Paulo dificilmente quer que a segunda cláusula seja entendida como Escritura, ainda que de forma targumica, no mesmo sentido que a primeira linha é.

37 Como Dunn também observa em “1 Corinthians 15.45”, p. 130.

38 Esse é o argumento que Turner (“Significance”, p. 62) expõe com vigor.

3. Não só isso, mas a razão de Paulo para dizer que Cristo tornou-se “πνεῦμα vivificante” é que a LXX havia dito que Adão se tornara “ψυχή vivente”. Em outras palavras, a linguagem da citação exigia a linguagem paralela sobre Cristo.

4. Embora o conteúdo da segunda linha não esteja nem presente nem inferida no texto de Gênesis, reflete a linguagem da cláusula anterior na LXX: “e soprou em seu rosto o fôlego da vida (πνοὴν ζωῆς)”. Agora, ao falar sobre Cristo, Paulo faz um jogo de palavras com a linguagem. Aquele que “soprará” vida nova nos corpos mortais, com πνεῦμα vivificante (como em Ez 37.14) e os tornará imortais, não é outro senão o Cristo Ressurreto.

5. A linguagem “vivificante” repete o verbo usado acerca de Cristo na analogia precedente Adão-Cristo em 1 Coríntios 15.22, indicando decisivamente que o assunto aqui, como antes, é a ressurreição de Cristo como base para a nossa (“todos serão vivificados em Cristo”). O argumento como um todo, bem como o contexto imediato, sugere que, embora Cristo assumiu sua posição exaltada em um σῶμα πνευματικόν e é, portanto, um “πνεῦμα vivificante”, sua função nesse papel particular terá lugar na ressurreição dos crentes, quando Ele “vivificar” seus corpos mortais para que também assumam um σῶμα πνευματικόν como o dEle.

O tema da linha 2 não é cristológico, como se agora Cristo e o Espírito fossem termos permutáveis para Paulo. Apesar da combinação de “vivificante” com “πνεῦμα”, não é sua intenção dizer que Cristo tornou-se o Espírito vivificante, mas um espírito vivificante.<sup>39</sup> Cristo não é o Espírito. Em um jogo de palavras com o texto de Gênesis, Paulo diz que Cristo por meio da ressurreição assumiu nova existência no âmbito espiritual, o âmbito que, para os crentes, é a suprema esfera do Espírito, na qual terão corpos “espirituais”, adaptados à vida suprema do Espírito.

## 1 Coríntios 6.17 e Romanos 1.4

É evidente que nos dois textos básicos em que Paulo é acusado de identificar o Cristo Ressurreto com o Espírito, ele não o faz. Sua linguagem em ambos os casos é ditada por sua “interpretação” de passagens do Antigo Testamento, à luz das urgências dos contextos atuais. Sem esses textos, a ideia toda é arruinada, porque o restante dos textos apenas apoia um ou os dois outros. Por exemplo, 1 Coríntios 6.17 é chamado

39 A gramática ainda tem influência no julgamento. Paulo tende a ser muito preciso e geralmente inequívoco com o uso ou não do artigo definido com o “Espírito”. No nominativo, como sujeito ou como predicado (como aqui), quando Paulo quer referir-se ao Espírito Santo, sempre usa o artigo. Para conhecer uma análise completa do uso paulino, veja a minha monografia *God's Empowering Presence*, cap. 2.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

para apoio: “O que se ajunta com o Senhor é um mesmo espírito [i.e., Espírito]<sup>40</sup> [com Ele]”. Aqui a linguagem é ditada pelo argumento e pela frase imediatamente anterior: “O que se ajunta com a meretriz faz-se um corpo com ela”. Enquanto a frase de 6.16 faz o perfeito sentido e está baseada na intenção clara de Gênesis 2.24, a frase de 1 Coríntios 6.17 é autossuficiente, quase sem sentido e torna-se significativa por causa da inclinação de Paulo em fazer exatamente isto: deixar que uma frase ou cláusula anterior dite como ele expressa uma cláusula contrastante. O que Paulo quer dizer está perfeitamente claro, mesmo que a linguagem com a qual expõe o argumento não esteja tão clara, a saber, que o Espírito forma uma relação de “união” entre o crente e o Senhor de tal natureza que proíbe a “união” ilícita do corpo do crente com o corpo de uma prostituta.

O mesmo ocorre com *Romanos* 1.4, e a frase κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης, cujas palavras, como Cranfield destaca,<sup>41</sup> estão cheias de dificuldades. Este é o segundo texto de Dunn pelo qual ele apoia uma cristologia do Espírito. Mas o faz mediante uma exegese tortuosa e enrolada, que procede como se 1.2 não existisse e como se o tema de estabelecer “primeiro do judeu” não fosse parte da carta. Sobre este assunto, E. Schweizer argumenta que 1.3 e 1.4 refletem as duas expressões da existência de Cristo (a existência do Messias) — terrena e celestial — e, nessa sucessão, tem de ser preferida em quase todos os pontos aos de Dunn.<sup>42</sup> Em todo caso, é difícil imaginar que a frase pode ser transformada em: “A personalidade

40 Para inteirar-se de explicações sobre esta tradução, veja Fee, “First Corinthians”, pp. 259-260.

41 Veja “The Epistle to the Romans”, ICC (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975), vol. 1, pp. 62-63.

42 Veja “Röm. 1:3f und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus”, *Evangelische Theologie* 15 (1955): pp. 563-571. A posição que Dunn tomou em seu artigo de 1973 é apenas levemente moderada em seu comentário (“Romans 1—8”, *Word Biblical Commentary* 38A [Dallas: Word, 1988], p. 13). Se a crítica do leitor conta alguma coisa e, nesse caso, tem de contar, visto que os romanos, em sua maioria, não haviam ouvido Paulo pessoalmente, é difícil imaginar as circunstâncias em que poderiam ter entendido Paulo, como Dunn o apresenta estar argumentando. Em uma síntese útil em outros contextos sobre o uso de σάρξ nos escritos de Paulo, Dunn conclui que o contraste σάρξ/πνεῦμα em Rm 1.3,4 deve ser entendido do modo mais characteristicamente teológico de Paulo, em vez de indicar duas esferas sucessivas de existência — tanto que falar que Cristo é “da descendência de Davi κατὰ σάρκα” é pejorativo. Cristo estava “preso e determinado pela fraqueza e inadequação da condição humana, ele permitiu que as considerações mundanas determinassem sua conduta, pois ele era mero Filho de Davi e nada mais — Messias até, mas um Messias decepcionante, ineficaz e irrelevante” (p. 57, grifos meus). E isso em uma frase paulina que começa: “O evangelho de Deus, o qual antes havia prometido pelos seus profetas nas Santas Escrituras!” Como os romanos originais poderiam ter entendido κατὰ σάρκα? O que κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης tem a ver com a vida terrena de Jesus (“No ponto de vista de Paulo, a filiação da vida terrena foi constituída pelo Espírito Santo”, p. 57)? Embora este seja o ponto de vista de Lucas e, talvez, seja presumido como ponto de vista de Paulo, em nenhum lugar Paulo expõe tal argumento, e não há como afirmar que seja verdadeiro pelos meios indiretos pelos quais Dunn chega às suas conclusões neste artigo.

e o papel de Jesus expandem e engolfam a personalidade menos bem definida e o papel mais restrito do Espírito. Jesus torna-se o Espírito (1 Co 15.45). [...] O Espírito torna-se o poder executivo do Cristo exaltado".<sup>43</sup> É um pouco mais pesado do que κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης pode suportar.

### Romanos 8.9-11

Este é o texto final, que precisamos examinar com mais de detalhes, uma vez que não suporta a identificação de Cristo com o Espírito, mas oferece algumas chaves para implicar essa relação nos escritos de Paulo.

## PARTE IV

À primeira vista, e especialmente na tradução bíblica em inglês, o conjunto de cláusulas em Romanos 8.9-11 parece muito confuso e desconcertante. Mas algumas observações sobre o estilo paulino e as urgências atuais ajudam-nos a descompactar o argumento e seu discurso do Espírito.

Primeiro, faremos uma observação estilística paulina. Como nas passagens que acabamos de comentar, onde um texto do Antigo Testamento sobre o qual Paulo fará uma aplicação cristã estabelece a linguagem e o padrão da segunda oração ou cláusula, assim também Paulo tende a permitir que sua retórica dite a forma como algumas coisas são ditas, as quais, por si mesmas, teriam sido ditas com muito menos ambiguidade.<sup>44</sup> O presente conjunto de frase é digno de nota a esse respeito.

Segundo, quanto ao argumento em si, há observações que são pertinentes.

1. O argumento como um todo (de Rm 7.6, retomado em 8.1,2) e o parágrafo deixam claro que o principal interesse de Paulo é no papel que o Espírito desempenha na "justiça de Deus" que "se manifestou, sem a lei [a Torá], [...] pela fé em Cristo Jesus" (3.21,22). Nesse caso, a ênfase clara está no papel/função do Espírito que habita em nós.<sup>45</sup> Em 8.22, Paulo havia dito (em uma espécie de declaração de tese para

43 "Jesus — Flesh and Spirit", p. 59 (grifos meus).

44 Observe, e.g., o sentimento notoriamente não paulino expresso na cláusula final em 1 Co 6.13, que diz: "O Senhor [é] para o corpo". É o que foi estabelecido pela dupla retórica de 6.12 e 6.13, este último expressando a posição coríntia (com a qual Paulo concorda): "Os manjares são para o ventre, e o ventre, para os manjares". Mas não é verdade quanto ao corpo. Ele continua: "Mas o corpo não é para a prostituição [imoralidade sexual], senão para o Senhor, e o Senhor para o corpo". Visto como retórica, e como seu construto para equilibrar a cláusula anterior, a frase faz o mais perfeito sentido. Não é que o Senhor Ressurreto existe por causa do nosso corpo, da mesma forma que o estômago existe para o alimento, mas que a ressurreição de Cristo singularmente marcou nosso corpo humano como algo que é relevante, algo que pertence a Cristo e está destinado à ressurreição (como explica 6.14).

45 Evidenciado pela tripla repetição: "O Espírito [...] habita em vós", mais a linguagem "tem o Espírito de Cristo" (Rm 8.9) e, por conseguinte, "Cristo está em vós" (8.10).

## EXEGESE? PARA QUE?

8.1-11) que "a lei do Espírito de vida [...] me livrou da lei [...] da morte". Este parágrafo elabora esse ponto.<sup>46</sup>

2. Ao mesmo tempo, os vínculos linguísticos com Romanos 6.4-14 são tão inconfundíveis,<sup>47</sup> que é difícil fugir da conclusão de que Paulo está intencionalmente ligando o que ele dissera sobre Cristo (em 6.4-14) com o que está dizendo agora sobre o Espírito (em 8.9-11). A singular diferença entre as passagens é que o tema da "morte/ressurreição" em 6.4-14 tem a ver com o pecado e a justiça em termos de comportamento, ao passo que o tema de 8.9-11 tem a ver com a escatologia presente e futura em termos do futuro corpo da ressurreição. Assim como ele faz em 6.1-4, Paulo tem a intenção de unir o que fora dito anteriormente no argumento sobre a obra de Cristo com o que agora está dizendo sobre a vida do Espírito.

3. A passagem de Romanos 8.9-11 é outro excelente exemplo da tensão escatológica nos escritos de Paulo entre o "já" (o Espírito de Deus/de Cristo que habita em nós significa vida agora, baseada na justiça que Cristo forneceu) e o "ainda não" (embora o pecado signifique morte para o atual corpo mortal [cf. 5.12,21], o Espírito que habita em nós significa vida agora e para sempre pela ressurreição). É por causa da presença do Espírito agora, não pelo poder do Espírito mais tarde, que nossa ressurreição futura está garantida.<sup>48</sup>

46 Assim como Rm 8.3-8 elabora o primeiro ponto: "Me livrou da lei do pecado" (Rm 8.2).

47 É o que ocorre nos apódoses de Rm 8.10,11. (1) "O corpo [...] está morto por causa do pecado" em 8.10 ecoa "o corpo do pecado" e "o pecado [reina] em nosso corpo mortal" em 6.6,12. (2) "O Espírito vive por causa da justiça" em 8.10 ecoa 6.13, que fala que temos de nos apresentar a Deus "como vivos dentre os mortos" (por causa da morte e ressurreição de Cristo, nas quais participamos pela fé) e apresentar-lhe nossos membros "como instrumentos de justiça". (3) "Aquele que dos mortos ressuscitou a Cristo também vivificará o vosso corpo mortal" em 8.11 ecoa "Cristo ressuscitou dos mortos pela glória do Pai" em 6.4 e "se [...] morremos com Cristo, [...] com ele viveremos" em 6.8.

48 A lógica do argumento, bem como o peso da evidência externa e interna, favorecem a leitura τὸ ἐνοικοῦν αὐτὸν πνεῦμα ("viverá por causa do seu Espírito que habita em vós" [Rm 8.11], lido por B D F G K Ψ 33 181 1241 1739 1881 lat MajT Origen). A alternativa τοῦ ἐνοικούντος αὐτοῦ πνεύματος ("através do Espírito que habita em vós") é lida por Ν A C 81 88 104 326 436 2495 pc e NA<sup>26</sup>/UBS<sup>9</sup>. O comitê da UBS (sigla em inglês das Sociedades Bíblicas Unidas) fez a escolha, antes de tudo, negando o testemunho de B ("no *corpus* paulino, o peso de B, quando associado a D G [...] é consideravelmente diminuído") e favorecendo o genitivo "com base na combinação de tipos de texto, entre eles, os alexandrinos (Ν A D 81), palestinos (syr<sup>pal</sup> Cirilo-Jerusalém) e ocidentais (it<sup>41</sup> Hippolytus)". (B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* [Londres: United Bible Societies, 1971], p. 517). Mas é algo que dificilmente acontecerá neste caso. A mesma combinação de tipos de texto existe ainda mais fortemente a favor da leitura alternativa (B 1739, que, de forma combinada, representam com mais frequência o texto "alexandrino" do que de resto; a preponderância de testemunhos ocidentais, antigos e difundidos; e vários pais "palestinos" [Metódio, Origenes, Teodoro]). A questão tem de ser decidida com base na probabilidade transcripcional, uma vez que a variação só pode ter sido deliberada e não acidental. A evidência pesa a favor do acusativo, uma vez que não é o que se espera quando διά modifica um verbo (cf. Rm 6.4; 1 Co 6.14), inda mais

Com essa passagem, Paulo tem a intenção de unir a obra do Espírito com a obra de Cristo, bem como a vida ética de justiça efetuada por Cristo e pelo Espírito com a herança escatológica final obtida pela ressurreição do corpo “mortal”. O Espírito desempenha o papel principal em designar a obra de Cristo anteriormente defendida e como prova e garantia do futuro, apesar das fraquezas e sofrimentos atuais (assunto a ser tratado com mais detalhes em Rm 8.18-27).

Podemos rastrear o fluxo e temas do argumento por meio de uma exposição (abreviada) de sua estrutura básica:

- <sup>9</sup>[Quanto a] vós, porém, não estais na carne,  
mas no Espírito,  
[A] se é que o Espírito de Deus habita em vós.  
[B] Mas, se alguém não tem o Espírito de Cristo  
esse tal não é dele [Cristo].  
[B'] <sup>10</sup>E, se Cristo está em vós,  
[C] [significa que:] μέν o corpo [...] está por causa do  
morto pecado  
[D] δέ mas o espírito por causa da  
vive justiça.  
[A'] <sup>11</sup>E se o Espírito daquele [Deus] que dos mortos ressuscitou  
a Jesus habita em vós,  
[então] aquele (que dos mortos ressuscitou  
a Cristo)  
[(C)/D'] também vivificará o vosso corpo mortal,  
pelo seu Espírito que em vós habita.

O ponto central do parágrafo visa obviamente às duas cláusulas “D” em Romanos 8.10,11, que expressam o resultado da realidade do Espírito

---

quando a agência faria tão perfeito bom senso. Apesar de Cranfield (*Romans*, vol. 1, p. 392) contrariar (sugere que poderia ter sido mudado para o acusativo com base nos acusativos em Rm 8.10), não podemos imaginar as circunstâncias em que o muito natural genitivo foi mudado tão cedo e muitas vezes para o muito menos comum acusativo, sobretudo à luz de 6.4, onde o διὰ τῆς δόξης τοῦ πάτρος reflete os hábitos comuns de Paulo, e também, pela própria dificuldade, pede que seja mudado para o acusativo (o que daria muito mais sentido), mas ninguém jamais o fez. A probabilidade intrínseca, ou seja, o argumento aqui apresentado só aumenta o peso dessa conclusão.

Destaquemos de passagem que essa decisão textual também elimina o único lugar no *corpus paulino* que indica que o Espírito estava envolvido na ressurreição de Cristo. Todas as outras passagens (e.g., 1 Co 1.14; Ef 1.1-21), que entram nessa competência, dependem da leitura do genitivo nessa passagem. A ênfase de Paulo em Rm 8.11 não está na mediação do Espírito, mas no Espírito que habita em nós como garantia escatológica.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

que habita em nós. Primeiro (8.10), tendo em vista que o Espírito não é outro senão o Espírito de Cristo, significa “vida” para nós como resultado direto da “justiça” efetuada pelo Cristo cujo Espírito agora habita no crente, a despeito do fato de que o “corpo [...] está morto” por causa do pecado. Segundo (8.11), tendo em vista que o Espírito não é outro senão o Espírito do Deus que ressuscitou a Cristo dentre os mortos, o Espírito também é a garantia de Deus em nossa vida de que, assim como Cristo foi ressuscitado, assim o nosso corpo “mortal” será vivificado pela ressurreição.

A parte central [B/B'], por outro lado, visa amarrar o que está prestes a ser dito em A' com o que Paulo já disse sobre Cristo em Romanos 6.1-14. A estranheza dos contrastes μέν/δέ, sobretudo por vir depois da prótase: “mas se Cristo está em vós” (8.10), é resultado desses contrastes. Em outras, Paulo quer dizer: “Se Cristo está em vós, o Espírito significa vida para vós, por causa da justiça efetuada por Cristo”. Mas tendo em vista que o assunto diz respeito à “vida” também em termos da futura ressurreição, ele insere, desajeitadamente para nós: “O corpo [...] está morto por causa do pecado” (8.10). Isso não pode significar que a habitação de Cristo por seu Espírito ocasiona a mortalidade do corpo, pois só o pecado faz isso. Ao contrário, ele visa algo como isto (parafraseado para manter a organização de Paulo e chegar ao significado): “Mas se Cristo, por seu Espírito, está em vós, significa que mesmo que o corpo esteja destinado para a morte por causa do pecado, a presença de Cristo, por seu Espírito, significa também que o corpo está destinado para a vida (por causa da ressurreição de Cristo e da presença do Espírito)”.

A cláusula A, um tipo de prótase “posterior” a Romanos 8.9a, declara a realidade do Espírito habitador, designado o Espírito de Deus, porque é o que Paulo entende primariamente sobre o Espírito e por causa da ênfase que ele dá em Romanos 8.11. Na teologia paulina, Deus é o sujeito iniciador da ação salvífica de Cristo, mediada aos crentes por intermédio do Espírito. A segunda cláusula (B) funciona de três maneiras: (1) Serve para reforçar o ponto da cláusula precedente. (2) Estabelece, de forma típica, o contraste “não/mas” de modo a tornar o ponto da cláusula “mas” muito mais forte. (3) Ao mudar a designação “Espírito de Deus” para “Espírito de Cristo”, Paulo expõe um argumento consideravelmente importante acerca do seu novo entendimento sobre o Espírito, e faz os vínculos mais próximos possíveis entre as atividades claramente distintas, mas inseparavelmente juntas das três pessoas divinas em efetuar nossa salvação — nesse caso, pensamento em termos da culminação escatológica: a ressurreição dos crentes.

É o que nos leva a uma palavra final sobre a mudança aparentemente confusa de “ter o Espírito de Cristo” para “Cristo em vós”. A estrutura

do argumento conforme mostrado acima e o fluxo de pensamento entre Romanos 8.9 e 8.10 tornam certo que Paulo não percebia que o Cristo Ressurreto era o mesmo que o Espírito, ou que ele pensava que ambos habitavam “lado a lado”, por assim dizer. Temos de entender a expressão “Cristo em vós” como forma abreviada de “ter o Espírito de Cristo” da cláusula precedente. A razão para a forma abreviada é que a ênfase no argumento deslocou-se momentaneamente para a obra de Cristo, pois “Cristo habita em vós pelo seu Espírito significa que a vida está operando em vós com base no seu dom da justiça”. O fato de Paulo voltar à linguagem “Espírito de Deus” na cláusula final é evidência clara de que ele via o Espírito e sua função como algo distinto de Cristo e sua função, embora em termos de “habitação” Paulo também entendia claramente que, uma vez que o Espírito é “de Deus” e “de Cristo”, é assim que Deus e Cristo habitam no crente no presente éon, ou seja, pelo Espírito.

Assim como em Efésios 2.21,22, em que a igreja é a “morada de Deus no Espírito”, assim também aqui e em outros lugares onde Paulo fala de “Cristo em mim/nós/vós”,<sup>49</sup> ele quer dizer “Cristo por seu Espírito habita em mim/nós/vós”. No cômputo geral, portanto, essa passagem não apoia uma cristologia do Espírito, mas serve de mais um elo na longa corrente que sugere o oposto. É para essa longa corrente que agora nos dedicaremos à guisa de conclusão.

## PARTE V

À luz desses dados, uma palavra final e metodológica faz-se necessária. Outro denominador comum dos intérpretes que reivindicam para Paulo uma “cristologia do Espírito” é que todos começam com este punhado de textos, quase todos textos obscuros repletos de notórias dificuldades exegéticas, que, como demonstramos, não têm o peso que desejam lhes dar. O que é importante é que esses textos, que servem de ponto de partida, também servem não só de base primária, mas de base única para a suposta “cristologia do Espírito” de Paulo, como se fosse algo claro para todos os que leem os escritos de Paulo. Os textos trinitários claros e certos são, por sua vez, negados por falta de conexão ao assunto ou, em alguns casos, sequer levados em conta. Começam com o que supostamente Paulo está dizendo em alguns textos obscuros e evitam ou tratam com

<sup>49</sup> O que Paulo não faz com muita frequência: só aqui, 2 Co 13.5 (provavelmente), Gl 2.20 e Ef 3.16. A passagem em Cl 1.27 (“Cristo em vós, esperança da glória”) significa: “Cristo em vós, gentios”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

desconfiança o que ele inequivocamente diz em outros textos e de todas as formas inconfundíveis.<sup>50</sup>

Paulo, por outro lado, começou em um ponto diferente. Aqui está um monoteísta rigoroso, cujo encontro com Cristo na estrada de Damasco e subsequente encontro com o Espírito Santo, alterou radicalmente para sempre o que ele entendia sobre Deus e sua existência (agora cristã). No cerne da teologia paulina está seu evangelho, e seu evangelho é principalmente soteriologia: Deus está salvando um povo para o seu nome por meio da obra redentora de Cristo e da obra pertinente do Espírito. É o seu encontro com Deus soteriologicamente — como Pai, Filho e Espírito Santo —, que explica a transformação da linguagem teológica de Paulo e de seu entendimento sobre Deus, ainda que seja algo que nunca foi elaborado ao nível do trinitarianismo imanente ou doxológico. À luz dessa realidade e da preponderância de textos que a apoiam — e a apoiam com linguagem trinitária —, eu diria que esses textos servem de ponto de partida metodológico e que os textos mais obscuros têm de ser interpretados à luz desses, não o contrário.

Podemos demonstrar de três maneiras que o que Paulo entendia sobre Deus tornou-se funcionalmente trinitário, e as distinções entre Pai, Filho e Espírito lhe eram pressupostionais:<sup>51</sup> (1) Pelos próprios textos trinitários (2 Co 13.13; 1 Co 12.4-6; Ef 4.4-6); (2) pelos muitos textos soteriológicos que são expressos em termos trinitários; e (3) pelas passagens nas quais, em estreita proximidade, as funções de Cristo e do Espírito são expressas de forma a pressupor claras distinções.

1. A bênção da graça com a qual Paulo conclui singularmente 2 Coríntios é tão bem conhecida que é fácil deixar escapar suas extraordinárias características. Primeiro, Paulo não elabora sua graça conclusiva, algo que ele não faz em nenhum outro lugar, nem em suas cartas anteriores ou posteriores. Segundo, ele elabora com a formulação trinitária, que aparece aqui de maneira muito pressupositional, não sendo algo que Paulo defendesse, mas como a realidade presumida e experimentada da vida cristã. É elaboração *ad hoc*, e não faz parte da tradição litúrgica existente da igreja, como é certo pela terceira característica extraordinária: a ordem — Cristo, Deus e Espírito

55

50 Dunn trabalha, ao que parece, em objetivos conflitantes com a metodologia contra a qual ele mesmo falou ("Baptism in the Holy Spirit", *Studies in Biblical Theology* 15 [Londres: SCM, 1970], pp. 103-104). Veja a crítica semelhante que ele fez de Hermann em "II Corinthians iii.17", p. 309. No entanto, ele parece dar meia volta e fazer o mesmo com base em sua exegese de 1 Co 15.45 e Rm 1.3.4.

51 Sobre essa questão e sobre Paulo ser trinitário, veja a seção intitulada "What about the Trinity?", de D. Ford, em F. Young e D. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 255-260.

—, que só pode ser explicada, porque Paulo começou a bênção de forma padrão e, depois, sentiu-se compelido nesta carta<sup>52</sup> a acrescentar palavras sobre o Pai e o Espírito. As três expressões são exatamente o que Paulo entende sobre as funções soteriológicas da trindade, o que decide o assunto.

A segunda característica em particular, sua natureza pressuposicional — sem mencionar que é apresentada em forma de oração —, dá a entender que este é o lugar apropriado para iniciar todas as discussões acerca do que Paulo entendia sobre Deus. Aqui está um texto que, por sua expressão improvisada e pressuposicional, revela a teologia de Paulo, a saber, sua teologia propriamente dita e sua soteriologia, que é fundamental para a primeira.

Primeiro, esse texto serve de síntese do que está no cerne da paixão singular de Paulo, a saber, o evangelho, com foco na salvação em Cristo, igualmente disponível pela fé para gentios e judeus. O amor de Deus é o fundamento da soteriologia de Paulo, fato expressamente declarado com paixão e clareza em passagens como Romanos 5.1-11, 8.31-39 e Efésios 1.3-14. A graça do Senhor Jesus Cristo é o que dá expressão concreta a esse amor. Pelo sofrimento e morte de Cristo em favor dos seus entes queridos, Deus efetuou a salvação para eles em certo ponto da nossa história humana. A comunhão do Espírito Santo expressa a relevância contínua desse amor e graça na vida do crente e da comunidade dos crentes. Α κοινωνία τοῦ ἀγίου πνεύματος (note o nome completo!) é como o Deus vivo leva as pessoas a ter um relacionamento íntimo e permanente com Ele, como o Deus de toda a graça, e também as leva a participar de todos os benefícios dessa graça e salvação, habitando nelas atualmente pela sua presença, garantindo-lhes a glória escatológica final.

Segundo, esse texto serve de entrada na teologia de Paulo propriamente dita, ou seja, no que ele entendia sobre Deus, que foi tão radicalmente efetuada para ele pelas realidades análogas da morte e ressurreição de Cristo e do dom do Espírito escatológico. A verdade é que Paulo não lutou com as questões ontológicas que tais declarações requerem que sejam tratadas. Tampouco afirma a divindade de Cristo e do Espírito. Mas o que faz é igualar a atividade das três pessoas divinas (para usar a linguagem de dias posteriores) de comum acordo e em uma só oração, com a cláusula sobre Deus Pai estando em segundo lugar. Isso mostra que Paulo era verdadeiramente trinitário em qualquer sentido significativo do

52 Esta “compulsão” pode estar relacionada com o que Paulo diz em 2 Co 11.4. Pela insistência coríntia no judaísmo, aqueles que estavam perturbando os coríntios tinham lhes oferecido “outro Jesus”, o que, por sua vez, significava o recebimento de “outro Espírito”, ambos os quais negavam a pregação de Paulo sobre o evangelho. (Veja o cap. 15 mais adiante.)

## EXEGESE? PARA QUÊ?

termo, pois o único Deus é Pai, Filho e Espírito e lidar com Cristo e com o Espírito é lidar com Deus no mesmo grau que é lidar com Deus Pai.

Essa bênção, com a afirmação das distinções de Deus, Cristo e Espírito, expressa de forma abreviada o que se encontra em todos os textos de Paulo: A “salvação em Cristo” é obra cooperativa de Deus, de Cristo e do Espírito. Tais afirmações encerram todas as possibilidades de Paulo identificar o Cristo Ressurreto com o Espírito, de modo que nos escritos de Paulo “a cristologia imanente é a pneumatologia”.<sup>53</sup>

2. Esse “trinitarianismo soteriológico” é fundamental para o que Paulo entende do evangelho, fato que é ainda mais evidenciado pelo grande número de textos soteriológicos em que a salvação é expressa em formulação trinitária semelhante. É o que ocorre com passagens maiores e explícitas, como Romanos 5.1-8; 2 Coríntios 3.1—4.6; Gálatas 4.4-6; Efésios 1.3-14 (cf. Tt 3.5-7). Mas também é o que ocorre em muitos outros textos, nomeadamente soteriológicos, nos quais a salvação está explícita ou implicitamente baseada na tríplice obra do Deus trino, conforme está condensada em 2 Coríntios 13.13. Temos, portanto:

- 1 *Tessalonicenses 1.4,5*, onde o amor de Deus efetuou a realização da eleição por meio do evangelho (a mensagem de Cristo) capacitado pelo Espírito Santo.
- 2 *Tessalonicenses 2.13*, onde o povo de Deus é amado do Senhor pela sua morte, porque Deus o elegeu para a salvação por meio da obra santificadora do Espírito.
- 1 *Coríntios 1.4-7*, onde a graça de Deus foi dada em Cristo Jesus, que, por sua vez, enriqueceu a igreja com todo o tipo de dom do Espírito.
- 1 *Coríntios 2.4,5*, onde a pregação de Paulo de Jesus Cristo crucificado (2.2) é acompanhada pelo poder do Espírito para que a fé se apoie em Deus.
- 1 *Coríntios 2.12*, onde “recebemos [...] o Espírito que provém de Deus”, para que conheçamos o que Deus nos deu (“na cruz” está implícito no contexto).

53 Veja as duas outras passagens mais claramente trinitárias do *corpus paulino*: 1 Co 12.4-6 e Ef 4.4-6. Na primeira, no começo de um longo argumento (1 Co 12.4-30) que exorta a necessidade de diversidade (em detrimento do interesse singular dos coríntios na glossolalia), Paulo insiste que essa diversidade reflete o caráter de Deus e é a verdadeira evidência da obra de um único Deus em seu meio. As implicações trinitárias das três frases são inegáveis. Em Ef 4.4-6, outra formulação de credo é expressa em termos das atividades distinguíveis do Deus trino. A base para a unidade cristã é o próprio Deus. O único corpo (“um só corpo”) é a obra do único Espírito (“um só Espírito”, 1 Co 12.13). Vivemos a presente existência escatológica em uma única esperança (“uma só esperança”), efetuada para nós pelo único Senhor (“um só Senhor”), em quem todos creem (“uma só fé”) e a cuja fé todos testemunham pelo seu “um só batismo”. A fonte de todas essas realidades é o único Deus (“um só Deus”), “o qual é sobre todos, e por todos, e em todos”.

- 1 Coríntios 6.11**, onde Deus é o sujeito conceitual das passivas divinas (“mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados, mas haveis sido justificados”), efetuados em nome de Cristo e pelo Espírito.
- 1 Coríntios 6.19,20**, onde o crente foi comprado (por Cristo, cf. 7.22,23) para tornar-se templo para a presença de Deus pelo Espírito.
- 2 Coríntios 1.21,22**, onde Deus é quem confirmou os crentes na salvação efetuada por Cristo, o “sim” de Deus (1.19,20), evidenciado por Ele dar o Espírito como “pagamento inicial”.
- Gálatas 3.1-5**, onde o Cristo crucificado (3.1, pegando de 2.16-21) é transmitido aos crentes pelo Espírito, a quem Deus ainda “dá” entre eles (3.5).
- Romanos 8.3,4**, onde Deus enviou o seu Filho para fazer o que a lei não podia em termos de assegurar a salvação, e o Espírito faz o que a lei não podia fazer em termos de efetuar a justiça no comportamento (“andar” corresponde a viver segundo os caminhos de Deus).
- Romanos 8.15-17**, onde o Espírito dado por Deus serve de evidência de “adoção” como filhos e, portanto, “coerdeiros” com Cristo, que tornou tudo possível.
- Colossenses 3.16**, onde na adoração tudo ocorre ao inverso, visto que a mensagem de Cristo habita ricamente entre eles, eles adoram o Deus de quem a salvação veio, por meio de um hino inspirado pelo Espírito.
- Efésios 1.17**, onde o Deus de nosso Senhor Jesus Cristo dá aos efésios o Espírito de sabedoria e de revelação, para que possam entender a plena medida da obra de Cristo em seu favor.
- Efésios 2.18**, onde “pela morte de Cristo” (2.13, NTLH; cf. 2.14-16) judeus e gentios têm acesso a Deus por um mesmo Espírito, que ambos receberam.
- Efésios 2.20-22**, onde Cristo é a “principal pedra da esquina” para o novo templo, o lugar da morada de Deus pelo Espírito.
- Filipenses 3.3**, onde os crentes servem a Deus pelo Espírito de Deus e, assim, gloriam-se na obra eficaz de Cristo Jesus.

3. Como evidência final de que Paulo é pressuposicionalmente trinitário e que ele nunca poderia ter confundido ou “identificado” o Cristo Ressurreto com o Espírito, há outros tipos de textos (não soteriológicos), nos quais as atividades do Cristo Ressurreto e o Espírito são mantidas em clara separação no entendimento do apóstolo. Já observamos esse tipo de distinção em Romanos 9.1, onde a fórmula “em Cristo” e “no Espírito” funciona de forma muito diferente, mas caracteristicamente

## EXEGESE? PARA QUÊ?

em uma só frase. Da mesma forma, em Romanos 15.30 (“por nosso Senhor Jesus Cristo e pelo amor do Espírito”), o repetido διά indica que o apelo de Paulo tem base dupla. Primeiro, é “por nosso Senhor Jesus Cristo”, significando “com base no que Cristo fez por todos nós, conforme está descrito no argumento desta carta”. Segundo, é “pelo amor do Espírito”, significando “com base no amor por todos os santos, incluindo por mim, que o Espírito engendra”.

Talvez o texto mais significativo a esse respeito, pensando apenas nas passagens em que Cristo e o Espírito aparecem em estreita proximidade, é a combinação de Romanos 8.26,27 (o Espírito intercede por nós) e 8.34 (Cristo intercede por nós). À primeira vista, poderíamos argumentar a favor da “identificação” em termos de função. Mas o que obtemos é a mais clara expressão de “distinção” e do fato de que agora Paulo não vê que o Cristo Ressurreto está sendo identificado com o Espírito. O papel do Espírito é na terra, habitando nos crentes, para ajudá-los nas fraquezas da atual existência “já/ainda não” e interceder a favor deles. O Cristo Ressurreto está “localizado” no céu, “à direita de Deus, e também intercede por nós”.<sup>54</sup> Este último texto em particular, em que Paulo não está defendendo algo, mas afirmando com base na realidade pressuposicional, nega a ideia de que o Espírito na mente de Paulo poderia ser identificado com o Cristo Ressurreto, quer ontologicamente, quer funcionalmente, o que significa, claro, que não há garantia de que Paulo tivesse uma “cristologia do Espírito”.

## PARTE VI

O resultado desse estudo é que Paulo não reconheceria a linguagem nem as afirmações teológicas feitas por aqueles que consideram que ele tinha uma cristologia do Espírito. Seus pressupostos estão em outro lugar, com o único Deus, que agora ocasiona a salvação pela obra cooperativa das três pessoas divinas: Deus, Cristo e Espírito.

Nos pontos em que a obra de qualquer um ou de todos Eles se sobrepõe, poderia a linguagem de Paulo tender a ser flexível, porque a salvação para ele era a atividade do único Deus. Se suas pressuposições e formulações trinitárias, que formam a base das formulações posteriores, nunca avançam para afirmar que o Espírito é Deus (ou seja, para chamá-lo de Deus) e nunca lutam com as implicações ontológicas das pressuposições e formulações paulinas, então não há evidências reais e de qualquer tipo para propor que faltava clareza para Paulo quanto às distinções entre as três Pessoas divinas, e seus específicos papéis, que efetuaram tão grande salvação para todos nós.

54 Veja A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament* (Londres: SPCK, 1962), p. 260.

## “Outro Evangelho que não Abraçastes”: 2 Coríntios 11.4 e a Teologia de 1 e 2 Coríntios (1994)

É apropriado que um *Festschrift*<sup>1</sup> em honra do meu amigo e colega<sup>2</sup> Richard Longenecker concentre-se em sua lealdade vitalícia, que também é a do apóstolo Paulo, ao que Paulo chama de “o evangelho de Deus”<sup>3</sup> (proveniente de Deus), “o evangelho de Cristo”<sup>4</sup> (acerca de Cristo) ou “o meu evangelho”<sup>5</sup> (que eu prego). Não é preciso ler muito as cartas de Paulo para reconhecer que o evangelho é a paixão singular de sua vida. Essa paixão, sugeri em outro estudo,<sup>6</sup> contém a chave da coerência da teologia paulina, apesar das muitas contingências que encontram

1 N. do T.: Em alemão, no original, “livro de homenagem” ou “livro de celebração”. No mundo acadêmico, o termo refere-se a um conjunto de artigos ou ensaios publicados na forma de livro que homenageia uma pessoa influente ou reconhecida. O livro é publicado enquanto o homenageado está vivo.

2 Tenho o prazer de trabalhar com Dick na Comissão para a Tradução Bíblica (a comissão de revisão da New International Version [NIV]).

3 Seis vezes ao todo (1 Ts 2.2,8,9; 2 Co 11.7; Rm 1.1; 15.16). A propósito, as citações bíblicas neste artigo aparecem na ordem cronológica como as percebo. Incluo nas referências as cartas disputadas, porque fazer o contrário é prejulgar o que, pelo menos para mim, ainda está aberto para discussão.

4 Onze vezes (1 Ts 3.2; 2 Ts 1.8; 1 Co 9.12; 2 Co 2.12; [4.4, onde entendo que “Cristo” é a “glória” de Deus]; 2 Co 9.13; 10.14; Gl 1.7; Rm 1.9; 15.19; Fp 1.27).

5 Cinco vezes (1 Ts 1.5 (“nossa”); 2 Ts 2.14 (“nossa”); 2 Co 4.3 (“nossa”); Rm 2.16 (“meu”); 16.25 (“meu”)). Veja 1 Co 15.1 (“o evangelho que já vos tenho anunciado”); 2 Co 11.7 (eu “vos anunciei o evangelho”); Gl 1.11 (“o evangelho que por mim foi anunciado”); 2.2 (“o evangelho que prego”); Ef 3.6,7 (“evangelho; do qual fui feito ministro”); 1 Co 4.15 (“eu, pelo evangelho, vos gerei em Jesus Cristo”).

6 Veja “Toward a Theology of 1 Corinthians”, *Pauline Theology II: 1 and 2 Corinthians*, ed. D. M. Hay (Minneapolis: Fortress Press, 1993), pp. 37-58 [veja o cap. 13 acima]; cf. *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994), pp. 11-13.

expressão em suas cartas. Essa paixão em particular é a cola que mantém unidas 1 e 2 Coríntios. Todas as outras questões que emergem como fundamentais para as cartas, a saber, o tema do comportamento distintamente cristão, da realidade e caráter do apostolado de Paulo e da coleta encontram significado no evangelho, ou pelo menos é o que defenderei neste artigo.

De acordo com o convite dos editores da *Festschrift*, meu artigo enfoca “os aspectos teológicos do ‘evangelho’ na correspondência coríntia”.<sup>7</sup> Para chegar a essa “teologia”, proponho: (1) Fornecer um esboço preliminar do uso paulino para demonstrar que o evangelho tem conteúdo teológico consistente e definível; (2) propor que 2 Coríntios 11.4 detém a chave para as questões básicas levantadas na segunda carta (canônica); (3) dar uma visão geral de passagens-chave nas duas cartas como forma de demonstrar a validade do entender de 2 Coríntios 11.4 e a coerência básica da teologia do evangelho em ambas as cartas; e (4) aventar que esse conteúdo coerente oferece a chave para entender os assuntos contingentes que entram em foco em 2 Coríntios.

## I. O EVANGELHO NOS ESCRITOS DE PAULO

Não precisamos demonstrar que o evangelho está no cerne das coisas para Paulo. Há pelo menos três fatores que ilustram que seu evangelho tem conteúdo definível (e consistente).

1. Na carta mais polêmica do *corpus* (Gálatas), Paulo, em duas ocasiões (Gl 2.5; 2.14), no contexto de controvérsia, refere-se ao “evangelho que prego” (2.2) em termos de “a verdade do evangelho”. Como o argumento no contexto atesta, essa linguagem não significa que “minha pregação tem integridade” (embora abarque tal significado), mas que “o conteúdo do evangelho que prego contém a verdade do próprio Deus”. À luz do argumento de Gálatas 3—6, é impensável que Paulo não esteja sustentando certo entendimento do evangelho — teologia, por assim dizer —, ao usar a linguagem.

2. Em duas ocasiões, ditadas em cada caso pela situação abordada, Paulo oferece um conteúdo mínimo ao “evangelho que já vos tenho anunciado”. Primeiro, em 1 Coríntios 15.3-5, no empenho de demonstrar a loucura da negação dos crentes coríntios de uma futura ressurreição

7 Já de início, precisamos fazer a devida advertência de que há algo inherentemente errado em “teologizar” o evangelho de Paulo, ainda que ele mesmo o faça quando se opõe às distorções feitas ao evangelho. Mas, para Paulo, o “evangelho” tinha, antes de tudo, a ver com evangelismo, com a pregação de Cristo para que outros acreditassesem em Cristo, recebendo o Espírito e tornando-se membros do recém-constituído povo de Deus.

corpórea, ele lembra-lhes o conteúdo do evangelho: incluía a morte de Cristo por nossos pecados e a subsequente ressurreição corpórea. Essa é afirmação mínima feita pelo contexto, mas coerente com o que encontramos em outros textos.

Segundo, em Romanos 1.16,17, no início de um extenso “argumento” em prol das congregações que ele não conhece pessoalmente, Paulo oferece outra definição mínima do seu evangelho: Tem a ver com o poder de Deus efetuar a salvação, oferecer justiça, para todos os que creem em Cristo Jesus. Claro que sua intenção é que o argumento subsequente, em 15.13, desenvolva essa definição mínima. Seja como for, o evangelho de Paulo diz respeito à salvação, a salvação em Cristo.

3. Quando acrescentamos a essas considerações a quantidade considerável de declarações soteriológicas (um tanto quanto semelhantes a credos) que pululam por todo o corpus paulino,<sup>8</sup> podemos afirmar que o evangelho de Paulo tinha conteúdo claramente definido e que esse conteúdo era consistente em sua essência. Especialmente significativo é que: (a) Nenhuma declaração soteriológica é idêntica às outras;<sup>9</sup> (b) a maioria das declarações soteriológicas encontram expressão não para benefício (teológico) próprio, mas para apoiar outro tema; e (c) há quase sempre uma dimensão experiencial ao que é declarado teologicamente (a experiência de salvação transcende a mera teologização sobre ela). Porém, apesar de toda a variedade, expressam um ponto de vista teológico consistente, sugerindo quão profundamente entramado na consciência de Paulo está o conteúdo básico de seu evangelho.

Há vários assuntos envolvidos na soteriologia paulina, entre eles, por exemplo: (a) O seu quadro escatológico “já/ainda não”; (b) a salvação de Deus tem por objetivo um “povo para o nome de Deus”; e (c) Deus, através de Cristo e do Espírito, estabeleceu uma nova aliança com o seu povo, na qual eles “cumprem a Torá” andando no Espírito. Para Paulo, cada uma dessas coisas é essencial para o seu entendimento

8 Veja 1 Ts 1.9,10; 5.9,10; 2 Ts 2.13,14; 1 Co 6.11; 2 Co 1.21,22; 13.13; Gl 4.4-7; Rm 5.1-5; 8.3,4; 8.15-17; Ef 1.13,14; 4.4-6; Tt 3.5-7. Mas veja também muitos outros textos soteriológicos ou não: 1 Co 1.4-7; 2.4,5; 6.19,20; 12.4-6; 2 Co 3.16-18; Gl 3.1-5; Rm 8.9-11; 15.16; 15.18,19; 15.30; Cl 3.16; Ef 1.3; 1.17-20; 2.17,18; 2.19-22; 3.16-19; 5.18,19; Fp 1.19,20; 3.3.

9 Esta é característica muitas vezes esquecida, mas que está cheia de significado. O fato de não haver duas declarações soteriológicas que sejam iguais, mas que são consistentes em seu cerne teológico, dá a entender que os intérpretes que defendem que havia um “acervo” de tradições “pré-formadas” do qual Paulo retirava declarações têm de repensar as ramificações desses argumentos. Não há que duvidar que tais declarações de credo eram abundantes na Igreja Primitiva. Mas a própria variedade nos escritos de Paulo faz mais sentido se Paulo, por mais que tenha retirado declarações de um estoque comum de entendimento tradicional, for ele mesmo o responsável pela maioria dessas declarações em sua forma atual.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

da “salvação em Cristo”, e podemos ver comprovadamente cada uma delas permeando essas duas cartas. Mas meu propósito neste artigo é concentrar-me no que Paulo entendia sobre a salvação propriamente, conforme operada por Deus: Pai, Filho e Espírito Santo. Aqui está o que une seu evangelho em todos os seus detalhes.

O evangelho de Paulo é “o evangelho de Deus”, primeiro porque as raízes teológicas de Paulo estão fortemente firmadas no Antigo Testamento. Para ele, o único Deus é sempre aquele “pelo qual são todas as coisas, e nós por ele” (1 Co 8.6). Deus é o iniciador da “salvação em Cristo” e quase sempre nas frases de Paulo é o sujeito dos “verbos salvíficos”. O conteúdo do “evangelho de Deus” é Cristo, crucificado e ressuscitado. Por conseguinte, o evangelho de Paulo também é “o evangelho de Cristo”, o evangelho que tem em seu cerne a morte salvífica e a ressurreição vivificante de Cristo. Deus colocou Cristo como “propiciação” e assim “justifica o ímpio” (Rm 3.25; 4.5). Mas, tendo em vista que o acontecimento de Cristo é, antes de tudo, uma realidade histórica que efetuou uma realidade objetiva e posicional para as pessoas diante do Deus vivo, entra o Espírito, a quem “Deus [também] enviou” (Gl 4.6), de modo que os que se tornam filhos de Deus pela redenção de Cristo experimentem essa redenção em suas vidas pessoais e grupais. Sem o Espírito, não há salvação em Cristo, não mais do que haveria sem a obra de Cristo, porque é pelo Espírito que a obra salvífica de Cristo torna-se *realidade experimentada*.<sup>10</sup>

Tudo isso está escrito em detalhes lacônicos em Gálatas 4.4-6, para isolar apenas um dos muitos textos soteriológicos mencionados acima. No momento propício, Deus primeiro “enviou seu Filho” em uma expressão distinta de nossa vida humana comum (o judaísmo do século I, portanto “nascido de mulher, nascido sob a lei”), cujo propósito era “remir” ao oferecer a “adoção de filhos”.<sup>11</sup> Mas essa realidade histórica

10 Notemos, a título de lembrete quanto ao foco central de Paulo em Cristo, que toda declaração soteriológica nos escritos paulinos inclui a menção de Cristo. Em raras exceções, por causa da ênfase no contexto, ele menciona somente Cristo (e.g., 1 Co 15.3-5). Às vezes, refere-se à salvação em termos de Deus e Cristo sem mencionar o Espírito (e.g., 1 Ts 1.9,10; 5.9,10; 2 Co 5.21). Mas, na maioria das vezes, quando o foco está na *experiência* de salvação dos crentes, a passagem é inerente ou explicitamente trinitária. O que Paulo é incapaz de fazer é falar da obra do Espírito sem mencionar a obra de Cristo. Mesmo em passagens como Rm 8.1-4, ou 8.9-11, ou 2 Co 1.21,22 e 3.1—4.6, analisadas mais adiante, onde o foco do argumento está na obra do Espírito, Paulo não descreve esse papel sem trazer a obra de Cristo para o argumento. Está óbvio que o Espírito não é periférico para Paulo, mas tampouco é o centro. O Espírito ocupa lugar perto do centro, próximo a Cristo, mas nunca no próprio centro.

11 É muito difícil traduzir Gl 4.5 sem usar a linguagem “filhos”, uma vez que a passagem inteira toca no fato de que os novos filhos de Deus são comprovadamente filhos, porque o Espírito usa a linguagem do *Filho (Aba)* na oração.

torna-se realidade experimentada, porque Deus também "enviou aos nossos<sup>12</sup> corações o Espírito de seu Filho, que clama: *Aba*" (grifos meus), a linguagem do Filho, oferecendo assim certa evidência de que também somos "filhos" de Deus, destinados à herança divina (4.7).

As ênfases mudam e a linguagem altera-se de carta para carta, mas a teologia é sempre a mesma: Deus executou uma nova aliança com seu povo, efetuada historicamente pela morte e ressurreição de Cristo e realizada na vida do seu povo pelo recebimento do Espírito. Passemos, agora, para uma demonstração dessa ideia em 1 e 2 Coríntios.

## II. 1 E 2 CORÍNTIOS

Um dos enigmas permanentes dos estudos paulinos é a relação das duas cartas canônicas de Paulo à Igreja em Corinto. O problema é que quando, vindo de 1 Coríntios, dirigimos a atenção para 2 Coríntios, temos a sensação de entrar em um novo mundo. Com exceção da coleta,<sup>13</sup> nenhuma das questões levantadas na primeira carta aparece visivelmente na segunda. Mas a sensação de novidade é produto da leitura superficial das duas cartas. O que as une não são as questões específicas tratadas em cada uma delas, mas a tensão predominante sobre o apostolado de Paulo e, portanto, sobre a autoridade de Paulo e do seu evangelho.<sup>14</sup>

Parte do problema relaciona-se com um fator que quase não emerge em 1 Coríntios, se é que emerge. Os problemas entre Paulo e a igreja que surgiram com a escrita de 1 Coríntios são, em grande parte, instigados por alguns da própria comunidade.<sup>15</sup> A carta é endereçada à comunidade como um todo, sempre na segunda pessoa do plural<sup>16</sup> e com meras insinuações de que há pessoas de fora que fazem parte do problema.<sup>17</sup>

12 A mudança sutil da segunda ou terceira pessoa para a primeira pessoa do plural é característica regular desses momentos soteriológicos em Paulo. Para ele, teologia e confissão andam de mãos dadas.

13 Veja 2 Coríntios 8–9; cf. 1 Co 16.1-11.

14 Para conhecer uma discussão muito útil a esse respeito, veja F. Young e D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 44-52.

15 Note, e.g., "entre vós" (1 Co 1.1); "alguns andam inchados, como se eu não houvesse de ir ter convosco" (4.18); "como dizem alguns dentre vós" (15.12).

16 Exceto por alguns casos em que Paulo reverte para a segunda pessoa do singular, de modo a expor seu argumento de modo ainda mais revelador.

17 Encontramos algo mais próximo disso em 1 Co 9.12, que diz: "Se outros participam deste poder sobre vós, por que não, mais justamente, nós?". No contexto de 1 Coríntios, tendo em vista que não há outro indicio de estranhos estarem entre eles, os "outros" neste texto referem-se a Apolo e Cefas, quando estavam entre eles (cf. 9.4-6). Veja a discussão em G. D. Fee, "The First Epistle to the Corinthians", *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 7-8, 409-410.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Mas em ambas as cartas que formam nossa 2 Coríntios<sup>18</sup> (caps. 1—9 e caps. 10—13) tudo isso mudou. Os estranhos aparecem primeiro em 2.14—4.6, onde Paulo refere-se a alguns “falsificadores da palavra de Deus” (2.17) que precisam de “cartas de recomendação” (3.1), em contraste com os quais, Paulo vive “não andando com astúcia nem falsificando a palavra de Deus” (4.2). A urgência primária do contraste encontra-se em 3.3-11 e 3.16-18: o ministério de Paulo e sua eficácia em Corinto é do Espírito, ao passo que o deles é da “letra” (a observância da Torá).<sup>19</sup> O conflito ribomba à plena força nos capítulos 10—13, onde Paulo acusa esses estranhos de pregar “outro Jesus” e os coríntios de receber “outro Espírito” e aceitar “outro evangelho” (11.4). Os fornecedores desse “evangelho diferente” são ministros de Satanás, mascarados de ministros da justiça (11.14,15; cf. 3.9; 5.21).

### a. 2 Coríntios 11.4

Esta passagem está sujeita a dificuldades, relacionadas, em parte, a outros três fenômenos não facilmente conciliados que percorrem a carta: (1) Os oponentes são judeus cristãos,<sup>20</sup> que estão fazendo pressão por uma forma de “judaísmo”, a forma da observância da Torá, como parte do que entendem do evangelho;<sup>21</sup> (2) não há ataques diretos contra o conteúdo dos seus ensinamentos;<sup>22</sup> e (3) a clara maioria do conteúdo de 2 Coríntios tem a ver com o que Paulo entendia do apostolado em

18 Embora eu esteja entre os muitos intérpretes que pensam dessa maneira sobre nossa 2 Coríntios canônica, também sou da opinião de que as duas cartas foram escritas em estreita proximidade entre si, e que a segunda continua de modo mais vigoroso a conversa encontrada na primeira. No projeto global, as duas cartas formam uma, mesmo que não no tempo de escrita. Neste estudo, 2 Coríntios será tratada como unidade.

19 Veja minha discussão completa sobre essa passagem em *Presence*, pp. 286-311. Sobre esse significado de “carta”, veja S. Westerholm, “*Letter* and *Spirit*: The Foundation of Pauline Ethics”, *New Testament Studies* 30 (1984): pp. 229-248.

20 A informação é confirmada pela retórica de 2 Co 11.22,23a (“São hebreus? Também eu. São israelitas? Também eu. São descendência de Abraão? Também eu”). São judeus cristãos, apesar da retórica de Paulo, pois é o que atesta a última pergunta: “São ministros de Cristo? [...] Eu ainda mais.”

21 É o que verificamos pelo argumento encontrado em 2 Co 3.1-18 (onde o principal contraste é entre a “nova aliança” [ARA] do “Espírito” e a antiga aliança da “letra” somente, que não levou à justiça, mas trouxe morte e não vida) e 11.14,15 (onde os insurgentes almejam ser “ministros da justiça”, mesmo que, do ponto de vista de Paulo, o objetivo seja mero “disfarce”). Ao descrever o que eles apresentavam como expressão de “judaísmo”, Paulo não tem a intenção de ser pejorativo, mas de encontrar uma palavra que cubra esse lado da dificuldade, dificuldade exacerbada pelo fato de que a palavra νόμος não aparece na carta, a despeito do contraste entre a antiga e a nova aliança.

22 Embora haja momentos teológicos na carta que são mais bem entendidos como oposição aos oponentes, essa “leitura espelhada” não nos deixa seguros para determinar se ou quanto do que Paulo diz é resposta teológica direta a eles.

oposição ao que eles entendiam, onde o contraste é entre o triunfalismo, incluindo experiências reveladoras,<sup>23</sup> e as “fraquezas” de Paulo, através das quais “o poder de Cristo” é revelado (2 Co 12.9,10).<sup>24</sup>

Levando em conta todas essas informações, como devemos entender 2 Coríntios 11.4, que, na opinião da grande maioria dos estudiosos, é uma frase-chave? Em clara tentativa de envergonhar os coríntios para que vejam as coisas à sua maneira, Paulo expõe: “Porque, se alguém for pregar-vos outro Jesus que nós não temos pregado, ou se recebeis outro espírito que não recebestes, ou outro evangelho que não abraçastes, com razão o sofrereis”. Há três coisas que são pontos de debate: (1) Como interpretar as três frases da passagem em relação umas com as outras? (2) Onde a ênfase recai, no primeiro item, no item central ou no último item?<sup>25</sup> (3) Qual é a intenção de Paulo ao falar de “outro Jesus”?<sup>26</sup>

Quanto às questões relacionadas: evidências convergentes da carta apontam para uma solução simples em relação ao “judaísmo” e triunfalismo simultâneos dos coríntios. Primeiro, o “conteúdo” primário do falso

23 A informação é confirmada pela combinação de 2 Co 5.12 (“aos que se gloriam na aparência”; cf. 10.7) e 12.1-10, onde com mordaz ironia Paulo afirma ter tido “visões e revelações”, ao mesmo tempo que deixa claro que tais experiências não têm validade para autenticar o ministério apostólico.

24 É óbvio que a ênfase em 2 Coríntios está aqui, tanto na *apologia* como na polêmica da carta. À luz da argumentação correspondente em 1 Co 1.18—4.21, devemos entender esse ponto de vista do apostolado em termos da “fraqueza” do “Cristo [...] crucificado”. No entanto, só no fim de 2 Coríntios Paulo aborda esse assunto (13.3,4).

25 Os estudiosos, em sua maioria (veja a próxima nota), recaem em “outro Jesus” (primeiro item). E. Käsemann recai no item central (veja “Die Legitimität des Apostels: Eine Untersuchung zu 2 Korinther 10–13”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 41 [1942]: pp. 33–71). Farei minhas argumentações a favor do último item.

26 A bibliografia é grande. Veja J. L. Sumney, “Identifying Paul’s Opponents: The Question of Method in 2 Corinthians”, *JSNTSup* 40 (Sheffield: JSOT Press, 1990), pp. 15–67, que analisa os proponentes dos diversos pontos de vista nos verbetes *Judaizers* [judaizantes] (F. C. Baur, D. Oostendorp, C. K. Barrett, J. Gunther, G. Lüdemann), *Gnostics* [gnósticos] (W. Schmithals), *Divine men* [homens religiosos] (D. Georgi, G. Friedrich) e *Pneumatics* [pneumática] (E. Käsemann). Mais recentemente, veja J. Murphy-O’Connor, “Another Jesus (2 Cor 11.4)”, *RB* 97 (1990): pp. 238–251, que entende que os oponentes criaram “outro Jesus” para contornar o Jesus crucificado pregado por Paulo. À primeira vista, é movimento na direção certa, mas ainda é extração da capacidade de identificar o conteúdo do ensino falso apenas pela linguagem de Paulo. Georgi e Murphy-O’Connor fundamentam a defesa no uso que Paulo faz de “Jesus”, como se com o uso dessa designação ele “quisesse dizer” algo que ele não poderia ter dito se tivesse usado “Cristo” ou “Cristo Jesus”. É opção problemática se considerarmos as alternativas. Se Paulo tivesse dito “outro Cristo”, haveria quem o vinculasse a 1 Co 1.12 e faria grande sucesso com isso. Qualquer forma composta do nome (Jesus Cristo, Cristo Jesus) seria não paulina com esse verbo. Concordo que o uso de “Jesus” reflete o uso em 2 Co 4.10, e enfatiza o Jesus terreno que morreu. Mas é difícil sustentar que significa algo diferente do uso paulino de “pregar a Cristo” em 1 Co 15.12 ou Fp 1.15–18, onde ele claramente quer dizer: “Pregar o evangelho que tem a morte e ressurreição de Cristo como conteúdo primário”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

evangelho não tem a ver com a cristologia propriamente dita, mas, como em outros lugares, com a soteriologia. Mas, segundo, os insurgentes encontraram causa comum com os coríntios ao tocar no ponto sensível do triunfalismo, não em termos de cristologia, mas de autenticação ministerial. Os próprios coríntios já haviam tentado contornar a cruz e suas implicações para o discipulado. Não precisavam de indivíduos de fora para ensiná-los a fazer isso. O que os de fora encontram na visão triunfalista do ministério já presente em Corinto foi um ponto de apoio e partida para promover o que entendiam de Cristo, a saber, que incluía a aceitação gentia da Torá como componente integral.

Apesar da retórica de 2 Coríntios 11.21—12.18, em questão para Paulo não está apenas o seu apostolado e, sobretudo, não se trata de demandantes rivais pela afeição dos coríntios. Em questão, como sempre, está o evangelho, e o evangelho tem a ver com a “salvação em Cristo”, o que, para Paulo, pressupõe cristologia (que “Deus enviou o seu Filho”), mas concentra-se na soteriologia.<sup>27</sup> É o que verificamos pelo argumento de 11.1-15, que inclui 11.4. O zelo ou ciúme de Paulo é do próprio Deus: apresentar os coríntios como “virgem pura” para o seu noivo (apresentar a Igreja a Cristo em sua parousia; 11.2). Mas, como Eva foi enganada, também eles estão sendo corrompidos. A virgindade coríntia está sendo maculada. Nossa versículo surge neste ponto, não para apontar o conteúdo do ensino falso, mas para especificar o que aconteceu com os coríntios quando seguiram esses indivíduos de fora. Ao entrar no campo de Paulo e bajular o favor dos coríntios (10.7,8), os insurgentes estão desviando-os do evangelho de Cristo para algo que, da perspectiva paulina, não é evangelho de forma alguma.<sup>28</sup> Há questões que apoiam essa interpretação.

1. O problema de começar a interpretação com “outro Jesus” é que não há indicação, nem no texto, nem no argumento subsequente, de que uma cristologia falsa está em questão. O que temos de salientar é que Paulo não dá continuidade a essa frase aqui ou mais tarde. A única sugestão no que diz respeito ao conteúdo aparece na acusação de que os insurgentes disfarçam-se de “ministros da justiça” (2 Co 11.15). É

27 Com o devido respeito à opinião de Georgi, Murphy-O'Connor e Schmithals. Veja R. P. Martin (“Corinthians”, WBC [Waco, Texas, 1986], p. 336), que afirma que “a questão é basicamente cristológica”. É afirmação ousada, considerando que o argumento não lida com a cristologia, nem a cristologia emerge em 2 Coríntios. Há um sentido no qual não podemos ter soteriologia sem cristologia. Quem Cristo é, para Paulo, torna a salvação funcional. Mas em termos de foco e argumento, esse elemento está ausente em ambas as cartas.

28 Veja a linguagem de Gl 1.6-9, onde os “que vos inquietam” também são acusados de pregar um “outro evangelho”. Para intuir-se de uma avaliação semelhante sobre o que podemos extrair do conteúdo da pregação dos oponentes, veja V. Furnish, “II Corinthians”, *Anchor Bible* 32A (Garden City, Nova York: Doubleday, 1984), p. 500.

assim que Paulo já havia descrito o caráter essencial do seu ministério da nova aliança (3.5-11): como vivificante pela obra do Espírito, um ministério que “produz justiça” (3.9, NVI), porque Deus “fez [Cristo] pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus” (5.21).

2. A chave para a passagem não está na interpretação do segundo e terceiro itens à luz do primeiro,<sup>29</sup> mas pelo contrário, em ver o terceiro como a chave do todo e o segundo como evidência clara de que os três itens juntos têm a ver com o fato da capitulação dos coríntios a um falso evangelho, e não com o conteúdo do falso evangelho. Dois pontos precisam de destaque.

Primeiro, a inaptidão da sintaxe indica que a principal preocupação no texto é menos com o que os insurgentes estão ensinando e mais com o que agora está acontecendo aos coríntios em consequência desse ensino, e isso à luz da sua primeira experiência do evangelho, o que desmente o fascínio com esse falso evangelho. Fluindo diretamente de 2 Coríntios 14.2,3, a frase começa com um contraste entre a pregação dos oponentes e a pregação de Paulo. Mas, tendo em vista que a preocupação diz respeito ao que está acontecendo com os coríntios, ele muda de “se alguém for pregar-vos”, para “ou se recebeis outro espírito que não recebestes, ou [se recebeis] outro evangelho que não abraçastes” (2 Co 11.4, inserção e grifos meus). Os três verbos contrastantes (“nós pregamos”, “vós recebestes”, “vós abraçastes”) estão todos no aoristo e apontam para a experiência de conversão dos coríntios.<sup>30</sup> O mesmo sucede em 1 Coríntios 2.1-5, por meio do que “nós pregamos” (o “Cristo [...] crucificado”) e os coríntios “receberam o Espírito”, o que, para Paulo, é igual a “abraçar” (“aceitar”) o seu evangelho. Portanto, o que está acontecendo entre eles agora está em óbvio contraste com o primeiro encontro tido com Cristo e com o Espírito por meio da pregação do evangelho feita por Paulo.

Segundo, evidências de todo tipo demonstram que o que encontramos nessa passagem são as questões essenciais para Paulo no que diz respeito ao evangelho: Cristo e o Espírito.<sup>31</sup> Para Paulo, a vida cristã autêntica é o resultado combinado de Jesus, que é “pregado”, e do Espírito, que é “recebido”. Essa combinação constitui a genuína aceitação do evangelho. Assim como vemos em outros textos paulinos, pregar “Jesus” refere-se a proclamar o evento salvífico e a tudo o que

29 Em posição a Murphy-O'Connor, “Another Jesus”, p. 240.

30 Argumento também exposto por Murphy-O'Connor (“Another Jesus”, p. 239), embora ele se move em uma direção ligeiramente diferente.

31 Veja R. P. C. Hanson, “*2 Corinthians*”, *The Torch Bible Commentary* (Londres: SCM Press, 1967), p. 79: “Observe o resumo de Paulo sobre o cristianismo em três palavras: Jesus, Espírito, Evangelho”.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Cristo nos forneceu por meio da sua morte.<sup>32</sup> O “Espírito” refere-se a apropriar-se, a efetivar o evento salvífico. É essa realidade que melhor explica a aparente ordem incomum, na qual o evangelho é mencionado por último para esclarecer que os dois primeiros itens são questões essenciais com relação ao evangelho.

Portanto, não é que os oponentes estavam pregando um Jesus diferente propriamente dito. Pelo contrário, ao introduzirem a antiga aliança (como supomos de 2 Co 3.1-18), o resultado é “outro Jesus” do que Paulo pregou. Nesse caso, a pregação de Jesus incluía a observância da Torá, o que equivale a: vós, coríntios, recebestes outro Espírito, não porque haja outro, mas porque o Espírito que eles receberam por meio da pregação de Paulo acerca de Cristo os libertara de possíveis compromissos com a agora obsoleta e velha aliança (3.17,18).

3. Daí, vemos a importância do item central. A menção do Espírito na qualidade de “recebido” (experimentado, vivido) pelos coríntios é o que torna o uso da expressão “outro Jesus” como componente do falso ensino um exercício, na melhor das hipóteses, duvidoso. Há intérpretes que sugerem o contrário, que o πνεῦμα refere-se a algo atitudinal ou a um aspecto do estilo de vida cristã,<sup>33</sup> mas isso dificilmente funciona nesse argumento. Em oposição ao argumento, temos: (a) A menção do Espírito ocorre entre Jesus e o evangelho. Em tal contexto, é difícil imaginar que tenha significado não relacionado aos outros dois. (b) O verbo “receber”, que Paulo usa em outros lugares para aludir ao recebimento do Espírito Santo,<sup>34</sup> dificilmente se encaixa com outra conotação da palavra πνεῦμα. Como alguém “recebe” um aspecto do estilo de vida ou atitude cristã, há quem questione. Paulo não pensa que os coríntios receberam outro

32 D. Georgi (*The Opponents of Paul in Second Corinthians* [Filadélfia: Fortress Press, 1986], pp. 271-277) e Murphy-O’Connor (“Another Jesus”, pp. 241-248) sustentam que Paulo usa “Jesus” apenas quando se refere à sua vida terrena. Mas essa distinção não funciona em Paulo, exceto por exegese um tanto quanto forçada (como, e.g., em 1 Co 5.4,5). Com o devido respeito à opinião de Murphy-O’Connor, a “morte de Jesus” e “a vida de Jesus” em 2 Coríntios 4.10 referem-se respectivamente à morte salvífica e ressurreição de Cristo (assim concordam Furnish, Barrett, Martin e a maioria dos comentários). É difícil fazer com que signifique algo diferente de “Cristo morreu por nós”, exceto que o primeiro pode estar focado na sua morte como ser humano. Mas, mesmo assim, o significado expiatório está claramente visível na passagem.

33 Veja, e.g., os comentários de Plummer (p. 297), Hughes (p. 378), Carson (pp. 87-88), Martin (p. 346). As razões apresentadas por Martin para seguir esse caminho (caso contrário, presume que “teríamos de supor que eles tinham um ensino heterodoxo [...] trinitário”) e sua tentativa de dar sentido ao “espírito” (como “os efeitos do viver cristão visto na conduta exterior”) destacam as dificuldades com essa posição e o erro básico de pressupor que o conteúdo é o que está em vista.

34 Veja Rm 8.15; 1 Co 2.12; Gl 3.2.

"espírito",<sup>35</sup> ou seja, um espírito demoníaco, ou o "espírito do mundo", ou um "mau comportamento". Assim como não há outro Jesus exceto o único Senhor Jesus Cristo, assim há somente um Espírito, o Espírito Santo. No contexto da carta e dessa igreja, o Espírito é absolutamente crucial para o argumento. Seja o que for, os coríntios foram para o Espírito. O que incomoda Paulo é que as pessoas espirituais agora se deixaram desviar para o que nada tem a ver com o Espírito.<sup>36</sup>

Embora Paulo não faça questão, é significativo para nosso propósito observar a subestrutura trinitária que Paulo aqui pressupõe. Já observamos o papel de Cristo e do Espírito. Vemos na linguagem "o Espírito que vós recebestes", que Deus Pai está por trás de tudo isso, o que, nos escritos de Paulo, sempre pressupõe Deus "enviando o Espírito", além do fato de que, em 2 Coríntios 11.7, ele fala explicitamente que o evangelho pregado é "o evangelho de Deus".

À luz desse entendimento da passagem e que, ao que parece, mostra o melhor sentido do argumento em seu contexto, nossa próxima tarefa é expor que esses temas também estão no cerne da maioria dos momentos significativos, mais puramente teológicos, das duas cartas. Comecemos com 1 Coríntios.<sup>37</sup>

### b. 1 Coríntios 1.17—2.16<sup>38</sup>

Os estudiosos, em sua maioria, reconhecem (com razão) que esse texto é a passagem teológica fundamental para toda a correspondência coríntia, comprovadamente para todo o *corpus paulino*. Meu objetivo não é examinar a passagem em detalhes, mas enfocar três aspectos: (1) É um argumento soteriológico, não cristológico; (2) a subestrutura trinitária é essencial para o argumento; e (3) o foco em Cristo, que é, antes de tudo, soteriológico, funciona também como paradigma, que é a dimensão do evangelho que, em particular, dá unidade à "teologia contingente" das duas cartas.

1. Como esse argumento central revela, em 1 Coríntios 1—4, não está em questão somente a "divisão em nome dos líderes", mas a disputa

35 A esse respeito, veja a análise em Fee, *Presence* (pp. 26-28) sobre "um espírito de..." nos escritos de Paulo, sobretudo nos três textos que são estabelecidos por contrastes negativos, "não o espírito de, mas o Espírito", nos quais, na primeira parte, ele não tem a intenção de sugerir que há "outro espírito" que as pessoas recebem (1 Co 2.12; Rm 8.13; 2 Tm 1.7). Pelo contrário, sua intenção é "ao receberdes o Espírito de Deus, vós não recebestes essa característica negativa".

36 Claro que este é precisamente o argumento de 2 Co 3.1-18 e Gl 3.1-5.

37 Neste pouco espaço, não podemos examinar todos os momentos significativos e soteriológicos nas duas cartas coríntias, mas os que analisaremos serão reconhecidos como entre os momentos teológicos mais importantes nas duas cartas.

38 Para inteirar-se dos julgamentos exegéticos que apoiam as observações feitas aqui e na próxima passagem, veja Fee, "Corinthians".

## EXEGESE? PARA QUÊ?

realizada em torno do nome da *sophia*. Em contraste com a "sabedoria" recém-encontrada, que era ao mesmo tempo "inebriante" e (aparentemente) orientada ao πνέυμα, Paulo e seu evangelho chegaram em um distante segundo lugar. Para começar, Paulo apresenta três realidades das origens cristãs dos coríntios, que estão em total contradição com o fascínio pela *sophia*: (a) o conteúdo da mensagem pela qual chegaram à fé, a saber, o evangelho do "Messias crucificado" (1.18-25); (b) as pessoas que compõem a comunidade remida em Corinto, a saber, os próprios crentes coríntios: "não são muitos os sábios segundo a carne, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres" (1.26-31); e (c) a pregação que os levara à fé, a saber, a pregação de Paulo, que confes-sadamente foi feita em fraqueza e não tinha nada a ver com retórica e "sabedoria", mas tudo a ver com o poder do Espírito (2.1-5).

Ao longo do argumento, o foco está no evento salvífico de Deus por intermédio do Crucificado. Embora haja intérpretes que veem uma "cristologia da sabedoria" em ação em 1 Coríntios 1.24, não é algo que ocorre aqui nem de maneira remota, pelo menos não como cristologia propriamente dita. A "sabedoria" de Deus está na natureza contraditória de sua escolha do evento salvífico, que, em todos os sentidos, opõe-se à sabedoria e ao poder humano. O "Cristo crucificado", não apenas Cristo, é o poder de Deus e a sabedoria de Deus. O fato de ninguém ter proposto uma "cristologia dinâmica", que é a primeira designação de Cristo em 1.24, é prova certa de que Paulo não intenciona uma "cristologia da sabedoria".<sup>39</sup> Em 1.30, Paulo deliberadamente historia a *sophia*, ao colocar a justiça (δικαιοσύνη), a santidade (ἅγιασμός) e a redenção (ἀπολύτρωσις) em aposição à sabedoria (*σοφία*). Foi assim que Deus nos apresentou Cristo como a "sabedoria para nós", fazendo dEle a nossa justiça, santificação e redenção.<sup>40</sup> Não há nada que demonstre com mais clareza que a questão não é cristologia, mas soteriologia.

Esse é o ponto da passagem indevidamente tratada de 1 Coríntios 2.6-16, onde Paulo inverte a situação com os coríntios, apelando para a experiência que tiveram com o Espírito. Em vez de levá-los a um tipo de *sophia* inebriante, o Espírito revelou o que a mera sabedoria humana não pode saber: Deus escolheu nos remir por meio da cruz. É o que o Espírito revela claramente, argumenta Paulo, e se eles fossem verdadeiramente "espirituais", como afirmam e corretamente são, então

39 Seja como for, *sophia* é uma palavra coríntia, que Paulo está apenas pegando e reaplicando de modo a destruir o que os coríntios entendem por "sabedoria". (Veja agora o cap. 21 mais adiante.)

40 Essas três palavras não servem para ilustrar uma espécie de *ordo salutis* nos escritos de Paulo, mas como metáforas que, em conjunto, mostram (em certa medida) a riqueza da obra salvífica de Deus em Cristo. Veja a análise de 1 Co 6.11 mais adiante.

teriam reconhecido a loucura da posição em que estão e a "sabedoria" do evangelho de Paulo.

2. A subestrutura trinitária para a argumentação também precisa de destaque. Primeiro, a passagem é teocêntrica, do começo ao fim. A mensagem da cruz é a sabedoria de Deus e o poder de Deus "para nós,<sup>41</sup> que somos salvos" (1 Co 1,18). Deus escolheu a "fraqueza" e a "loucura" para que pudesse contornar e, assim, destruir a sabedoria do mundo. Os que creem são os que "Deus chamou" e, ao chamá-los, escolheu os joões-ninguém do mundo — os próprios coríntios — como Prova A de que a salvação não é de acordo com a *sophia* da presente era. A experiência que tiveram da salvação de Deus ocorreu pelo poder do Espírito, não pela sabedoria (*σοφία*) e pela palavra (*λόγος*), para que a fé descance no poder de Deus, conforme mostrado pela cruz.

Segundo, o evangelho de Deus diz respeito a Cristo, que, pela crucificação, obteve a redenção eterna para todo aquele que nEle crê. A passagem é tão cristocêntrica quanto é teocêntrica. Um Messias crucificado, o oximoro final de Deus, é a sabedoria e o poder de Deus. Cristo é a marca de Deus da *sophia*, que se tornou para nós o meio de salvação providenciado por Deus (i.e., a justiça, santificação e redenção). Aquele que agora se gloria no Senhor (Jr 9,23), gloria-se em Cristo Jesus.

Terceiro, como 1 Coríntios 2,4,5 deixa claro, tudo isso se tornou uma realidade experimentada para os coríntios por meio do Espírito, o poder de Deus em ação pelas fraquezas de Paulo, fazendo-os crer em Cristo e transformando-os no povo de Deus em Corinto. Seja como for, o Espírito não conduz ao triunfalismo. Pelo contrário, o Espírito revela a sabedoria na loucura de Deus, para que "pudéssemos conhecer o que nos é dado gratuitamente [em Cristo] por Deus" (2,12). O Espírito apenas distingue o povo de Deus do restante da humanidade, de modo que nossa "sabedoria" é de um tipo radicalmente diferente da deles. Isso nos leva à terceira questão.

3. É igualmente importante para o argumento e para a carta (e para 2 Coríntios também) que a crucificação não é apenas o meio de salvação proporcionado por Deus, mas também o paradigma da vida cristã. Tendo em vista que a cruz é a expressão final da sabedoria de Deus no mundo, não devemos pensar que ela teve sua vez somente no evento histórico. Ao contrário, a cruz marca para sempre o povo de Deus, que vive pelo evangelho que tem a cruz como realidade central. É o que encontra expressão de diversas maneiras no presente argumento e por todo o texto.

41 Observe a mudança para a primeira pessoa do plural, à medida que a teologia se aproxima da confissão (cf. n. 11, acima).

## EXEGESE? PARA QUÉ?

É para o que Paulo já os está preparando em 1 Coríntios 2.1-5: ele chegar em fraqueza e pregar o “Cristo crucificado” testemunham a “sabedoria” de Deus. Foi o que o Espírito revelou, de modo que os verdadeiros πνευματικοί (espirituais) entendam Deus e seus caminhos — que a cruz é o único paradigma da atividade de Deus no mundo. Este é ainda o papel de Paulo ao gloriar-se nas dificuldades em sua defesa apostólica em 1 Coríntios 4. Eles tornaram-se crentes por intermédio de alguém que é “como o lixo deste mundo e como a escória de todos” (4.13). Eles têm de ser “imitadores [de Paulo]” (4.16), que está enviando Timóteo para lembrá-los dos “meus caminhos em Cristo” (4.17, grifos meus).

Esse tema torna-se tão profundo e completo em 2 Coríntios que serve de expressão predominante da “teologia contingente” na carta. Mas estaremos lendo 2 Coríntios mal, e o tema da carta em particular, se não a lermos à luz de 1 Coríntios 1.17—2.16.

### c. 1 Coríntios 6.11

Incluo esse texto como ilustração primária nessa carta das breves passagens soteriológicas mencionadas acima. Meu propósito é destacar (1) a subestrutura trinitária, (2) a rica diversidade das metáforas (como em 1 Co 1.30) para descrever o evento salvífico e (3) o papel predominante da experiência de salvação em tal texto.

Os pressupostos trinitarianos da soteriologia paulina são vistos com mais facilidade pela exibição estrutural da passagem, que também nos ajudará na análise que faremos posteriormente (a “tradução” é minha e é intencionalmente “literal”):

E  
essas coisas [6.9,10] alguns de vós foram;  
mas vós fostes lavados,  
mas vós fostes santificados,  
mas vós fostes feitos justos<sup>42</sup>  
pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo  
e  
pelo Espírito do nosso Deus.

Deus Pai é o sujeito presumido dos verbos salvíficos, que nesse caso aparecem no “passivo divino”. Como a ênfase está na experiência

42 Esta tradução de ἐξικαλώθητε não é tanto a tentativa de resolver o longo debate sobre esse termo quanto a garantia de que, pela tradução, reconhecemos a clara lembrança da mesma metáfora (como substantivo) em 1 Co 1.30.

de salvação, “vós” é o sujeito gramatical das cláusulas. Mas o sujeito conceitual é Deus. Por conseguinte: mas Deus vos lavou, mas Deus vos santificou, mas Deus vos fez justos. Essa passagem não é teocêntrica como as outras (veja 2 Co 1.21,22 mais adiante), mas Deus, como sempre, é o iniciador pressuposicional e protagonista da salvação dos coríntios.

O maior momento teológico na passagem é o duplo papel desempenhado por Cristo e pelo Espírito. Como mostrado acima, devemos entender que as duas frases preposicionais juntas modificam as três cláusulas, o que significa que o éν em ambos os casos é essencialmente<sup>43</sup> instrumental. Isso significa que, nesse caso, “vós fostes lavados” não é metáfora para o batismo.<sup>44</sup> Mais exatamente, eles foram “lavados” (dos pecados anteriormente mencionados), “santificados” (separados para o propósito de Deus, de modo a não prosseguir mais nesses pecados) e “feitos justos” (receberam a posição correta diante de Deus e, assim, estão no caminho da justiça) pela obra de Cristo<sup>45</sup> e tornada real pelo Espírito.

Assim como em 1 Coríntios 1.30, Paulo apropria-se de uma tríade de metáforas para expressar a riqueza e expansão da obra de Deus a favor dos coríntios por intermédio de Cristo. Ele repete duas das três metáforas de 1.30, mas, nesse caso, coloca “lavagem” no lugar da “redenção” por razões obviamente *ad hoc*. O resultado é mais outro momento soteriológico, cujo foco claro está na experiência que os coríntios têm da obra de Deus — obra multifacetada e, por causa do Espírito, eficaz por meio de Cristo.

Para Paulo, o evangelho, aqui e em todos os textos, é: Deus mesmo realizando a salvação por Cristo e tornando-a uma realidade experimentada pelo Espírito.

### III. QUESTÕES TEOLÓGICAS EM 2 CORÍNTIOS

Quando nos voltamos para 2 Coríntios, encontramos mais das mesmas coisas. Em questão, está a soteriologia. Até o apostolado de Paulo, aliás, especialmente o seu apostolado no que tange à realidade e à qualidade cruciforme, é subserviente ao evangelho. O evangelho diz respeito à atividade salvífica de Deus, efetuada por Cristo epropriada pelo Espírito.

43 Digo “essencialmente”, porque estou entre os intérpretes que pensam que as distinções estanques entre “instrumental” e “locativo de esfera” raramente podem ser sustentadas. Embora a ênfase seja quase sempre em um ou no outro, a ideia concomitante fica à espreita muito de perto.

44 Em outras palavras, Paulo não está dizendo que eles foram “batizados” em nome de Jesus.

45 Em 1 Co 6.10, “nome” significa “autoridade”, que quer dizer que, pela autoridade do que Cristo fizera pelos coríntios na cruz, eles experimentaram as realidades salvíficas quando estas foram aplicadas em suas vidas pela presença capacitadora de Deus, o Espírito Santo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Comentemos brevemente dois textos (2 Co 1.18-22; 13.13), que enquadram a carta na forma atual, mais a crucial passagem teológica de 3.1—4.6. Juntas, as passagens tratam dos temas da carta. Juntas, bem como o restante da carta, apoiam o que entendemos de 11.4, a saber, que é a síntese do evangelho de Paulo, o qual os insurgentes estão tendendo acabar em Corinto. A cristologia não está em questão. Como sempre, é a “salvação em Cristo”.

### a. 2 Coríntios 1.18-22

Esta passagem notável dá o tom para a epístola. Em questão, está a integridade de Paulo, primeiro em relação à sua recente (segunda) mudança de itinerário, porém mais significativamente em relação ao seu ministério apostólico. A anunciada mudança de planos para retornar a Corinto, depois de viajar para a Macedônia, em vez de retornar a Éfeso, abasteceu o armamento dos detratores coríntios, agora apoiados por certa oposição externa. Paulo não pode ser apóstolo da verdade que está em Cristo, visto que ele tão descaradamente diz “sim” e “não” de uma hora para a outra.

Exatamente porque seu apostolado está em questão, Paulo sente-se compelido a explicar-se e estabelecer sua integridade, fundamentalmente, em termos teológicos. Daí a natureza estranha e, para nós, intricada do argumento. Começa dando a razão para a primeira mudança de planos (2 Co 1.15,16), e insiste que o plano não fora feito levianamente, nem alterá-lo significava duplicidade de sua parte (1.17).

Com isso, lança-se em uma defesa teológica singular de sua integridade, na qual intenciona unir as suas “palavras” (sobre itinerários, etc.) com a sua “palavra” (a pregação do evangelho), e assim à fidelidade de Deus, que foi revelada em Cristo, seu Filho, e no dom do Espírito. É procedimento ousado. As peças do argumento contam a história teológica.

1. A declaração de abertura (2 Co 1.18a, “Deus é fiel”) é a mais ou-sada de todas. A integridade (e apostolado) de Paulo baseiam-se, antes de tudo, na fidedignidade de Deus.
2. A fidelidade de Deus é o que garante a “palavra” de Paulo anunciada aos coríntios (2 Co 1.18b). Um jogo de palavras está em ação. Num primeiro sentido, a “palavra” garantida é de 1.15-17, mas esta é apenas a primeira impressão. A verdadeira “palavra” que valida todas as outras “palavras” é a pregação de Cristo, a qual é a verdadeira “palavra” que é “para convosco” (1.18) e que foi pregada “entre vós” (1.19).
3. A evidência de que a “palavra” de Paulo é digna de confiança encontra-se no fiel Filho de Deus, que Paulo e seus companheiros

pregaram de forma tão eficaz em Corinto. O “porque” com o qual 2 Coríntios 1.19 começa é explicativo ou evidencial. “Porque o Filho de Deus, Jesus Cristo, que entre vós foi pregado por nós, isto é, por mim, [...] nele houve sim”, não só para as promessas, mas, por implicação, para a “palavra” de Paulo.

4. Paulo explicará (2 Co 1.20a), em aparente expectativa de 2 Coríntios 3 (e 2 Coríntios 11?), que todas as promessas que Deus fez para Israel encontraram o divino “sim” em Cristo. Não há nada mais a ser tido. Isso em conjunto, salientemos, pressupõe soteriologia.
5. Não só isso, acrescenta Paulo (2 Co 1.20b), mas em nossa adoração coletiva é “por ele [Cristo]” que nós (Paulo e os coríntios) confirmamos a palavra confiável de Deus, encontrada em Cristo e pregada por nós, dizendo “o Amém” a Deus para a sua glória eterna.
6. Paulo conclui (2 Co 1.21,22) que o mesmo Deus confiável, cujo Filho é o seu “sim” às promessas, é aquele que confirma o apóstolo. E não só a ele, mas também aos coríntios. Essa confirmação é o fluxo de ele já ter nos ungido, ou seja, ter nos selado, dando-nos o Espírito Santo como pagamento inicial de nosso futuro certo.

Aqui está um dos parágrafos mais centrados e focados em Deus no corpus paulino. É reflexo claro da teologia essencial de Paulo, algo muito revelador, porque é um momento “improvisado” e não reflexivo. A integridade de Paulo e a existência dos coríntios em Cristo, que está tão integralmente ligada a essa integridade,<sup>46</sup> reside no caráter de Deus (sua confiabilidade, cujas promessas todas foram cumpridas em Cristo) e na atividade salvífica de Deus, que é senão o fluxo do seu caráter. Como sempre nos escritos de Paulo, o caráter de Deus é o fundamento e a iniciativa da atividade salvífica, que foi efetuada historicamente pelo Filho e apropriada na vida dos crentes pelo Espírito, que também é o fiador da glória escatológica final.

Paulo confirma teologicamente sua integridade e, com isso, seu apostolado, em um momento soteriológico notável, plenamente trinitário tanto em seus pressupostos quanto em sua composição. Apela novamente para a experiência que os coríntios tiveram da salvação oferecida por Deus, como obra combinada de Cristo e do Espírito, como a prova certa. Esse é o início da resposta ao fato de terem sido seduzidos por aqueles que ofereciam “outro Jesus” e “outro Espírito”, diferente do Jesus e do Espírito que eles já conheciam e experimentaram por meio da proclamação do evangelho por parte de Paulo.

---

46 Argumento que é muitas vezes exposto nas duas cartas existentes para esta congregação. Veja, e.g., 1 Co 4.14-17; 9.1,2; e na carta sob estudo, em 2 Co 3.1-3; 13.1-10.

**b. 2 Coríntios 2.14—4.6**

De muitas maneiras, essa passagem, a primeira defesa de Paulo de seu apostolado em relação a seus oponentes, é o cerne teológico da carta. Como se dá com 1 Coríntios 1.17—2.16, a passagem é muito longa para análise detalhada. O que é crucial para nós é: (1) Foi claramente composta em oposição aos “falsificadores” mencionados em 2 Coríntios 2.17; (2) ainda que o foco esteja no ministério de Paulo em contraste com o deles, em termos de origens e eficácia, os momentos cruciais são teológicos, não apologéticos. (3) A passagem é soteriológica, não cristológica, como deixa claro o papel central desempenhado pelo Espírito no argumento.<sup>47</sup>

Há pouquíssima reflexão direta sobre o evento salvífico, embora seja pressuposto no início pela imagem de Paulo ser cativo na “procissão triunfal” de Cristo, passagem que ecoa deliberadamente 1 Coríntios 4.9 e remete ao Messias crucificado em 1.18-25. É também pressuposta pela imagem do “triunfo” em 2 Coríntios 2.14-16: Deus, em toda parte, espalha a fragrância do conhecimento de Cristo (2.14), cuja imagem em 2.15 confirma ser soteriológica (Paulo é o aroma de Cristo para salvação/julgamento). O mesmo pressuposto sustenta a linguagem de 2 Coríntios 4.1-6, onde a linguagem *incomum* foi criada pelas imagens de 3.17,18, mas a ênfase repetida no evangelho deixa claro que não estamos lidando com cristologia propriamente dita, mas com soteriologia.

O que é muito significativo nessa passagem é o papel central desempenhado pelo Espírito, sobretudo à luz do ponto de vista triunfalista dos coríntios a respeito da vida espiritual. Em contraste com o triunfalismo dos coríntios e o apelo dos oponentes a Moisés e, assim, à continuação da Torá durante o tempo da nova aliança, a resposta de Paulo é dupla.

Primeiro, o Espírito, a quem eles receberam (2 Co 11.4) pela pregação de Paulo (1 Co 2.4,5; 2 Co 3.3), libertou-os do “véu”, que nesse argumento move-se do rosto de Moisés na passagem do Êxodo para o coração daqueles que ainda persistem em seguir a Torá. Em vez de terem coração “velado” e, portanto, estarem “velados” da presença de Deus, “quando [agora] se converterem ao Senhor, então, o véu se tirará [pelo Espírito]” (2 Co 3.16,17), de modo que, pelo mesmo Espírito, eles foram conduzidos à presença de Deus para contemplar a sua glória (na face do seu Filho, 4.4-6) e ser transformados segundo a sua semelhança. Embora a passagem esteja repleta de significado para a pneumatologia

<sup>47</sup> É interessante observar como Georgi é deliberado em evitar essa passagem para defender uma cristologia *theios aner* por parte dos oponentes de Paulo. A argumentação da passagem, com foco no Espírito como a maneira em que a passagem em Êxodo deve ser agora entendida, dificilmente é o “material” com o qual se faz oposição a tal cristologia!

paulina, em questão está a soteriologia. O Espírito significa liberdade, e liberdade do "véu" da observância da Torá e do "véu" que impede as pessoas de contemplar a face de Deus (agora em Cristo).

Segundo, e este é o ponto crucial para Paulo, à medida em que o Espírito transforma o povo da nova aliança de Deus à semelhança de Cristo, ele o faz da maneira detalhada no argumento decorrente de 2 Coríntios 4.7-15. No ministério de Paulo, está explicado claramente o paradigma da cruz. A vida no Espírito, gloriosa como é em termos dos efeitos salvíficos (contemplar a glória de Deus na face de Cristo e ser transformada segundo a sua semelhança, não é pouca coisa), evidencia-se não no triunfalismo, mas na vida que é marcada pela "morte de Jesus".

Observemos novamente: (1) A subestrutura trinitária que permeia todo o argumento e (2) a natureza experimentada do apelo teológico.

### c. 2 Coríntios 13.13

A extraordinária bênção da graça que conclui a carta, única de sua espécie no *corpus paulino* existente, é, em muitos aspectos, o momento teológico mais significativo de todos e comprova nosso entendimento geral do evangelho nas cartas coríntias e em 2 Coríntios 11.4 em particular. Paulo conclui todas as cartas com uma bênção da graça, em geral com o simples "a graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja convosco", como ocorre na primeira parte desta. Mas esta tem duas características notáveis: (1) A elaboração e (2) a forma trinitária na qual a elaboração é expressa.

Embora Paulo possa estar refletindo uma formulação litúrgica já usada nas igrejas, as palavras têm origem nesse momento e foram expressas à luz do que está acontecendo em Corinto e do que foi dito na carta, sobretudo porque nada semelhante consta em outro texto de suas cartas, particularmente em cartas escritas após esta. A elaboração *ad hoc* explica a ordem incomum do Senhor (Cristo), Deus e Espírito. Paulo começou com sua bênção habitual, e então elaborou na ordem agora "lógica" de Deus e Espírito. As três expressões são o entendimento *Paulino* exato das funções soteriológicas da Trindade.<sup>48</sup> Em forma resumida, esta é a soteriologia básica de Paulo, expressa explicitamente em outras passagens (e.g., Gl 4.4-6; Rm 5.1-11). Esta também é nossa entrada na teologia de Paulo propriamente dita, no que ele entende de Deus, entendimento que foi tão radicalmente

48 Pelo menos, no caso de Cristo e de Deus, estas são as palavras mais características no vocabulário de Paulo para expressar a essência do ser e atividade de Cristo e Deus. Em Fp 2.1, o Espírito está associado com a *koinônia*.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

afetado pelas realidades análogas da morte e ressurreição de Cristo e do dom do Espírito escatológico. Como disse Karl Barth com extraordinária visão: “Trindade é o nome cristão de Deus”. Aqui começamos a penetrar um pouco no entendimento de Paulo sobre essa realidade, a saber, que, para sermos cristãos, precisamos entender Deus de maneira trinitária. O entendimento de Paulo começa com o Antigo Testamento (em parte por meio da LXX), que é sempre pressuposicional para ele. A relação de Deus com seu povo baseia-se principalmente em seu amor por eles (Dt 7.7,8). O que caracteriza esse amor pre eminentemente é o seu ἀγάπη (hesed, o amor da aliança), traduzido por ἐλέος na LXX. O que Paulo passou a ver é que o amor de Deus, que se expressou na compaixão pelo seu povo, sobretudo na sua aliança com eles, encontrou expressão histórica singularmente concreta na morte e ressurreição de Cristo. É igualmente claro, se não sempre articulado com clareza, que Paulo reconheceu que em Cristo o próprio Deus estava presente “reconciliando consigo o mundo” (2 Co 5.20).

Mas não é tudo. Por meio do dom de seu Espírito Santo, o Espírito do Deus vivo, Deus agora está presente na nova criação como presença permanente e capacitadora, de modo que o que caracteriza o Espírito Santo é a κοινωνία, que essencialmente significa “participação de”.<sup>49</sup> É assim que o Deus vivo leva-nos a ter um relacionamento íntimo e permanente com Ele, como o Deus de toda a graça, e também nos faz participar de todos os benefícios dessa graça e salvação, habitando hoje em nós por sua presença e garantindo nossa glória escatológica final.

Notemos que Paulo não tratou das questões ontológicas que tais declarações requerem que sejam tratadas. Também não está afirmando a divindade de Cristo e do Espírito. O que ele está fazendo é igualar a atividade das três pessoas divinas (para usar a linguagem de um tempo posterior) de comum acordo e em uma só oração, com a cláusula sobre Deus Pai estando em segundo lugar. É indicação de que Paulo

49 Há certo debate sobre se “do Espírito” é um genitivo objetivo ou subjetivo. Em outras palavras, estamos em comunhão com o Espírito ou Ele cria a comunhão dos santos, por assim dizer? Tendo em vista que as duas cláusulas anteriores refletem algo do caráter e das atividades de Deus em favor do seu povo à luz desse caráter, é muito provável que algo semelhante esteja em vista aqui. Considerando que a palavra significa basicamente “participação de”, o ponto de vista aqui apresentado capta a essência da “direção” da atividade do Espírito e do significado da palavra em si. Este ponto de vista remonta, pelo menos, a H. A. W. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1879), vol. II, p. 514. Recebeu impulso recente de H. Seesemann, “Der Begriff KÖINONIA im Neuen Testament”, *BZNW* 14 (Geissen: Töpelmann, 1933); veja os comentários de Windisch (p. 428); Lietzmann (p. 162); Bultmann (p. 251); Barrett (p. 344); Furnish (p. 584); Martin (p. 505); veja também J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Filadélfia: Westminster, 1975), p. 261.

era verdadeiro trinitário em qualquer sentido significativo do termo, que o único Deus é Pai, Filho e Espírito, e que lidar com Cristo e com o Espírito é lidar com Deus tanto quanto é lidar com Deus Pai.

Não é difícil ver por que um momento teológico tão profundo — na forma de oração pelos coríntios — é o modo mais adequado para concluir a carta. O que Paulo ora por eles é tudo isso e nada menos. Ele lhes trouxe o evangelho do amor de Deus e da graça de Cristo. Ao voltarem-se para Deus, eles receberam o Espírito Santo, que tirou o véu dos corações (em relação à antiga aliança de pedra e da letra) e dos rostos (para que estivessem em comunhão com Deus, contemplando sua glória na face de Cristo e sendo transformados segundo essa glória). Abandonar Paulo e seu ministério apostólico, Paulo reconhece de forma extremamente perspicaz, é, para os coríntios, abandonar Cristo e o Espírito e, por conseguinte, o amor de Deus. Continuar nos caminhos pecaminosos (refeições nos templos dos ídolos e na imoralidade sexual, 2 Co 6.14—7.1; 12.19-21) e associar-se com os “super-apóstolos” e colocar-se sob “aparências exteriores” (quer na forma de escrúpulos/requerimentos judaicos, quer na forma de validação da espiritualidade pelo êxtase) é, para os coríntios, afastar-se da verdadeira justiça e direcionar-se para a condenação, afastar-se da vida e direcionar-se para a morte. Significa correr atrás de “outro Jesus”, que não é o Senhor Jesus Cristo, e receber “outro espírito”, que não é o Espírito que eles receberam, que os levara a essa participação/comunhão (11.4).

#### IV. CONCLUSÃO

Preciso fazer breves considerações à guisa de conclusão. Esse entendimento de 2 Coríntios 11.4 e da “teologia do evangelho” nas duas cartas coríntias canônicas é comprovado também por duas “contingências” primordiais em 2 Coríntios, quais sejam, o apostolado de Paulo, sua realidade e caráter, e a coleta para os santos pobres em Jerusalém. Poderíamos ter procedido (talvez mais adequadamente) a partir dessas contingências, trabalhado nelas e teríamos obtido o mesmo resultado, pois na defesa de uma (o apostolado) e urgência da outra (a coleta) estaríamos tratando diretamente do evangelho de Paulo.

Como observamos acima, a defesa do apostolado de Paulo foi realizada em termos de exemplificar o evangelho que ele pregou aos coríntios e, pelo qual, eles foram salvos. O problema não está nele ou no evangelho, mas neles e na prontidão de ir além do evangelho do Crucificado para algo muito mais triunfalista. É o que os torna candida-

## EXEGESE? PARA QUÊ?

tos perfeitos para a expressão pervertida do evangelho (“outro Jesus”, “espírito diferente”, ARA) levada a eles pelos falsificadores da Palavra de Deus.

Paulo fundamenta seu apelo na experiência original coríntia da graça salvífica do evangelho conforme ele o pregou, a despeito de suas fraquezas pessoais. Defende que o dele é o único apostolado válido, porque permanece alinhado com a verdade central do evangelho, conforme ele o pregou e eles o receberam: Cristo e este crucificado. Somente isso mostra o sentido da “exposição” de Paulo do que ele entende do apostolado, em 2 Coríntios 2.14—7.4, e da “defesa” do seu caráter, em 2 Coríntios 10—12.

Da mesma forma, ao apelar pela ajuda dos coríntios com a coleta (2 Co 8—9), o apelo teológico final é ao evangelho, no qual “nossa Senhor Jesus Cristo, [...] sendo rico, por amor de vós se fez pobre, para que, pela sua pobreza, enriquecesseis” (8.9, grifo meu). Trata-se de um apelo descarado à vinda de Cristo e à sua morte para o benefício deles e para a experiência deles como razão máxima para a entrega das “riquezas” presentes, de modo que outros também se tornem “ricos”, ou, pelo menos, para que tenham participação nas riquezas de outros do povo de Deus.

Essas cartas dizem respeito ao evangelho, a cada passo e de muitas maneiras. O evangelho tem uma coerência que tem de ser encontrada no Deus trino, pelo qual “a salvação em Cristo” foi disponibilizada a todos os que nEle creem. Essa é a paixão de Paulo; para ele, pouco mais importa.

## Reflexões Exegéticas e Teológicas sobre Efésios 4.30 e a Pneumatologia Paulina (1994)

A proibição de Paulo em Efésios 4.30<sup>1</sup> é bem conhecida: “E não<sup>2</sup> entristeçais o Espírito Santo de Deus, no qual estais selados para o Dia da redenção”. Como acontece com um texto bem conhecido, sua familiaridade nos faz esquecer de características significativas. Neste artigo, ofereço reflexões exegéticas e teológicas sobre essa passagem, que, à sua maneira, toca a maioria das questões-chave da pneumatologia paulina. Faço estas ponderações em homenagem e gratidão a Rodman Williams por seu serviço e contribuições em prol da renovação contemporânea do Espírito nas igrejas.

### OBSERVAÇÕES EXEGÉTICAS

Essa passagem é a segunda de duas interrupções solenes na série de materiais parenéticos que começam em Efésios 4.25.<sup>3</sup> A primeira:

- 1 A substância das observações exegéticas para este artigo aparece em meu estudo do Espírito nos escritos de Paulo, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994). Todas as traduções são minhas, salvo indicação específica.
- 2 Este μή está omitido em Ψ“, transformando a proibição em indicativo: “E vós estais entristecendo o Espírito Santo de Deus”. Embora esta seja a leitura “mais difícil”, é tão suspeita contextualmente que tem de ser considerada um solecismo pelo escriba de Ψ“.
- 3 Os seguintes comentários sobre Efésios foram consultados para este estudo e são citados nas notas de rodapé pelo sobrenome do autor: T. K. Abbott (Edimburgo: T. & T. Clark, 1897); M. Barth (Garden City, Nova York: Doubleday, 1974); F. F. Bruce (Grand Rapids: Eerdmans, 1984); G. B. Caird (Oxford: Oxford University Press, 1976); R. W. Dale (Londres: Hodder & Stoughton, 1987); J. Eadie (Edimburgo: T. & T. Clark, 3<sup>a</sup> ed., 1883); G. G. Findlay (Londres: Hodder & Stoughton, 1892); J. Gnilkka (Freiburg: Herder, 1971); W. Hendriksen (Grand Rapids: Baker, 1967); J. L. Houlden (Harmondsworth: Penguin, 1970); A. T. Lincoln (Waco, Texas: Word, 1990); J. A. Mackay (Nova

## EXEGESE? PARA QUÊ?

“Não deis lugar ao diabo” (5.27), vem depois de duas exortações sobre falar a verdade (5.25) e não pecar ao irar-se (5.26). Em seguida, ocorrem dois outros contrastes entre o “velho homem” e o “novo homem”: trabalhar com as mãos para prover os necessitados em comparação ao roubo (5.28), e falar para edificar os outros e beneficiar os que estão em necessidade em comparação à “palavra torpe<sup>4</sup>” (5.29). Nossa texto ocorre nesse ponto,<sup>5</sup> seguido por cinco vícios que, por sua vez, têm de ser eliminados (“amargura, ira, cólera, gritaria, calúnia”), bem como todos os outros males (5.31). Em contraste, os crentes têm de ser benignos e perdoadores uns dos outros da mesma maneira que Deus os perdoou em Cristo (5.32). A estrutura é mais bem visualizada pela exibição em esboço simples feito com a minha tradução:

Não mintas,  
mas falai a verdade;  
Não pequeis na vossa ira;  
    *Nem deis espaço para o diabo.*  
Não furteis,  
mas trabalhai, e dai ao necessitado;  
Não faleis lixo,  
mas falai o que edifica o necessitado;  
    *E não entristeçais o Espírito Santo de Deus.*  
Livrareis-vos se de todos os males:  
    amargura, ira, cólera, gritaria, calúnia;  
Sede gentis e perdoadores,  
    *assim como Deus vos perdoou em Cristo.*

Não é preciso muita imaginação para reconhecer que tudo está direcionado especificamente para os interesses de Paulo em Efésios 4.1-16, que seus leitores “guardem a unidade do Espírito” (4.3), porque eles são o único corpo (“um só corpo”) de Cristo pelo único Espírito

---

York: Macmillan, 1953); H. A. W. Meyer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1880); C. L. Mitton (Grand Rapids: Eerdmans, 1973); A. G. Patzia (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1990); J. A. Robinson (Londres: Macmillan, 2<sup>a</sup> ed., 1904); S. D. F. Salmond (Grand Rapids: Eerdmans, reimpressão, 1961 [1903]); H. Schlier (Düsseldorf: Patmos, 1957); R. Schnackenburg (Edimburgo: T. & T. Clark, 1991 [original alemão, 1982]); E. F. Scott (Londres: Hodder & Stoughton, 1930); J. R. W. Stott (Downers Grove, Illinois: IVP, 1979); B. F. Westcott (Londres: Macmillan, 1906); A. S. Wood (Grand Rapids: Zondervan, 1978).

- 4 Em grego σαπτός, que significa literalmente “decaído, podre” (referindo-se a coisas perecíveis) ou “insano, desmoronando” (referindo-se a coisas não perecíveis, inclusive edifícios).
- 5 A estreita ligação entre o Espírito e a fala foi observada por Robinson (p. 113) e ressaltada por Lincoln (pp. 307-308); cf. Ef 4.11 e esp. 5.18,19.

("um só Espírito"). Os pecados descritos aqui destroem as relações na comunidade de fé. Da mesma forma, a justiça aqui descrita pressupõe vida na comunidade dos crentes. Vida em Cristo significa viver a vida de Deus no contexto de "uns para com os outros" (4.32).

Ao mesmo tempo, as exortações fluem diretamente de Efésios 4.17-24, onde a parêncese começou ao determinar as duas maneiras de "andar" e concluiu com a imagem de despojar-se do "velho" e renovar-se "em vossas mentes [pelo Espírito]" e, assim, revistar-se do "novo". As exortações oferecem exemplos específicos das duas maneiras de andar, e também indicam suas respectivas fontes. Os pecados que dividem e destroem a unidade do corpo vêm diretamente de Satanás. Continuar neles é entristecer o Espírito, que os selou "para o dia da redenção" (4.30) e é responsável pelo comportamento que guarda ou mantém a unidade. O padrão para tudo isso é nada mais que o próprio Deus vivo, cujo Espírito Santo é entristecido quando seu povo não anda nos caminhos de Deus.

Quanto à proibição, como significativo texto paulino referente ao Espírito, há itens que exigem mais atenção.

1. Uma das chaves interpretativas da passagem está no fenômeno que os críticos literários chamam de "intertextualidade",<sup>6</sup> a incorporação consciente de fragmentos de um texto anterior em um posterior. Tendo em vista que a vida espiritual e a teologia de Paulo estão repletas das realidades do Antigo Testamento,<sup>7</sup> não é de admirar vê-lo citar o Antigo Testamento para apoiar um argumento, como na maioria dos casos, mas também emprestar ou "ecoar" a linguagem e o cenário de determinada passagem do Antigo Testamento ou o tema e remontá-lo em seu cenário. É o que ele fez nessa frase, que ecoa a linguagem de Isaías 63.10,<sup>8</sup> e, ao mesmo tempo, reflete interesses semelhantes àquela passagem (63.1-19).

6 Sobre esta questão, veja R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989). Para conhecer outro exemplo dessa intertextualidade nos textos paulinos referentes ao Espírito, veja Fp 1.19, onde Paulo "ecoar" Jó 13.16 (LXX) com seu meio literário e, ao que parece, transfere parte desse cenário para sua situação. Ao mesmo tempo, faz contrastes óbvios entre ele e Jó. Veja os ecos de Ez 36.26,27 em 2 Co 3.3-6, e de Dt 30.1-6 em Rm 2.29.

7 As evidências para essa afirmação são muitas no *corpus* paulino. Os pressupostos teológicos de Paulo e, portanto, seu mundo de pensamento são totalmente condicionados pelo Antigo Testamento.

8 É algo observado muitas vezes nos comentários para, em seguida, ser sumariamente desprezado. O grego de Paulo diz καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τοῦ θεοῦ. A LXX de Is 63.10 diz καὶ παράξεναν τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον αὐτοῦ. O fato de Paulo estar "citando" a LXX, explica melhor a "completude" incomum do nome e da ordem das palavras. No único outro lugar em que ele usa o nome completo ("que dá τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἄγιον para vós", 1 Ts 4.8), o αὐτοῦ ocorre entre "o Espírito" e "o santo". As duas diferenças linguísticas entre Efésios e a LXX de Isaías são facilmente explicadas. Paulo troca τοῦ θεοῦ por αὐτοῦ, porque na frase de Paulo o pronomé não teria antecedente (mas ao fazer a substituição, ele mantém a ordem das palavras da LXX). Ele troca λυπεῖτε por uma forma de παροξύνω, porque este último significa "irritar" ou "atormentar",

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Primeiro, uma palavra sobre Isaías 63. Depois de imaginar o julgamento messiânico daquele que pisa sozinho no lagar (63.16), o profeta aplica o oráculo à situação então vigente em Israel, mas à luz do seu passado. Isaías 63.10 ocorre no final da seção que descreve a redenção graciosa de Israel operada por Deus no Éxodo (Is 63.7-9) e fala da rebelião dos israelitas em termos de “contristaram o seu Espírito Santo” (63.10). O profeta usa essa linguagem, porque é o que ele entende da “presença divina” no tabernáculo no deserto: “Não foi o mensageiro ou o anjo, mas a sua presença que os salvou”<sup>9</sup> (63.9), lembrete direto de Éxodo 33.12-14. Este, por sua vez, é seguido por um apelo para que Jeová reverta a angústia do seu povo, em que o profeta mais uma vez lembra as glórias do Éxodo. Novamente à luz de Éxodo 33.12-14, ele iguala a presença de Deus com o seu Espírito Santo, o que está correto neste caso, porque “o Espírito do Senhor lhes deu descanso” (Is 63.14).<sup>10</sup>

O restante das minhas observações sobre o texto não exige que Paulo, ao “citar” Isaías 63.10 em grande escala, esteja refletindo sobre toda a passagem de Isaías. Mas contribuiria consideravelmente para o nosso entendimento, se tal fosse o caso. Esta é uma passagem clara do Antigo Testamento, cuja linguagem Paulo claramente ecoa, onde o tema da presença de Deus é igualado ao Espírito de Deus. A igualação é certa em Paulo pelo uso da metáfora do templo (o lugar da presença de Deus), agora entendida em termos da habitação do Espírito no povo e em seu meio.<sup>11</sup> É muito provável que estejamos prontos para ouvir o texto à luz de Efésios 2.22, onde a habitação de Deus no templo, a igreja, é igualada à presença do Espírito. Seja como for, o Espírito como presença pessoal e capacitadora de Deus é a chave para ouvir as considerações de Paulo sobre essa proibição.

---

entendendo que o hebraico בְּצִבְעָד significava “contristar, entristercer” (corretamente; esta é a única ocorrência na LXX em que בְּצִבְעָד é traduzido por παροξύνω).

9 Esta tradução minha reflete o texto da LXX (cf. NRSV, NAB, NJB, REB [em português, cf. NTLH, NVT]), que, por sua vez, reflete uma maneira de pontuar e ler o texto hebraico. A dificuldade está na combinação בְּכָל־צִרְחָם לֹא־צָרַג. O tradutor da LXX entendeu que בְּכָל־צִרְחָם vai junto com a linha precedente (“tornou-se o salvador deles em toda a angústia deles”) e ou ele tinha צָרָג (“enviado”) em seu texto hebraico ou leu צָרָג em lugar de צִרְחָם (“angústia”). Paulo conhecia a LXX neste caso, embora sua (apropriada) substituição de λυπήτε por παροξύνω, indique que ele conhecia o texto hebraico também. Seja como for, o texto grego reflete com mais precisão o texto de Éxodo 33, ao qual o profeta está aludindo, do que a tradução bíblica em inglês mais comum do hebraico “o anjo da sua presença os salvou” (RSV; cf. NIV, NASB [em português, cf. ARA, ARC 2009, KJA, NVI, TB]).

10 Que é lembrança direta de Éxodo 33.14: “Irás a minha presença contigo para te fazer descansar”.

11 Veja os quatro lugares em que Paulo refere-se à igreja ou aos crentes como templo do Deus (vivo): 1 Co 3.16,17; 6.19; 2 Co 6.16; Ef 2.21,22. Em cada caso (exceto em 2 Co 6.16, onde está implícito), Paulo atribui a realidade do templo à presença do Espírito.

2. Notemos que, ao ecoar Isaías 63.10, este (Ef 4.30) tornar-se o único lugar no *corpus paulino* onde Paulo usa a atribuição completa: “o Espírito Santo de Deus” (ARC, grifos meus).<sup>12</sup> Nesse contexto, o uso é intencional, como evocação deliberada de Isaías 63.10 e para chamar a atenção.<sup>13</sup> Em outros lugares, quando Paulo quer enfatizar a relação do Espírito com Deus, ele refere-se ao “Espírito de Deus”,<sup>14</sup> e (às vezes) quando quer enfatizar o aspecto da santidade, usa o nome completo, “o Espírito Santo”.<sup>15</sup> Em Efésios 4.30, a atribuição completa é forma de discurso solene, chamando atenção especial ao papel do Espírito na ética, e declaração enfática de que o Espírito Santo não é outro senão o Espírito de Deus. A atribuição em si enfoca as palavras finais do parágrafo introdutório (4.23,24): Os efésios têm de se renovar em suas mentes (pelo Espírito) e se revistar da nova pessoa, criada para ser semelhante a Deus em justiça e santidade que vêm da verdade (o evangelho). Ambos os aspectos, a saber, o Espírito como presença de Deus e sua relação com a vida ética, precisam de um exame mais aprofundado.

3. Uma das características mais notáveis da longa seção da parêncese que se estende de Efésios 4.17 a 6.9 é que, do começo ao fim, o foco principal de Paulo é o próprio Deus, seu caráter e as ações que refletem o seu caráter. Os gentios são estranhos à “vida de Deus” (4.18), ao passo que os que “aprenderam a Cristo” revestiram-se de um “novo homem”, criado κατὰ θεόν (“segundo Deus”, 4.24; cf. “ser semelhante a Deus”, NVI). Aqueles que perdoam e andam em amor são “imitadores de Deus” (4.32—5.2). Para Paulo, o objetivo da “nova criação” é nada mais do que sermos recriados segundo a imagem de Deus, que foi rolada na poeira do jardim do Éden. A “glória de Deus” é o propósito último de tudo o que Deus fez em prol do seu povo e para a salvação deles. Mas essa glória não é só a que chega a Deus como resultado de sua graça na redenção, que é o primeiro e mais óbvio ponto de referência para tal linguagem.<sup>16</sup> É também para a “glória de Deus” que damos o fruto da justiça (Fp 1.11). Esse é o ponto da oração em Efésios 3.14-21:

12 Não obstante, veja 1 Ts 4.8, comentado acima (n. 8), onde a atribuição concomitante ocorre: “Deus [...] nos deu também o seu *Espírito Santo* (τὸ πνεῦμα αὐτοῦ τὸ ἔγινον)” (ARC, grifos meus).

13 De acordo com muitos intérpretes (Meyer, Eadie, Salmond, Bruce). Veja Lincoln, p. 307: “O Espírito que se caracteriza pela santidade e que é o próprio Deus em ação nos crentes”.

14 Veja, e.g., Rm 8.9,14; 1 Co 2.14; 3.16; 6.11; 7.40; 12.3; 2 Co 3.3. O mesmo vale para os três casos em que Paulo designa o Espírito como “de Cristo” (Rm 8.9; Gl 4.6; Fp 1.19) e onde enfatiza a relação do Espírito com Cristo.

15 Veja, e.g., 1 Co 6.19; 1 Ts 4.8.

16 Veja o repetido refrão, “o louvor da sua glória”, no *berakah* de abertura (Ef 1.3-14), que, antes de tudo, tem a ver com a redenção propriamente dita, mas, por fim, com o fato de que Deus criou uma nova humanidade tanto de judeus como de gentios. O refrão repete-se ao longo do *corpus paulino* (Rm 15.7; 2 Co 4.4,6,15; Fp 2.11; 1 Tm 1.11). Mas o mesmo acontece com o refrão que,

## EXEGESE? PARA QUÊ?

que, sendo capacitados pelo Espírito, Cristo viva em nós de tal maneira que venhamos a conhecer o seu amor e, assim, *sejamos cheios até a plenitude de Deus*. O que Paulo quer dizer com essa linguagem é, em parte, que, quando o povo de Deus não vive “segundo Deus”, eles estão entristecendo o Espírito Santo de Deus.

O argumento que exponho é não só ético, o qual comentarei em um momento, mas também pessoal. O texto junta muitos outros, deixando bem claro que Paulo entendia o Espírito em termos pessoais. Usando a terminologia de Isaías 63.10 e refletindo no contexto conceitual, Paulo apela aos leitores para que não entristeçam ao Espírito Santo de Deus.<sup>17</sup> Só podemos entristecer uma pessoa, e nossos pecados entristecem a Deus, que veio a habitar em nós individual e corporativamente pelo seu Espírito.

Essa é uma das inadequações da palavra “espírito” e, concomitantemente, de nossas imagens impessoais do Espírito (vento, fogo, água, óleo). Tendo em vista que o “espírito” não tende a evocar imagens pessoais e uma vez que nossa visão de Deus está vinculada a um tipo de transcendência que o mantém distante da nossa vida quotidiana, é fácil tratarmos os nossos pecados de forma extremamente casual. Esse é o texto que sempre nos lembra de que nossos pecados causam dor a Deus. Pressuposicional à exortação está a oração em Efésios 3.16, que diz que a presença do poder de Deus habita em nós na pessoa do seu Espírito Santo. Portanto, nossos pecados, que refletem o caráter de Satanás, entristecem a nós e a quem ferimos, e também ao Deus que, em misericórdia, escolheu habitar em nós. Daí o peso dessa palavra solene ao povo de Deus, exortado a andar de modo digno do seu chamado, procurando manter a unidade do Espírito: E não entristeçais o Espírito Santo de Deus. Não rejeiteis, como Israel, a presença de Deus, o seu Espírito Santo, cuja habitação em nós e entre nós é evidência de “salvação” e de Ele ter nos dado “descanso”.

4. Isso leva a mais discussões sobre o papel do Espírito na vida ética da perspectiva paulina. Passagens como Gálatas 5.16—6.10 e Romanos 8.4,13,14, deixam claro que Paulo entendia que o Espírito era a presença capacitadora de Deus, permitindo a vida ética que tem como meta final a glória de Deus. Essa nota já foi tocada em Efésios 3.16, e é o pressuposto por trás de 4.3,4 (e 4.23, caso refira-se ao Espírito).

---

vivendo em conformidade com o caráter de Deus, também estamos refletindo ou revelando essa glória (1 Co 10.31; 2 Co 3.17,18; Fp 1.11).

17 Schlier (p. 227) observa que essa linguagem está em nítido contraste com alegria, uma das evidências mais distintivas da presença do Espírito.

Embora a presente exortação seja expressa negativamente, o pressuposto por trás das palavras é que o Espírito sofre porque está presente para nos capacitar para coisas melhores: fala verdadeira e edificante, dando aos necessitados, bondade e perdão. Contudo, mais ainda está envolvido. Assim como a ênfase no nome completo, o Espírito Santo de Deus, assim também a imagem do Espírito como selo de Deus fala da dimensão ética da vida no Espírito.

Esta é a terceira ocorrência da imagem de “selo” no corpus paulino.<sup>18</sup> A imagem deriva de ampla variedade de transações no mundo greco-romano, a maioria sob a forma de uma marca estampada em cera com o selo do proprietário ou remetente. Usava-se para denotar propriedade e autenticidade, mas também para garantir a proteção do proprietário.<sup>19</sup> Paulo usa-o metaforicamente sete vezes ao todo, com conotações diferentes.<sup>20</sup> O referente primário em 2 Coríntios 1.21,22 e em Efésios 1.13,14 é “propriedade”. Por selo do Espírito, Deus colocou sua marca divina em nossa vida, indicando que somos dele agora e para sempre.<sup>21</sup> Mas inerente à imagem está também a noção de “autenticação”, que é o referente primário no presente uso. A verdade é que a ênfase final está em nosso futuro escatológico. Mas, nesse contexto, Paulo está exortando que, ao nos “selar” com o seu Espírito Santo para andarmos de modo “semelhante a Deus”, Deus nos autenticou como aqueles que são verdadeiramente seus. Dito de outra forma, ao vivemos a vida de Deus capacitada por seu Espírito Santo, demonstramos ser o povo autêntico de Deus. Como sempre em Paulo, o Espírito é a singular marca identificadora dos crentes,<sup>22</sup> a identificação que para Paulo é demonstrada no ponto em que o Espírito tomou o lugar da

18 Veja 2 Co 1.21,22; cf. 1.13,14 na presente carta.

19 Veja “οφραγίω” 2B, *BAGD*, p. 796; MM, pp. 617-619; e as discussões de G. Fitzer, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, pp. 939-943 e R. Schippers, *NIDNTT*, vol. III, p. 499.

20 O verbo ocorre aqui e em Rm 15.28, 2 Co 1.22 e Ef 1.13, e o substantivo, em Rm 4.11, 1 Co 9.2 e 2 Tm 2.19. O uso em Rm 15.28 é único e refere-se a selar um saco de produtos para garantir que estava pronto para ser colocado no mercado. O dom para a Igreja em Jerusalém foi “entregue, por assim dizer, selado” (G. Fitzer, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, p. 948). Em Rm 4.11, a circuncisão funciona como selo de Deus, que ratifica a justiça de Abraão pela fé antes de ele ser circuncidado. Em 1 Co 9.2, a ênfase está na autenticação. Os coríntios são o selo de Deus, que autentica o apostolado de Paulo.

21 Minha linguagem contemporânea não deve obscurecer um importante ponto paulino, sugerido por Robinson (p. 194), que, em Ef 1.13, essa imagem funcionou para certificar aos leitores gentios que eles tinham entrado nas promessas de Deus a Israel. Vivendo como gentios (pagãos, 4.17), eles entristecem o Espírito Santo, que os selou para o dia da redenção.

22 A sugestão frequente de que “selar” refere-se ao batismo tem de ser abandonada de uma vez por todas, já que não tem base linguística ou exegética. Essa associação tem uma história considerável, com base na ocorrência em 2 Co 1.21,22. É associação defendida vigorosamente por E. Dinkler, “Die Taufterminologie in 2 Kor. i.21f”, W. C. van Unik, ed., *Neotestamentica et*

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Torá em nossa vida, como aquele que cumpre a nova aliança, habitando em nós e fazendo-nos andar de modo digno nos caminhos do Senhor.

5. Precisamos observar a dimensão escatológica do texto. Como em todo o *corpus* paulino, esta é a realidade teológica primordial de Paulo em relação ao Espírito, que Ele é “o Espírito Santo da promessa” (Ef 1.13), Ele próprio o cumprimento das esperanças escatológicas judaicas e, por sua presença em nossa vida, a garantia de nosso futuro. Paulo exorta os efésios a não entristecer o Espírito Santo de Deus, “por quem fostes selados para o dia da redenção”. A linguagem é reminiscência de Romanos 8.23, onde o Espírito é imaginado como as primícias da redenção final, a consumação de termos sido “adotados como filhos de Deus”. Não há como saber ao certo a razão pela qual Paulo acrescentou esse toque final nesse caso. Pode ter sido a continuação natural de preferir relembrá-los de Efésios 1.13,14, onde a imagem do Espírito é o selo de Deus. Mas também pode ser uma maneira de enfatizar que, embora o futuro seja certo e garantido pela presença do Espírito, esse futuro será vivido no presente até “o dia da redenção” (Ef 4.30). O Espírito é o sinal de propriedade e autenticação, bem como a presença de Deus para viver para a glória de Deus, até que cheguemos à glória prometida, que é a nossa herança (Rm 8.17).<sup>23</sup>

6. Não é casual que a palavra ocorra como resposta um tanto quanto equilibrada ao primeiro conjunto de exortações, que conclui: “Não deis lugar ao diabo” (Ef 4.27). Na carta, escrita, em parte, para tranquilizar seus destinatários da vitória de Cristo sobre as potestades, o Espírito desempenha papel de liderança nesse tema também. É apropriado na primeira série de parêneses, que vem imediatamente após a descrição dos dois modos de andar em 4.17-24, que Paulo coloque o Espírito em oposição a “o diabo”.

---

*Patristica* (Festschrift Oscar Cullmann, *Novum Testamentum, Supplements 6*; Leiden: Brill, 1962), pp. 173-191; G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 171-177. É adotada, *inter alia*, por W. Grundmann em “*χρίω*”, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IX, pp. 555-556 (em equiparação a Fitzer, “*σφράγις*”, *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VII, pp. 949-950) e Schippers em “*seal*”, *NIDNTT*, vol. VII, p. 499. Veja os comentários sobre 2 Coríntios de Barnard, Plummer, Strachan, Lietzmann, Bultmann e Furnish (hesitantemente). Nenhuma das metáforas encontradas em 2 Co 1.21,22 é usada no Novo Testamento, quer individualmente, quer em conjunto, para referir-se ao batismo cristão. Naquela e nesta passagem, o próprio Paulo designa o Espírito, não o batismo, como selo de propriedade de Deus. A associação é sinuosa: começa-se com a evidência de meados a fins do século II de que o “selo” refere-se diretamente ao batismo, depois se pressupõe a suposição (questionável) de que o próprio Paulo entendia que os crentes recebem o Espírito no batismo, para então assumir que a metáfora tem o batismo inherentemente em si. O entendimento paulino tem de ser feito de material mais rijo!

23 Há intérpretes (e.g., Findlay, p. 316, e Barth, p. 550) que veem aqui uma ameaça subjacente, qual seja, ao entristecer o Espírito, há a possibilidade da perda do futuro. Mas é algo difícil de discernir na imagem e na linguagem da frase, que acentua a realidade do futuro, e não sua possível perda.

O próprio Satanás, o príncipe das potestades do ar (2.2), é o “espírito” que guia as pessoas nos caminhos dos “gentios”, descritos aqui em termos de falar a mentira, dar lugar à ira, furtar, usar linguagem prejudicial, difamar e todos os males semelhantes. É o “Espírito Santo de Deus” que guia as pessoas nos caminhos de Deus que refletem a semelhança dEle. Vemos, então, que bem perto desse texto está também o contraste do Espírito de Deus com o “espírito falso”, o inimigo do povo de Deus.

## REFLEXÕES TEOLÓGICAS

Quantas dessas observações teriam sido entendidas pelos leitores originais é discutível. Mas estou pronto para afirmar que refletem o que Paulo entendia sobre o Espírito que emerge em outras partes de suas cartas, e que a experiência e entendimento de Paulo sobre o Espírito estão muito mais próximos do centro das coisas do que a erudição do Novo Testamento tende a permitir. Com base nos aspectos da pneumatologia paulina, como surgem nesse texto, gostaria de fazer algumas considerações teológicas finais sobre (1) o papel do Espírito na teologia paulina e (2) algumas questões cruciais sobre o que Paulo entendia do Espírito.

Há um longo debate na erudição sobre o que constitui o “cerne” da teologia paulina.<sup>24</sup> O ponto de vista tradicional, promovido pelos reformadores e perpetuado por gerações de protestantes, é que a “justificação pela fé” é a chave da teologia de Paulo. Esse ponto de vista coloca a ênfase no ato histórico de redenção efetuado por Cristo e sua apropriação pelos crentes mediante a fé. A inadequação do ponto de vista aparece depois da leitura completa das cartas de Paulo. Não só enfoca uma metáfora da salvação para a exclusão das demais, mas o enfoque não lança a rede amplamente o bastante para captar todas as preocupações teológicas de Paulo.

Em resposta a isso, outros intérpretes procuraram o centro na “experiência mística” de Paulo “estar em Cristo”.<sup>25</sup> Esse ponto de vista desloca o enfoque da obra histórica de Cristo e sua apropriação pelos crentes para a contínua experiência de Cristo vivida pelos crentes (especialmente por Paulo). Ainda que, de certa forma, sirva de correção ao ponto de

24 Para inteirar-se de um ponto de vista muito proveitoso desse debate, sobretudo em suas expressões mais recentes, veja J. Plevnik, “The Center of Pauline Theology”, *The Catholic Biblical Quarterly* 61 (1989): pp. 461-479.

25 Veja A. Deissmann, *Die neutestamentliche Formel “in Christo Jesu”* (Marburg: N. G. Elwert, 1892). Para os que leem inglês, veja St Paul: *A Study in Social and Religious History* (Londres: Hodder & Stoughton, 1912 [1911]); e A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle* (Londres: Black, 1931).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

vista tradicional, os estudiosos paulinos contemporâneos reconhecem a inadequação de ambas as abordagens um tanto quanto limitadoras.

É minha convicção de que a razão pela qual o centro é tão “esquivo” é que a teologia de Paulo cobre muito terreno para a simplificarmos em uma frase. Ser-nos-ia muito melhor isolar os elementos que são essenciais à sua teologia, que estão no cerne das coisas para Paulo, e em torno dos quais todas as outras questões agrupam-se.<sup>26</sup> Nesse ponto de vista, há pelo menos quatro itens que devemos incluir:

- (1) a igreja que é a comunidade escatológica formada como o novo povo da aliança de Deus;
- (2) a estrutura escatológica da existência e pensamento do povo de Deus;
- (3) o povo de Deus é composto pela salvação escatológica de Deus efetuada pela morte e ressurreição de Cristo; e
- (4) o povo de Deus está focado em Jesus como Messias, Senhor e Filho de Deus.

Por um lado, é impossível entender Paulo sem começar com a escatologia como a estrutura essencial de toda a sua reflexão teológica. Por outro lado, “a salvação em Cristo” é o tema essencial dessa estrutura. A salvação é “escatológica” no sentido de que a salvação final, que ainda aguarda o crente, já é uma realidade presente por Cristo e pelo Espírito. A salvação é “em Cristo” no sentido de que o que se originou em Deus foi efetuado historicamente pela morte e ressurreição de Cristo e é apropriado experencialmente pelo povo de Deus por meio da obra do Espírito Santo, que é também a chave da vida cristã “entre os tempos”, até a consumação final na parousia de Cristo.

O que precisamos observar é o papel central que o Espírito desempenha em cada um dos aspectos do “centro” paulino. A estrutura escatológica na qual Paulo faz toda a sua teologização (o futuro prometido como “já”, mas “ainda não”) é resultado direto de sua experiência direta (sem mencionar a experiência direta dos demais da Igreja Primitiva) com as duas realidades escatológicas mais significativas de sua herança judaica: a ressurreição (neste caso, ter visto o Cristo ressuscitado) e o dom do Espírito escatológico. Estou preparado para defender que toda tentativa de entender a teologia de Paulo que não tome essa estrutura, como ponto de partida fundamental, e o Espírito, como chave absoluta para a estrutura, fracassará. Paulo dificilmente fala do Espírito sem, como

---

26 Veja Plevnik, “Center”, pp. 477-479, mas sem a menção do Espírito!

no texto que estudamos, lembrar aos leitores que a experiência que têm com o Espírito é a evidência de que o futuro já foi inexoravelmente colocado em movimento e a garantia absoluta de sua consumação final.<sup>27</sup> Tendo recebido “o Espírito Santo de Deus”, eles e nós fomos selados (“já”) para o dia da redenção (“ainda não”).

O mesmo sucede com a característica central da teologia paulina: a salvação em Cristo, que no entendimento paulino inclui “entrar” e “permanecer”. Em outras palavras, nos escritos de Paulo, não há salvação que não incorpore a pessoa salva no povo de Deus. E não há povo genuinamente remido de Deus que não viva “segundo Deus”. Este não é um meio da graça, mas a expressão transformadora da graça recebida. Para dizer de outra forma, Paulo não sabe nada de uma salvação que não inclua a justiça de Deus, recebida como dom da posição correta diante de Deus e como comportamento que reflete essa relação. Mesmo a leitura mais casual dos escritos de Paulo basta para que reconheçamos o papel crucial que o Espírito desempenha em ambos os aspectos da salvação em Cristo. O mesmo Pai que enviou seu Filho para remir (Gl 4.4,5) também enviou “aos nossos corações o Espírito de seu Filho”, apropriando-se dessa salvação para o seu povo (4.6). Esse ponto de vista trinitário da salvação em Cristo domina a maneira de Paulo referir-se à atividade salvífica de Deus em nosso favor, sobretudo quando quer incluir nossa experiência real dessa salvação.<sup>28</sup> O Espírito é a condição *sine qua non* da justiça em termos de comportamento piedoso, fato que é extremamente fundamental para a visão de Paulo de coisas que alguns intérpretes pensam que é tudo o que Paulo sabe sobre o Espírito (veja Gl 5.13—6.10).

No texto em estudo, ambas as realidades estão presentes. Por um lado, a obra salvífica de Cristo (presumida nesse caso), apropriada pelo Espírito, tem de ser encontrada na linguagem “no qual estais selados para o Dia da redenção” (Ef 4.30). Por outro lado, o Espírito, que efetua a justiça de Deus em nossa vida cotidiana, é o ponto da proibição, como indiquei na exegese.

O mesmo vale para o Espírito como chave da eclesiologia de Paulo, a qual devemos renomear para “laiologia”, uma vez que ele se preocupa muito pouco com a “igreja” em termos de estruturas, mas muito com os crentes em termos de ser “o povo de Deus”. Este é um lugar onde

27 Veja, e.g., Rm 5.1-5; 8.11,23,26,27; 15.13; 1 Co 13.8-13; 2 Co 1.21,22; 3.3,6,16-18; 5.5; Gl 3.3,14; 5.5,6; 5.21-23; 6.7-10; Ef 1.13,14; 1.17-20; 4.4,30; 2 T's 2.13; 1 Tm 4.1.

28 Veja passagens soteriológicas de semi-credos, como Rm 5.1-5; 8.3,4; 8.15-17; 1 Co 6.11; 2 Co 1.21,22; 13.13; Gl 4.4-7; Ef 1.13,14; 4.4-6; 2 Ts 2.13,14; Tt 3.5-7. Mas veja também muitos outros textos, soteriológicos ou não: Rm 8.9-11; 15.16,18,19,30; 1 Co 1.4-7; 2.4,5; 6.19,20; 12.4-6; 2 Co 3.16-18; Gl 3.1-5; Ef 1.3,17-20; 2.17,18; 2.19-22; 3.16-19; 5.18,19; Fp 1.19,20; 3.3; Cl 3.16.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Paulo está em plena harmonia com sua herança. Deus não está salvando um grupo de indivíduos para que, um a um, relacionem-se com Ele. Pelo contrário, Deus está criando um povo para o seu nome, e as preocupações de Paulo constam aqui quase totalmente. Até sua paixão de longa data — a missão dos gentios — reflete sua “Iaiologia”, pois sua paixão não é só ver gentios “serem salvos”, mas ver judeus e gentios como um povo que glorifica o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (Rm 15.6).

Esta é uma das paixões que está por trás de Efésios. Juntamente com a obra de Cristo, que torna tudo possível, está o Espírito que realiza tudo (“também vós [gentios] sois herdeiros pelo Espírito, Ef 1.13,14; “ambos [judeus e gentios] temos acesso ao Pai em um mesmo Espírito”, 2.18; “procurando guardar a unidade do Espírito”, 4.3, visto que há “um só corpo”, porque existe “um só Espírito”, 4.4). Como destaquei na exegese, tal preocupação está no âmago de toda esta parêncese, de que os gentios não viverão mais como gentios, mas viverão e guardarão a unidade que o Espírito criou.

Isso nos leva à cristologia,<sup>29</sup> a qual não ocorre no texto que estudamos. Mas o que ocorre está relacionado com o primeiro aspecto da cristologia de Paulo, a saber, seu trinitarianismo pressuposicional, o qual, por sua vez, está no cerne da teologia paulina propriamente dita. Temos aqui um monoteísta completo, cujo encontro com Cristo na estrada de Damasco e subsequente experiência com o Espírito Santo alterou para sempre e radicalmente o que ele entendia de Deus e de sua existência (agora cristã). O evangelho é tudo para Paulo. Como acabamos de observar, seu evangelho é essencialmente soteriologia: Deus salvando um povo para o seu nome pela obra redentora de Cristo e pela obra apropriadora do Espírito. Foi o seu encontro com Deus soteriologicamente, como Pai, Filho e Espírito Santo, que explica a transformação da linguagem teológica de Paulo e do seu entendimento sobre Deus, embora não seja elaborado ao nível do trinitarianismo imanente ou doxológico. O que Paulo entendia sobre Deus era funcionalmente trinitário e as distinções entre Pai, Filho e Espírito lhe eram pressuposicionais,<sup>30</sup> como podemos demonstrar dos textos trinitários de Paulo (1 Co 12.4-6; 2 Co 13.13; Ef 4.4-6), bem como dos muitos textos soteriológicos mencionados acima que são expressos em termos trinitários.

29 Sobre a questão de saber se Paulo sabia algo ou nada sobre a suposta “cristologia do Espírito”, tantas vezes atribuída a ele, veja minha contribuição em J. Green e M. Turner, eds., *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. I. H. Marshall Festschrift* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), pp. 312-331.

30 Sobre toda essa questão e esp. sobre Paulo como trinitário, veja a seção intitulada “What about the Trinity?”, de D. Ford, em F. Young e D. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 255-260.

Entender Deus e o Espírito Santo como a presença de Deus que capacita está no cerne do texto sob estudo. O texto em particular tem de nos tornar mais cautelosos no uso de imagens impessoais para descrever a obra do Espírito, porque para muitos na igreja o Espírito não passa de “um borrão cinzento e oblongo”, como um ex-aluno descreveu. Não podemos entristecer o vento ou o fogo, mas podemos entristecer o Deus eterno, nesse caso, o Deus que se fez presente em nós e entre nós pelo Espírito Santo.

Deixar para trás tal ponto de vista é aspecto crucial da pneumatologia paulina, a qual é ignorada ou recebe mera retórica, a saber, na vinda do Espírito Santo a promessa do retorno da presença de Deus entre o seu povo cumpriu-se. Perto do núcleo da teologia do Espírito de Paulo está a ideia de que o Espírito é o cumprimento das promessas encontradas em Jeremias e Ezequiel: o próprio Deus soparia sobre nós e viveríamos; Ele escreveria a sua lei em nosso coração e daria o seu Espírito “a nós”, para que fôssemos habitados por Ele (Jr 31.33; Ez 36.26,27; 37.14). O que é crucial para Paulo é que somos habitados pelo Deus eterno. A igreja reunida e o crente individual são o novo locus da presença de Deus com o seu povo, e o Espírito é a maneira como Deus está agora presente.

Uma das imagens-chave que Paulo associa ao Espírito que habita em nós é o “templo”. Para Paulo, o significado é, em parte, que funciona para a comunidade corporativa e reunida, bem como para o crente individual. Com essa imagem, Paulo apanha o tema veterotestamentário da “presença” de Deus com o povo de Deus. O tema é uma das chaves para a estrutura do livro do Êxodo. Os israelitas chegam ao monte santo, o lugar da “habitação” de Deus, onde são proibidos de ir sob pena de morte. Só Moisés tem permissão de entrar na presença de Deus. Mas Deus planeja “mudar-se” do monte para habitar entre o seu povo por meio de um “tabernáculo”. Depois de receber o Livro da Aliança (Êx 20-24), Moisés recebe instruções precisas para a construção do tabernáculo (Êx 25-31). Mas, imediatamente depois, ocorre a derrocada no deserto (Êx 32), quando Deus anuncia que a minha presença não irá conosco, mas um anjo irá em seu lugar (Êx 33). Moisés reconhece a inadequação da solução e intercede: “Se não fores conosco não nos envies. Como se saberá que eu e o teu povo podemos contar com o teu favor, se não nos acompanhares? Que mais poderá distinguir a mim e a teu povo de todos os demais povos da face da terra?” (33.15,16, NVI). A presença de Deus com os israelitas é o que os distingue, não a lei ou outros “marcadores de identidade”. Em seguida, ocorre outra revelação do caráter de Deus

## EXEGESE? PARA QUÊ?

(34.4-7) e a construção do tabernáculo, concluindo com a descida da glória de Deus, que encheu o tabernáculo (40.35). Com isso, partiram para o lugar que “escolherá o Senhor, vosso Deus, para ali fazer habitar o seu nome” (Dt 12.11 e outros textos). Aqui está o significado da passagem de Isaías ecoado por Paulo no nosso texto, porque o profeta fez clara identificação do tema da “presença” com “o Espírito Santo de Jeová”.

Em uma leitura canônica do Antigo Testamento, a promessa deuteronômica cumpriu-se na construção do Templo de Salomão, onde a mesma glória de Éxodo 40 desceu e “encheu a Casa do SENHOR” (1 Rs 8.11). Mas o fracasso dos israelitas os fez perder a presença de Deus. A tragédia é esta: o Templo em Jerusalém, o lugar onde Deus escolhera habitar, foi destruído. O povo é levado cativo, e os exilados e os sobreviventes não são mais um povo distinguido pela presença do Deus vivo em seu meio, embora haja a promessa na grande visão de Ezequiel (Ez 40—48). O segundo templo evoca sentimentos mistos entre os israelitas. À luz do templo de Salomão e do prometido futuro templo de Ezequiel, Ageu se queixa: “Quem há entre vós que, tendo ficado, viu esta casa na sua primeira glória? E como a vedes agora? Não é esta como nada em vossos olhos, comparada com aquela?” (Ag 2.3).

É esse complexo de ideias e imagens que Paulo capta em 1 Coríntios 3.16,17 e 6.19. O seu introdutório “Não sabeis vós”, seguido por “que sois o templo de Deus [em Corinto]”, indica fortemente que esta é a rica história que Paulo tem em mente. A igreja, corporativa e individualmente, é o lugar da presença pessoal de Deus pelo Espírito. É o que marca o novo povo de Deus “de todos os demais povos da face da terra” (Ex 33.16, NVI). Por conseguinte, Paulo está alarmado com o comportamento dos coríntios, que tem o efeito de banir o Espírito, a presença viva de Deus que os faz templo de Deus. É o mesmo tema que Paulo ecoa em nosso texto, exortando os leitores, na linguagem de Isaías 63.10, onde a presença de Deus em Israel foi igualada ao seu Espírito Santo: “Não entristeçais o Espírito Santo de Deus”, que significa: “Não permitais que a vossa conduta seja tal que entristeça o próprio Deus que escolheu estar presente entre nós pelo seu Espírito Santo”.

Claro que nem tudo se encontra em Efésios 4.30. O que quero dizer é simples: Não podemos fazer adequadamente a teologia paulina, sem levar a sério o papel central do Espírito. Não entenderemos o que Paulo entendia sobre o Espírito, sem entender que estamos lidando com a fortalecedora presença de Deus. O texto sob estudo faz parte dos blocos de construção para a reflexão teológica paulina. De modo explícito e pressuposicional, a proibição reflete o pulsar do cerne da pneumatologia paulina.

# Exegese? Para quê? Reflexões sobre Exegese e Espiritualidade em Filipenses 4.10-20 (1996)

O propósito desta palestra, que começa traçando a peregrinação do autor como estudioso evangélico do Novo Testamento, é exortar que o objetivo final da exegese é Espiritual,<sup>1</sup> a saber, produzir em nossa vida e na vida dos outros uma Espiritualidade verdadeira, na qual o povo de Deus viva em comunhão fiel uns com os outros e com o Deus vivo e, assim, de acordo com os propósitos de Deus no mundo. É comum os intérpretes sustentarem que a exegese de textos bíblicos pertence ao contexto da comunidade de crentes, os quais são os verdadeiros herdeiros desses textos. Ilustraremos o tema por meio da exegese de Filipenses 4.10-20, quando defenderemos que os predicados da amizade e oralidade mostram o sentido da passagem em sua colocação atual em Filipenses, e têm a intenção de levar a comunidade para a teologia e doxologia climática de 4.19,20, como a carta é lida entre eles.

Palavras-chave: Filipenses 4.10-20, exegese, espiritualidade, doxologia.

A palestra<sup>2</sup> é, em parte, algo semelhante à narrativa confessional da minha peregrinação como estudioso evangélico do Novo Testamento. Não objetiva servir de paradigma. Mas, como diriam aqueles que me

1 Para conhecer as minhas razões para grafar a palavra *Espiritualidade* e derivados com inicial maiúscula, veja mais adiante o estudo na seção intitulada “Sobre o Significado da *Espiritualidade*”.

2 Este artigo foi apresentado como palestra na Conferência Anual para o Instituto de Pesquisas Bíblicas na reunião anual em New Orleans, em 23 de novembro de 1996. Quando o editor da revista me pediu para publicá-la, brinquei por longo tempo sobre a possibilidade de atenuar certas características retóricas do discurso oral e dar-lhe aparência mais acadêmica com maior interação com a erudição nas notas de rodapé. Por fim, decidi deixá-lo exatamente como palestrei, com mudanças pequenas e de pouca monta, aqui e ali, e manter somente as notas que já estavam no artigo quando palestrei.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

conhecem bem, é difícil para o Gordon fazer algo que não seja, pelo menos, um tanto quanto exortatório.

### I. A PEREGRINAÇÃO

O evento de crise que levou a esta conferência ocorreu há três anos, quando me pediram para fazer parceria com meu colega Eugene Peterson para a Conferência Anual de Pastores em Regent, Canadá. Os responsáveis pela conferência definiram o tema: Exegese e Espiritualidade. Na preparação das palestras, percebi que, ao longo dos anos, desenvolvi um tipo de esquizofrenia concernente a esses dois tópicos — esquizofrenia no sentido derivativo da palavra: de uma verdadeira “mentalidade dividida”.

Mesmo sendo, com facilidade, o estudioso do Novo Testamento menos intencional na história da disciplina, tornei-me estudioso do Novo Testamento intencionalmente ou não. Ao tornar-me, também me pre-ocupara em restaurar uma voz evangélica viável no mundo acadêmico, onde a erudição da geração anterior à minha estava bem comprometida com a agenda da modernidade, a saber, controlar as informações por meio de uma metodologia histórico-crítica, dentro de uma estrutura não sobrenatural, a qual incluía um viés fortemente antissobrenatural.

Quando minha geração entrou em cena, esse viés assumira o controle total do pátio de recreio e também estabelecera novas regras para o jogo. As regras desenvolveram-se na Alemanha, onde há muito a igreja se tornara subserviente à academia erudita. A história da fé evangélica em tal ambiente não é feliz, ainda que tenham havido notáveis exceções em estudiosos como Adolf Schlatter e Joaquim Jeremias. Quando a Escritura só podia chegar ao povo de Deus por meio do que a academia a permitisse dizer, o efeito foi particularmente mortificante. Quando as regras foram transportadas para a América do Norte, causaram efeito ainda mais amortecedor, sobretudo nos Estados Unidos, onde a doutrina da separação entre a Igreja e o Estado era tão fundamental para a psique americana que ninguém que cresceu na minha geração teria imaginado um mundo que pensasse ou desse pensar de forma diferente. Essa psique determinou que a academia erudita tem de ser “neutra” em relação à religião, e sobretudo quando examinar textos religiosos.

O resultado final foi que o jogo teve de ser jogado em um campo e por um conjunto de regras que eram *fundamentalmente estranhas* aos textos. Foi aqui que entrei no jogo que provocou minha esquizofrenia: fiz doutorado em Estudos do Novo Testamento com o objetivo de ensinar

o Novo Testamento com integridade no cenário da igreja. No processo, caí nas mãos da erudição. Para fazer bem o meu trabalho acadêmico, aprendi a jogar o jogo pelas regras vigentes. Isso significava ceder à premissa de que, o que chamávamos de Escrituras, a palavra eterna de Deus dada em amor ao seu povo para conhecê-lo e segui-lo, tinham de ser tratadas antes de tudo (e na academia erudita, exclusivamente) como documentos históricos não muito diferentes de outros documentos religiosos. Tendo em vista que a história sempre foi meu segundo amor e que acredito que a primeira tarefa da exegese é a tarefa histórica (sermos tão bons historiadores quanto possível, ao lidarmos com o que quer que nos chegue às mãos provenientes de época e cultura anteriores), não tive problema em jogar o jogo pelas regras. Meu viés era basicamente conservador em relação a todos os dados históricos — inocentes até que se provassem culpados — e minha experiência com Deus também me influenciou historicamente na direção de que Deus interviera na história, cujo entendimento dessa intervenção eu também considerava parte da tarefa *histórica*.

Minha esquizofrenia surgiu porque, nem por um momento sequer, acreditei que esses textos fossem nada mais do que objetos de pesquisa histórica. Os textos eram a minha paixão singular, porque por eles fui encontrado pelo Deus vivo, que, em Cristo e pelo Espírito, chamou-me para ser um apaixonado amante de Deus. Isso, e somente isso, foi a única razão para tornar-me exegeta: ser um leitor melhor dos textos, para que eu vivesse a vida à qual me chamaram (i.e., para entrar na sua Espiritualidade) e falasse dessa paixão para os outros. É dessa maneira que há mais de trinta anos ensino em sala de aula.

Mas foi exatamente essa dimensão (minha única razão para fazer esse trabalho) que nunca me foi permitido expressar no âmbito acadêmico. Tinhamos de fazer a primeira tarefa da exegese não apenas como a primeira, ou mesmo a essencial, mas como a única. Qualquer coisa que cheirasse a cuidado pela Espiritualidade do texto, seja sua teologia ou doxologia ou chamada ao discipulado, por parte do estudioso era desautorizada pelas regras do jogo. Encontrei-me tentando jogar beisebol, quando as regras permitidas eram do futebol, sem o uso de mãos e braços.

Como muitos de vocês reconhecerão, com a publicação do meu comentário sobre 1 Coríntios há dez anos, aventurei-me a jogar pelas regras anteriores, quando os textos eram estudados por estudiosos da comunidade cristã. Tendo em vista que eu empregara grande parte dessa exegese em todo tipo de cenário de igreja e, nesses cenários, eu não imaginava não pedir e oferecer indicadores para solução de

## EXEGESE? PARA QUÊ?

questões “e daí?”, incluí-os regularmente no comentário. Por que a história, se a Espiritualidade inerente ao texto não importa em nada? Foi o que eu sempre fazia em sala de aula, e eu sabia que estudantes que haviam frequentado o curso que dei sobre 1 Coríntios sentiam que eu perderia minha integridade, caso eu não fizesse o mesmo no comentário. Confesso que o fiz com quantidade considerável de medo e tremor: por um lado, porque eu sabia que estava quebrando as regras e o comentário teria uma utilidade muito mais limitada do que eu teria esperado. Por outro lado, porque cresci num contexto em que a “Espiritalidade” era a única coisa que a maioria das pessoas fazia com os textos, e essa “Espiritalidade” era baseada em pouca ou nenhuma exegese (nós, crianças, costumávamos parodiar um canção popular evangélica: “Coisas maravilhosas na Bíblia eu vejo, algumas colocadas por você e outras colocadas por mim”).

De volta aos meus preparativos para a Conferência Anual de Pastores. Aqui estava eu diante da necessidade de articular o que eu acreditava ser a relação entre exegese e Espiritualidade, e agora estava sendo forçado a encarar minha esquizofrenia. As primeiras tentativas foram muito leves: eu estava disposto a ver a exegese e a Espiritualidade como campos relacionados, como sempre fiz em sala de aula, mas, ao mesmo tempo, ver a Espiritualidade como uma espécie de adendo prático à tarefa exegética. Um ano e meio depois, estava eu para palestrar nas Conferências Ongman no Seminário Batista em Örebro, Suécia, sob o tema convidado: “A Palavra e o Espírito”. Mais uma vez, fui solicitado especificamente a abordar a questão da interface entre exegese e Espiritualidade.

Foi quando estava preparando a primeira das palestras que a luz raiou, pois entre as duas séries de conferências (uma no Canadá e a outra na Suécia) eu havia escrito o comentário aos Filipenses, que se tornara para mim uma constante rodada de envolvimentos Espirituais com o texto bíblico. Ficou claro para mim que durante todos esses anos eu não fora verdadeiramente constante com meu entendimento da exegese como eu articulara em numerosos e variados lugares e cenários. Há muito que argumento que a primeira tarefa da exegese é entender a intenção do autor do texto, tanto quanto é historicamente possível, com todas as ferramentas que nos estão disponíveis como historiadores. É no que ainda acredito, mesmo no tempo pós-moderno, onde estudiosos, cheios de contradições internas, intencionalmente escrevem livros e artigos para me dizer que a intenção do autor é irrelevante para a boa leitura de um livro. A luz que despontou foi a realidade simples, escrita em quase todos os textos do cânon, que a intenção dos textos

era Espiritual: obediência a Deus, seja sob a forma de comportamento, ensino, adoração, doxologia ou o que seja, incluindo uma teologia bíblica cuidadosamente articulada.<sup>3</sup>

Em vez de ver a exegese e a Espiritualidade como opostas entre si, ou como uma precedendo a outra, ou vindo depois da outra, ou tendo precedência em relação à outra, vim a perceber e, portanto, proponho, para nossa mútua consideração, que: (1) A exegese bíblica fiel tem, pela natureza dos documentos, de sempre levar em conta os propósitos Espirituais para os quais foram escritos, e (2) a exegese pertence à estrutura da comunidade dos crentes, com aqueles que seguem (exatamente ou não, pelo menos intencionalmente) o comboio das comunidades originais de crentes, por quem e para quem os documentos foram escritos.

Digamos com paixão atípica: o objetivo último da exegese (como percebo) é produzir em nossa vida e na vida dos outros a verdadeira Espiritualidade, na qual o povo de Deus vive em comunhão fiel uns com os outros e com o eterno Deus vivo e de acordo com os propósitos de Deus no mundo. Para ser eficiente, eu argumentaria também (mas não terei tempo de fazê-lo aqui) que a verdadeira “Espiritalidade” tem de preceder a exegese, bem como ser o resultado final dela. Temos de começar como concluiríamos, ficando debaixo do texto, e não em cima dele, com nossa arrogância acadêmica intacta. E temos de acabar com essa “superioridade” também, ou tudo é vaidade, correr atrás do vento.

Ouso em insistir que a exegese adequada tem de ser feita no contexto da oração, de modo que em nossa exegese ouvimos o texto com a sensibilidade do Espírito. Somente quando fazemos a exegese na postura apropriada da humildade — de joelhos, por assim dizer, ouvindo a Deus — é que podemos esperar falar a Palavra de Deus com clareza e intrepidez para consolar, inspirar ou falar profeticamente ao povo de Deus, o povo para quem os textos foram escritos.

Com essa confissão e proposta diante de nós como contexto da palestra, o que espero fazer no espaço que me resta é ilustrar como

3 Veja a crítica da exegese “crítica” feita por Wayne Hankey (“The Bible in a Post-Critical Age”, *After the Deluge: Essays toward the Desecularization of the Church*, ed. William Oddie [Londres: SPCK, 1987], pp. 41-92), que insiste no regresso aos pais, que “ensinam que a essência da revelação é a elevação da mente dos escritores bíblicos e dos ouvintes bíblicos para entender o conteúdo intelectual, a verdade espiritual sobre Deus, a sua maneira de trabalhar em nós e a sua vontade para nós, que é o objetivo adequado da Escritura para comunicar” (p. 83). Ainda que concorde com o espírito do comentário, Hankey também reflete uma atitude muito otimista em relação aos pais. O livro é uma miscelânea de textos, uma vez que o artigo seguinte escrito por Roger Beckwith (“Not in the Wisdom of Men”) ironicamente argumenta com base em uma exegese “crítica” altamente questionável de 1 Coríntios 2 em prol de um entendimento pré-crítico do texto bíblico.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

parte disso funciona em uma passagem específica, Filipenses 4.10-20, e avaliar seu papel na carta de Paulo aos crentes filipenses.

Começo com considerações sobre o termo *Espiritualidade*.

### II. SOBRE O SIGNIFICADO DA *ESPIRITUALIDADE*<sup>4</sup>

Como resultado do meu trabalho sobre o grupo de palavras πνεῦμα nas cartas de Paulo,<sup>5</sup> acho-me cada vez mais angustiado pela tradução do adjetivo πνευματικός, com a letra inicial em minúscula: “espiritual”. A palavra *espiritual* é o que chamo de palavra de acordeão: o significado tem muito a ver com a quantidade de ar que bombeamos para dentro ou para fora do instrumento. O argumento que precisa ser exposto é que a palavra πνευματικός, palavra distintamente paulina no Novo Testamento, tem o Espírito Santo como referente primário. Como adjetivo, Paulo nunca o usa antropologicamente para referir-se ao espírito humano. Seja como for, não é um adjetivo que coloca uma realidade invisível em contraste, por exemplo, com algo material, secular, ritual ou tangível.<sup>6</sup>

No Novo Testamento, a Espiritualidade é definida em termos do Espírito de Deus. A pessoa é Espiritual na medida em que vive e anda pelo Espírito. Na Escritura, a palavra não tem outro significado e nenhuma outra medida. Quando Paulo diz que “a lei é espiritual” (Rm 7.14), ele quer dizer que a lei pertence à esfera do Espírito (inspirada pelo Espírito como é), não à esfera da carne. Quando diz aos crentes coríntios: “Se alguém cuida ser [...] espiritual” (1 Co 14.37), quer dizer: “Se algum de vós pensa em si mesmo que é uma pessoa Espiritual, uma pessoa que vive a vida do Espírito”. Do mesmo modo, quando diz aos crentes gálatas: “Vós, que sois espirituais, encaminhai o tal com espírito de mansidão, olhando por ti mesmo, para que não sejas também tentado” (Gl 6.1), ele não está se referindo a um grupo especial ou elitista na igreja, mas ao restante da comunidade dos crentes, que

4 Parte deste material apareceu em meu artigo “Exegesis and Spirituality: Reflections on Completing the Exegetical Circle”, *Crux* 31 (1995): pp. 29-35, que foi a versão publicada da primeira das Conferências Ongman comentadas acima. As palestras foram dadas novamente de forma um tanto quanto alterada nas Conferências Huber Drumwright no Seminário Teológico Batista do Sudoeste, em outubro de 1995.

5 Veja meu livro *God’s Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994), esp. a análise do grupo de palavras no cap. 2.

6 O que isso significa é que grande parte do que foi incluído nesta rubrica, tanto no mundo secular como na história cristã, é de orientação básica muito mais grega do que bíblica. Para conhecer uma breve e recente visão geral de posição semelhante à minha, veja Inagrace Dietterich, “What Is Spirituality?”, *The Gospel and Our Culture* 8/3 (Setembro de 1996): pp. 1-3, 8 [reproduzido de *The Center Letter*, publicado por *The Center for Parish Development*, Chicago].

ambos começaram a vida no Espírito e terminaram pelo mesmo Espírito que produz o devido fruto em suas vidas.

A existência cristã no Novo Testamento é de raiz trinitária. No começo e no fim de todas as coisas está o Deus eterno, a quem judeus e cristãos referem-se repetidamente como o Deus vivo. O propósito de Deus ao criar criaturas como nós, segundo a sua imagem, era para relacionamento: para que vivêssemos em comunhão e para a glória do Deus vivo, como aqueles que trazem a semelhança de Deus e como aqueles que realizam os propósitos de Deus na terra. Mesmo antes da queda, dizem-nos, o propósito de Deus era remir os caídos de modo a remodelar a visão difusa que tinham de Deus e restaurá-los à comunhão de onde caíram em sua rebeldia. Deus o realizou, dizem-nos, quando Ele mesmo veio entre nós na pessoa de seu Filho, que, em certo ponto da história humana, efetuou nossa redenção e reconciliação com o Deus vivo, pela morte humilhante e ressurreição gloriosa. Mas Deus não nos deixou sozinhos para avançarmos. Ele se propôs a nos ajudar, e essa é a razão para Deus vir a nós e entre nós pelo Espírito Santo.

O propósito de Deus em nossa vida é “Espirital” neste sentido: para que nós, remidos pela morte de Cristo, vejamos capacitados pelo seu Espírito “tanto [para] querer como [para] efetuar, segundo a sua boa vontade” (Fp 2.13). A verdadeira Espiritualidade é nada mais nada menos do que a vida pelo Espírito. “Tendo sido vivificados pelo Espírito”, diz Paulo aos crentes gálatas, “comportemo-nos de maneira que esteja de acordo com o Espírito” (cf. Gl 5.25).

Daí o objetivo da exegese: produzir em nossa vida e na vida dos outros a verdadeira Espiritualidade, na qual o povo de Deus vive em comunhão com o Deus vivo e eterno e, portanto, em conformidade com os propósitos de Deus no mundo. É erro crasso se pensamos que fazemos exegese, quando não cuidamos da Espiritualidade intencional do texto, seja ela teológica, doxológica, relacional ou comportamental.

Façamos, agora, nesses moldes, uma exegese de Filipenses 4.10-20.

### III. FILIPENSES 4.10-20<sup>7</sup>

Comecemos com a política da erudição, que, neste caso, obstrui a passagem do entendimento e da Espiritualidade. O mundo acadêmico

<sup>7</sup> Para inteirar-se de uma argumentação mais detalhada sobre muitos desses pontos, veja o meu comentário sobre Filipenses (“Philippians”, *New International Commentary on the New Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1995]). Parte da exegese na última parte desta seção foi aprimorada quase na totalidade em relação ao comentário, em parte para ilustrar os pontos que são analisados neste artigo.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

tendeu a ter duas dificuldades com Filipenses 4.10-20, e tais dificuldades dominam a discussão exegética da passagem: (1) A colocação no final da carta. “É inconcebível”, dizem-nos, “que Paulo espere todo esse tempo para expressar agradecimento pelas dádivas”<sup>8</sup>. (2) As realidades análogas: (a) Paulo nunca agradece aos filipenses pela dádiva (no sentido de usar o verbo *εὐχαριστεῖν*) e (b) ele usa uma gama de linguajar comercial para expressar o agradecimento.

Para quem fica perturbado com essas coisas, há numerosas soluções oferecidas. A solução mais comum para a questão da colocação é dividir a carta em três partes, fazendo de Filipenses 4.10-20 a mais antiga das três, terminada de escrever às pressas logo após a chegada de Epafras e colocada por um redator um tanto quanto irrefletidamente no final.<sup>9</sup> A solução para as questões linguísticas é basicamente descrever a passagem como “agradecimento sem agradecimento”, e depois “ler por espelho” uma forma de tensão entre Paulo e os crentes filipenses como algo que está por trás de sua incapacidade de agradecer-lhes genuinamente.

Mas tais soluções são desnecessárias, porque o problema é de nossa criação, resultante da leitura de nossa sociologia e normas culturais referentes à carta de Paulo. Ambas as questões encontram solução em dois pontos: Primeiro, no fenômeno da amizade greco-romana, que leva a sério o fato de que nossa Filipenses é, em parte, uma carta de amizade (bem como, em parte, uma carta de exortação moral).<sup>10</sup> Entendida à luz das “regras” da amizade, ou da sociologia deles, por assim dizer, e não da nossa, a colocação e a linguagem fazem o mais perfeito sentido. Segundo, entendemos melhor a colocação no contexto da oralidade e retórica paulina.

Não tenho tempo para comentar o fenômeno da amizade na cultura greco-romana, exceto para esboçar brevemente o que é significativo para a passagem em estudo (os detalhes podem ser encontrados no meu comentário).

1. A cultura greco-romana levava a amizade muito mais a sério do que as culturas ocidentais, tanto que muitos filósofos, começando por

8 F. W. Beare, *A Commentary on the Epistle to the Philippians* (Londres: Black, 1959), p. 150.

9 É “solução” que sempre mepareceu incomum, uma vez que não resolve nada e só coloca o problema de volta de onde foi retirado de Paulo. Como proponho no comentário, trata-se da tentativa vã de isentear Paulo, já que não podemos imaginar que Paulo teria escrito de forma diferente do “bom lado da natureza humana”. Em outras palavras, considerando que teríamos escrito de certa maneira, Paulo também deveria ter escrito dessa maneira. Mas é perfeitamente correto atribuir o que consideramos “impróprio” por parte de Paulo à “falta de atenção” por parte de um redator, que seria quem, suspeitamos, teria mais atenção no que fazia.

10 Sobre esta questão, veja a introdução do meu comentário sobre Filipenses (pp. 2-7) e a bibliografia adicional encontrada na n. 16 (p. 4).

Aristóteles, têm tratados consideráveis sobre a natureza e obrigações da amizade.

2. A amizade era de vários tipos; mas entre iguais, o nível mais alto (para citar Aristóteles) era entre pessoas virtuosas, cuja relação baseava-se na boa vontade e lealdade (incluindo a confiança).

3. Entendia-se que havia um considerável “núcleo de ideais” como algo inerente à amizade, muitas das quais aparecem de uma forma ou outra em Filipenses. Absolutamente básico para o entendimento mútuo de amizade e crucial para a passagem em estudo era a questão da reciprocidade social, na qual, usando metaforicamente a linguagem do comércio, eles falavam de “dar e receber benefícios” mutuamente. A questão de “benefícios” desencadeou as mais longas discussões filosóficas, porque a amizade não podia ser entendida sem os “benefícios”. Por sua natureza, os benefícios também podiam ser abusados de modo a minar a reciprocidade e a confiança.

É essa linguagem, a linguagem de “amizade contratual”, que domina Filipenses 4:10-20 e explica por que Paulo não usa a linguagem “obrigado” de maneira direta. Sabemos pelas evidências literárias que, embora a gratidão pelos benefícios recebidos fosse uma parte esperada da amizade, por causa da reciprocidade e da boa vontade inerentes à amizade e da expectativa de reciprocidade com relação aos benefícios, o uso da linguagem “obrigado” não é algo esperado entre amigos.<sup>11</sup>

Se o fenômeno social da amizade explica a linguagem da passagem que estudamos, sua colocação no final da carta deve-se à influência combinada da oralidade e retórica paulina. Começamos com a questão da oralidade, observando que o século I d.C. era essencialmente uma cultura oral (e, portanto, fonética). É o que ocorre para quem a carta foi endereçada. Todas as cartas de Paulo, e Filipenses em particular, eram, antes de tudo, orais, ou seja, ditadas oralmente para serem lidas em voz alta na comunidade. Grande parte da retórica de Paulo entra em questão nesse momento. O uso de assonância e jogos de palavras, por exemplo, têm o “objetivo” de serem inesquecíveis, porque as culturas orais tinham elevadíssimo nível de retenção. Nas culturas literárias, somos bombardeados por muitíssimas palavras escritas que muito poucas são guardadas na memória de maneira precisa.

A retórica e a oralidade, em conjunto, explicam por que Paulo deixou o agradecimento da dádiva para o fim. Para a maioria de nós, essa postergação beira à grosseria, se não impropriedade, e para os

<sup>11</sup> Veja Gerald W. Peterman, “‘Thankless Thanks’: The Epistolary Social Convention in Philippians 4:10-20”, *Tyndale Bulletin* (1991): pp. 261-270.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

estudiosos é fonte de considerável especulação. Mas Paulo tinha um objetivo diferente. Tendo nesse momento tratado das circunstâncias<sup>12</sup> suas e deles (básico para cartas de amizade), e sabendo muito bem o que estava fazendo, Paulo concluiu a carta no mesmo tom com o qual começara (Fp 1.3-7): a parceria mútua no evangelho, colocando o tema na posição enfática e culminante no final. Quando lida em voz alta para a comunidade reunida, seriam as palavras finais que ficaram soando nos ouvidos: a dádiva que lhe deram foi um sacrifício de cheiro suave, aprazível e agradável a Deus. Deus, por sua vez, por meio de Cristo Jesus e de acordo com as “riquezas” que são só dEle na “glória” em que Ele habita, “suprirá [“bastante” e com “abundância”] todas” as suas necessidades. E tudo isso redunda na glória eterna de Deus.

Ao mesmo tempo, os crentes filipenses dificilmente teriam ignorado as exortações e apelos que precederam, dada a predominância desses assuntos na grande seção central da carta. Trata-se de retórica da melhor qualidade. A teoria (baseada em nossa sociologia) que vê um redator posterior e descuidado, “juntando” coisas dessa maneira, acaba por tornar o redator mais inteligente do que Paulo.

Na seção final, três assuntos entrelaçam-se. Primeiro, a gratidão genuína de Paulo pela dádiva recente dos filipenses é expressa três vezes com três variações (Fp 4.10a,14,18). Segundo, é algo que se encaixa na estrutura da “amizade” greco-romana, conforme evidenciado pela linguagem de “dar e receber”, um relacionamento de amizade que remonta ao início do relacionamento deles em Cristo. Terceiro e mais significativamente (e tipicamente!), a realidade sociológica é totalmente subsumida sob a realidade maior do evangelho. Assim, o todo atinge o clímax na doxologia.

Toda a seção é formada com arte requintada, de modo que o “dar” dos filipenses e o “receber” de Paulo, e a amizade entre eles de longo prazo (expressa como “parceria no evangelho”), que a dádiva deles reafirma, culminam em Filipenses 4.18-20 com a gratidão (de Paulo), o elogio e promessa (de Deus para os filipenses) e a doxologia (de Paulo e dos filipenses para Deus). A fim de tocar no assunto da Espiritualidade intencional da passagem, desejo concentrar-me nesse ponto climático da carta.

Em Filipenses 4.18, Paulo menciona as dádivas dos filipenses diretamente. Fala de forma expansiva, acumulando verbos no início que indicam que suas necessidades foram ricamente satisfeitas pela

12 Aqui precisamos destacar a frase repetida τὰ περὶ (κατὰ) ὑμῶν (έμε), que está em Fp 1.12,27; 2.19,23, que é exatamente o material de cartas de amizade. Veja a análise em meu comentário sobre Filipenses (p. 3) e n. 17 sobre Fp 1.12.

pródiga generosidade filipense e concluindo com uma mudança de metáforas que expressam o prazer de Deus pela dádiva filipense. A primeira cláusula: “Mas bastante [pagamento] tenho recebido e tenho abundância”, reflete o uso final da metáfora do comércio/da amizade, mostrando que o recebimento do que deram coloca a “obrigação” da amizade de volta para o lado paulino.

Como indicação adicional de que a passagem não é “sem agradecimento”, Paulo começa tudo de novo. “Estou amplamente suprido” (Fp 4.18, NVI), diz ele, e depois menciona a dádiva diretamente. Mas ao mencionar, descreve a dádiva por meio da rica metáfora de sacrifícios do Antigo Testamento (“cheiro de suavidade e sacrifício agradável e aprazível”), de modo a indicar a aprovação *divina* para o que fizeram. O que era para eles expressão de amizade era para Paulo evidência da parceria filipense no evangelho e causa da presente “abundância” paulina na prisão, sendo a dádiva descrita como oferta sacrificial a Deus, na qual o próprio Deus teve o mais pleno prazer.

A menção de Deus no final de Filipenses 4.18 leva diretamente para o grande golpe de mestre em 4.19. A reciprocidade da amizade está de volta ao campo de Paulo. Mas Paulo está na prisão e não pode retribuir diretamente. Portanto, faz uma coisa ainda melhor: tendo em vista que a dádiva teve o efeito de ser um sacrifício de cheiro suave e agradável a Deus, Paulo assegura-lhes que Deus, a quem ele deliberadamente designa de o “meu Deus”, assumirá a responsabilidade pela reciprocidade. Retomando a linguagem “minhas necessidades”, de 4.16 (ARA), e “estou suprido”, de 4.18 (ARA), ele lhes promete que o “meu Deus [...] suprirá todas as vossas necessidades”.

Do ponto de vista de Paulo, os filipenses obviamente têm o melhor! Primeiro, ele promete que a reciprocidade de Deus suprirá todas as necessidades deles (Fp 4.18), sobretudo as necessidades materiais, como o contexto requer, e também todos os outros tipos de necessidade, como a linguagem requer. Não há como imaginar forma mais apropriada para concluir a carta, em termos de palavras finais de Paulo para eles pessoalmente. No meio da “pobreza” (2 Co 8.2), Deus suprirá ricamente as necessidades materiais. No sofrimento vigente em face da oposição (Fp 1.27-30), Deus suprirá ricamente o que for necessário (firmeza, alegria e ânimo). Nas “necessidades” de avançar na fé com uma só atitude mental (1.25; 2.1-4; 4.2,3), Deus suprirá ricamente a graça e humildade necessárias. Em lugar de “murmurações” (2.14) e inquietudes (4.6), Deus estará presente como “o Deus de paz” (4.7,9). O Deus de Paulo (o “meu Deus”) agirá pelo

## EXEGESE? PARA QUÊ?

apóstolo em favor dos crentes filipenses, pois suprirá cada uma das necessidades que tiverem (4.19).

Deus o fará, diz Paulo, “segundo a sua riqueza em glória [...] em Cristo Jesus” (Fp 4.19, ARA). A generosidade dos filipenses em relação a Paulo, expressada generosamente no começo de Filipenses 4.18, é ampliada além de toda imaginação pelas pródigas “riquezas” do Deus eterno, que habita “em glória”, cheio de “riquezas” (ARC) disponibilizadas aos seus “em Cristo Jesus” (ARA). As “riquezas” de Deus são as inerentes ao ser Ele Deus, Criador e Senhor de tudo. Nada está fora de sua posse e domínio legítimos. Eles são dEle “em glória” no sentido de que as “riquezas” divinas existem na esfera da glória de Deus, onde Deus “habita” em infinito esplendor e majestade, a “glória” que é dEle como único Deus. É “segundo” tudo isso, não “por” suas riquezas, mas segundo esta norma, as infinitas “riquezas” da graça pertencentes à glória de Deus, que a ampla provisão de Deus virá para suprir todas as necessidades dos filipenses. A linguagem é deliberadamente expansiva. Paulo está dizendo algo concreto sobre o Deus eterno e o relacionamento de Deus com o seu povo. É por isso que a palavra final não é a palavra celestial “em glória”, mas as palavras terrestre e celestial combinadas “em Cristo Jesus”. Por ter visto a “glória de Deus, na face de Jesus Cristo” (2 Co 4.6), expressa na majestosa narrativa de Cristo em Filipenses 2.6-11, Paulo vê claramente que Cristo Jesus é o caminho pelo qual Deus tornou o seu amor conhecido e disponibilizado para as criaturas humanas. Esta é a finalidade da carta. Começou “em Cristo Jesus”, e conclui “em Cristo Jesus”. Para Paulo, “o viver é Cristo, e o morrer é ganho” (Fp 1.21). A palavra final no corpo da carta propriamente dita é esta: “Todas as vossas necessidades segundo as riquezas que são de Deus em glória foram satisfeitas em Cristo Jesus”.

Isso diz tudo. Nada mais se pode acrescentar. Então, Paulo irrompe em doxologia. O indicativo cede lugar ao imperativo de adoração. Quando pensamos nas “riquezas de Deus” dispersadas sobre nós em Cristo Jesus, o que nos resta a fazer senão louvar e adorar? Cristo é o foco de tudo o que Deus tem e está fazendo neste mundo e no vindouro, mas Deus Pai sempre é a primeira e última palavra na teologia de Paulo. O “meu Deus” é agora o “nossa Deus e Pai” (Fp 1.20, grifos meus). Ao Deus vivo, ao Deus eterno, a quem pertence “todo o sempre” e que habita “em glória”, é atribuída a “glória” que é devida ao seu nome. Tudo isso porque os crentes filipenses enviaram a Paulo contribuição material para ajudá-lo durante seu encarceramento! A verdadeira teologia é expressa em doxologia, e a doxologia é sempre

a resposta adequada a Deus, até (especialmente?) na resposta dada a Deus por inspirar amigos a ministrar a amigos.

#### **IV. REFLEXÕES FINAIS SOBRE A ESPIRITUALIDADE**

Em qual Espiritualidade Paulo quer que os crentes filipenses entrem com estas palavras? A resposta, eu diria, está na doxologia. Só estaremos lendo o texto corretamente quando reconhecermos que Paulo desejava que os filipenses — e, portanto, nós, como herdeiros do texto — juntassem-se a ele em louvor a Deus. Além do imperativo implícito na doxologia, duas coisas me levam a defender a ideia.

Primeiro, como mencionado acima, as palavras da doxologia concluem uma carta que era para ser lida em voz alta *na comunidade reunida* em Filípos. Para a maioria de nós, é um texto lido silenciosamente e compreendido descritivamente por dar a conclusão à carta. Para muitos de nós, o louvor tende a ser superficial. Para Paulo, era o contrário. Ele pertencia a uma tradição que regularmente bendizia Deus na adoração, que na expressão cristã estava enraizada na salvação que Deus efetuara em Cristo e efetivara pelo Espírito. Tendo em vista que o “alegrar-se no Senhor” era mandatório no hinário do antigo povo de Deus, quanto mais mandatório era como resposta apropriada à generosa graça de Cristo. Alegrar-se é o que Paulo repetidamente insiste ao longo da carta. “Alegrai-vos sempre no Senhor”, exorta ele, “outra vez digo: alegrai-vos” (Fp 4.4, ARA). A doxologia conclusiva destina-se, em parte, a levar os filipenses a alegrar-se.

Segundo, além de ser uma carta de amizade, Filipenses compartilha todas as características significativas da chamada “carta de exortação moral”, cuja característica primordial era o uso de paradigmas exemplares para reforçar a exortação. Quem ler Filipenses cuidadosamente notará que os apelos na carta são fortalecidos por paradigmas exemplares.

1. Em Filipenses 2.5-11, Paulo destaca a atitude de Cristo como Deus e como humano para reforçar o apelo para os crentes filipenses não fazer nada por ambição egoísta e arrogância vã, mas em humildade, considerando as necessidades dos outros antes das deles mesmos.

2. Paulo oferece, em Filipenses 3.4-14, seu histórico como alguém que segue o exemplo de Cristo. O cerne da história é considerar tudo o mais como sujeira de rua “pela excelência do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor” (3.8). Isso significa, acrescenta ele, conhecer simultaneamente “o poder da sua ressurreição” e “a comunhão dos seus sofrimentos”, conformando-me assim com Cristo Jesus na sua morte

## EXEGESE? PARA QUÊ?

(3.10, ARA). Os que são maduros na fé, conclui ele, adotarão esse ponto de vista das coisas. Os que andam de outro modo são censurados como “inimigos da cruz de Cristo” (3.18).

3. O último imperativo, antes da expressão final de gratidão pela dádiva filipense, conclama os filipenses a praticar o que aprenderam, receberam, ouviram e viram em Paulo (Fp 4.9). É difícil de imaginar que Paulo quisesse que apenas o ouvissem louvar a Deus na doxologia e não participassem dela, sobretudo levando em conta a mudança de o “meu Deus” em 4.19 para o “nossa Deus e Pai” na doxologia.

Mas doxologia raramente é para benefício próprio. O imperativo implícito da doxologia está enraizado no indicativo de Filipenses 4.19, que, eu diria, reflete a base teológica de tudo o que se diz na carta. É porque Paulo teve um vislumbre das “riquezas de Deus em glória, disponibilizadas em Cristo Jesus”, que tudo o mais na carta (e nas outras) se encaixa perfeitamente no lugar. Essa realidade teológica explica, por exemplo, a transformação da linguagem do estoicismo em 4.11-13. Tendo em vista tamanhas “riquezas”, generosamente dadas em Cristo, a “fome” e a “fartura” não significam absolutamente nada. Esta também é a razão pela qual Paulo conta todas as coisas como perda, pelo valor excedente de conhecer a Cristo Jesus, seu Senhor (3.8-10), e prossegue com todas as forças para garantir o prêmio escatológico: a “soberana vocação de Deus em Cristo Jesus” (3.13,14). Paulo teve um vislumbre das “riquezas” de Deus “em glória” (4.19; cf. ARA), apresentadas plenamente em “Cristo Jesus”. É por isso que, para ele, “o viver é Cristo, e o morrer é ganho” (1.21). Este é o Cristo que, na humilhação da encarnação e morte na cruz, Deus o exaltou sobremaneira, dando-lhe o nome que está acima de todos os nomes: o nome do próprio Senhor (2.8,9,11). Este é o Cristo em quem todas as riquezas de Deus em glória foram generosamente disponibilizadas para nós. Para Paulo, esse fato determina tudo. Essa é a glória que ele deseja ardenteamente que seus amigos filipenses vejam e experimentem. A carta encontra o enfoque teológico nessa palavra final.

Nossa exegese deve, neste caso, levar-nos a envolver-nos na Espiritualidade de Paulo. Precisamos fazer uma pausa e refletir, para sentir a maravilha e admiração do momento. Para Paulo, não são meras palavras. São o âmago das coisas para ele. A realidade Espiritual do texto ajuda-nos a mostrar o sentido de sua paixão por Cristo e pelo povo de Cristo. Temos aqui alguém que está em comunhão constante com Deus na oração, que conhece o Deus eterno que habita nas insondáveis riquezas da graça e que sabe que Deus dispersa as riquezas, que são dEle em glória, sobre o povo por meio de Cristo Jesus.

Tornamos nossa exegese frutífera quando nos sentamos com indizível admiração na presença de Deus, contemplamos suas riquezas, oramos para que sejam derramadas sobre nossos familiares e amigos, e permanecemos na contemplação o suficiente para que nossa única resposta seja a doxologia: “A nosso Deus e Pai seja dada glória para todo o sempre. Amém!” (Fp 4.20). Até que tenhamos feito isso, arriscaria dizer, fizemos nossa exegese apenas hesitadamente. Somos meros historiadores. Para ser verdadeiros exegetas, temos de ouvir as palavras com o coração, banhar-nos com a glória de Deus, comover-nos com a sensação da avassaladora admiração pelas riquezas de Deus em glória, refletir sobre a incrível maravilha que essas riquezas são nossas em Cristo Jesus e adorar o Deus vivo cantando louvores à sua glória. Então, teremos em certa medida participado da intenção de Paulo para com os crentes filipenses, o que, eu diria, é o que a nossa exegese tem de ser.



## Pneuma e Escatologia em 2 Tessalonicenses 2.1,2: Uma Proposta sobre “Pôr os Profetas à Prova” e o Propósito de 2 Tessalonicenses<sup>1</sup> (1994)

Por alguma razão, os movimentos do Espírito são caracterizados por uma consciência ou fervor escatológico singularmente elevado.<sup>2</sup> Robert Jewett sugeriu esse *Sitz im Leben* como contexto histórico para as cartas tessalonicenses.<sup>3</sup> Ainda que eu esteja menos convencido do que Jewett quanto à presença de um milenarismo penetrante na igreja, é altamente provável que a existência de tal elemento e sua relação com a atividade do Espírito em seu meio melhor explique um dos textos mais intrigantes no corpus paulino, a saber, 2 Tessalonicenses 2.2, com sua colocação de “por Espírito” e o pronunciamento angustiante de “escatologia realizada” (como elocução do “Espírito”).

1 Os seguintes comentários são citados neste artigo apenas pelo nome do autor: E. Best (HNTC, 1972); F. F. Bruce (*Word Biblical Commentary*, 1982); E. von Dobschütz (7<sup>a</sup> ed., 1909); C. J. Ellicott (1861); G. G. Findlay (CGTC, 1925); J. E. Frame (*International Critical Commentary*, 1912); W. Hendriksen (1955); D. E. Hiebert (1971); J. B. Lightfoot (1895, *Notes on the Epistles of St Paul*); I. H. Marshall (NCB, 1983); G. Milligan (1908); J. Moffatt (EGT, 1910); A. L. Moore (*New Century Bible Commentary*, 1969); I. Morris (*New International Commentary on the New Testament*, 1959); A. Plummer (1918); B. Rigaux (*Etudes Biblique*, 1956); C. A. Wanamaker (*The New International Greek Testament Commentary*, 1990); D. E. H. Whiteley (NClarB, 1969). Três outras obras importantes são citadas por títulos curtos: Giblin, “Threat” (C. H. Giblin, “The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2”, *Anchor Bible* 31 [Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967]); Hughes, “Rhetoric” (F. W. Hughes, “Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians”, *JSNTSup* 30 [Sheffield: JSOT Press, 1989]); Jewett, *Correspondence* (R. Jewett, *The Thessalonian Correspondence: Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* [Philadelphia: Fortress, 1986]).

2 Talvez parte da razão seja a estreita ligação entre o Espírito profético e a profecia (que se entende que tem a ver com eventos futuros).

3 Veja *Correspondence*, pp. 161-192.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

O propósito deste artigo<sup>4</sup> é duplo: (1) Examinar mais de perto 2 Tessalonicenses 2.2 e a frase difícil, ὡς δι' ἡμῶν, visto que estou convencido de que muitas de nossas dificuldades com 2 Tessalonicenses como um todo e com essa passagem em particular são resultado de uma leitura incorreta da frase, e (2) propor que o que Paulo diz mais adiante em 2.15 oferece-nos a chave para desbloquear 2.2 e a mais antiga pista concernente à perspectiva paulina sobre “pôr à prova” as declarações proféticas, como ele havia encorajado em 1 Tessalonicenses 5.21 e insiste, mais tarde, em 1 Coríntios 14.29-32.

Fico feliz em oferecer esta modesta proposta em homenagem a Robert Gundry, com reconhecimento por seu trabalho nos estudos do Novo Testamento e pela hospitalidade dele e de Lois em mais de uma ocasião.

### PARTE I

No início do corpo<sup>5</sup> da segunda<sup>6</sup> carta escrita aos crentes tessalonicenses, Paulo<sup>7</sup> diz:

- 
- 4 A substância de grande parte deste artigo aparece sob forma bastante diferente no meu livro *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994). Agradeço ao meu colega Sven Soderlund, cuja cuidadosa leitura de um rascunho anterior salvou-me de infelicidades e equívocos, e cujo desacordo quanto à frase “como de nós” (2 Ts 2.2) estimulou-me a refletir com mais cuidado em vários pontos.
- 5 Esta é a maneira mais tradicional de referir-se ao argumento da carta, e estou convencido de que ainda é a melhor maneira. Para intuir-se do ponto de vista de que esta é a *petitio* da retórica antiga, veja Hughes, “Rhetoric”, pp. 19-74. Para conhecer um ponto de vista prestimoso de toda a questão e que toma posição semelhante à de Hughes, veja Jewett, *Correspondence*, pp. 61-87, 222-225.
- 6 Continuo convencido de que podemos mostrar o melhor sentido desta carta, tomando-a como a segunda das duas. Para conhecer o ponto de vista oposto, veja, mais recentemente, Wana-maker, pp. 37-45. Para intuir-se de um ponto de vista útil das questões, que conclui a favor da sequência tradicional, veja Jewett, *Correspondence*, pp. 19-30.
- 7 Uma das incongruências da erudição do Novo Testamento é a rejeição da epístola de 2 Tessalonicenses como genuinamente paulina. A rejeição baseia-se não como em outros casos, sobre as diferenças entre esta carta e as outras paulinas, mas no elevado nível de semelhança com 1 Tessalonicenses. Paulo é muito parecido com ele mesmo para ser genuíno(!), embora não muito abaixo da superfície nos casos de rejeição esteja certa insatisfação com o conteúdo, especialmente os temas de julgamento expressos em linguagem mais apocalíptica. Mas as razões para a inclusão superam em muito as considerações contra. As semelhanças são o que esperaríamos de uma carta escrita muito pouco depois da primeira, e tratando, em sua maior parte, das mesmas questões. É quase impossível encontrar uma razão para a pseudepigrafia neste caso, porque tão pouco se ganha com isso. A exegese de 2 Ts 2.1,2,15 apresentada aqui mostra uma razão simples e historicamente viável para a carta na estrutura do contexto de Paulo e de Tessalônica que emerge na primeira carta. Sobre toda essa questão, veja Jewett, *Correspondence*, pp. 3-18.

1. Ora, irmãos e irmãs, rogamos-vos concernente à vinda de nosso<sup>8</sup> Senhor Jesus Cristo e pela nossa reunião com ele,
2. que não vos abaleis muito facilmente<sup>9</sup> em vossa mente, nem vos perturbeis, quer por Espírito ou por palavra ou por epístola, como se por nós, como se o Dia do Senhor<sup>10</sup> já tivesse chegado (2 Ts 1.1,2, tradução minha).

Essas palavras iniciais são, ao mesmo tempo, as mais cruciais e mais problemáticas na carta tessalônica. São as mais cruciais porque Paulo articula o que ele entende e o que eles entendem do que lhe foi relatado recentemente sobre a situação em Tessalônica. Servem para comunicar a ocasião primária da carta. Como comentaremos mais adiante, os outros assuntos — seu sofrimento injusto (2 Ts 1) e a contínua dificuldade com os “ociosos indisciplinados”<sup>11</sup> (2 Ts 3) — são mais bem compreendidos quando relacionados a este.<sup>12</sup>

Ao mesmo tempo, a passagem é a mais problemática porque, sendo tão crucial para a interpretação da carta, estamos longe da certeza sobre o seu significado final. A dificuldade é dupla: (1) O que foi comunicado entre eles? Em outras palavras, o que significa dizer: O Dia do Senhor já chegou? (2 Ts 2.2). (2) Como o engano (2 Ts 2.3)

<sup>8</sup> B, Ψ e alguns outros (incluindo sy<sup>b</sup> e alguns manuscritos da Vulgata) omitem o ἥμῶν. Fosse isso mais amplamente atestado, a maioria dos críticos textuais, incluindo este, pensaria que as outras testemunhas acrescentaram o pronome, uma vez que esta é a forma mais habitual de Paulo. Mas a omissão ocorre por razões estilísticas, à luz do ἥμῶν que ocorre algumas palavras mais adiante e/ou em conformidade com a cláusula imediatamente precedente (2 Ts 1.12).

<sup>9</sup> Para conhecer este sentido de ταχέως, veja BAGD, que também oferece Gl 1.6 e 1 Tm 5.22 como outros exemplos. A ênfase está, em parte, na “rapidez”. Baseia-se mais em “rapidamente” no sentido de aceitar “muito facilmente” coisas novas.

<sup>10</sup> Contra todas as evidências anteriores em todas as formas (gregas, versões, pais), o Texto Maioritário substituiu Χριστοῦ por κυρίου. É tentativa posterior de garantir, nesta passagem, que “Senhor” seja igual a “Cristo”, o que, na verdade, ocorre.

<sup>11</sup> A tradução de ἀτάκτοι indica concordância com a evidência lexical proposta por C. Spicq (“Les Thessaloniciens ‘inquiets’ étaient-ils des paresseux?”, *Studia Theologica* 10 [1956]: pp. 1-13), que a palavra implica comportamento ativo, não mera passividade (como na “preguiça”) por parte dos certos tessalôniceses. É algo confirmado pelo jogo de palavras encontrado em 2 Ts 3.11 entre ἔργαζομένους e περιεργαζομένους, esta última significando algo próximo a “intrometidos”, “bisbilhoteiros”.

<sup>12</sup> Uma das fraquezas da reconstrução milenarista radical de Jewett (“entusiasmo” espiritual) da situação histórica é que ele vê um ponto de vista escatológico realizado como já presente quando 1 Tessalonicenses foi escrita, para que a passagem fale em termos de “prontidão [dos tessalôniceses] em aceitar a mensagem relatada em 2 Ts 2.2”. Mas a ideia minimiza muito o que a passagem diz, particularmente que eles ficaram abalados e perturbados mentalmente quanto ao assunto, e que a responsabilidade da declaração foi colocada aos pés de Paulo, apesar do que ele sabe que foi claramente comunicado a eles. É forte a implicação de que esta é “nova distorção” e que eles estão bastante angustiados com isso.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Ihes foi comunicado (por Espírito, palavra, epístola ou a combinação dos três?) e como a questão está relacionada com Paulo (i.e., como o erro foi manipulado para que o vissem como paulino)? Tão problemática é a passagem, que é justo sugerir que as questões de autenticidade e sequência das duas cartas<sup>13</sup> resultam, em parte, das dificuldades exegéticas, e ambas concernentes a como os problemas em 2 Tessalonicenses relacionam-se com o que Paulo escreveu em 1 Tessalonicenses 4.13-18 e 5.1-11.

Grande parte do problema na interpretação do texto reside na pequena frase ὡς δι' ἡμῶν (“como de nós”), porque ocorre imediatamente depois da precedente tríade de cláusulas διά: “Quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola”. Apesar do fato de mal representar o uso paulino, a interpretação comum entende que ὡς δι' ἡμῶν está qualificando uma ou mais das frases precedentes, indicando que a incerteza de Paulo expressa pela frase diz respeito aos *meios* pelos quais o erro de comunicação ocorreu. Em outras palavras, ele não sabe se alguém profetizou em seu nome, comunicou verbalmente como se fossem palavras suas ou forjou uma carta em seu nome. Em termos de uso paulino e do contexto literário, a frase é mais bem entendida como prenúncio do que vem a seguir, referindo-se ao conteúdo do erro de comunicação e não à sua forma. Paulo está negando incondicionalmente que seja seu ensino o que os tessalonicenses estão crendo sobre o Dia do Senhor, embora não esteja seguro, ainda que tenha uma boa ideia (do meu ponto de vista) de como o ensino aconteceu. Essa sutil mudança de perspectiva em relação à intenção da frase, argumentarei mais adiante, resolve muitas das dificuldades de interpretação de 2 Tessalonicenses 2.2 e abre caminho para melhor entendermos a carta como um todo.

## PARTE II

A primeira questão (o que foi comunicado aos crentes tessalonicenses) não nos deterá, pois descobrir em que eles tinham crido não é essencial para o nosso propósito imediato. No entanto, tendo em vista que é crucial para a carta toda e, em parte, para como temos de entender a primeira parte de 2 Tessalonicenses 2.2, um resumo das conclusões é adequado.

13 Veja n. 6 e n. 7 acima. Evidências de tal julgamento encontram-se no esboço histórico de Jewett sobre a questão da autenticidade (*Correspondence*, pp. 3-18), onde, sem tentar esclarecer, a discussão sobre a autoria invariavelmente envolve um entendimento prévio da passagem que estudamos.

Primeiro, o erro mencionado em 2 Tessalonicenses 2.2 está relacionado a um mal-entendido ou, mais provavelmente, à interpretação equivocada de 1 Tessalonicenses 5.1-11, com a repetida menção ao “Dia do Senhor” (1 Ts 5.2) e a reprodução subsequente dos temas de “dia” e “noite”. Não é que uma carta que trata desse assunto não fosse da lavra dele; uma carta era mesmo de sua lavra. O que está em questão em 2 Tessalonicenses é que há pessoas que estão promovendo um ponto de vista diferente do que Paulo comunicara anteriormente.

Segundo, o conteúdo da deturpação tem a ver com alguém estar ensinando que o Dia do Senhor já está presente, ou, talvez à luz das ênfases encontradas em 2 Tessalonicenses 1, que já começara de alguma forma. É o que mostra o sentido do argumento que se segue, no qual Paulo insiste que, tal como *ele os ensinara anteriormente*, de viva voz (2 Ts 2.5,15) e por epístola (2.5), certos eventos observáveis têm de ocorrer antes que o Dia venha. O Dia será precedido por certos eventos (2.3-7), e os eventos pertinentes ao Dia serão visíveis demais para que alguém o perca quando vier (2.8-10a). Por conseguinte, argumenta ele, é impossível derivar, de qualquer coisa que ele tenha dito (seja por palavras, seja por carta), que o Dia do Senhor já tenha feito sua aparição na era atual.

Terceiro, o ensinamento errôneo sobre a “presença” do Dia do Senhor explica as ênfases encontradas em 2 Tessalonicenses 1 e 3. À luz do que Paulo dissera na carta anterior, o aumento e a natureza injusta dos sofrimentos dos tessalonicenses dão a eles motivos consideráveis para a ansiedade, caso o Dia já esteja presente. Esta é a razão para Paulo garantir em 2 Tessalonicenses 1 que eles serão vindicados (futuramente) e que os adversários serão julgados com justiça. O mesmo erro também reforça o raciocínio dos “ociosos indisciplinados”. Tendo em vista que o Dia do Senhor chegou, e já que eles assumiram um ponto de vista lúgubre do trabalho, independentemente do fermento escatológico,<sup>14</sup> por que deveriam retornar às suas antigas ocupações?

São exatamente os efeitos deletérios de tais ensinos que levaram Paulo a insistir com tanto empenho, primeiro, que ele de modo algum é responsável por esses ensinos (a presente passagem) e, segundo, que o que ele lhes comunicara previamente por instrução oral (2 Ts 2.5,15)

<sup>14</sup> Sobre este assunto, veja R. Russell, “The Idle in 2 Thess. 3:6-12: An Eschatological or a Social Problem?”, *New Testament Studies* 34 (1988): p. 105-119; e D. E. Aune, “Trouble in Thessalonica: An Exegetical Study of I Thess. 4.9-12, 5.12-14 and II Thess. 3.6-15 in Light of First-Century Social Conditions” (tese inédita de mestrado em teologia, Regent College, 1989).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

e por carta (2.15) é a verdade singular sobre o Dia do Senhor, ensino ao qual eles devem apegar-se.

### PARTE III

A questão para nós é: Como esse entendimento equivocado surgiu entre os tessalonicenses? E como está relacionado com algo que Paulo possa ter dito ou escrito? O problema é *linguístico* (o que significa “Esprírito” como o primeiro membro de uma tríade equivalente que inclui “palavra” e “epístola”?) e *gramatical* (como a frase “como se por [διά] nós” está relacionada com a tríade anterior de frases διά?). Em questão está o que Paulo está negando com a pequena frase ως δι’ ήμων: (1) ele escrevera uma carta na qual isso fora declarado; (2) ele foi responsável por qualquer uma das três possíveis fontes desconhecidas para o erro; ou (3) ele não é responsável pelo pronunciamento falso em si, no entanto, isso pode ter sido comunicado a eles. Exporei argumentos que mostrarão que o último item é o mais provável.

1. Comecemos, observando três questões de 2 Tessalonicenses, duas das quais estão explícitas e a terceira está sugerida pelo uso da linguagem de Paulo.

a. Paulo não sabe por qual meio essa falsidade escatológica foi comunicada aos tessalonicenses. Em sua forma mais simples, a frase de Paulo pode ser exibida assim:

Exorto-vos

a respeito da parousia  
que não vos abaleis mentalmente  
como se o dia do Senhor tivesse chegado.

A incerteza de Paulo tem a ver com a forma pela qual o conteúdo foi comunicado, como o repetido μήτε διά deixa claro. Embora as três frases (μήτε διά πνεύματος, μήτε διά λόγου, μήτε δι’ ἐπιστολῆς) juntas modifiquem os infinitivos compostos na cláusula de propósito, a repetição tripla de διά é mais bem entendida por dar o sentido comum de agência secundária. A gramática de Paulo indica que seu interesse não está na fonte e na forma da desinformação, ou seja, se veio do Espírito, por exemplo, ou de uma carta, mas no conteúdo, por qualquer meio que tenha sido comunicado. Podemos mostrar a ideia assim:

Exorto-vos

a respeito da parousia  
que não vos abaleis mentalmente  
quer por Espírito  
quer por palavra falada  
quer por carta  
como se o dia do Senhor tivesse chegado.

Colocando ώς δι' ἡμῶν de lado por um momento, podemos mostrar o perfeito sentido de tudo. É fato que alguém comunicou aos tessalôniceses o conteúdo da cláusula final. É fato que Paulo não sabe como isso foi comunicado, mas seu melhor palpitar é que veio por meio de profecia, outra forma de palavra falada, ou por carta.

b. O que Paulo discorda do argumento que se segue não é a forma da comunicação, mas o conteúdo. A forma de comunicação é irrelevante depois de 2 Tessalonicenses 2.2. Uma das questões exegéticas é por que a tríade de frases existe. À primeira vista, tem muito pouca influência no que vem a seguir.

O que Paulo lembra aos tessalonicenses é que, o que se segue, é o que ele falou claramente sobre o assunto em questão, em duas ocasiões, e que ele disse o contrário do que agora está sendo promulgado entre eles. Em 2 Tessalonicenses 2.5, ele apela: "Não vos lembrais de que estas coisas vos dizia quando ainda estava convosco?". Em 2.15, ele refere-se novamente ao ensino anterior quando estava com eles, dessa vez pegando a expressão εἴτε διὰ λόγου de 2.2.<sup>15</sup> Ao mesmo tempo, ele também se refere à sua antiga carta, a nossa 1 Tessalonicenses, e fala sobre essas duas comunicações anteriores como "as tradições que vos foram ensinadas". Do ponto de vista de Paulo, duas coisas importam: ele lhes ensinou o oposto exato do que agora está sendo anunciado entre eles. No que diz respeito a ele, também foi bastante claro no que ensinara, e eles deveriam se apegar a essas "tradições".

Em suma, somos confrontados com uma situação em que Paulo (1) sabe que o seu ensino foi ou ignorado ou mal compreendido ou deturpado (provavelmente o segundo), e (2) que, ainda que não tenha certeza de como aconteceu, ele está sendo acusado de ser o responsável pelo que está sendo ensinado no momento.

15 Nesse caso, διὰ λόγου não pode significar “report” (“relato”), como a NIV [americana] traduz em 2 Ts 2,2, mas refere-se à instrução oral de Paulo (e de seus companheiros) quando estiveram presentes durante a visita de fundação. Por isso, a NIV [americana] traduz por “word of mouth” (“rumores”).

c. Falemos agora sobre a observação mais sugestiva. É impressionante que as duas realidades, as quais Paulo diz em 2 Tessalonicenses 2.15 que são “as tradições que vos foram ensinadas”,<sup>16</sup> são expressas exatamente na mesma linguagem que os dois membros finais da tríade de frases διά em 2.2. Claro que em 2.2 ele escreveu μήτε διὰ λόγου, μήτε δι’ ἐπιστολῆς, ao passo que em 2.15, ele escreve εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι’ ἐπιστολῆς. Mas as diferenças meramente refletem a gramática das duas frases. A repetição pode ter sido acidental, com a primeira referindo-se a possíveis comunicações posteriores que foram recentemente faladas ou escritas entre eles. Mas há boas razões para pensar de outro modo, que em ambos os casos as frases referem-se às mesmas realidades, a saber, às anteriores comunicações escatológicas feitas por Paulo para eles. É aqui que a objeção “como se por nós” se encaixa.

2. Levando em conta essas observações sobre o que Paulo diz, a questão é: O que Paulo está essencialmente negando pela frase de qualificação, ὡς δι’ ἡμῶν?<sup>17</sup> A repetição de διά e o fato de que a frase ocorre imediatamente depois de “quer por epístola” (2 Ts 2.2) fazem parecer que Paulo está negando que ele tenha escrito (ainda outra) carta para os tessalonicenses, na qual tomou posição oposta da tomada na primeira carta. Entendemos que o qualificador refere-se, às vezes, apenas à frase final διά, de modo que as duas devem ser lidas juntas: “quer por epístola como se por nós”.<sup>18</sup> Vemos que esse entendimento é apoiado ainda mais pela assinatura de Paulo em 2 Tessalonicenses 3.17. Paulo “assina” a carta de próprio punho para que não a confundam com alguma falsificação. Mas há questões que tornam esse ponto de vista altamente suspeito, a despeito da aparência superficial de naturalidade.

a. Essa leitura da frase coloca a ênfase na negação de Paulo no lugar errado. Como observado acima, a preocupação de Paulo é negar que ele seja responsabilizado por ensino escatológico que contradiz o que ele ensinou anteriormente de forma clara, de tal forma que ele passa as próximas frases reiterando o ensino a guisa de lembrete. Esse ponto

16 O significado, obviamente, é: “Anteriormente ministradas pessoalmente por mim e meus companheiros”.

17 Sobre toda essa questão, veja a útil análise de Jewett (em *Correspondence*, pp. 18-86), que categoriza três abordagens para esta frase: (1) Ver a frase como trabalho de um falsificador (que Jewett, com razão, vê que sucumbe quando se tenta interpretar 2 Ts 2.15). (2) Negar que a frase tem implicações de falsificação. (3) Considerar 1 Tessalonicenses como a carta, mas entendê-la que foi deturpada de alguma forma (ponto de vista defendido neste estudo).

18 Veja, e.g., os comentários de Moffatt, Moore e Bruce. Este ponto de vista também é sustentado por quem defende a inautenticidade, como explica a análise de Jewett em *Correspondence*, pp. 3-18. Na verdade, é o ponto crucial na argumentação de Bruce.

de vista, por outro lado, coloca a ênfase no fato de Paulo negar que escreveu outra carta para eles (daí, se houver tal carta, é falsificação).

b. Ainda que seja possível que Paulo tivesse negado as duas coisas ao mesmo tempo, a saber, que ele poderia ser responsabilizado pelo falso ensino, visto que não é responsável por tal carta, esse ponto de vista tem considerável dificuldade com o papel das duas primeiras frases διά. Ao limitar a negação somente à carta (e.g.: “ou carta que supostamente veio de nós”), os dois primeiros itens são lançados à deriva como possíveis fontes para atribuir o “novo ensino” a Paulo. A incerteza de Paulo é se o erro provém de profecia ou comunicação oral, nenhuma das quais é atribuída a Paulo ou uma carta que se cria ter vindo dele (portanto, uma falsificação). Mas, se assim for, a referência a λόγος fica especialmente enigmática. Por que o mencionar, ficamos a imaginar, se também não é algo atribuível a Paulo? A “profecia” também fica quase sozinha, como algo que surgiu de dentro da comunidade, mas não em relação ao ensino de Paulo.

O resultado é que, ao entendermos que ὡς δι’ ἡμῶν nega somente a falsificação, a atribuição a Paulo do presente ensino escatológico não é mais problema, a menos que, obviamente, sua fonte tenha sido a alegada falsificação. Mas esse ponto de vista dá muito pouco sentido à menção dos dois primeiros itens da tríade ou da argumentação que ocorre a seguir, na qual Paulo dedica-se a destruir a atribuição desse absurdo a ele mesmo.

c. Essas dificuldades levam os estudiosos a entender que a frase de objeção está qualificando as três frases da tríade precedente.<sup>19</sup> Embora a “solução” tenha mais sentido gramaticalmente, tropeça no ponto a acima e muito mais no problema de entender como “o Espírito” foi mediado “por nós”, uma vez que Paulo não estava recentemente em cena.<sup>20</sup> É incrível pensar que Paulo tivesse se baseado em *suposta profecia* que, de alguma forma, teria *vindo da parte dele* como possível fonte do erro vigente! Alguém poderia ter deturpado seu ensino anterior ou posterior, sem mencionar a capacidade de forjar uma carta em seu nome. Mas como alegar que uma profecia veio de Paulo, que é o que este ponto de vista necessariamente requer?

19 Esta é, de longe, a opção mais comum nos bíblicos comentários em inglês. Veja a análise em Rigaux, pp. 650-651.

20 É a dificuldade para os intérpretes que defendem essa posição, como podemos ver pela forma como lutam para dar sentido a ela. Veja, e.g., Best (pp. 278-279), que, na melhor das hipóteses, fala sem dizer nada (cf. Wanamaker e outros estudiosos que seguem Best). Com base em 2 Ts 2.15, ele quer que a frase refira-se somente aos dois últimos itens. Mas, como reconhece que é difícil sustentá-la gramaticalmente, então relutantemente inclui os três itens. Sobre o primeiro item, ele se permite comentar: “Paulo era conhecido por exercer dons extáticos [...] qualquer profecia ou declaração oral feita em outro lugar por Paulo ou por um dos seus cooperadores poderia ter sido erroneamente relatada em Tessalônica”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

d. Tudo isso leva à objeção básica de ambos os pontos de vista: a objeção gramatical. É quase impossível que Paulo teria querido que a frase significasse “como se [a carta] procedesse de nós” (cf. 2 Ts 2.2, ARA). Se a referência à falsificação fosse a intenção de Paulo, então seria de esperar ως ἀπ’ ἡμῶν ou παρ’ ἡμῶν (“como se de nós”), não δι’ ἡμῶν, que raramente denota a “fonte originária” de qualquer coisa no uso paulino. Negligenciar ou ignorar esse ponto gramatical, como acontece com tanta frequência nos comentários e nas traduções bíblicas,<sup>21</sup> não resolve, já que Paulo, em outros lugares, mostra exatidão considerável no uso dessas preposições. Quando se refere à fonte originária de algo, ele usa παρά ou ἀπό.<sup>22</sup> Quando se refere ao agente secundário, aquele pelo qual algo foi mediado, ele usa διά.<sup>23</sup> Nesse sentido, só precisamos examinar a bem conhecida objeção em Gálatas 1.1, que seu apostolado não é nem ἀπ’ ἀνθρώπων nem δι’ ἀνθρώπου (não tem origem em seres humanos, nem foi mediado por seres humanos). Temos de aceitar que é errado traduzir a frase assim: “Quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola, como de nós” (ARC; cf. ARA; grifos meus).

3. Isso nos leva a uma forma alternativa de entender ως δι’ ἡμῶν, que leva a gramática mais a sério, ao mesmo tempo em que se encaixa melhor com as observações feitas no início da seção.

Conforme observado acima, o uso de διά nas três frases precedentes não enfatiza a fonte originária do erro. Mais exatamente, por meio de διά, Paulo está apontando para a frente para o conteúdo do erro descrito na cláusula final da frase. Ele não está sugerindo que uma profecia, ou um relato oral, ou uma carta tenha se originado dele, mas que, por qualquer um desses meios desconhecidos, o conteúdo do ensino falso lhe foi atribuído. Por exemplo, não tivesse Paulo mencionado λόγος e ἐπιστολή, todos teríamos entendido (corretamente) que ele estava insistindo que os crentes tessalonicenses não ficassem abalados “por alguma declaração profética” no sentido de que “o Dia do Senhor já tinha chegado”. O mesmo ocorre com “por instrução oral” e “por carta”. Em cada caso, o διά refere-se a uma possível fonte pela qual o conteúdo foi mediado, não que a fonte veio de Paulo.

21 As exceções são Dobschütz, p. 266, e Giblin, “Threat”, p. 149, n. 3.

22 Veja, e.g., 1 Ts 3.6: “Vindo, porém, agora, Timóteo de vós para nós”.

23 Notemos a esse respeito que em outras quatro ocasiões Paulo usa διά com ἐπιστολή (2 Ts 3.14[!]; 1 Co 16.3; 2 Co 10.9,11) e, em cada caso, refere-se claramente ao conteúdo da carta (ou cartas), e não às suas origens. Notemos ainda que o δι’ ἐπιστολῆς em 2 Ts 2.15 não se refere a Paulo como fonte da carta, mas à carta como meio pelo qual as “tradições” lhes foram dadas.

Isso também sugere que, quando Paulo insere a frase qualificadora ώς δι' ἡμῶν, não está tão preocupado com a forma pela qual o erro chegou aos tessalonicenses, mas com o fato de o conteúdo do erro ter-lhe sido atribuído.<sup>24</sup> Nesse sentido, nossa frase encaixa-se gramaticalmente com as três frases precedentes, mas não sugere que nenhum dos três itens seja de Paulo. Mais exatamente, refere-se aos itens como meios possíveis pelos quais Paulo foi creditado com o conteúdo do falso ensino sobre o Dia do Senhor. Paulo não quer dizer “por carta, como se de nós”. Ele quer dizer “quer por [qualquer um desses meios], como se por nós o dito ensino tivesse chegado a vós”.

4. Sendo assim, e se a gramática e o restante do argumento no contexto apontam para esse caminho, então várias questões combinam-se para indicar que: (1) A segunda e terceira frases da tríade διά não se referem a um relato recente ou carta supostamente provenientes de Paulo, mas ao ensino quando esteve com eles a primeira vez e à sua carta anterior escrita para eles, ensinos que agora estão sendo deturpados para que apoiem o novo “ensino”. (2) O primeiro item da tríade, que não se encaixa facilmente com o segundo e o terceiro sob quaisquer circunstâncias, e está ausente em 2 Tessalonicenses 2,15, é a chave para tudo.<sup>25</sup> Comecemos com o último item.

a. Grande parte da dificuldade com 2 Tessalonicenses 2,2 sempre foi com a primeira das três frases διά. Por um lado, é frase gramaticalmente coordenada com as duas seguintes, mas improvável de outra forma. Em outras palavras, embora as três frases estejam juntas gramaticalmente no enunciado de Paulo, é improvável que sejam coordenadas quanto à natureza da comunicação ou em termos de quem está fazendo a comunicação. Em geral, concorda-se que διά πνεύματος refere-se a uma declaração profética de algum tipo.<sup>26</sup> Ainda que possamos estar perplexos quanto à razão pela qual ele usou πνεῦμα em vez de προφητεία, não é improvável que Paulo se expresse dessa maneira. É como devemos entender o uso do plural πνεύματα em 1 Coríntios 14,32 (onde os “espí-

24 Esse ponto de vista foi sugerido, *inter alia*, por Frame, p. 247 (“ele recusa toda responsabilidade pela declaração: ‘O Dia do Senhor está presente’”). Veja Dobschütz, pp. 266-267; Dibelius, p. 44; Findlay, p. 165 (“*supondo que seja por nós*, ou seja, que o anúncio da chegada do ‘Dia’ venha do Senhor por seus apóstolos e tem a autoridade deles”). Para conhecer uma solução diferente, veja Giblin, “Threat”, pp. 149-150, 243, que entende que a questão não tem a ver com o conteúdo da declaração tanto quanto é questão pertinente à autoridade de Paulo.

25 Veja J. T. Ubbink, “ώς δι' ἡμῶν (2 Thess. 2,2) een exegethisch-isagogische puzzle”, *NedT's 7* (1952-1953): 269-295, que ainda considera que a frase refere-se ao que precede, não ao que se segue.

26 É a posição da maioria dos comentários (Best, Bruce, Dobschütz, Ellicott, Frame [“claramente”], Hendriksen, Hiebert, Marshall, Milligan [“declaração extática”], Moore, Morris, Plummer [que

## EXEGESE? PARA QUÉ?

ritos” dos profetas estão sujeitos aos profetas; cf. 12.10; 14.12). A razão para o plural na passagem de 1 Coríntios não é que Paulo acreditava numa pluralidade de “espíritos”, mas que entendia que o Espírito Santo falava por vários espíritos humanos.<sup>27</sup>

É, portanto, muito provável, sobretudo à luz de 1 Tessalonicenses 5.19-22, que esse significado deve prevalecer na frase que estudamos. Se assim for, o suposto meio pelo qual o erro encontrou expressão deu-se dentro da comunidade de crentes em adoração. Tendo em vista que Paulo inclui essa opção, devemos considerar seriamente que, do seu ponto de vista, esta é possibilidade muito real e que a cláusula final dá o conteúdo básico do próprio oráculo.<sup>28</sup>

b. Essa possibilidade explicaria também: (1) Por que Paulo repete as duas últimas frases διά em 2 Tessalonicenses 2.15, mas com a frase do “Espírito” notavelmente ausente, e (2) como é que ele sabe que seu ensino está sendo objetado, ainda que não tenha certeza de como ocorreu, ao mesmo tempo que está sendo responsabilizado pelo que está sendo ensinado atualmente. As razões para ambos os fenômenos residem em uma recente declaração profética ocorrida dentro da comunidade, que deu expressão ao presente ensino, cujo conteúdo, ao mesmo tempo, foi atribuído a Paulo.

c. Nesse ponto de vista, faz sentido a repetição e a omissão em 2 Tessalonicenses 2.15, quando entendemos que as frases análogas em 2.2 e 2.15 referem-se à mesma realidade, qual seja, o que Paulo comunicara quando estava presente com os tessalonicenses e o que escrevera na primeira carta — a nossa 1 Tessalonicenses. Uma declaração profética que contradiz o primeiro ensino ou o reinterpreta poderia, ao mesmo tempo, atribuir a Paulo o que está sendo profetizado — se alguém tiver a ajuda do Espírito para “interpretar corretamente” o que Paulo ensinara anteriormente! Isso explica a inclusão da profecia na tríade em 2.2 e como clara contradição ao ensino anterior lhe foi atribuída. Significa também que “por carta” não tem nada a ver com outra carta, como se alguém tivesse falsificado uma carta em seu nome.<sup>29</sup>

---

permite línguas também], Rigaux, Wanamaker). Veja a NIV [americana], que traduz: “by a prophesy (“por profecia”, NVI)”. Whiteley (p. 97) sugere “experiência extática”.

27 Proponho a esquista opção “E/espírito” como forma de traduzir a ideia, que também é a melhor explicação para o som desajeitado (para os falantes da língua inglesa): “my S/spirit prays” or “sings” [“o meu E/espírito ora” ou “canta”] em 1 Co 14.14,15. Sobre esses assuntos, veja a discussão dos textos em G. D. Fee, “The First Epistle to the Corinthians”, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).

28 Como muitos intérpretes sugeriram. Veja, e.g., Jewett, *Correspondence*, p. 178; Giblin, “Threat”, p. 243.

29 Isso também indica que a questão da falsificação, que atraiu a imaginação de tantos estudiosos, é algo que desvia a atenção do assunto. As duas passagens juntas (2 Ts 2.2 e 2.15) não sugerem

A frase de Paulo (agora desajeitada) expressa a frustração de que o seu ensino não é mais seguido, ao mesmo tempo que ele está sendo creditado por clara contradição ao que lhes ensinara. A solução encontra-se em 2 Tessalonicenses 2.15, onde διὰ πνεύματος está ausente,<sup>30</sup> quando os exorta: “Retende as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa”.<sup>31</sup> Ele sabe que o seu ensino anterior não foi ambíguo. Eles têm de manter-se firmes ao que lhes foi “transmitido” diretamente dele.

5. Juntando tudo, a “lógica” da frase é mais ou menos assim. Dada a dupla dificuldade de Paulo, a saber, que ele está ciente de que a desinformação lhe foi atribuída, embora não tenha certeza de como foi comunicada, ele começa com a segunda dificuldade, a forma incerta da comunicação errada, cujo primeiro item é a chave para o todo. Por meio do “Espírito”, alguém poderia ter-se apresentado e falado em nome de Paulo (e.g.: “O mesmo Espírito que nos falou anteriormente por Paulo agora fala em nome de Paulo, dizendo que...”). Mas, para Paulo, seria igualmente possível, e mais provável à luz das duas frases seguintes, que tal “profecia” foi dada sob a forma de interpretação autorizada do que ele ensinara ou escrevera anteriormente (e.g.: “O Espírito diz que o que Paulo queria dizer era...”!). Em ambos os casos, tendo mencionado a forma incerta da mediação do erro pelo repetido “quer por”, ele move-se em direção ao conteúdo deturpado.<sup>32</sup> Usando a mesma linguagem conjectural, “como se por nós”, ele prevê com essa objeção a cláusula final do enunciado. “Não sejais tão facilmente

---

tanto. A razão para 3.17 é exatamente a mesma que em Gl 6.11, como modo de enfatizar que ele é o responsável pelo conteúdo (apostólico) do que foi escrito *nesta carta*.

30 Veja Giblin, “Threat”, p. 45, que também entende que 2 Ts 2.15 “decompõe em fatores” a “forte dependência de enunciados carismáticos”, mas como “modificação” e não como “seguimento” de 1 Ts 5.19-22 (como discutirei mais adiante).

31 É clara afirmação de 2 Ts 2.15, que Paulo escreveu aos tessalonicenses *antes* de escrever 2 Tessalonicenses, o que torna problemática a inversão da ordem das duas cartas. A “solução” de Wanamaker é altamente questionável. Ele sugere que a “carta” mencionada em 2.15 (“epístola nossa”) é hipotética por parte de Paulo. Mas isso não funciona de forma alguma, não só porque Paulo também menciona “por palavra”, que remete a 2.5 e, portanto, não pode ser hipotética, mas também porque “por carta” é modificado por ήμῶν, o que dificilmente pode significar “como se de nós”. Paulo está se referindo a uma carta anterior, “carta nossa”, que retoma os plurais de 1 Tessalonicenses que são transportados para 2 Tessalonicenses. Essa “carta nossa” refere-se a 1 Tessalonicenses, porque o conteúdo da carta, como Paulo bem sabe e está lhes lembrando, está em total contradição com o que agora eles estão crendo.

32 Em questão não está um mal-entendido de Paulo, como Jewett (*Correspondence*, pp. 185-191) sustenta. “Deturpado” ou “interpretado erroneamente” mostra muito mais o sentido dos fatos análogos que Paulo sabe que foi bastante claro quanto ao assunto, mas que ele está sendo apresentado como responsável pela atual contradição.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

abalados ou perturbados”, insiste ele, “quer venha pelo Espírito, ou pelo que já ensinei ou escrevi, como se o ensino tivesse vindo por nós no sentido de que o Dia do Senhor já tivesse vindo”.

Isso também dá sentido ao ως ὅτι que introduz a cláusula final em 2 Tessalonicenses 2.2. O que Paulo quer dizer é claro e suficiente. Aqui está o conteúdo do que foi dito entre os tessalonicenses que atualmente está perturbando-os. Mas a frase lhe escapou um pouco. O ὅτι (“que”) vem gramaticalmente depois das possíveis fontes pelas quais o conteúdo foi mediado e, por discurso direto, introduz o conteúdo do oráculo. O ως capta o mesmo sentido de deturpação que há na frase precedente e, assim, une as duas frases. Ele não duvida que a versão do conteúdo que ele está prestes a oferecer é basicamente correta. Mas ele pode não tê-la precisamente correta, então a qualifica: “no sentido de que”. O argumento que ele está apresentando é que, sob nenhuma circunstância, um ensino desse tipo ou um oráculo profético com esse conteúdo poderia lhe ser atribuído, como se tivesse chegado a eles com o *imprimatur* paulino.

## PARTE IV

Observemos que o ponto de vista proposto mostra o sentido de vários assuntos nas cartas e além.

1. Comecemos reiterando as conclusões supramencionadas. A questão é: Como, à luz de 1 Tessalonicenses 5.1-11 (δι' ἐπιστολῆς) e 2 Tessalonicenses 2.3-12 (διὰ λόγου), alguém poderia ter atribuído a Paulo a escatologia realizada expressa em 2.2? E a resposta encontra-se no pneumatismo que estava vivo e ativo na congregação. Alguém que falava “pelo Espírito” declarou que “o Dia do Senhor já tinha chegado”. Por “o Espírito”, a declaração escatológica também foi atribuída a Paulo. Mas ele não tem nada a ver com isso. Ele não extingue o Espírito nem despreza as profecias (1 Ts 5.19,20). Mas tampouco permite que tais palavras proféticas não sejam examinadas. O que eles têm de reter, declara ele em 2 Tessalonicenses 2.15, são “as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa” (grifo meu). Não se trata de “decompor em fatores” o Espírito. Mas oferece uma diretriz pela qual as declarações do Espírito têm de ser examinadas.

2. Isso nos leva, por sua vez, de volta ao material relacionado ao Espírito na carta anterior (1 Ts 5.19-22), para perguntar como isso está relacionado com o que é dito aqui. Um dos problemas com a passagem

de 1 Tessalonicenses é sua relação com o contexto maior da carta e, em particular, com a parêncese que começa em 5.12.<sup>33</sup> O problema é como os imperativos relacionam-se com os aspectos (estruturais) formais da carta e quanto refletem a situação conhecida em Tessalônica (como relatado por Timóteo).

A resposta para ambas as partes do problema reside em uma *via media* (um meio-termo). Por um lado, as partes fazem parte de uma série “formal” de imperativos de *staccato*, conforme encontramos em muitas das cartas paulinas. Por outro lado e tendo em vista que imperativos como os encontrados em 1 Tessalonicenses 5.19-23 estão ausentes em todas as outras cartas paulinas, esse conjunto reflete a “adaptação” dos imperativos conclusivos para adequarem-se à situação local em Tessalônica.

Sendo assim, a questão é: Qual situação? Primeiramente, faremos algumas observações estruturais. Como ocorre com 1 Tessalonicenses 5.16-18, que precede imediatamente a passagem sob estudo, os cinco imperativos em 5.19-22 têm de ser lidos em conjunto. São apresentados em dois conjuntos (5.19,20; 5.21,22). O primeiro é uma forma de paralelismo, em que o segundo membro especifica o primeiro (não devemos extinguir o Espírito desprezando a profecia). O segundo conjunto, que está em contraste com o primeiro, especifica o que eles devem fazer, dessa vez em um conjunto de três, o primeiro dando a regra geral, a qual os dois últimos explicam mais especificamente. Portanto:

O Espírito não extingais;  
As profecias não desprezeis; mas<sup>[34]</sup>  
Examinai todas as coisas:  
Retende o bem;  
Abstende-vos de toda forma de mal.

33 Por um lado, observações de incentivo como essas aparecem regularmente como parte dos materiais conclusivos nas cartas paulinas (e.g., 1 Co 16.13-18; 2 Co 13.11; Rm 16.17-19; cf. Fee, “1 Corinthians”, pp. 825-826), na maioria das vezes, como aqui, sob a forma de “imperativos de *staccato*”. Esses imperativos, às vezes, levantam questões específicas das congregações. Outras vezes, são exortações gerais. Por outro lado, em algumas cartas de Paulo, a seção de parêncese vem depois da seção doutrinária, como conclusão do argumento geral da epístola, como vemos, e.g., em Romanos 12—15, Gl 6.1-10, Cl 3—4. Em cada caso, podemos demonstrar que fazem parte do argumento da carta, não sendo meras “instruções éticas” logo após o “pensamento correto sobre o evangelho cristão”.

34 A omissão de δέ no Textus Receptus (apoizada por n° A 33 81 104 614 629 630 945 pm), bem como o fato de que para cada um dos imperativos foi atribuído um número de versículo, tendeu a destruir o significado da série de imperativos e causar dano incalculável nas igrejas separatistas. Neste caso, o δέ foi omitido por escribas (em conformidade com o todo da série, pois todos os quais não têm conjunção), e não foi um acréscimo antigo feito por ampla gama de testemunhas antigas (entre elas, B D G K P J 181 326 436 1241 1739 pm it vg cop goth eth). B. M. Metzger

## EXEGESE? PARA QUÊ?

A questão exegética básica é determinar onde está a ênfase. Está nos dois primeiros imperativos (alguns da comunidade não estão satisfeitos com tais fenômenos na assembleia?), ou nos três últimos (os dois primeiros imperativos configuram os três últimos, de modo que ao corrigir os abusos eles não estão corrigindo em demasia?)?<sup>35</sup>

É comum defender que o problema em Tessalônica resulta de um desencanto ou conflito com esses fenômenos,<sup>36</sup> na forma de excesso de “êxtase” (em geral, glossolalia, como em Corinto) ou de “êxtase” desorientadora (pelos “ociosos indisciplinados”, que usam a profecia para justificar seu comportamento, ou por aqueles que fizeram falsas predições sobre o Dia do Senhor, que acabaram levando a profecia ao descrédito). Isso é apoiado comprovadamente pela gramática das proibições.<sup>37</sup>

Mas também é possível, mais provável na minha opinião, que Paulo esteja oferecendo algo preventivo, talvez relacionado à antiga experiência que os tessalonicenses tiveram com a “êxtase” de um tipo mais descontrolado. À luz das evidências de 2 Tessalonicenses 2.1,2, pode ser que Timóteo já havia informado Paulo de certas tendências no culto que precisavam de “ajuste”, mas não de eliminação. Poucos meses depois (2 Ts 2.2), embora Paulo não saiba a fonte exata da deturpação do seu ensino, ele sabe que a declaração profética é uma das possibilidades. As evidências de 2 Tessalonicenses 2.2 e 2.15 levaram as pessoas a pensar que Paulo em 1 Tessalonicenses 5.19-22 já tinha razão para alertar os tessalonicenses a serem um pouco mais perspicazes quanto às declarações “do Espírito”.<sup>38</sup>

---

(A *Textual Commentary on the Greek New Testament* [Londres: United Bible Societies, 1971], p. 633, seguindo Lightfoot, p. 84) propõe que a omissão é o resultado de ser “absorvido pela sílaba seguinte”, mas é difícil ver como isso poderia ter acontecido (já que é seguido pelo δοκ-, e não pelo -τε, da δοκιμάζετε).

35 É perfeitamente possível que Paulo esteja dando diretrizes para as atividades perfeitamente válidas e normais do Espírito nas reuniões de adoração, já que muitos dos convertidos gentios já estariam bem familiarizados com a “êxtase” do passado pagão. Wanamaker propõe que “Paulo desejava encorajar a atividade pneumática como sinal dos tempos escatológicos no qual os tessalonicenses se encontravam”. A passagem e outras como ela implicam que os fenômenos são mais essenciais da iniciação e experiência cristã primitiva do que Wanamaker permite. Paulo dificilmente precisa “encorajar” o que teria sido *pressupositional* nas igrejas paulinas.

36 Veja Jewett, *Correspondence*, pp. 100-102, cuja discussão observa outros que partilham dessa perspectiva (e.g., W. Schmithals, Marshall, D. E. Aune).

37 μή com o presente do imperativo tem a força de “parar de fazer alguma coisa”, implicando que a ação proibida já está acontecendo. É posição defendida, e.g., por Hiebert, p. 243, e Moore, p. 83. Mas veja Bruce, p. 125, que corretamente observa que “como os imperativos positivos em 1 Ts 5.16-18 e 5.21,22, [os imperativos negativos] indicam o que eles fazem habitualmente (ou abstêm-se de fazer)”.

38 Para conhecer um ponto de vista diferente sobre a relação entre 1 Ts 5.19-22 e 2 Ts 2.2; 2.15, veja Hughes, “Rhetoric”, pp. 56-57, que interpreta que o autor de 2 Tessalonicenses está negando a

A dificuldade com a passagem é que, ao exortar que os tessalonicenses examinem todas as coisas e, ao examinarem, retenham o bem e abstenham-se de toda expressão do mal, Paulo não dá critérios para o exame. Como distinguir o bem do mal, em termos de declarações proféticas? Aqui é onde as evidências combinadas de 2 Tessalonicenses 2.2,5 e 2.15 ajudam. Por um lado, o abuso de “declarações proféticas” não é diretamente condenado na segunda carta, nesse caso porque Paulo não está certo de que esse é o problema. Por outro lado, se o que entendemos de 2.2 vai na direção certa, então em 2.15 ele está oferecendo um critério claro para “pôr os espíritos à prova”, a saber, “as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa” (grifo meu).

3. É de certo interesse, à luz das propostas apresentadas, observar que na passagem mais bem conhecida de 1 Coríntios 12—14, Paulo também exige que todas as coisas sejam examinadas ou postas à prova quando se trata de declarações proféticas. Primeiro, em 1 Coríntios 12.8-10, na lista de manifestações essencialmente extraordinárias do Espírito na comunidade reunida, ele lista “discernir os espíritos” imediatamente depois de “profecia”. Refere-se a “discernir as profecias”, como está comprovado pelo uso da mesma linguagem em 14.29-32, onde Paulo insiste que, após duas ou três declarações proféticas, os ouvintes discirnam o que foi dito e tenham a vez de profetizar, porque os “espíritos” dos profetas estão sujeitos aos profetas.<sup>39</sup> Mas, como em 1 Tessalonicenses 5.19-22, Paulo não indica o processo nem dá critérios de como proceder para “discernir”. Um pouco antes, em 1 Coríntios 14.3, ele diz especificamente que quem profetiza fala para edificação, exortação (ou encorajamento) e consolação. Mesmo que não tenha sido concebida como critério para “discernir”, uma declaração tão direta quanto o objetivo da profecia na comunidade tem o efeito de estabelecer um tipo de critério: o encorajamento e a edificação da comunidade. Não foi exatamente esse o resultado da declaração do “Espírito” feita em Tessalônica sobre o Dia do Senhor, pois levou muitos dos tessalonicenses a ficarem abalados e perturbados.

---

validade do “espírito”, que é contrário ao genuíno Paulo em 1 Ts 5.19,20 (“um contraste particularmente embarracoso” com a exortação de não extinguir o Espírito, como se Paulo também não tivesse escrito 5.21,22!).

39 Para inteirar-se de argumentos completos a esse respeito, veja Fee, “1 Corinthians”, pp. 596-597, 693-696.

## PARTE V

Se tudo o que foi dito até aqui se aproxima da situação que está sendo tratada em 2 Tessalonicenses e do significado dos textos, então temos breves conclusões a dizer sobre o propósito de 2 Tessalonicenses, bem como sobre “pôr os profetas à prova” no *corpus paulino*.

Quer a aflição presente dos tessalonicenses fosse quer não fosse realmente resultado direto de uma declaração profética que também reivindicava a autoridade de Paulo, pelo menos o próprio Paulo acreditava que era o que poderia ter acontecido. Sendo assim, o propósito de 2 Tessalonicenses e a necessidade de “examinar todas as coisas” com relação à profecia podem muito bem unir-se em 2 Tessalonicenses 2.15.

Duas questões estão em jogo: A necessidade expressa anteriormente em 1 Tessalonicenses 5.19-22 de “examinar” as declarações proféticas e a necessidade de acalmar a angústia da comunidade em relação a falsas “profecias” escatológicas. A chave para ambas as questões é Paulo relembrar-lhes das “tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa” (2 Ts 2.15, grifo meu). Tendo em vista que essa inquietação escatológica causou mais aflição ao sofrimento, além de ter promovido a causa dos “ociosos indisciplinados”, ele lembra-lhes de seu ensino anterior sobre esses assuntos. É o que explica todos os dados da carta.

Significa também que aqui, bem como em 1 Coríntios 14.3, temos um critério essencial para o exame das declarações proféticas. Em 2 Tessalonicenses 2.15, a base do “teste” é o conteúdo teológico ou doutrinário (ou seja, “as tradições que vos foram ensinadas”). Em 1 Coríntios 14.3, Paulo oferece o exame do efeito, bem como do conteúdo, tendo a ver com a utilidade para a comunidade crente.<sup>40</sup> Ambos os “critérios” estavam sendo abusados em Tessalônica, e é o que é preconizado na carta que estamos estudando.

Uma palavra final e contemporânea é pertinente, sobretudo à luz da renovação dos fenômenos do Espírito em muitos setores da igreja de nossos dias. Primeiro, observemos que a primeira menção de profecia no Novo Testamento (1 Ts 5.19-22) inclui o imperativo de que todas as

40 Entre as passagens que apresentam “critérios”, podemos acrescentar 1 Co 12.3, mas, como observei em meu comentário (“1 Corinthians”, p. 581), “o ponto de Paulo no contexto não é estabelecer um meio de ‘examinar os espíritos’, mas lembrar aos coríntios a ‘declaração inspirada’ não é evidência de serem ‘guiados pelo Espírito’”. Há estudiosos que querem acrescentar Rm 12.6 (“de acordo com a analogia da fé”). Embora este ponto de vista tenha várias coisas a recomendá-lo, é mais provável que a frase se refira ao dom do profeta, que ele deve profetizar de acordo com a fé, o que, por sua vez, está de acordo com a diferente ‘medida da fé’ que cada um recebeu (12.3). Para conhecer um exame completo do assunto, veja Fee, *Presence, ad loc.*

profecias (e, por implicação, todas as outras “expressões do Espírito” na comunidade) tenham de ser examinadas, postas à prova. A admiração com que muitos pentecostais e carismáticos contemporâneos devotam a profecias e “profetas”, que faz com que quase nunca sejam examinados, está em contradição básica com a ordem paulina. Mais exatamente, reflete a atitude tessalônica em relação às declarações proféticas, algo que precisava ser corrigido e aproveitado.

Segundo, é discutível que, em 2 Tessalonicenses 2.15 e 1 Coríntios 14.3, Paulo tenha estabelecido o padrão para a igreja em tempos posteriores. Por um lado, todas as declarações do Espírito devem ser examinadas à luz das “tradições”, que, para nós, hoje, estão na forma da Escritura sagrada e inspirada. Por outro lado, tendo em vista que até a “verdade” pode ser usada de maneira abusiva, todas as declarações do Espírito também têm de levar ao encorajamento e edificação da comunidade local de crentes.



# Rumo a uma Teologia de 2 Timóteo – Segundo a Perspectiva Paulina (1997)

A tarefa deste artigo é apresentar a teologia de 2 Timóteo, explícita e implicitamente, partindo do pressuposto de que a carta foi escrita por Paulo.<sup>1</sup> Para isso, precisamos apresentar questões metodológicas preliminares, inclusive uma visão geral da pressuposta situação retórica da carta e como isso pode ter afetado as ênfases teológicas.

## I. QUESTÕES METODOLÓGICAS

Como ponto de partida comum, pouco importando qual ponto de vista da autoria tenhamos, consideremos que 2 Timóteo não é intencionalmente teológica, no sentido de que a teologia propriamente dita não é a sua principal razão de ser. A pressuposta situação retórica da carta mostra a extrema preocupação pela contínua fidelidade ao apóstolo e ao seu evangelho. Examinemos legitimamente os indícios ao longo da carta que explicitamente e mais incidentalmente revelam o conteúdo teológico do evangelho ao qual Timóteo e a igreja estão sendo exortados a permanecerem leais.<sup>2</sup>

- 
- 1 Por esta razão, o que quer que se entenda neste caso por “autoria”, pretendo usar o nome “Paulo” como sujeito das frases em vez de uma circunlocução mais neutra (e mais desajeitada), como “o escritor” ou “o Paulo da carta”. Com o uso, não quero dizer nada mais que, neste artigo, a pressuposta situação retórica da carta é presumida para refletir a situação histórica real do apóstolo durante a sua vida. Embora eu considere isso historicamente mais provável do que o contrário, não há tentativa de demonstrar isso aqui. Na melhor das hipóteses, espero mostrar que podemos dar o pleno sentido da carta como documento histórico do início do cristianismo sob essa pressuposição.
  - 2 Devo ressaltar que o artigo reflete o meu novo estudo do texto de 2 Timóteo, quase sem consultar a literatura secundária (inclusive o meu próprio comentário!) na primeira rodada, que é reproduzido

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Significativamente, os indícios surgem nos lugares onde Paulo (1) exorta Timóteo (e a igreja por intermédio de Timóteo) a perseverar como fiel companheiro no evangelho, unindo-se com ele nos sofrimentos (2 Tm 1.8; 2.3),<sup>3</sup> ou (2) exorta a fidelidade em comparação a certos opositores,<sup>4</sup> que não são leais a Paulo e seu evangelho, que “se desviaram<sup>[5]</sup> da verdade” e (com toda probabilidade) arruinaram<sup>6</sup> a fé de alguns. É importante que estabeleçamos a situação retórica na qual emergem esses indícios, para que leiamos a teologia à luz das contingências pressupostas.

Devo também dar uma definição de “teologia”, uma vez que neste seminário e no antecedente “teologia” tornou-se uma “palavra-sanfona”, ou seja, que depende de quanto ar injetamos ou extraímos dela. Não considero que nossa tarefa seja sociológica ou retórica, mas teológica, no sentido de que, por sua natureza, a teologia bíblica pressupõe uma narrativa na qual Deus é o protagonista, o povo é o agonista, e a redenção é o objetivo da solução do enredo. Todos os outros temas teológicos, conforme os percebo, encontram seu significado à luz dessas realidades narrativas. Meu propósito nesta estrutura é determinar e analisar a natureza coerente da explicação teológica de Paulo (como presumido “autor” de 2 Timóteo) da narrativa de salvação, como a que encontra expressão nas contingências da carta.

Tendo em vista que minha tarefa é ler a teologia da carta à luz da teologia paulina, conforme refletida em outras partes do corpus paulino, indico o que percebo ser o essencial dessa teologia. Considerando que é

---

essencialmente aqui. Há duas razões para o procedimento. Primeiro, deu-me a oportunidade de ter novo encontro com a carta em seus próprios termos. Segundo, toda a literatura que fala sobre a questão (a teologia de 2 Timóteo), fala *apenas* no contexto da “teologia das Epístolas Pastorais”, o que, neste caso, é desastroso. Mesmo em um estudo tão prestimoso (e corretivo) como *The Theology of the Pastoral Epistles*, de Frances Young (Cambridge, 1994), grande parte do que é apresentado é quase irreconhecível como teologia de 2 Timóteo. Por exemplo, ninguém que tivesse lido o capítulo teológico inicial (sobre “teologia e ética”) e depois lido 2 Timóteo teria imaginado que o estudo baseou-se na leitura cuidadosa da carta, uma vez que o que é apresentado (na realidade, a ética de 1 Timóteo e Tito) não poderia ter sido derivado de 2 Timóteo por si só. Da mesma forma, com a seção “Deus como Salvador”, que seria muito diferente tivesse a autora começado com 2 Timóteo, em vez de fundir a teologia desta com a de 1 Timóteo.

- 3 Considero que o ουγκακοπάθησον significa “unir-se comigo” em vez de “unir-se com Cristo” ou “com Cristo e comigo”, apesar dos compostos οὐν em 2 Tm 2.11,12, que tem o último significado.
- 4 Veja 2 Tm 2.25, τοῖς ἀντιδιατιθεμένους (*hapax* do Novo Testamento) e 3.8; 4.15, onde consta uma forma de ἀνθίστημι (palavra paulina, mas que ocorre unicamente em 2 Timóteo nas Epístolas Pastorais).
- 5 Veja 2 Tm 2.18, ἥτοχησαν (palavra das Epístolas Pastorais; cf. 1 Tm 1.6; 6.21). Veja 2 Tm 1.15; 4.4, onde ἀποστρέψω aparece com referência àqueles de dentro da igreja que seguiram os opositores, os que “resistem à verdade”.
- 6 Veja 2 Tm 2.18, ἀνατρέπουσιν (cf. Tt 1.11).

impossível entender Paulo sem reconhecer a escatologia como estrutura essencial do seu pensamento teológico, enquanto que a salvação em Cristo é o tema essencial dessa estrutura, em questão está a natureza das “constantes” no entendimento de Paulo sobre a “salvação em Cristo”, mesmo que não sejam expressas em cada momento soteriológico nas cartas. Escolhi esboçar o que entendo dessas constantes mais adiante, na seção IV (“A Salvação em Cristo”) deste artigo, para depois usá-las como estrutura conveniente na análise da teologia da carta.<sup>7</sup>

## II. A PRESSUPOSTA SITUAÇÃO RETÓRICA

Lida em seus termos, 2 Timóteo foi escrita da prisão<sup>8</sup> com o propósito primordial de exortar Timóteo a unir-se a Paulo o mais depressa possível (2 Tm 4.9,21), presumivelmente em Roma,<sup>9</sup> e levar consigo Marcos e alguns objetos pessoais (4.11,13) quando ele chegasse.<sup>10</sup> Timóteo assumiu o lugar de Tíquico, o suposto portador da carta (4.12). A razão da pressa é o início do inverno (4.21) e o fato de que a audiência preliminar já ocorreu (4.16).

Mas o corpo da carta é muito pequeno para falar sobre esse assunto. Grande parte da carta é sonoro apelo para Timóteo permanecer fiel a Paulo e seu evangelho através da aceitação de sofrimentos e dificuldades. É o que depreendemos de: (1) A deserção de muitos cooperadores (2 Tm 1.15), (2) a oposição, pois ainda que essa liderança tivesse sido excomungada anteriormente, continua a espalhar ensinos como gan-

7 Ao adotar essa metodologia, exponho-me à acusação de ler a teologia de 2 Timóteo por um crivo que é estranho à carta. Mas o que aconteceu comigo foi exatamente o oposto. Foi depois de ter escrito as seções “A Pressuposta Situação Retórica” e “O Evangelho de Paulo (a Narrativa)” do artigo, especialmente a seção “O Evangelho de Paulo (a Narrativa)”, que vi que as “constantes” paulinas eram as que tinham de receber a devida análise teológica do evangelho em 2 Timóteo. Temos de analisar o evangelho para fazer corretamente a sua teologia, ponto que emergiu ao escrever as duas seções supracitadas. Tudo isso aconteceu durante a redação do artigo, fato que será evidente para quem ler o resumo e o artigo. No procedimento estranho, mas necessário da Sociedade de Literatura Bíblica (na sigla em inglês SBL), os resumos têm de estar prontos três meses antes do artigo. Portanto, entreguei um resumo do que esperava fazer, o que mudou um pouco no transcurso das coisas.

8 Veja 2 Tm 1.8; 4.16; esp. 2.9, onde a referência aos sofrimentos de Paulo parece-lhe repugnante: “até ao ponto de ser acorrendo como criminoso comum” (*κακούργος*, usado em outros lugares para referir-se aos que cometem crimes graves; cf. Lc 23.32ss.).

9 Na suposição de que o πρώτη ἀπολογία de 2 Tm 4.16 foi um *prima actio*, uma audiência preliminar perante o imperador ou outro magistrado, comparável em termos de propósito a uma audiência perante o grande júri, e que a “boca do leão” em 4.17 (ecoando Sl 22.13) é Nero, mesmo que ele não estivesse presente.

10 Timóteo tinha de apanhar esses itens em Trôade, fato que implica viajar de Éfeso a Trôade, depois trafegar pela Via Egnácia, atravessar o mar Adriático e chegar a Roma pela Via Ápia.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

grena na igreja (2.18; cf. 1 Tm 1.19,20)<sup>11</sup> e (3) as urgências pessoais de Paulo à luz da execução esperada (4.6-8).

Ao mesmo tempo, embora de forma mais indireta, o apelo à fidelidade a Paulo e seu evangelho também destina-se à igreja. É algo evidenciado, antes de tudo, pela dupla “graça” no final da carta (“O Senhor Jesus Cristo seja com o teu espírito [singular]. A graça seja convosco [plural]”, 2 Tm 4.22) e também por: (1) A instrução em 2 Timóteo 2.2, que o que foi confiado a Paulo, agora Timóteo tem de confiar a outros que são dignos de confiança e qualificados para continuar o ensino; (2) a nota lastimosa em 2.18, que a fé de alguns está sendo arruinada pelos falsos mestres, combinada (3) pela nota mais forte em 4.3,4, que muitos na igreja estão bastante satisfeitos em ter as coisas dessa forma. Como sucede com todas as outras cartas paulinas, inclusive Filemom, a carta era para ser lida publicamente nas igrejas, neste caso, como confirmação final simultânea de Timóteo (e, portanto, também de Tíquico) e apelo à fidelidade deles ao evangelho.

Tudo na carta pressupõe essa situação, começando com a ação de graças (2 Tm 1.3-5), que lembra que Paulo e Timóteo foram leais aos seus respectivos passados e que a verdadeira<sup>12</sup> “fé” (fé plena) reside em Timóteo,<sup>13</sup> e terminando com o encargo (4.1-5), para o qual Paulo serve de paradigma (4.6-8) e prossegue nos assuntos pessoais e nas instruções de 2 Timóteo 4.10-18.<sup>14</sup> Mas a carta é categórica nos apelos

11 Uma palavra sobre a relação percebida entre 1 e 2 Timóteo. A situação retórica de 1 Timóteo pressupõe que Paulo está livre, tendo deixado recentemente Timóteo em Éfeso com o encargo específico de deter os falsos ensinos (liderados, ao que parece, por anciãos da igreja ou igrejas), enquanto ele seguia para a Macedônia. Antes de partir, excomungou Himeneu e Alexandre. A excomunhão de Himeneu não “gorou”, como presumimos pela nova situação retórica de 2 Timóteo. Alexandre foi para Trôade, onde, em parte, é o responsável pela prisão de Paulo na cidade (4.14,15, daí a advertência para Timóteo ter cuidado dele quando passar por Trôade), ao passo que Himeneu associou-se a certo Fileto. Supomos que esses dois indivíduos tenham de ser incluídos na descrição dos que entram na casa de “mulheres néscias carregadas de pecado” (3.5-9), que são os enganadores de 3.13, que enganam e são enganados.

12 No grego, ἀνυποκρίτος, que é a palavra apontada como traidora do caráter “antipaulino” da “fé” nas Epístolas Paulinas. Mas a objeção não é clara evidência de encontrar o que se está procurando? Como é “antipaulino” falar de “fé genuína” quando o dito “verdeiro Paulo” fala exatamente assim sobre o “amor” (Rm 12.9)? Considerando que a “fé de alguns” está sendo arruinada, não poderíamos defender que é tipicamente paulino lembrar Timóteo na ação de graças sobre a “autenticidade” de sua “fé plena” em relação a Cristo Jesus?

13 Observemos de passagem que é paulino agradecer a Deus em seus períodos de ação de graças pelos assuntos que também estão em questão na carta.

14 De modo muito semelhante a Filipenses, podemos descrever 2 Timóteo como combinação de carta de amizade e de exortação moral. Entre outras coisas, “amigos” têm “inimigos” em comum, e nas cartas falam entre si sobre assuntos pessoais, ao passo que as cartas de exortação moral apelam para paradigmas exemplares (cf. Fp 3.4-14; 3.15,16; 3.17; 4.9 com 2 Tm 1.11,12; 3.10-12; 4.6-8 [esp. 4.8!]). Sobre essas questões, veja G. Fee, “Paul’s Letter to the Philippians”, *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 1-14.

à fidelidade que compõem o corpo epistolar. O primeiro apelo, com o qual a carta começa (1.6-14), prepara o cenário para o todo. O apelo é retomado em 2.1-13,<sup>15</sup> depois da apresentação preliminar de um paradigma positivo (Onesíforo, 1.16-18) à luz dos negativos (1.15). O segundo apelo (2.14—3.9), ainda que dirigido a Timóteo, é especificamente dirigido à igreja e posto no contexto da oposição ao evangelho de Paulo (2.14—3.9), enquanto que o último apelo (3.10-17) retorna à natureza paradigmática do ministério de Paulo à luz dos opositores, antes de dar a Timóteo o seu encargo final (4.15).

Desses três (ou quatro)<sup>16</sup> apelos à fidelidade, as duas partes do primeiro (2 Tm 1.6-14; 2.1-13) são as mais importantes teologicamente, não só porque vêm em primeiro lugar e determinam o caminho para o todo, mas também porque são reforçadas por referências específicas ao conteúdo do evangelho de Paulo. A posição e a (aparente) estruturação cuidadosa de 2 Timóteo 1.6-14 tornam-no importante para o nosso propósito. O parágrafo como um todo está estruturado de forma quiástica, primeiramente pelo apelo à experiência de Timóteo com o Espírito (1.6,7 e 1.14) e, depois, pela fidelidade de Paulo no meio das dificuldades e sofrimentos (1.8 e 1.11-13), de modo que o teologúmeno confessional de 1.9,10 serve de ponto central. A matéria-prima teológica por trás do apelo presumido aparece no final em 2.8-10 e 2.11-13.

O que está explicitamente expresso nas duas passagens serve de fonte primária para a nossa investigação. Mas também somos servidos por uma série de momentos casuais ao longo do restante da carta, tendo em vista que, para Paulo, a participação na História (o evangelho) pela experiência da graça diz respeito a entrarmos na história de maneira certa, sem mencionar vivermos a história de acordo com o caráter gracioso de Deus. Segunda Timóteo ajusta-se plenamente a essas questões.

Observemos que há uma singularidade inerente a essa situação retórica que predeterminará os temas teológicos especiais. Em outras palavras, mesmo que Paulo tenha escrito anteriormente uma carta quando estava “em cadeias” (veja Fp 1.7,13-18; cf. 2 Tm 2.9), dessa vez ele claramente esperava ser liberto (“Confio no Senhor que também eu mesmo, em breve, irei ter convosco”, Fp 2.24). Mas aqui está bastante claro que ele esperava ser executado (2 Tm 4.6-8). Não é de

15 As razões básicas para entendermos que 2 Tm 2.1-13 é a retomada do apelo iniciado em 1.6 são: (1) Os dois apelos começam com o imperativo συγκαπέθηον (1.8; 2.3); (2) os dois apelos dirigem-se à fidelidade e perseverança de Timóteo (em 2.14, a direção muda para a igreja); e (3) os dois apelos focam o evangelho.

16 Três apelos, se presumirmos que 2 Tm 2.1-13 pertence a 1.6-14 como sua retomada. Caso contrário, há quatro apelos (1.6-14; 2.1-13; 2.14—3.9; 3.10-17), mais o encargo final em 4.1-5.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

admirar que, por um lado, a carta exala o característico cristocentrismo de Paulo, ao passo que, por outro lado, concentra-se no “ainda não” escatológico (mas sem perder o “já” escatológico).

### III. O EVANGELHO DE PAULO (A NARRATIVA)

A palavra “evangelho” ocorre três vezes em 2 Timóteo (1.8; 1.10; 2.8),<sup>17</sup> nos dois primeiros casos como palavras de enquadramento para o momento confessional que explica o seu conteúdo, e no segundo, na frase preposicional de identificação, “segundo o meu evangelho”. Em outra parte da carta, o evangelho é designado pelas palavras de acompanhamento (também paulinas), “verdade” e “palavra”,<sup>18</sup> a primeira, como em outras partes dos escritos de Paulo, sempre no contexto da controvérsia.

Por razões de conveniência, apresento por extenso os dois textos principais (2 Tm 2.8-10; 2.8-13)<sup>19</sup> segundo a minha tradução:

*Deus [...] nos salvou e chamou para uma vocação santa;<sup>20</sup> não segundo as nossas obras, mas segundo o seu próprio propósito e graça, que nos foi dada por/em Cristo Jesus, antes do começo dos séculos, mas que foi manifestada no tempo presente pela aparição de nosso Salvador, Jesus Cristo, que aboliu a morte e trouxe à luz a vida e a imortalidade por meio do evangelho.*

*Lembra-te de que Jesus Cristo, ressuscitado dos mortos, da descendência de Davi, de acordo com o meu evangelho; [...] mas a*

17 Em relação proporcional, a palavra “evangelho” ocorre um pouco mais frequentemente em Romanos: nove vezes.

18 Para ἀληθεια, veja 2 Tm 2.15,18,25; 3.7,8; 4.4; para ἀλόγος, veja 2.9,15; 4.2, que refre-se à mensagem do evangelho (a frase combinada ὁ λόγος τῆς ἀληθείας ocorre em 2.15); para ὁ λόγον αὐτῶν como a “mensagem” do ensino falso, veja 2.17. Para o uso paulino, veja, *inter alia*, Gl 2.5,14 (“a verdade do evangelho”) e Fp 1.14; 2.16 (“a palavra [da vida]”, a mensagem do evangelho).

19 Notemos que esses tipos de frases soteriológicas semelhantes a credos ocorrem regularmente em todo o *corpus* paulino. Em *God's Empowering Presence* (p. 48, n. 39), isolei cerca de 25 dessas frases em Paulo, algumas das quais são de aparência mais “semelhante a credos” do que as outras, e a maioria das quais são de composição “trinitária”. O que talvez seja mais notável nessas passagens é que, exceto por Gl 4.4-6 e seu texto companheiro em Rm 8.15-18, nenhuma delas é remotamente similar às outras. Esta, por sua vez, é parte da razão para presumir que muitas das passagens existiam em forma pré-paulina, as quais Paulo pegou e adaptou. Seria difícil negar isso como opção histórica válida, mas também pressupõe um Paulo inusitadamente “estático”, que, na qualidade de um dos primeiros teólogos da Igreja Primitiva, é incapaz de cunhar expressões de credos!

20 Considero que o dativo κλήσει ἀγίᾳ é um dativo de interesse (REB, NIV), e não de modo (NRSV). Em ambos os casos, a questão tem a ver com as pessoas que são chamadas, em termos do propósito para o qual são chamadas, e não com a natureza do chamado de Deus.

*mensagem de Deus não está presa; portanto, eu suporto todas as coisas por amor dos eleitos, para que eles possam alcançar a salvação que é por/em Cristo Jesus [e] acompanhada de glória eterna.*

Fiel é a declaração:

*Pois se nós morremos com ele, nós também viveremos com ele;  
se nós perseverarmos, nós também reinaremos com ele;  
Se nós o negarmos, ele nos negará;  
se nós somos infiéis, ele permanece fiel;  
pois ele não pode negar a si mesmo.*

Aqui estão os principais componentes teológicos do evangelho de Paulo: (1) A salvação escatológica,<sup>21</sup> que é (2) efetuada pelo protagonista divino (Deus) pela morte e ressurreição de Cristo, (3) cujo objetivo é um povo para o nome de Deus (os “eleitos”), que vive de acordo com o caráter divino (santo) e que (4) é uma realidade presente destinada a uma gloriosa consumação final. O único elemento ausente nas frases é a obra do Espírito, mas está pressuposto em 2 Timóteo 1.6,7 e 1.8. Em 1.6,7, Timóteo é exortado a abanar o fogo do dom do Espírito, que Deus “nos deu” para produzir poder, amor e autodisciplina e (em 1.8) para participar dos sofrimentos de acordo com o (supracitado) poder de Deus. No restante do artigo procuraremos desempacotar essa teologia à medida que ela surge nessas frases e em toda a carta.

#### **IV. A SALVAÇÃO EM CRISTO**

Um dos aspectos mais significativos da teologia paulina é a rica variedade de metáforas e imagens que ele usa para expressar o cerne do evangelho: “a salvação em Cristo”. Há “constantes” no entendimento paulino do evangelho:

(a) a salvação é uma atividade divina, iniciada e realizada por Deus Pai,<sup>22</sup>

21 Sobre a questão da salvação escatológica que está no cerne da teologia das Epístolas Paulinas, veja Phil Towner, “The Goal of Our Instruction”, *Journal for the Study of the New Testament Supplement* 34 (Sheffield Academic Press, 1989), pp. 75-119.

22 Levando em conta a natureza profunda dessa realidade em Paulo, fiquei não pouco surpreso com a declaração de Young (*Theology*, pp. 50,51) de que “o uso de ‘Salvador’ para caracterizar Deus e sua atividade é uma das características distintivas de textos curtos — não é particularmente paulino”. Suponho que ela está se referindo ao título “Salvador” aplicado a Deus, já que, exceto

## EXEGESE? PARA QUÊ?

- (b) efetuada pela morte de Cristo, que é Filho e Senhor,
- (c) tornada efetiva pelo dom do Espírito,
- (d) como ato de pura graça;
- (e) a pessoa entra e é sustentada nessa salvação pela fé em Cristo;
- (f) a salvação é uma realidade escatológica que é “já” e “ainda não”;
- (g) seu objetivo principal é ter um povo para o nome de Deus,
- (h) o que envolve “apartar-se da iniquidade e fazer o bem”.

Mas as constantes são expressas de tantas maneiras diferentes que desafiam a tentativa de delimitar o elusivo “centro” em uma metáfora ou modo de falar.<sup>23</sup> O que tem de estar claro para todos é que a “forma” e a “imagem” que as declarações soteriológicas de Paulo assumem são quase totalmente baseadas (1) no aspecto da situação humana, a partir da qual Deus salva o seu povo, ou (2) na natureza do erro que Paulo percebe que o seu evangelho está em oposição.

A metáfora da “justificação pela fé” em oposição às “obras da lei” aparece apenas nas três cartas (Gálatas, Romanos, Filipenses) em que constam formas de judaização (i.e., imposição de marcadores judaicos aos crentes gentios), as quais estão em questão. A metáfora da “adoção” nesses textos (Romanos e Gálatas), onde está em questão “quem são os verdadeiros ‘filhos’ de Abraão, portanto de Deus”, que não estão mais “escravizados” à Torá. A realidade de converter-se dos ídolos para o Deus vivo e verdadeiro, cujo Filho, Jesus, nos livra da ira futura (1 Ts 1.9,10) é reproduzida para alguns dos primeiros gentios convertidos logo após a conversão e no contexto de crescente oposição e sofrimento.

E assim vai por todo o *corpus paulino*. As constantes teológicas sempre ocorrem, embora muitas vezes surjam apenas de forma implícita.

---

pelo caso raro em Gl 1.4, Deus é o sujeito expresso ou implícito (como nas passivas divinas) de todos os “verbos salvíficos” de Paulo. Como 1 Co 8.6 torna claro, as preposições próprias para a atividade de Deus são ἐκ e εἰς, ao passo que διά (ou ἐν) é usado para Cristo. Essa realidade deve nos deixar maravilhados, não porque Deus é chamado de “Salvador” nas Epístolas Paulinas, mas porque Cristo é chamado de “Salvador” por Paulo em Fp 3.20, que, como em 2 Tm 1.10, foi colocado em oposição direta ao culto ao imperador.

23 É essa fluidez de forma, uso e imagem que deve nos levar a fazer a distinção mais cuidadosa entre os termos “antipaulino” e “não paulino”. Uso o primeiro termo para referir-me a algo que não é característico do Paulo que tendemos a pensar que conhecemos bem pelas escassas evidências de algumas cartas. O termo “não paulino” refere-se ao que está fora do quadro linguístico e conceitual de Paulo.

Na reconstrução da teologia paulina, precisamos ser cautelosos em relação ao “silêncio” e/ou “frequência de menção”. Quem, em nossa mesa, perguntou-me, acreditaria que celebrou a ceia do Senhor nas igrejas paulinas, não tivessem os crentes coríntios estragado tudo? Os sentimentos “antipaulinos” (“não paulinos”) expressos em Fp 4.8 deixariam desconcertado todo paulinista que se preze e amaldiçoaram toda carta suspeita como essa, tivessem ocorrido aqui.

cita. Mas a falta de ênfase explícita em uma ou várias constantes não tornam a carta menos paulina.<sup>24</sup> O mesmo sucede com as prioridades soteriológicas em 2 Timóteo, que são de ênfase cristológica, de foco escatológico e de tema ético. As ênfases são o resultado direto da questão da fidelidade ao evangelho de Paulo e, portanto, da resistência em face do erro, combinadas com a expectativa de Paulo de que o fim do “já” está perto para ele e é esperado antes do desfecho escatológico final. As outras “constantes” expressam-se caracteristicamente por toda a carta de uma forma ou de outra. Dediquemo-nos, agora, a essas “constantes” à medida que surgem na carta.

(a) *A salvação é atividade de Deus*. Acima de tudo, o Deus eterno está no princípio e no fim de todas as coisas. Deus é o iniciador da salvação, bem como o sustentador e objetivo final. Deus é quem “nos salvou” ao nos chamar para si mesmo (2 Tm 1.9), e o fez no tempo presente (*νῦν*) com base na graça que Deus deu<sup>25</sup> em Cristo Jesus. A salvação também expressa o propósito (*πρόθεσις*) de Deus, que está enraizado em Deus antes que os tempos começassem.<sup>26</sup> Foi expressa previamente nas Escrituras de Israel divinamente inspiradas, cujo conhecimento pode nos tornar sábios em relação à salvação, que vem pela fé em Cristo Jesus (3.15,16). Mesmo quando os que se afastam chegam ao arrependimento, é arrependimento que também foi dado por Deus (2.25).

Deus é a realidade final de toda vida humana, especialmente da vida cristã, de modo que, ainda que Timóteo seja “servo do Senhor [= de Cristo]” (2 Tm 2.24), terá de apresentar-se diante de Deus (2.15; cf. 1.3), assim como aqueles que são advertidos sobre o erro devem considerar-se chamados para prestar contas ao próprio Deus (2.14). Por essa razão, a doxologia final é dirigida a Deus, como o único digno da glória pelos séculos dos séculos (4.18), embora o antecedente imediato,

24 Veja, e.g., a ausência da menção da graça de Deus em 1 Tessalonicenses e Filipenses (que aparece essencialmente apenas na saudação e na bênção final) não as torna antipaulinas. A combinação de “graça” (na forma do verbo *χαρίζομαι*; a única ocorrência de *χάρις* é em Fp 1.7, onde não está de todo claro que Paulo esteja se referindo ao ato da “graça salvífica” de Deus) e “crer em Cristo” surge apenas uma vez em Filipenses, a saber, em 1.29, de forma um tanto quanto indireta, que é evidência certa da natureza pressuposicional. Mas dificilmente poderíamos considerar que é uma “ênfase” na carta filipense.

25 Presumindo, como sempre, que o passivo *δοθεῖσαν* é um “passivo divino” (cf. ἐγγερμένον, em 2 Tm 2.8).

26 Entendo que a combinação *πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦν πρὸ χρόνων αἰώνιων* é quiástica: a graça (b) que nos foi dada em Cristo Jesus (b') também é segundo o propósito de Deus (a) inerente em Deus antes de os séculos terem começado (a'). O ponto de vista é completamente paulino, que entende que a presente “revelação” de Cristo era algo que estava “oculta em Deus” desde *πρὸ τῶν αἰώνων* (1 Co 2.6,7; cf. Cl 1.26).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

“o Senhor”, refira-se a Cristo.<sup>27</sup> Na carta, o evangelho é a história de Deus. Deus é o protagonista divino, que, cheio de graça, propôs vida para as pessoas que Ele chamou para participar da história.

(b) A salvação foi efetuada por Cristo. Se Deus está no início e no fim de todas as coisas, o protagonista principal no drama divino é Cristo, a quem Deus “deu” para efetuar a salvação escatológica. Tudo o que Deus fez ou faz é por Cristo Jesus. A carta em estudo é cristocêntrica, de maneira paulina, demonstrada não só pela alta frequência do nome “Jesus Cristo” (13 vezes) e do título “Senhor” (16 vezes, todas menos uma das quais se refere a Cristo), mas também pela (novamente paulina) expressão idiomática ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (“que é por/em Cristo Jesus”). Cada aspecto significativo da vida cristã é disponibilizado ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (a salvação [2.10], a promessa de vida [1.1], a graça [2.1; cf. 1.9], a fé [1.13; 2.15], o amor [1.13]).<sup>28</sup>

A combinação que encontramos em outros textos de “alta cristologia”, em termos de quem Cristo é, e a “subordinação funcional”, em termos da sua obra salvífica, está presente aqui, no mesmo tipo de modo explícito/implícito.

(1) Encontramos alta cristologia no “sutil” modo padrão, como na saudação, onde uma preposição serve para designar “Deus Pai” e “Cristo Jesus, Senhor nosso”, como fonte coordenada da “graça, misericórdia e paz”.<sup>29</sup> É o que também encontramos na carta pelo uso (muito paulino) da linguagem κύριος, que está profundamente enraizada na LXX, e que assim transfere para Cristo<sup>30</sup> o que originalmente se referia a Deus (κύριος = Adonai = Jeová). Ocorre de três maneiras: (a) Nos ecos da Septua-

27 A única exceção à “regra” de que Deus é o sujeito de todos os verbos e atividades salvíficos em 2 Timóteo é οὐαίει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον de 4.18, onde Cristo, que “livrará” Paulo de “toda má obra” (ou seja, de todo poder real do mal para me destruir), também o salvará “para o seu Reino celestial”. Aqui a estrutura da frase exige a exceção.

28 A expressão idiomática também ocorre duas vezes em 1 Timóteo (1.14; 3.13). Para inteirar-se da ocorrência em outros textos de Paulo, veja Rm 3.24 (“redenção”); 8.39 (“amor”); Gl 3.21 (“fé”). Há intérpretes que criticam a expressão idiomática, pois entendem que reflete um elemento “não paulino” nas Epístolas Pastorais (veja, e.g., Easton, *Pastoral Epistles*, p. 12). A questão metodológica que nunca é levantada por quem faz esse tipo de asserção é: “Quantas vezes algo tem de ocorrer nas cartas paulinas para ser considerado paulino?”.

29 Veja também o fenômeno semelhante em 2 Tm 4.1, onde a ênfase é ainda mais cristológica: “Conjuro-te ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ”, que então é elaborado em termos de Cristo: “Que há de julgar os vivos e os mortos e [à luz da] sua vinda [aparição] e [do] seu Reino”.

30 Mas veja Young (*Theology*, pp. 59-61) que, em posição inversa, observa que as duas primeiras ocorrências (2 Tm 1.1,8) referem-se a Cristo, mas depois vê mais ambivaléncia no restante da carta. Mas entender assim não é levar a sério o que a boa narratologia nos ensina sobre como o autor espera que os leitores sigam as pistas de significado das primeiras ocorrências, para determinar como as palavras-chave serão usadas em todo o documento.

ginta em frases como “o servo do Senhor” (2 Tm 2.24),<sup>31</sup> “invocam o [nome do] Senhor” (2.22),<sup>32</sup> “o Senhor [...] livrou” (3.11; cf. 4.17,18)<sup>33</sup> e “o Senhor, justo juiz” (4.8).<sup>34</sup> (b) Nas citações explícitas da LXX em 2.19 (“O Senhor conhece os que são seus” [cf. Nm 16.5], “qualquer que profere o nome do Senhor” [cf. Is 26.13] aparte-se da iniquidade [mal]).<sup>35</sup> (c) No uso intertextual do Salmo 22 (Sl 21, LXX) em 2 Timóteo 4.17,18, onde “o Senhor”, que apoiou Paulo e o fortaleceu durante a primeira audição, além de tê-lo mantido “livre da boca do leão”, é o mesmo Senhor que o salvará para o seu Reino celestial.<sup>36</sup>

A linguagem e a implicação da “soberania” de Cristo sobre César em 2 Timóteo 4.17,18 dão boa razão para acreditar que a combinação dos títulos κύριος e ὁστήρ com ἐπιφανεία, em 1.10, funciona em antítese direta ao culto ao imperador.<sup>37</sup> Há um só κύριος divino, Jesus Cristo, e Ele salvará o seu servo do κύριος do mundo, Nero César.

(2) Apesar de tudo isso, a ênfase na carta sob estudo não está na pessoa ou status de Cristo, mas no seu papel como Salvador (como encontramos também essencialmente nos escritos de Paulo). A graça de Deus nos foi dada ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2 Tm 1.9), tendo sido revelada no presente com a aparição de nosso Salvador Cristo Jesus, que quebrou o poder da morte e nos deu vida (1.10). A salvação tem de ocorrer ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (2.10; 3.15). Ainda que a nuance final desse ἐν seja ponto de debate, seja no caso locativo ou no instrumental, o efeito é teologicamente o mesmo. Deus efetuou a salvação escatológica “por Cristo Jesus” ou “em Cristo Jesus”, que é o agente divino da salvação.

31 Veja, *inter alia*, 2 Rs 18.12 (Moisés); Js 24.30 (Josué); Jn 1.9 (Jonas); Ez 34.23 (Davi).

32 Essa frase ou variações ocorre mais de 50 vezes na LXX. Quanto ao *corpus* paulino, veja 1 Co 1.12; Rm 10.13,14.

33 A combinação de uma forma de πύεσθαι com με ocorre pelo menos 25 vezes no Saltério, sem contar os muitos casos de “livrar minha alma”. Como observado mais adiante, é comprovado septuaginalismo em 2 Tm 4.17,18, que está cheio de ecos intertextuais do Sl 21 (LXX), esp. de 21.1,4,5,21.

34 Além das passagens que se referem ao julgamento de Deus com justiça, veja Sl 7.12 (LXX) para identificar a mesma linguagem (ὁ θεὸς κριτὴς δίκαιος; cf. 49.6; 74.8). Nessa passagem (2 Tm 4.8), Paulo quer que Cristo seja validado pela clara afirmação em 4.1 e, portanto, pela substituição de κύριος por θεός nesse eco da Septuaginta.

35 Nestas citações, κύριος refere-se a Cristo, conforme está comprovado pelo fato de que nas primeiras ocorrências na carta (2 Tm 1.2,8), κύριος refere inequivocamente a Cristo, e também porque na citação de Números a palavra κύριος foi substituída pela palavra θεός da LXX.

36 Isso só pode referir-se a Cristo, conforme assegura o uso anterior em 2 Tm 2.12 (e 4.1).

37 Sobre este assunto, veja também Young, *Theology*, pp. 64-65. O único outro lugar nos escritos de Paulo onde ὁστήρ é usado para referir-se a Cristo e está em conjunção com κύριος no contexto da vinda de Cristo é Fp 3.20,21, que também está em confrontação direta com o culto ao imperador. É também o que dá sentido ao uso intertextual de Is 45.23 em Fp 2.9-11. Até o próprio imperador um dia se dobrará diante de Cristo e confessará que somente Cristo é κύριος.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

A ênfase na carta sob estudo está nos resultados escatológicos da atividade salvífica de Cristo. Por conseguinte, não há menção explícita que diga que sua morte foi “por nós”. Mas está claramente pressuposto que a morte de Cristo foi o *locus* da sua vitória sobre a morte por nós, tornando-o o portador da vida. É algo confirmado pela “palavra fiel” em 2 Timóteo 2.11-13. Os sofrimentos dos crentes (na estrofe, verso 2, “se perseverarmos”) e a glória futura (“com ele reinaremos”) estão integralmente associados à relação que eles têm com a morte e ressurreição de Cristo, de um modo que recorda Romanos 6 (cf. 1 Ts 5.9,10). “Se formos unidos com Cristo na morte [i.e., se a nossa vida, incluindo o sofrimento, estiver associada ao sofrimento redentor de Cristo], então com ele viveremos [i.e., a nossa vida em Cristo será consumada pela vida eterna com ele, na qual com ele reinaremos]”.<sup>38</sup> Portanto, embora a “exiação” não seja um tema da carta, a morte de Cristo como “por nós” é base pressuposicional certa para todas as suas declarações soteriológicas.

Mas, à luz da morte iminente de Paulo e da necessidade de Timóteo e da igreja permanecerem fiéis a Cristo, a ênfase da carta está nas dimensões escatológicas da salvação em Cristo: Cristo cumpriu a “promessa da vida” (2 Tm 1.1,10), e a cumpriu, quebrando o poder da morte<sup>39</sup> (1.10). O mesmo pressuposto está por trás do impressionante imperativo em 2.8: “Lembra-te de que Jesus Cristo, que é da semente de Davi, ressuscitou dos mortos”, combinação que ocorre em outro momento de semi-credo em Romanos 1.3,4. A ênfase está na ressurreição, mas que pressupõe a crucificação. O que mais que seja verdadeiro acerca do Ressurreto, Ele é, antes de tudo, o Messias-Rei de Deus, que é “da” semente de Davi e da verdadeira Semente de Davi” (2 Sm 7.12-14), e o seu messiado régio entrou pela morte e ressurreição.

(c) *A salvação foi efetivada pelo Espírito*. O Espírito também desempenha um papel muito típico na carta que estamos estudando. Nas duas principais passagens que falam do evangelho, o Espírito não é mencionado em conjunto com a atividade salvífica de Cristo. O fato deve-se à natureza das duas passagens, já que nenhuma fala diretamente sobre a apropriação da salvação pelo crente. Em outras palavras, em passagens

<sup>38</sup> O primeiro verso da estrofe está de acordo com Rm 6.8, e seria arrematada ousadia argumentar que significa algo diferente aqui do que significa lá, tendo em vista que o contexto exige tal significado.

<sup>39</sup> καταργήσαντος, palavra especialmente paulina (25 das 27 ocorrências), usada em contextos escatológicos para refletir a realidade de que a obra de Cristo tornou ineficaz os poderes da presente era, de modo que estão “de saída” e têm de ser aniquilados. Veja mais adiante a subseção “A salvação é uma realidade escatológica”.

como 1 Tessalonicenses 1.4-6; 2 Tessalonicenses 2.13; 1 Coríntios 6.11; 2 Coríntios 1.21,22; Gálatas 3.2-5; 4.4-7; Romanos 8.2,3; 8.15-17, a ênfase está na experiência dos crentes pertinente à salvação que Deus efetuou em Cristo. Daí a menção do Espírito, que certifica a salvação tornando-a uma realidade experimentada. Mas em passagens como Romanos 1.16,17 e 3.21-26, como nas duas passagens que estudamos, a ênfase está na realidade maior da obra de Cristo propriamente dita. Portanto, não há menção do papel apropriador do Espírito.<sup>40</sup>

Mas a presença do Espírito na vida do crente é presumida pelo que Paulo diz sobre si mesmo e Timóteo em 2 Timóteo 1.7,14, e está implícita no κατὰ δύναμιν θεοῦ de 1.8. Aqui, δύναμις é algo semelhante a uma perifrase para o Espírito, uma vez que 1.7 declara que o Espírito “nos” foi dado para esse propósito. Daí, Paulo poder dizer: “Uni-vos a mim no sofrimento segundo o poder [do Espírito] de Deus” (1.8, tradução minha). Do mesmo modo, no final do primeiro apelo à fidelidade ao evangelho, Paulo lembra Timóteo que o “Espírito que habita em nós”<sup>41</sup> o capacitará a guardar “o bom depósito” (o que lhe foi confiado, 1.14). Não há nada de estático ou defensivo<sup>42</sup> nessa imagem. A imagem não funcionaria com outra linguagem. Como Timóteo tem de “guardar” o seu depósito é enunciado de várias maneiras ao longo da carta (e.g., 2.15-26; 4.1-5), nenhuma das quais significa “sentar-se e esperar”. O Espírito é o pressuposto óbvio para o modo em que Timóteo tem de “fazer” o evangelho.

Na carta que estudamos, o Espírito é explicitamente referido de uma de três principais maneiras em que é mencionado em todo o corpus paulino, a saber, é quem capacita o crente eficazmente a “fazer” e “viver” o evangelho no mundo.<sup>43</sup>

(d) *A salvação é somente pela graça.* Considerando que a salvação é ato de Deus, iniciada e efetuada por Deus, Cristo e o Espírito, é também ato de pura misericórdia e graça, que já foi enfatizado na saudação pela adição de “misericórdia” ao padrão “graça e paz” (2 Tm 1.2). Já que não

40 Vemos os dois aspectos da salvação fundidos em uma passagem como Gl 4.4-7, onde a obra eficaz de Cristo é mencionada como realidade por si mesma em 4.4,5. Mas para que a obra de adoção redentora de Cristo se tornasse eficaz para os “filhos adotivos”, “Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Aba”, que a linguagem do Filho.

41 Em grego ἐνοικέω, palavra encontrada no Novo Testamento somente aqui e em Rm 8.11. Veja a palavra não composta οἰκέω em Rm 8.9,11; 1 Co 3.16. A imagem do “Espírito Santo que habita em nós” é uso exclusivamente paulino no Novo Testamento.

42 Em outras palavras, não é imagem do tipo de “guardar o forte”. Na cultura pressuposta por esse uso, a imagem serve de vigoroso apelo à fidelidade e confiança de alguém.

43 Sobre este assunto, veja mais adiante a subseção “A salvação envolve apartar-se do pecado e voltar-se para a santidade”. As outras duas maneiras são (1) para iniciar a vida em Cristo e (2) para capacitar a adoração e a edificação do povo de Deus quando assim agem.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

há razão especial para essa ênfase na carta, é toque genuinamente paulino. A salvação, que está enraizada nos propósitos eternos de Deus, está também enraizada na graça de Deus, que se expressou como “revelação” pela obra salvífica de Cristo. Mas a graça tem a ver não só com “ser salvo”, mas “continuar salvo”. Por isso, Paulo exorta Timóteo a fortificar-se por meio da graça que sempre se encontra em Cristo Jesus (2.1).

Tendo em vista que tudo é segundo a graça, não pode ser “segundo as nossas obras” (2 Tm 1.9).<sup>44</sup> Embora a frase não reflita o uso bem conhecido de Paulo (“não por obras de lei”), é de cerne paulino, como comprova a argumentação em Romanos 9.12 e Filipenses 3.3.<sup>45</sup> A tendência “para uma ou para outra” (entre um entendimento sócio-étnico e um entendimento religioso-teológico) das “obras da lei” e da “fé em Cristo Jesus”,<sup>46</sup> erra o alvo por ampla margem. Em todos os contextos em que ocorre a expressão “obras da lei”, é na forma contingente de abordar uma questão teológica,<sup>47</sup> que tem implicações extremamente sócio-étnicas que afetam a teologia de Paulo em dois pontos cruciais: (1) O povo de Deus recém-constituído por Cristo e pelo Espírito tem de incluir judeus e gentios para que haja o cumprimento escatológico da aliança abraâmica, e (2) o único modo que isso pode acontecer é por meio da graça, da fé e do dom do Espírito. O que é expresso em termos sócio-étnicos é profundamente teológico. A única pergunta que devemos fazer sobre a expressão é a forma em que assume o tema teológico de Paulo nesta questão, já que não está mais ligado às contingências originais. “Não segundo as nossas obras”, mas “segundo [...] [a] graça de Deus que nos foi dada em Cristo Jesus” é a maneira mais plausível. Seja como for, é assim que devemos entender as implicações teológicas da expressão, que é de cerne plenamente paulino.<sup>48</sup>

44 Talvez não devêssemos dar muita atenção a essa pequena frase: “Segundo as nossas obras” (2 Tm 1.9), já que nada parecido ocorre na carta. Por outro lado, ocorre exatamente aqui, no ponto em que Paulo está lembrando Timóteo o evangelho pelo qual ele deve estar pronto para sofrer pelo poder do Espírito. A ocorrência somente aqui indica o pouco que sabemos sobre a situação contingente da carta e, neste caso, é leve reflexo do fato de que os falsos mestres de outras partes das Epístolas Paulinas consideram-se “doutores [mestres] da lei” (1 Tm 1.7; cf. Tt 3.9). Mas se a carta que estudamos é de Paulo, então isso é Paulo sendo Paulo.

45 Veja também “mediante a lei” (ARA) e “aniquilo a graça de Deus” em Gl 2.21 (cf. 3.10-14), que claramente pressupõem o entendimento teológico tradicional desse contraste.

46 Isso pressupõe o entendimento tradicional de πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ, mas está baseado na realidade maior de que, quando πίστις torna-se verbo em todos os contextos onde a frase ocorre — e sempre se torna —, o verbo visa claramente ao ponto de vista tradicional.

47 As “obras da lei” são enfaticamente destacadas por Paulo como “meio de jactância” diante de Deus (Fp 3.3,4; Rm 3.27). Em Filipenses, onde a questão é levantada sem o uso da expressão “obras da lei”, Paulo descreve o contraste com a “fé em Cristo Jesus” em termos de “uma justiça minha baseada na lei”.

48 Sobre esta expressão na passagem que estudamos, veja Towner, *Goal*, pp. 96-97.

(e) A salvação é pela fé. Como sempre nos escritos de Paulo, “fé” é a resposta humana à obra salvífica de Deus em Cristo. O ponto central expressa-se na carta que estudamos de forma quase casual em 2 Timóteo 3.15: A salvação é pela<sup>49</sup> fé em Cristo Jesus. Mas não devemos esquecer que a situação retórica da carta não pede que haja essa declaração, já que não está em questão como Timóteo (ou os outros) vieram a ser salvos, mas como demonstraram a confiança “fiel” e perseverante em Cristo em meio aos sofrimentos.

O uso predominante de πίστις na carta é o modo paulino de referir-se à relação do crente com Deus como expressão de “fé” (1.5,13; 2.22; 3.10), significando a confiança fiel e duradoura em Cristo, que também começou dessa maneira.<sup>50</sup> Em um exemplo, a “fé” aproxima-se muito de ser sinônimo de “conteúdo do evangelho” (“guardei a fé”, 4.7).<sup>51</sup> Mesmo aqui, contém o mesmo tipo de ambiguidade que se encontra no uso similar em Filipenses 1.27, onde “a fé do evangelho” refere-se ao conteúdo do evangelho, mas no contexto também fala de “fé plena” que é essencial para o evangelho. Em todo caso, o entendimento da “fé” em 2 Timóteo é teologicamente paulino.

(f) A salvação é uma realidade escatológica. Como em todo o corpus paulino, temos de entender a salvação como uma realidade escatológica. Em outras palavras, tem a ver com a prometida salvação escatológica do Antigo Testamento, que se acredita ter se manifestado pela morte e ressurreição de Cristo e pelo dom do Espírito escatológico. Por conseguinte, é uma realidade que “já” está presente por Cristo (e pelo Espírito), que será consumada com a (agora segunda) vinda de Cristo. É difícil entender a “salvação em Cristo” em 2 Timóteo sem essa tensão escatológica.

Primeiro, por causa da orientação predominantemente futura da carta, baseada na situação de Paulo, a salvação tem a ver com a “vida” e a “morte”. Por sua morte e ressurreição, Cristo livrou as pessoas da tirania da morte e lhes deu vida, tanto para agora quanto para sempre. A participação na morte e ressurreição de Cristo (2 Tm 2.11) é o que leva à “promessa da vida” agora disponibilizada em Cristo Jesus (1.1). Por conseguinte, Timóteo, no contexto de ser encorajado a unir-se com Paulo nos sofrimentos (2.3; 1.8), também é chamado a lembrar-se de que

49 Em grego διά, dando a entender a mediação secundária à graça anterior de Deus, que é o mediador primário.

50 Este é o significado como “fruto do Espírito” em Gl 5.22, e é a maneira preferida de entender πίστις em muitas outras passagens também: Rm 1.8,12; 1 Co 16.13; Fp 1.25; 2.17, todas as oito ocorrências em 1 Tessalonicenses e a maioria em 2 Tessalonicenses.

51 Que também é o modo paulino de usar essa palavra, como deixam claro Gl 1.23; Fp 1.27, et al.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Jesus Cristo ressuscitou dos mortos, porque o que a graça salvífica de Deus fez pela primeira “aparição”<sup>52</sup> de Cristo foi abolir (“tornar ineficaz”) a morte, ao trazer à luz ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν (“a vida e a incorrupção [ou incorruptibilidade]”, 2.8).

Isso não significa que o crente não morrerá. Pelo contrário, Paulo está prestes a ser derramado (“oferecido por aspersão”), o tempo de sua “partida” está próximo, porque ele chegou ao fim da sua “carreira” (2 Tm 4.6,7). O que a morte e ressurreição de Cristo tornou ineficaz foi o triunfo final da morte (1 Co 15.54,55). O apoio da morte foi destruído. Esta é a importância da adição da palavra (especialmente paulina) “incorruptibilidade” à “vida”. Não há palavra paulina (e neotestamentária) que contenha a ambiguidade do já/ainda não de forma tão completa como a palavra “vida”, pois, por sua natureza, a “vida” é para agora e para sempre. Ao acrescentar a “incorruptibilidade”, Paulo está apontando para a futura ressurreição corporal dele e de Timóteo (e dos outros crentes), uma vez que ἀφθαρσία é a principal maneira de Paulo falar dessa realidade na única passagem onde ele trata a questão frontalmente (1 Co 15.35-58). É muito provável que a ênfase em 2 Timóteo 1.9,10 esteja relacionada diretamente com um pequeno conteúdo que nos é dado a respeito do ensino gangrenoso dos adversários, a saber, que a ressurreição (intencionalmente “dos crentes”) já aconteceu (2.18).

Tendo em vista que na primeira ἐπιφανείᾳ de Cristo Ele tratou eficazmente da morte, é fato que garante que também tratará da justiça com igual eficácia na segunda ἐπιφανείᾳ (2 Tm 4.1,8), quando Ele, o “justo juiz” (4.8), julgará os vivos (*i.e.*, os que estiverem vivos na sua vinda/aparição) e os mortos. Os que forem de Cristo, os que “amarem a sua vinda” (*i.e.*, “os que desejarem ardente mente que a vinda/aparição ocorra”) receberão a “coroa da justiça”<sup>53</sup> de vencedor (4.8). Os que crerem em Cristo estão confiantes de que Deus guardará essa confiança, esse bom depósito até o dia escatológico final (1.13). Da mesma forma,

52 Em uma apresentação infelizmente tendenciosa das evidências, a análise de P.-G. Müller sobre ἐπιφανείᾳ em *EDNT* (2.44-45) afirma que todas as cinco ocorrências dessa palavra nas Epístolas Paulinas “referem-se à segunda aparição antecipada do Cristo ressurreto e exaltado”. Mas isso é desacreditar o significado claro dessa cláusula, onde o verbo cognato e o substantivo apontam enfaticamente para realidades já presentes baseadas na “primeira” ἐπιφανείᾳ de Cristo.

53 Essa frase ambígua significa “o prêmio concedido por uma vida justa” (Bernard, Barrett, Kelly), ou “o prêmio que consiste no dom da justiça, que somente o juiz, por ser o único que é *dikaios*, pode dar” (Pfitzner, “Paul and the Agon Motif”, *Novum Testamentum, Supplements* 16 [Leiden: Brill, 1967], p. 184). Embora eu tenha tendência a inclinar-me para a última opção, em ambos os casos não significa que a “justiça” é alcançada, mas que representa a coroa apropriada para os que receberam a graça e “perseguiram” a justiça como modo de vida (2 Tm 2.22). Veja a análise da ética mais adiante, na subseção “A salvação envolve apartar-se do pecado e voltar-se para a santidade”.

os que desprezarem a graça e persistirem na iniquidade por meio da resistência ao evangelho de Paulo também serão pagos<sup>54</sup> por Cristo segundo as suas obras (4.14).

A segunda ἐπιφανεία de Cristo também trará o seu “Reino celestial” (2 Tm 4.1,18). O uso de βασιλεία na carta refere-se ao reinado final de Cristo, assim como refere-se com mais frequência em outros textos de Paulo. A concentração comparativamente pesada dessa linguagem em 2 Timóteo é o resultado da custódia romana de Paulo, como meio de enfatizar a certeza escatológica à luz do atual reinado de Nero.

A tensão de viver no “já” enquanto se espera o “ainda não” é profunda na carta. É mais evidente, por um lado, na teologia (tipicamente paulina) do sofrimento e, por outro, no contexto das aflições messiânicas dos “últimos dias”. Todos os que desejam viver de maneira piedosa em Cristo Jesus devem esperar sofrimentos, na forma de perseguição (2 Tm 3.12), para o que Paulo serve de paradigma (3.10,11; cf. 1.8,12; 2.9). Tal vida, que está relacionada com o fato de estarem os crentes unidos a Cristo na sua morte, exige perseverança e “longanimidade” (2.10,12; 3.10) no presente.

Os crentes devem esperar a intensificação dos sofrimentos à medida em que o evento escatológico final se aproxima (2 Tm 3.1-5),<sup>55</sup> que é a maneira de entendermos a oposição ao evangelho (3.5,6). Tais “impostores” (3.13), que entendemos que estão aprisionados pelo Diabo (2.26) e “enganam e são enganados” (3.13), só irão de mal para pior (3.9,13). No fim, receberão o que lhes é devido (4.14). Mas também receberão os que perseverarem fielmente (2.10,12; 4.8).

(g) *O objetivo da salvação: um povo para o nome de Deus.* Como ocorre em todos os textos paulinos, embora a salvação seja para o indivíduo (2 Tm 1.12) e é recebida individualmente e vivida no nível individual (3.14-17; cf. 1.5),<sup>56</sup> a meta da atividade salvífica de Deus em

54 Em grego ἀποδώσει, a mesma palavra que apareceu pela primeira vez em 2 Tm 4.8 acima.

55 Para intuir-se de um levantamento recente e útil desse motivo nos escritos de Paulo, veja J. Plevnik, *Paul and the Parousia* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1997), pp. 244-264.

56 Em clara reação ao infeliz individualismo em grande parte do protestantismo, é comum em certos círculos de estudos do Novo Testamento ressaltar a “corporatividade” do cenário cultural-antropológico do cristianismo do século I. Claro que esse é o foco principal de Paulo, e nisso ele está dando continuidade à herança do Antigo Testamento. Mas a descontinuidade com o passado é igualmente significativa para Paulo, na medida em que as pessoas tornam-se membros da comunidade crente, uma por uma, com base na fé em Cristo Jesus (em oposição ao nascimento e ao rito da circuncisão). Quem ler o Salmério e as epístolas de Paulo reconhecerá que o significado do indivíduo não é ideia que começou com a Reforma ou o Iluminismo. Mas afirmar isso está muito longe de espousar o individualismo intenso e antibíblico que marca grande parte da cultura ocidental contemporânea. Veja também, G. Fee, *Paul, the Spirit, and the People of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1996), pp. 63-73. [Edição brasileira: *Paulo, o Espírito e o povo de Deus* (São Paulo: Vida Nova, 2015).]

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Cristo é um povo que “profere o nome de Cristo” (2.19). É postura presuposicional de 2 Timóteo assegurada pelo fato de tal coisa não ser dita em uma carta dirigida a um indivíduo, apelando para a sua fidelidade. Mas a fidelidade de Timóteo também se manifestará no povo de Deus.

Em dois pontos da carta, Paulo refere-se ao povo de Deus de maneira a deixar claro que ele entende que esse povo está em continuidade com o antigo povo de Deus, ainda que seus membros sejam obviamente reconstituídos por Cristo e pelo Espírito (2 Tm 1.9,10; 1.6,7).

Primeiro, os membros desse povo são os “eleitos” de Deus (2 Tm 2.10, ARA), linguagem que lembra as realidades do Antigo Testamento, onde os israelitas foram “escolhidos” por Deus para ser o seu povo no mundo. O termo “escolhidos” evoca nas pessoas um senso de lugar “seguro” em Deus, bem como a natureza intencional de serem o povo de Deus. É o que se depreende ainda mais na linguagem καλέσαντος κλήσει ἀγία (provavelmente, “chamou para um chamado santo”) em 1.9.

Segundo e semelhantemente, a imagem do povo como templo de Deus, ou pelo menos é o que parece,<sup>57</sup> também traz esse duplo tema em 2 Timóteo 2.19. O fundamento do templo de Deus está firmemente fundado, tendo sido selado com o selo de propriedade de Deus. Embora a imagem esteja repleta de possibilidades de sentido, Paulo expõe seu duplo argumento citando ou ecoando passagens do Antigo Testamento: Cristo “conhece” os que são seus (citação de Nm 16.15, onde os que são verdadeiramente o povo de Deus serão distinguidos do falso!), e os que proferem o nome de Cristo (ou seja, os que são assim conhecidos pelo seu nome) têm de separar-se do que é mal.

Nas duas cláusulas, encontramos o cerne da eclesiologia paulina. Por um lado, o povo pertence a Cristo (ou a Deus). A segurança e vindicação escatológica do povo repousa nisso. É sempre assim para Paulo. Não é que ele seja adverso ao falar sobre os crentes que conhecem a Cristo (e.g., em Fp 3.8,10), mas que a existência dos crentes como povo baseia-se no fato de que Deus os conhece (Gl 4.9; 1 Co 8.3).

Por outro lado, os que são conhecidos por Deus e proferem o nome de Cristo (2 Tm 2.19) têm de andar de maneira a conformar-se ao caráter de Deus/Cristo. É onde entra a instrução ética para Paulo. A salvação é o resultado da graça de Deus, “não segundo as nossas obras” (1.9). No entanto, Paulo não poderia ter entendido que a salvação não incluía um

57 A imagem de 2 Tm 2.19 é dificilmente aplicável a uma “casa”, a outra possível imagem (e adotada por certos intérpretes com base em 2.20,21). Mas a pedra da “fundação” afixada com o selo do proprietário implica uma estrutura mais pública. Seja como for, como documento paulino, pega as imagens do templo de 1 Co 3.10-17.

imperativo ético. O objetivo da salvação não é levar as pessoas para o céu, mas criar um povo que reflete a glória de Deus.

Ainda que recentemente constituído por Cristo, esse povo recém-constituído está em continuidade com o antigo povo da aliança de Deus e é a verdadeira sucessão desse povo.

O que é mais impressionante sobre a eclesiologia da carta é a falta de preocupação com a ordem, as estruturas e a liderança. Se 2 Timóteo fosse a única das Epístolas Pastorais a ter sobrevivido, ninguém teria imaginado que a epístola deveria ser lida como manual para a ordem da igreja. O único texto (2 Tm 2.2) que poderia ser lido dessa forma não tem nada a ver com a ordem e tudo a ver com a fidelidade ao evangelho de Paulo, transmitindo-o fielmente aos que continuarão fielmente o processo. Mas não há “nomeação”, sem títulos, nada que sugira “ordem” propriamente dita. Mesmo nos lugares onde o papel de Timóteo como líder está em vista (2.3-7; 2.15-17; 2.22-26; 3.14-17), não está em questão a “ordem da igreja”, mas a conduta ética. O que torna Timóteo “homem de Deus” na carta não é o “ofício”, mas que ele serve de modelo para “toda boa obra” (3.17).

Isso também reflete a teologia paulina. Não é que a ordem ou as estruturas não existissem. É que sabemos muito pouco sobre elas, exceto que são plurais e incluíam ἐπίσκοποι e διάκονοι (Fp 1.1). Nas cartas anteriores, o interesse de Paulo com a igreja não era que os líderes se organizassem, mas que a igreja e os líderes juntos vivessem a vida futura na era presente. O mesmo interesse teológico emerge em 2 Timóteo.

(h) A salvação envolve apartar-se do pecado e voltar-se para a santidade. Precisamos observar que, embora a salvação seja essencialmente uma realidade escatológica, também tem uma dimensão puramente “religiosa”. Os que são livres da “morte” pela “vida” também são chamados para um chamado santo, o que significa para uma vida que é separada para Deus e seus propósitos. Significa a rejeição da “iniquidade” (2 Tm 2.19) e a busca da “justiça”, “fé”, “amor” e “paz” (2.22).<sup>58</sup>

A salvação escatológica, o dom da vida, para agora e para sempre, também inclui ser “salvo do pecado”. Paulo fala que as mulheres que

58 A estrutura da grande seção central da carta (2 Tm 2.14—3.17) é importante a esse respeito. Após (1) a advertência inicial para os crentes não fazerem disputas com palavras (2.14), (2) o apelo a Timóteo para obter a aprovação divina (2.15) e (3) a descrição dos que não fazem assim e estão levando outros a desviarem-se (2.16-18), Paulo afirma que a igreja pertence a Cristo, ainda que os crentes também tenham de “apartar-se da iniquidade”. Em seguida, consta a imagem em 2.20,21, que certos intérpretes consideram enigmática, mas que funciona para chamar Timóteo a servir de exemplo do comportamento que deve ser adotado (2.22-26), enquanto em 3.1-5 e 3.6-9 os falsos mestres servem de exemplo da “iniquidade” que deve ser rejeitada.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

recebem em casa os falsos mestres estão “carregadas de pecados” ao buscarem todos os tipos de “concupiscências” (2 Tm 3.6). Apresenta os pecados dos falsos mestres em uma lista estereotipada de vícios,<sup>59</sup> que, indubitavelmente, tem a intenção de retratar a cultura pagã da qual esses homens deveriam ter sido salvos. São indivíduos que carecem do amor a Deus, sendo amantes de si mesmos e do dinheiro! Estão cheios de arrogância, ingratidão, disputas divisivas e todos os outros tipos de comportamento aberrante.

Os que são conhecidos por Cristo são destinados a viver de forma diferente. Com Timóteo como paradigma, eles têm de “se purificar” da iniquidade e estar “preparado[s] para toda boa obra” (2 Tm 2.21). Significa buscar ativamente o que Paulo em outros textos chama de “fruto do Espírito”: justiça, fé plena, amor, paz (2.22) e mansidão (2.25). Como ocorre em outros textos de Paulo, não só o “poder”, mas sobretudo o “amor” (2 Tm 1.7,13; 2.22; 3.10) e também a “sobriedade”<sup>60</sup> são o resultado direto da presença do Espírito habitador, dado por Deus.

Tendo em vista que Deus está cheio de bondade que se mostra quando Ele “faz o bem” àqueles a quem ama,<sup>61</sup> o seu povo deve exemplificar a mesma atitude. Eles são “instruído[s]” (equipados) pelas Escrituras inspiradas por Deus para fazer todo tipo de boa obra (2 Tm 3.17), assim como estão “preparado[s]” para fazer todo tipo de boa obra (2.21) ao afastarem-se da iniquidade (2.19).

Este é um ponto de vista das coisas inteiramente paulino, que encontramos em cada página das cartas existentes de Paulo. Podemos facilmente defender que “fazer o bem” está no cerne da ética paulina, porque esse modo de falar em termos veterotestamentários<sup>62</sup> é como ele conclui a argumentação de Gálatas (“Não nos cansemos de fazer o bem, [...] façamos o bem a todos, mas principalmente aos domésticos da fé”, Gl 6.9,10) e se expressa novamente no final de Romanos (“Quero que sejais sábios no bem, mas simples no mal”, Rm 16.19, ARC).

59 A lista de vícios é outra característica tipicamente paulina, incluindo o fato de que nenhuma das listas de vícios de Paulo assemelha-se muito com nenhuma das outras.

60 Em grego σωφρονισμός. Veja em Rm 12.3, o uso de σωφρονεῖν e seus compostos no contexto de fazer avaliações sóbrias sobre o lugar do crente no corpo de Cristo.

61 A expressão “fazer o bem” não aparece em 2 Timóteo, mas podemos presumir que está na base de 2 Tm 3.16,17, onde o “homem de Deus” é equipado por meio da “Escritura divinamente inspirada” para “toda boa obra”. Seja o que for que as Escrituras nos digam sobre Deus, sempre nos lembram de que Deus é bom e faz o que é bom para o seu povo.

62 Observemos, e.g., quantas vezes no Saltério, configurado no Salmo 1, onde os justos e os ímpios são contrastados em termos de seus respectivos “fazer o bem” e “fazer o mal” (e.g., Sl 14.1,3; 34.14; 36.3; 37.3).

Portanto, concluímos essa leitura de 2 Timóteo como carta paulina, observando como é completamente paulina. Se excluirmos os argumentos do silêncio (e devem ser excluídos, já que podemos condenar todas as cartas no *corpus* paulino por não mencionarem um “importante” tema paulino), e lermos a carta por si só, sem levarmos em conta 1 Timóteo e Tito, teremos um eco decididamente paulino em cada canto. Às vezes, o que ouvimos são palavras ou frases velhas configuradas ou justapostas de outra forma. Outras vezes, a linguagem é inédita. Mas, em tudo, a teologia é essencialmente paulina e cheia do que é essencial para Paulo.

Permitam-me voltar à questão da metodologia no final. O que me impressiona na literatura sobre a teologia das Epístolas Paulinas, e o estudo de resto muito útil feito por Frances Young é um exemplo claro. É comum (1) juntar as três cartas e ler sua teologia em bloco, (2) começar o estudo com 1 Timóteo e Tito (por razões comprehensíveis) e depois (3) ler em 2 Timóteo a teologia agora pressuposta que foi encontrada em 1 Timóteo e Tito. Perguntamos, de passagem, o que aconteceria se fizéssemos em sentido inverso. E se começássemos com 2 Timóteo e sua teologia paulina, e depois lêssemos as outras duas cartas à luz desta? Soariam muito mais paulinas do que se afirma, uma vez que abordam situações contingentes que não surgiram em outros lugares, a saber, a *liderança da igreja* é responsável por desviar as igrejas que se reúnem em casas. Seja como for, a carta vive e respira o que Paulo entende da narrativa do evangelho: a graciosa atividade salvífica de Deus em Cristo.



# Paulo e a Trindade: A Experiência de Cristo e do Espírito para o Entendimento de Paulo sobre Deus<sup>1</sup> (1999)

Os intérpretes afirmam corretamente que “o Novo Testamento não contém a doutrina da Trindade”.<sup>2</sup> Doutrina totalmente desenvolvida, não, mas realidade experimentada, sim. Em questão para o estudo da Trindade nos escritos de Paulo (e no restante do Novo Testamento) não está a exposição doutrinária do Um e dos Três. Está a explicação da experiência<sup>3</sup> de Paulo e das igrejas sobre Cristo e o Espírito como experiência do único Deus vivo, experiência expressa em diversas afirmações descriptivas e teológicas que atribuem divindade a Cristo e ao Espírito.

A relutância por parte da erudição do Novo Testamento em usar a linguagem trinitária ao referir-se a essas afirmações é compreensível.<sup>4</sup>

- 1 Desejo estender meus agradecimentos aos meus colegas da Regent College, que interagiram vigorosamente com uma versão anterior deste artigo em um recente retiro do corpo docente. A discussão ajudou-me a aguçar o tema em vários pontos, tanto que reconfigurei completamente o artigo.
- 2 Donald H. Juel, “The Trinity and the New Testament”, *Theology Today* 54 (1997): p. 313.
- 3 Embora haja intérpretes que objetam ou ficam inquietos quanto à linguagem da “experiência” (ela levanta espectros de Schleiermacher ou padrões contemporâneos da “verdade baseada no sentimento”), tem precedente paulino (Gl 3.4) e é a melhor palavra para expressar a natureza experimentada do recebimento do Espírito ao qual Paulo apela em várias ocasiões (e.g., 1 Ts 1.5,6; 1 Co 2.4,5; Gl 3.2-5; Rm 15.18,19). Seja como for, não é a “sentimento interno” ou experiência religiosa que me refiro, mas sempre a um encontro experiente com o Deus vivo (Pai, Filho e Espírito) de um tipo que está repleto nas Escrituras.
- 4 Essa relutância é mais evidente no mundo acadêmico de muitas e diversas maneiras. Podemos vê-la mais nas análises críticas de dois de meus livros. Na resenha que fez sobre *God's Empowering Presence*, James Dunn opõe-se ao que ele chama de “a suposição bastante frívola de Fee de que podemos descrever corretamente que a teologia de Paulo é trinitária. Não é que ele não tente justificar o uso do termo. [...] É que ao usar um termo técnico posterior, sem abordar ou esclarecer as questões envolvidas no termo [...] é levantar uma bandeira ortodoxa sem ter um

## EXEGESE? PARA QUÊ?

mas essa relutância é expressa de modo que nos leva a perguntar o que realmente está em questão. Trata-se da própria palavra Trindade, porque implica questões ontológicas especulativas de um tempo posterior? Tem a ver com o que as afirmações paulinas dizem sobre Cristo e o Espírito? É aqui que ocorrem repercussões desfavoráveis, pois negar a linguagem trinitária é prefaciado as negações sobre a *divindade* de Cristo e/ou do Espírito, sem mencionar as negações sobre a *natureza pessoal* do Espírito.

As questões essenciais no “trinitarianismo econômico” de Paulo são cristológicas e pneumatológicas. Sobre Cristo, é a questão da encarnação e preexistência. Sobre o Espírito, é a questão de ser “pessoa”, bem como sua relação com Deus, o Pai, e Jesus Cristo, o Filho, expressa na teologia posterior em termos de “igual a”, mas “distinto de”.

A questão pneumatológica foi também exacerbada pelo binitarianismo prático de tantos cristãos ortodoxos. Por um lado, à luz dos extensos dados bíblicos, a saber, desde o “Deus conosco” de Mateus à adoração “daquele que está assentado sobre o trono e [...] do Cordeiro” de João, sem mencionar o Evangelho de João e as cartas de Paulo, e apesar de grupos descendentes como os ebionitas, dificilmente se há de imaginar que a fé cristã não tenha se expressado finalmente em termos de Deus como “Bindade”. Em outras palavras, a maioria dos estudiosos ortodoxos entendeu (corretamente) que os textos bíblicos apoiavam esmagadoramente a plena divindade de Cristo, mas no contexto do rigoroso monoteísmo. Assim que esse assunto foi resolvido, então se levantou outra disputa, além da questão cristológica propriamente dita:<sup>5</sup> O que fazer com o Espírito, ou seja, como expressar uma fé trinitária

---

mastro adequado” (*Theology* [1996]: p. 152). Da mesma forma, a resenha que David Kaylor fez de *Paul’s Letter to the Philippians* relembrava: “Os que resistem à tendência de deixar os pressupostos teológicos determinarem os resultados exegéticos encontrarão dificuldades exatamente nesse ponto. Existe uma ‘infraestrutura trinitária intencional’ aqui (veja pp. 179, 302), ou será que Fee está lendo construções teológicas posteriores em Paulo?” (*Int* [Julho de 1997]: p. 303) — como se seu ponto de vista sobre Paulo não estivesse com pressuposições teológicas! Em ambos os casos, a objeção é ao uso da palavra, já que nenhum estudioso negaria que o entendimento de Paulo sobre a salvação inclui a iniciativa amorosa de Deus, a obra eficaz de Cristo na cruz e o Espírito fazendo da salvação uma realidade experimentada. Que linguagem devemos usar para descrever tal ponto de vista sobre Deus? Não é importante o que é, e não pelo que é chamado? O entendimento de Paulo sobre a salvação era triádica, e a triade era divina. Então, por que não Trindade, já que o Pai e o Filho são pessoais, como é o Espírito, ou assim é discutido aqui? Não estou defendendo a linguagem propriamente dita, mas uma forma de exprimir a insistência de Paulo na Unicidade de Deus, ao mesmo tempo em que uso a linguagem da divindade para referir-me a Cristo e ao Espírito.

5 Em outras palavras, como o Filho de Deus e o Filho do Homem coexistem em um ser, plenamente Deus e plenamente Homem, que é outra realidade apoiada pelos dados bíblicos, mas nunca tratada como tal.

que inclui o Espírito plenamente na divindade, mas não como uma espécie de enteado divino.

Parece-me que, historicamente, os cristãos ortodoxos escolheram a última opção: trataram o Espírito como enteado divino.<sup>6</sup> A principal razão diz respeito ao entendimento posterior que a igreja teve sobre o papel do Espírito na vida da igreja.<sup>7</sup> Mas apoiar tal ponto de vista é o verdadeiro problema dos seres humanos em relação ao conceito de “espírito”. Pai e Filho são metáforas facilmente reconhecíveis para aludir a Deus e potencialmente fáceis com as quais estabelecer afinidade. Mas, para muitos, o Espírito é, nas palavras de um ex-aluno, “um borrão cinzento e oblongo”. Estabelecer afinidade com o Espírito é difícil, pois todas as nossas imagens são *impessoais*. Como alguém se relaciona com a água, o vento, o óleo, o fogo ou a pomba da mesma forma que se faz com um pai ou um filho?<sup>8</sup>

O objetivo deste artigo é examinar criticamente mais uma vez os dados cristológicos e pneumatológicos paulinos com vistas a ver Paulo como trinitário latente. Minha tese é que a chave para as maneiras novas e expandidas que Paulo tem para falar de Deus como Salvador, ao mesmo tempo em que mantém rigorosamente seu monoteísmo, encontra-se na experiência do Espírito, sendo o Espírito aquele que capacita os crentes a confessar o Cristo ressurreto como Senhor exaltado e o modo por que Deus e Cristo estão pessoalmente presentes no crente e na comunidade dos crentes.

Para expor os argumentos, desejo primeiro examinar as afirmações triádicas de Paulo sobre o seu trinitarianismo latente, uma vez que as afirmações são invariavelmente soteriológicas e experenciais. À luz dessas afirmações, proponho examinar (1) a questão da preexistência

<sup>6</sup> Veja a discussão feita por Elizabeth Johnson em *She Who Is* (Nova York: Crossroad, 1992), pp. 128-131 [edição brasileira: *Aquela que É* (Petrópolis: Vozes, 1995)], que diz, retomando a linguagem de muitos que ela citou: “Sem rosto, indistinto, anônimo, meio conhecido, sem-teto, diluído, o parente pobre, Cinderela, marginalizado por ser modelado em mulheres. Essa é a herança que temos da linguagem sobre o Espírito” (p. 131). Prossegue citando Kilian McDonnell: “Quem escreve sobre pneumatologia, [...] dificilmente fica sobrecarregado pelo passado”.

<sup>7</sup> Para inteirar-se sobre o que está envolvido aqui, veja o ponto de vista útil dado por George S. Hendry em *The Holy Spirit in Christian Theology*, 2 ed. (Londres: SCM, 1965), pp. 53-71. Veja também Johnson, *She Who Is*, que observa que, na tradição católica romana, Maria assumiu o papel bíblico do Espírito, citando, entre vários exemplos, o papa Leão XIII: “Toda graça concedida aos seres humanos tem três graus de ordem, pois por Deus é comunicada para Cristo, de Cristo passa para a Virgem e da Virgem desce para nós” (p. 129).

<sup>8</sup> Veja a história de Dorothy Sayers relatada por Madeleine L'Engle (*A Circle of Quiet* [San Francisco: Harper, 1972], p. 50), sobre o cavaleiro japonês que, ao discutir o misterioso conceito da Trindade no cristianismo, disse: “Honorável Pai, muito bom. Honorável Filho, muito bom. Honorável Pássaro, não entendo nada”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

e (2) as implicações de chamar Cristo de *kyrios*. No que diz respeito ao Espírito, desejo explorar (1) a questão da “pessoalidade”, (2) o que significa para o Espírito de Deus também ser o Espírito de Cristo, e (3) as implicações da experiência do Espírito como experiência da renovada Presença de Deus, entendida também como a presença do Cristo ressurreto.

No final, suscito desses dados implicações teológicas quanto à natureza essencialmente experiencial do Espírito como o nosso modo de conhecer a Deus de forma verdadeiramente relacional e à necessidade de nossa teologia manter-se em sintonia com o estilo paulino de falar sobre a Trindade por meio da narrativa, o que foi mantido especialmente pelos primeiros credos.

### I. A EXPERIÊNCIA TRIÁDICA DE DEUS COMO SALVADOR<sup>9</sup>

No cerne da teologia de Paulo está seu evangelho, e seu evangelho diz respeito essencialmente à salvação: Deus está salvando um povo para o seu nome pela obra redentora de Cristo e pela obra pertinente do Espírito. O encontro de Paulo com Deus na salvação, como Pai, Filho e Espírito Santo,<sup>10</sup> é o que unicamente explica a expansão e transformação de sua linguagem teológica sobre Deus e a obra salvífica de Deus. Diante dessa realidade e do grande número de textos que a sustentam — com linguagem trinitária —, essas passagens servem de ponto de partida para o estudo da Trindade nos escritos de Paulo.

Encontramos evidência em dois conjuntos de textos: os vários textos explicitamente triádicos (2 Co 13.13; 1 Co 12.4-6; Ef 4.4-6) e as muitas passagens em que Paulo sintetiza “a salvação em Cristo” em termos triádicos, às vezes na forma de semi-credos, mas sempre de modo não reflexivo e pressuposicional.

1. A extraordinária bênção da graça de 2 Coríntios 13.13 oferece-nos todos os tipos de chaves teológicas para o que Paulo entendia sobre a salvação e o próprio Deus.<sup>11</sup> O fato de a bênção ser composta

9 Muito do que digo nesta seção apareceu primeiramente na mesma forma em *Paul, the Spirit, and the People of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1996), pp. 39-46. [Edição brasileira: *Paulo, o Espírito e o Povo de Deus* (São Paulo: Vida Nova, 2015).]

10 Embora de tempos em tempos eu permita o uso tradicional (Pai/Filho/Espírito), conscientemente procuro ficar com o uso mais frequente de Paulo (Deus/Cristo/Espírito), ainda que o próprio Paulo contribua para a linguagem tradicional em passagens como Gl 4.6 (“Deus enviou ao nosso coração o Espírito de seu Filho, que clama: *Aba, isto é, Pai*”, tradução minha).

11 Para conhecer uma análise mais profunda desse texto, veja *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994), pp. 362-365.

e destinada para a ocasião,<sup>12</sup> e não como fórmula de ampla aplicação, só aumenta sua importância em darmos atenção a Paulo. O que ele diz na oração aparece de modo *inteiramente pressuposicional*, não como algo que Paulo defende, mas como a *realidade presumida e experimentada* da vida cristã.

Primeiro, resume os elementos centrais da paixão única de Paulo: o evangelho, com foco na salvação em Cristo, igualmente disponível pela fé aos gentios e aos judeus. O amor de Deus é o fundamento do ponto de vista de Paulo sobre a salvação, conforme está declarado com paixão e clareza em passagens como Romanos 5.1-11; 8.31-39; Efésios 1.3-14. A graça de nosso Senhor Jesus Cristo é o que deu expressão concreta ao amor de Deus. Pelo sofrimento e morte de Cristo em prol de seus entes queridos, Deus realizou a salvação para eles em determinado momento da história humana.

A participação no Espírito Santo realiza continuamente esse amor e graça na vida do crente e da comunidade dos crentes. A *koinônia* ("comunhão/participação") do Espírito Santo é como o Deus vivo leva os crentes a ter um relacionamento íntimo e permanente com ele, na qualidade do Deus de toda a graça, e os faz participar de todos os benefícios da graça e salvação, a saber, habita neles hoje com a sua presença e garante para eles a glória escatológica final.

Segundo, esse texto serve de entrada para o entendimento de Paulo sobre o próprio Deus — entendimento que foi radicalmente afetado pelas realidades análogas da morte e ressurreição de Cristo e do dom do Espírito. Notemos que aqui Paulo não afirma a divindade de Cristo e do Espírito. O que ele está fazendo é *igualar a atividade das três pessoas divinas* (para usar a linguagem de um tempo posterior) de *comum acordo* e em *uma só oração*, com a cláusula sobre Deus Pai na segunda posição. Isso é indicação de que Paulo era verdadeiro trinitário em qualquer sentido significativo do termo, ou seja, o crente conhece e experimenta o único Deus como Pai, Filho e Espírito, e que, lidar com Cristo e com o Espírito é lidar com Deus no mesmo grau e tanto quanto é lidar com o Pai.

Ainda que essa bênção faça distinção fundamental entre Deus, Cristo e Espírito, também expressa em forma abreviada o que se encontra em todas as partes das cartas paulinas, a saber, que a "salvação em Cristo" é obra cooperativa de Deus, Cristo e o Espírito.<sup>13</sup>

12 Isso é *ad hoc* e paulino, conforme mostra a dupla realidade que funciona em todas as outras bênçãos da graça paulinas: todas *começam* exatamente desta maneira, com "a graça de nosso Senhor Jesus Cristo"; e esse ponto inicial determina a ordem incomum de Cristo, Deus e Espírito.

13 Ressaltemos que afirmações como essa fecham todas as possibilidades de Paulo ter identificado o Cristo ressurreto com o Espírito. Para inteirar-se de críticas a esse atalho equívocado feitas por

## EXEGESE? PARA QUÊ?

As mesmas implicações trinitárias também aparecem em 1 Coríntios 12.4-6 e Efésios 4.4-6. Na passagem aos crentes coríntios, Paulo está exortando-os a ampliar a perspectiva e reconhecer a rica diversidade das manifestações do Espírito no meio deles (em oposição ao interesse coríntio aparentemente singular de falar em línguas). Começa em 1 Coríntios 12.4-6, observando que a diversidade reflete a natureza de Deus e é, portanto, a verdadeira evidência da obra do único Deus no meio dos coríntios. A Trindade é pressuposicional ao argumento todo, e as palavras iniciais e fundamentais são as mais reveladoras, porque são as menos estudadas, as menos expressas livremente e de forma inconsciente. Assim como há Um só Deus, de quem e para quem são todas as coisas, e Um só Senhor, por meio de quem são todas as coisas (8.6), então há Um só Espírito (12.9), por cuja mediação o Um só Deus se manifesta em toda variedade de maneiras na comunidade dos crentes.

Em Efésios 4.4-6, encontramos a mesma combinação que há em 2 Coríntios 13.13, uma formulação de credo expressa em termos das atividades distingúíveis do Deus trino. A base para a unidade cristã é o Um só Deus. O um só corpo é obra do um só Espírito (1 Co 12.13), por quem vivemos a presente existência escatológica em uma só esperança, já que o Espírito é o “pagamento inicial da nossa herança” (Ef 1.13,14, tradução minha). Tudo isso tornou-se possível para nós pelo nosso um só Senhor, em quem todos têm uma só fé e de quem todos testificam pelo seu um só batismo. A fonte de todas essas realidades é o um só Deus, “o qual é sobre todos, e por todos, e em todos”. Pelo fato de estar em questão a obra do Espírito (“a unidade que o Espírito cria”, 4.3; cf. NTLH), a ordem é a mesma que em 1 Coríntios 12.4-6 — Espírito, Senhor, Deus —, que trabalha desde a realidade presente e experimentada até a realidade fundacional do um só Deus.

Se a última frase dessa passagem reafirma a unidade de um só Deus, que é responsável por todas as coisas — passado, presente e futuro — e subsome a obra do Espírito e do Filho sob a de Deus, então a passagem inteira coloca, ao mesmo tempo em forma de credo, a afirmação de que Deus é experimentado como realidade trina. Com base nessa experiência e linguagem, a igreja posterior manteve a integridade bíblica, expressando tudo isso em linguagem explicitamente trinitária. As formulações de Paulo, que incluem a obra de Cristo e do Espírito Santo, formam parte dessa base.

---

vários estudiosos recentes do Novo Testamento, veja meu artigo “Christology and Pneumatology in Romans 8.9-11— and Elsewhere: Some Reflections on Paul as a Trinitarian”, I. H. Marshall *Festschrift*, J. B. Green and M. Turner, eds., *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), pp. 312-331.

2. A obra da Trindade na salvação é fundamental para o entendimento de Paulo sobre o evangelho, como é também evidenciado pelo grande número de textos em que a salvação é formulada em termos menos explícitos, mas claramente triádicos, que estão cheios de implicações trinitárias. É o que ocorre em passagens maiores como Romanos 5.1-8; 2 Coríntios 3.1-4,6; Gálatas 4.4-6; Efésios 1.3,14; e Tito 3.4-7.

Tomemos Gálatas 4.4-6 como exemplo. A passagem serve para resumir o argumento que começou em 3.1. Ao mostrar a insensatez da prontidão dos crentes gálatas em submeterem-se às disposições da lei judaica, Paulo apelou, primeiramente, para a experiência comum e obviamente pródiga que tiveram com o Espírito (3.3-5) e, depois, para a obra de Cristo, sobretudo por ter dado fim ao tempo da Torá. No final do argumento e no contexto que enfatiza o papel temporário da lei, Paulo conclui que, “vindo a plenitude dos tempos, Deus enviou seu Filho” (4.4), cuja tarefa era remir os que estavam sob servidão da lei e remir dando-lhes a adoção como filhos de Deus.<sup>14</sup> A evidência experiencial da obra de Cristo na vida dos crentes acontece porque Deus também “enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho”, que, de dentro de nós, clama o grito-Aba do Filho ao Pai, indicando que nós também somos “filhos” do Pai. É uma passagem como essa que levou H. B. Swete a observar tão perceptivamente: “Sem a missão do Espírito, a missão do Filho teria sido infrutífera. Sem a missão do Filho, o Espírito não poderia ter sido enviado”.<sup>15</sup>

Textos como esses revelam uma experiência de Deus inequivocamente trinitária por parte do apóstolo. Deus envia o Filho que redime. Deus envia o Espírito de seu Filho aos nossos corações, para que realizemos a “tão grande salvação” (Hb 2.3) oferecida por Deus. A evidência experiente de tudo isso é o Espírito do Filho, que nos impulsiona a usar a linguagem do Filho em nosso relacionamento com Deus.

Mas, além desses grandes e bem conhecidos momentos nos escritos de Paulo, o entendimento “trinitário” da salvação também é verdadeiro em muitos outros textos nos quais a salvação é retratada da mesma forma triádica que está sintetizada em 2 Coríntios 13.13. (Entre essas passagens, listadas em ordem cronológica segundo o meu ponto de vista, veja as passagens soteriológicas de semi-credo, como 1 Ts 1.4-6; 2 Ts 2.13,14; 1 Co 6.11; 2 Co 1.21,22; Rm 8.3,4; 8.15-17. Mas veja

14 “Filhos” é o sentido correto do termo grego e tem a riqueza de mostrar o jogo de palavras que Paulo faz com a palavra *víóç*, em que Cristo como “Filho” ocasiona a adoção como “filhos”, evidenciado pelo Espírito do Filho ser enviado ao nosso coração para clamar a oração-*Aba* do Filho ao Pai.

15 H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Londres: Macmillan, 1910), p. 206.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

também muitos outros textos, soteriológicos ou não: 1 Co 1.4-7; 2.4,5; 2.12; 6.19,20; 2 Co 3.16-18; Gl 3.1-5; Rm 8.9-11; 15.16; 15.18,19; 15.30; Cl 3.16; Ef 1.3,17-20; 2.17,18; 2.19-22; 3.16-19; 5.18,19; Fp 1.19,20; 3.3.)

Todas essas passagens refletem, de uma forma ou de outra, a tríplice atividade do Pai, Cristo e Espírito em efetuar a salvação. Tomemos, por exemplo, 2 Tessalonicenses 2.13, onde o povo de Deus é amado pelo Senhor (por meio da sua morte), porque Deus o escolheu para a salvação pela obra santificadora do Espírito. Temos outro exemplo em 1 Coríntios 6.11, onde Deus é o sujeito implícito dos “passivos divinos” (haveis sido lavados, santificados, justificados), realizados em nome de Cristo e pelo Espírito. O mesmo ocorre com cada um desses textos. Somente quem está com os olhos deliberadamente fechados deixaria de ver como é profundo nas cartas paulinas o entendimento tridimensional que Paulo tem sobre Deus como Salvador.

Uma das características mais notáveis dessas passagens é a frequência e consistência com que o Espírito é mencionado em textos puramente soteriológicos. É igualmente notável a escassez de tais textos (e.g., 1 Ts 1.9,10; 5.9,10) onde o Espírito não é mencionado. O que torna essa constatação tão digno de nota é que, na maioria das vezes, quando Paulo fala que a obra salvífica de Deus foi realizada na história, ele (de modo compreensível) concentra-se inteiramente na obra de Cristo. Mas quando a obra é aplicada com eficácia na vida do indivíduo, ou seja, quando se refere à realidade experimentada da salvação, a narrativa quase sempre inclui a mediação do Espírito.

O ponto fundamental de tudo é que a salvação em Cristo não é mera verdade teológica, baseada na ação prévia de Deus e na obra histórica de Cristo. A salvação é uma realidade experimentada, feita pela pessoa do Espírito que entra em nossa vida. Ninguém é cristão em qualquer sentido paulino sem a obra eficaz de Deus como Pai, Filho e Espírito Santo.

Mas essas declarações servem apenas de ponto de partida em nossa investigação de Paulo como “trinitário”. Igualmente importante é um exame cuidadoso do que ele diz sobre quem Cristo é e quem o Espírito é, se encontramos em outro lugar o que está implícito teologicamente na bênção em 2 Coríntios 13.13 supramencionado. Comecemos com a cristologia.

## II. CRISTO: SENHOR PREEXISTENTE E EXALTADO

Toda conversa trinitária começa com a encarnação. A realidade de Deus como Trindade permanece ou cai em termos da autorrevelação

divina.<sup>16</sup> A pressuposição da encarnação é a preexistência de nosso Salvador. Os estudiosos que desejam contestar se Paulo entendia Cristo em termos da divindade começam contestando a preexistência como categoria paulina. Os cinco textos<sup>17</sup> que tradicionalmente são entendidos dessa forma recebem interpretações alternativas que lançam dúvida sobre a questão de entendermos ou não Paulo de modo joanino.

Meu propósito não é oferecer uma refutação completa desses pontos de vista, mas observar os fracos pontos exegéticos da exegese alternativa<sup>18</sup> (em comparação com os pontos fortes do entendimento tradicional) dos mais importantes desses textos, que é Filipenses 2.6-11, o qual tive oportunidade recente de examinar detalhadamente.<sup>19</sup>

O entendimento alternativo começa com duas pressuposições importantes: (1) Paulo está citando um texto prévio, com cujos detalhes ele pode não estar necessariamente de pleno acordo, e (2) Filipenses 2.6-8 é reflexo da cristologia de Adão-Cristo feita por Paulo, na qual Paulo vê Cristo somente em sua humanidade, que era (como Adão) segundo a “imagem” de Deus, mas que, em comparação com Adão, não tentou apossar-se da semelhança de Deus.

Se a passagem teve existência prévia ou não é ponto discutível, mas a sugestão de que o texto não reflete a cristologia de Paulo tem de ser eliminada. O fato óbvio é que, agora incorporado como está em uma frase paulina que o apóstolo ditou *como sua*, podemos supor que Paulo concorda plenamente com o que ele “cita” como modelo a ser imitado.

Sobre o segundo ponto, há várias observações: (1) Se aqui está em ação uma analogia entre Adão e Cristo é ponto de debate. Sendo assim, é puramente “conceitual”, não linguístico.<sup>20</sup> Por outro lado, se é assim,

16 Sobre esse assunto, veja Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), pp. 209-241.

17 Rm 8.3; 2 Co 8.9; Gl 4.4; Fp 2.6; Cl 1.16,17, aos quais devemos acrescentar textos como 1 Co 8.6.

18 Veja, *inter alia*, Norman K. Bakken, “The New Humanity: Christ and the Modern Age: A Study Centering in the Christ-Hymn: Philippians 2:6-11”, *Int* 22 (1968): pp. 71-82; J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Londres: SCM, 1980), pp. 114-121; John Harvey, “A New Look at the Christ Hymn in Philippians 2:11”, *ExpTim* 76 (1964-1965): pp. 337-339; George Howard, “Phil 2:6-11 and the Human Christ”, *The Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978): pp. 368-387; Jerome Murphy-O’Connor, “Christological Anthropology in Phil. II, 6-11”, *Revue Biblique* 83 (1976): pp. 25-50; Charles H. Talbert, “The Problem of Pre-existence in Philippians 2:6-11”, *JBL* 86 (1967): pp. 141-153.

19 Para inteirar-se de uma exposição mais completa do que aqui é dado em forma de esboço, veja o meu comentário “Paul’s Letter to the Philippians”, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 191-229.

20 O único vínculo que os estudiosos sugerem é a sobreposição semântica entre a palavra μορφή de Paulo e a palavra ἐικόνη da LXX. Mas, além de ser uso ilegítimo de dados linguísticos, a sugestão não foi comprovada. Dizer que as duas palavras são intercambiáveis e que teriam sido automaticamente entendidas pelos leitores é propor mitologia erudita baseada em semântica

## EXEGESE? PARA QUÊ?

temos de insistir que a perspectiva de Paulo na frase inicial (Fp 2.6,7c) tem pouco a ver com Cristo em sua humanidade. Em outras palavras, se a intenção era fazer uma analogia, então não tem nada a ver com os dois Adãos serem segundo a imagem de Deus em sua *humanidade* e tudo a ver com como cada Adão *lidou* com ser segundo essa “*imagem*”. Pressionar a analogia para propor “*mera humanidade sem preexistência*” é esticar a gramática e linguagem de Paulo a ponto de se tornarem irreconhecíveis.<sup>21</sup> (2) A metáfora inerente ao verbo principal da primeira frase, ἐκένωσεν (“a si mesmo se esvaziou”, Fp 2.7, ARA), é surpreendentemente inadequada para referir-se a alguém que já é (e é meramente) humano. O que Paulo quer dizer é que foi enquanto “estava na natureza de Deus” (2.7; cf. NTLH) e, portanto, “igual a Deus”,<sup>22</sup> que Cristo desdenhou agir “por ambição egoísta ou por vaidade” (2.3, NVI), mas mostrou a semelhança com Deus quando “derramou-se assumindo a forma de servo” (2.7, tradução minha). (3) Aquele que no particípio inicial é descrito como “sendo em forma de Deus” e, portanto, “igual a Deus” (Fp 3.6), no final da frase é descrito como “fez-se/nasceu semelhante aos homens” (2.7, tradução minha), cuja descrição é levada ao primeiro item

---

insustentável. É implicar que, visto que em certos casos as duas palavras compartilham um grau de sobreposição semântica, então um autor poderia ou preferiria usar uma ou a outra à vontade. Considerando que Paulo está pronto para falar de Cristo como existindo “na imagem [εἰκόνι] de Deus” (Fp 2.6), e uma vez que essa é a palavra usada em Gênesis, como é possível que Paulo estivesse querendo fazer essa analogia e depois escrevesse μορφή?

Para conhecer uma objeção à necessidade de um vínculo linguístico para que os filipenses tivessem percebido um vínculo conceitual, veja J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), pp. 274-275. [Edição Brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).] Mesmo que aceitemos o seu argumento de que não há necessidade de vínculos linguísticos para haver uma alusão, ainda permanece a questão sobre como os crentes filipenses teriam tido uma pista sem tal vínculo.

- 21 Um dos principais pontos fracos da ideia é a metodologia, na medida em que requer acúmulo considerável de significados meramente possíveis, mas altamente improváveis, *todos os quais são necessários para que a ideia funcione*. Conclusões baseadas nesse procedimento são sempre suspeitas. Para inteirar-se das refutações, veja Paul D. Feinberg, “The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6-11”, *Trinity Journal* 1 (1980): p. 21-46; L. D. Hurst, “Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2:5-11?”, *New Testament Studies* 32 (1986): pp. 449-457; Peter O’Brien, “Commentary on Philippians”, *The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, 1991), pp. 263-268; C. A. Wanamaker, “Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology”, *New Testament Studies* 33 (1987): pp. 179-193; T. Y.-C. Wong, “The Problem of Pre-existence in Philippians 2, 6-11”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 62 (1986): pp. 167-182. Para conhecer um ponto de vista útil e conclusões corretas sobre este assunto, veja L. W. Hurtado, *DPL*, pp. 743-746.
- 22 Muitos estudiosos do Novo Testamento atropelam o senso comum da gramática de Paulo nessas cláusulas iniciais, onde o τό anafórico antes de εἶναι Ιησούς aponta de volta para o “sendo em μορφή θεοῦ” de Cristo. Gramaticalmente, a cláusula diz: “sendo na forma de Deus, ele não considerou (o supramencionado sendo) igual a Deus ser ἀπαγμόν”. Veja também o meu comentário “*Philippians*”, pp. 207-208.

da segunda frase em termos de ele ser “achado na forma de homem” (2.8). É algo estranho a dizer de alguém que, desde o início, era apenas humano. (4) Esse ponto de vista priva a narrativa de seu poder essencial, que está no nítido contraste entre o particípio inicial (“sendo em forma de Deus”, Fp 2.6) e a coda final (“morte de cruz”, 2.8).<sup>23</sup> (5) A estrutura sustenta o ponto de vista tradicional, em que o particípio que inicia a segunda cláusula (“e, achado na forma de homem”, Fp 2.8) contrasta nitidamente com o particípio que inicia a primeira cláusula (“que, sendo em forma de Deus”, 2.6), de modo que a primeira frase narra como Cristo agiu como Deus (ou seja, em sua divindade) e a segunda, como ele agiu como homem (ou seja, em sua humanidade).

As frases bem equilibradas de Paulo são escritas precisamente para conter as duas atitudes negativas expressas em Filipenses 2.3 (“ambição egoísta” e “vanglória”), de modo que Cristo, como Deus, “a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo” (2.7, ARA) e, como Homem, “a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz” (2.8, ARA). Tudo isso faz o mais perfeito sentido em termos do que Paulo entendia de Cristo em relação à sua preexistência e igualdade a Deus, mas, neste contexto, muito pouco sentido em termos da ênfase do papel de Cristo em contraste com Adão, que assume o ponto de vista de Cristo que começa de baixo.

Quando nos voltamos para Filipenses 2.9-11, chegamos a outro argumento que desejo expor a respeito da cristologia pressuposicional de Paulo, qual seja, o título de *kúrios* que lhe foi dado ao ser exaltado por Deus Pai. Enquanto a mão de ferro de Wilhelm Bousset, com seu rico conhecimento e experiência, mas pressuposições *religionsgeschichtlich*, estava em nossa disciplina,<sup>24</sup> muitos estudiosos do Novo Testamento acharam conveniente afastar-se das implicações cristológicas da antiguíssima confissão cristã de que “Jesus é Senhor”. Mas, baseado em grande variedade de dados, fica claro que os crentes primitivos chegaram a esse título pela Septuaginta e não por meio de influências pagãs ou imperiais. Paulo serve de nosso testemunho mais antigo e mais definitivo a respeito.

23 Para fazer com que esse ponto de vista funcione, é preciso recorrer à terrível redundância de fazer com que os *dois* participios que se referem à humanidade de Cristo começem a frase final (“Vindo a ser na semelhança dos seres humanos e sendo encontrado na forma de ser humano, ele se humilhou...”). Para conhecer uma refutação, veja o meu comentário “*Philippians*”, p. 214, n. 3.

24 Veja *Kyrios Christos* (1 ed. alemã, 1913), traduzido para o inglês por J. E. Steely da 5 ed. alemã com prefácio de Rudolf Bultmann (Nashville: Abingdon, 1970). Para intuir-se de uma avaliação e crítica, veja L. W. Hurtado, “New Testament Christology: A Critique of Bousset’s Influence”, *Theological Studies* 40 (1979): pp. 306-317.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Para início de conversa, a própria sutileza de muitos usos paulinos chama-nos a atenção. Sem hesitar, Paulo toma uma série de frases κύριος do Antigo Testamento, que se referem a Jeová, e as aplica a Cristo. Por exemplo, “o dia do Senhor” é, para ele, “o dia de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Co 1.8), e o “Espírito do Senhor” é agora também “o Espírito de Cristo” (veja Rm 8.9). Em contraste com os “muitos deuses e muitos senhores” dos cultos pagãos, “para nós [crentes em Cristo]”, diz Paulo, “há um só Deus, o Pai, de quem são todas as coisas e nós para ele; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas e nós por ele” (1 Co 8.5,6, grifos meus). O um só Deus de Israel, Jeová, que é designado κύριος na LXX, é agora, com base no uso que Jesus fez de *Abba*, que ele passou para os seus seguidores (Gl 4.6; Rm 8.15), designado “Pai”, ao mesmo tempo em que o título *κύριος* passa a ser usado quase exclusivamente por Cristo.<sup>25</sup>

Mas nenhum desses exemplos é tão revelador quanto a maneira como Paulo usa Isaías 45.23 em Filipenses 2.10,11. Primeiro, “ao nome de Jesus”, que em sua exaltação recebeu O Nome (i.e., κύριος/o Senhor), “se dobre todo joelho”. Toda a ordem criada lhe dará reverência. O “dobrar o joelho” é uma expressão idiomática comum para prestar homenagem, às vezes em oração, mas sempre em reconhecimento da autoridade do deus ou pessoa a quem se está prestando reverência.<sup>26</sup> A importância de Paulo usar a linguagem de Isaías dessa maneira deve-se a Paulo colocar “ao nome de Jesus” no lugar de “diante de mim” de Isaías 45.23, que se refere a Jeová, o Deus de Israel. Esse oráculo empolgante (45.18-24a) declara que Jeová é o único Deus, sobre todas as coisas que Ele criou e, portanto, sobre todos os outros deuses e nações. Ele é o Salvador de Israel, em quem podem confiar plenamente. Em 45.22-24a, Jeová, oferecendo salvação a todos, mas recebendo reverência em todos os casos, declara que “diante de mim se dobrará todo joelho” (grifos meus). Paulo agora afirma que pela ressurreição de Cristo e em sua ascensão, Deus transferiu esse direito de reverência ao Filho. Ele é o Senhor diante de quem acabará se dobrando todo joelho.

Também em consonância com o oráculo de Isaías, mas agora interrompendo a linguagem da citação, Paulo declara o amplo alcance da homenagem que Cristo um dia receberá: todo joelho “dos que estão

25 Entre dezenas de passagens examinadas, veja o uso interessante em Rm 14.1-12, onde “o Senhor” para quem os romanos comem ou não comem é Cristo, que assumiu o papel de Senhor tanto dos mortos como dos vivos por meio de sua morte e ressurreição.

26 Veja, e.g., Sl 95.6; Mc 15.19; Lc 5.8; 22.41; At 7.60; 9.40; Ef 3.14. Veja as discussões em *NIDNTT*, pp. 2.859-2.860 (Schönweiss), e *EDNT*, pp. 1.257-1.258 (Nützel).

nos céus, e na terra, e debaixo da terra” (Fp 2.10) se dobrará diante da autoridade inerente ao nome de Cristo. Em conformidade com o oráculo, que “o Senhor” é o criador dos céus e da terra (Is 45.18), Paulo está propositadamente lançando a rede da soberania de Cristo sobre o conjunto dos seres criados.<sup>27</sup>

Segundo, não só toda criatura dobrará o joelho e oferecerá adoração que é devida ao nome de Cristo, mas também “toda língua” expressará essa homenagem na linguagem da igreja confessante, mas no momento sofredora: Jesus Cristo é Senhor. Nas ocorrências paulinas, a confissão sempre toma a forma de “o Senhor é Jesus”, ao que ele acrescenta “Cristo”. Para Paulo, a confissão é a linha de demarcação entre crentes e não crentes (Rm 10.9). Em Romanos 10.9, a confissão está ligada à convicção sobre a ressurreição de Jesus. Essa mesma combinação está, sem dúvida, em vista aqui.

A passagem confirma a divindade de Cristo em termos inconfundíveis: Igual a Deus, Cristo encarnou-se. Em sua humanidade, tornou-se obediente até à morte e morte de cruz, ao mesmo tempo que nunca deixou de ser Deus. Ressuscitado e exaltado, é-lhe dado O Nome, para que o Senhor não seja outro senão Jesus Cristo, diante de cujo nome todo ser criado fará reverência. A linguagem impõe-nos, pelo menos, um ponto de vista binitário de Deus por parte de Paulo.

Mas, em que pese a cristocentricidade que bem conhecemos da teologia de Paulo, ele não era binitário, mas trinitário em sua experiência de Deus e na articulação dessa experiência. Crucial para tudo aqui é a realidade de que, para Paulo, a confissão de Jesus como Senhor é possível somente pela experiência do Espírito (1 Co 12.3). A “alta cristologia” de Paulo não começa com reflexão doutrinária, mas com convicção experiente. Os que receberam o Espírito de Deus foram capacitados para ver a crucificação sob luz nova e divina. Os que andam “segundo o Espírito” não podem mais olhar para Cristo de acordo com seu antigo ponto de vista “segundo a carne” (2 Co 5.15,16). Agora o conhecem como o Senhor exaltado, sempre presente à direita do Pai intercedendo por eles (Rm 8.34).

É sob essa luz que agora nos voltamos ao que Paulo entende sobre o Espírito, visto que a experiência trinitária que ele tem de Deus foi determinada pela experiência que ele e suas igrejas tiveram com o

27 Os que estão “nos céus” referem-se a todos os seres celestiais, anjos e demônios (como entende a maioria dos intérpretes). Os que estão “na terra” referem-se a todos os que estiverem vivendo na terra quando ocorrer a parousia de Cristo, incluindo os que agora estão causando sofrimentos em Filipos. Os que estão “debaixo da terra” referem-se ao “mortos”, que serão ressuscitados para reconhecer o domínio de Cristo sobre todas as coisas (Fp 2.10).

## **EXEGESE? PARA QUÊ?**

Espírito, a saber, como cumprimento da promessa de Deus, incluindo a promessa da renovação da presença divina com o povo de Deus.

### **III. O ESPÍRITO: A PRESENÇA PESSOAL DE DEUS E CRISTO**

Tendo em vista que a dificuldade que as pessoas enfrentam ao lidar com o Espírito Santo é com a “pessoalidade”, este é o lugar certo onde iniciaremos o estudo. Infelizmente, essa dificuldade muito comprehensível é incentivada pela reticência da erudição do Novo Testamento sobre a questão, que assume duas formas. Por um lado, há intérpretes que defendem que, para entender o Espírito, Paulo é dependente do Antigo Testamento, onde o Espírito aparece não muito mais do que uma extensão ou emanação de Deus ou um poder que vem de Deus. Considerando que no Antigo Testamento e nos escritos de Paulo a função essencial do Espírito de Deus é uma forma de mediação, não há nada inerente no entendimento de Paulo que exige que pensemos no Espírito em termos pessoais.

Por outro lado, há intérpretes que defendem que o entendimento de Paulo sobre o Espírito é mais bem visto em termos de identificação com o Cristo ressurreto, ou seja, que o Cristo ressurreto e exaltado e o Espírito são essencialmente a mesma realidade. Se com isso querem dizer que o Espírito é como o Cristo ressurreto está continuamente presente com o seu povo, não há objeções a serem levantadas. É exatamente assim que entendemos que Deus Pai está conosco. Mas a linguagem na literatura sugere muito mais do que isso, aproximando-se muito da identificação completa, de modo que “distinto de” fica quase totalmente perdido na retórica da identificação.

Considerando que abordei esta última questão de forma bastante detalhada em um artigo anterior,<sup>28</sup> aqui desejo apenas tratar de alguns textos paulinos que exigem (1) que Paulo entendia o Espírito em termos muito pessoais, e não como uma extensão de Deus, personificando o seu poder, por assim dizer, (2) que ele entendia o Espírito como o “Espírito de Cristo”, bem como o “Espírito de Deus (Pai)”, e claramente “distinto de” Cristo, e (3) que uma chave para o amplo entendimento de Paulo sobre Deus em termos trinitários reside no seu entendimento de o Espírito ser a renovada Presença de Deus e também a presença do Cristo ressurreto.

1. Embora seja verdade que Paulo não trata diretamente da questão da natureza pessoal do Espírito, há duas passagens que deixam claro que ele entendia o Espírito em termos pessoais, intimamente associado a Deus, mas distinto dele.

---

28 Veja a n. 12 acima.

(a) Em 1 Coríntios 2.10-12, Paulo usa a analogia da consciência interior humana (somente o “espírito” da pessoa conhece a sua mente) para insistir que só o Espírito conhece a mente de Deus. Nessa passagem, está em questão a tremenda má compreensão que os coríntios tinham sobre o Espírito, o que, por sua vez, levou a uma tremenda reavaliação da cruz (na verdade, sua desvalorização). Tendo defendido vigorosamente a centralidade da cruz (1.18—2.5), Paulo propõe-se a demonstrar que o Espírito, que os crentes coríntios tinham recebido como fonte dos dons sobrenaturais (1 Co 12—14; cf. 1.5-7), tem de ser entendido, antes de tudo, como aquele que revela o mistério de Deus até então oculto: a “loucura” e a “fraqueza” da crucificação são a expressão final da sabedoria e do poder de Deus.

O interesse de Paulo com a analogia em 1 Coríntios 2.10,11 não é ontológico (que Deus é como nós em seu ser, em que ele tem um “espírito”), mas epistemológico (como conhecer o mistério da cruz que estava oculto nas “profundezas de Deus”). O que ele quer dizer é que só pela autorrevealação podemos penetrar na consciência de outrem. A analogia é interrompida exatamente no ponto da ontologia, mas com respeito à nossa, e não a de Deus. O que está claro na pneumatologia de Paulo é que o *locus* do Espírito de Deus não é algo interior a Deus como modo de expressar a autoconsciência, mas algo “exterior” a Deus, no sentido de que o Espírito habita no povo de Deus e entre eles.<sup>29</sup> O propósito de Paulo usar a analogia tem a ver com revelação, pura e simples. O Espírito que os coríntios vieram a entender de maneira triunfalista tem de ser, mais exatamente, entendido como a fonte de terem-no entendido corretamente em relação à cruz (como sabedoria de Deus) e de viverem a vida de forma cruciforme, como faz o seu caluniado apóstolo (que é exatamente o ponto de 1 Co 4).

Por meio dessa analogia, Paulo deduz o mais próximo tipo de relação entre Deus e o Espírito. Só o Espírito “penetra todas as coisas”, até “as profundezas de Deus” (1 Co 2.10). Por causa dessa relação única com Deus, só o Espírito conhece e revela a sabedoria oculta de Deus (2.7). O que é importante para nosso propósito é que a linguagem presume personalidade da maneira mais direta. O Espírito “penetra, conhece,

29 As passagens a respeito são numerosas e a maioria reflete o uso que Paulo faz da linguagem da LXX em Ez 36.26 (*πνεῦμα καὶ νὸς δόσω ἐν ὑμῖν;*; “Porei dentro de vós um [Espírito] novo”, seguido pela analogia do coração de “carne” tomado o lugar do coração de pedra) e em 37.14 (*καὶ δόσω τὸ πνεῦμα μου εἰς ὑμᾶς καὶ ζήσεθε;*; “E porei em vós o meu Espírito, e vivereis”). Entre muitos textos paulinos, veja 1 Ts 4.8 (para a linguagem exata de Ezequiel); Rm 8.11 e 1 Co 3.16 (para o conceito de “habitação”); Gl 4.6 (para a localização: “ao nosso coração”, ARA); e 1 Co 6.19 (para o abreviado “em vós”).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

revela e ensina” sobre a “mente de Deus”, de modo que tendo recebido o Espírito, “temos a mente de Cristo”, conclui Paulo (2.16).

Há certo mistério aqui, porque estamos lidando com mistérios divinos. Mas há pouca dúvida sobre Paulo ver o Espírito distintamente de Deus. Mas, ao mesmo tempo, o Espírito é a expressão interior da personalidade do Deus invisível e a manifestação visível da atividade de Deus no mundo. O Espírito é verdadeiramente Deus em ação. Não é mero trabalho externo da personalidade de Deus, nem é tudo o que há para dizer sobre Deus.

(b) Ainda mais significativamente, em Romanos 8.26,27, a mesma realidade é expressa em sentido inverso. Agora é Deus quem conhece a mente do Espírito. A passagem ocorre ao final de um fluxo súbito e extraordinário de compostos σύν- que expressam nossa relação com o Espírito e com Cristo (e inclui a criação, agora sujeita, que se une a nós no “gemer” na presente existência escatológica do “já/ainda não”). Em 8.16, Paulo declarou que o Espírito “testifica juntamente [συμμαρτυρεῖ] com o nosso espírito que somos filhos de Deus” (tradução minha). Agora, imediatamente depois do breve, mas teologicamente significativo interlúdio que descreve nossa atual existência em fraquezas (8.18-25), Paulo conclui com esta palavra final sobre nossa vida presente como vida no Espírito: “Da mesma maneira [assim como o Espírito testifica com o nosso espírito], o Espírito também se junta conosco para nos ajudar [συναντιλαμβάνεται] em nossas fraquezas, intercedendo de dentro de nós com gemidos inexprimíveis” (8.26, tradução minha). O interesse de Paulo é mostrar a absoluta suficiência e adequação dessa oração no Espírito. A eficácia dessa intercessão está no fato de que Deus, que examina os nossos corações, “conhece a mente do Espírito” (8.27, tradução minha), que está intercedendo por nós κατὰ θέόν (de acordo com Deus!).

Não só o mesmo Espírito (*καὶ τὸ πνεῦμα*) intercede em favor dos santos (atividade muito pessoal, destaquemos), mas os santos podem ter plena confiança em tais orações, mesmo que não compreendam as palavras, porque Deus conhece a mente do Espírito, de modo que o Espírito intercede de acordo com Deus. Não deixemos de perceber o significado da frase para o entendimento de Paulo sobre o Espírito: é pessoal (o Espírito intercede, Deus conhece a mente do Espírito) e “distinto de” Deus Pai.

2. No que diz respeito a Romanos 8.26,27, é de suma importância observar que, em algumas frases mais adiante (8.34), Paulo menciona a atual atividade intercessora de Cristo em nosso favor. Enquanto o Espírito intercede de “dentro de nós” (cf. 8.9,15), Cristo, em sua exal-

tação, intercede por nós "à direita de Deus". A colocação de textos intercessores, um pelo Espírito (de dentro do peito humano) e o outro por Cristo (à direita do Pai) acaba com a ideia de que Paulo identificou o Cristo ressurreto com o dom do Espírito.

Por outro lado, e esta é a questão crucial, em três ocasiões, quando está em questão a presença do Cristo ressurreto com ele, Paulo pronta e livremente denomina o Espírito de Deus de "o Espírito de Cristo [Jesus]" (Rm 8.9; "o Espírito de seu Filho", Gl 4.6; "o Espírito de Jesus Cristo", Fp 1.19). Ainda que tal uso diga algo mais cristologicamente do que pneumatologicamente, o que ele diz sobre o Espírito é significativo, uma vez que, nesse caso, há uma chave importante para o que Paulo entende trinitariamente sobre Deus. Como ele insiste em outros textos, há um só Espírito (1 Co 12.4,9; Ef 4.4). Mas como o seu uso em vários contextos torna claro, o um só Espírito é o Espírito tanto do Pai quanto do Filho.

O ponto crucial é que o recebimento do Espírito é a maneira como Paulo experimenta e relaciona-se com o Pai e com Cristo. Seria difícil minimizar o significado dessa realidade para entendermos o trinitarianismo latente de Paulo. Para os crentes gentios que são tentados a relacionar-se com Deus por meio da observância (impessoal) da Torá, Paulo assevera que o Filho de Deus que o amou e se entregou por ele (tempo passado), também vive nele (tempo presente), de modo que ele está morto com respeito à Torá e vivo com respeito a Deus (Gl 2.19,20). Romanos 8.9,10 deixa igualmente claro que a expressão "Cristo vive em mim" é abreviatura paulina para "o Cristo ressurreto vive em mim pelo seu Espírito (i.e., pelo Espírito de Deus, que também é o Espírito de Cristo)".

Assim como Paulo sabe que Deus está pessoalmente com ele pela experiência que tem com o Espírito, assim também quando Paulo fala que Cristo vive em mim/vós/vossos corações (como faz em cinco ocasiões<sup>30</sup>), ele está se referindo a algo que também é realizado pelo Espírito. Isso não é algo de pouca monta para aceitarmos a veracidade do amplo entendimento que Paulo tinha sobre Deus como Salvador.

O que isso diz em termos do nosso entendimento do Espírito é igualmente importante, uma vez que essa combinação de realidades (que o Espírito de Deus é igualmente o Espírito de Cristo) significa que, assim como Cristo colocou um rosto humano em Deus, por assim dizer, assim também colocou um rosto humano no Espírito. Já não podemos pensar no Espírito como algo "impessoal", uma emanção de Deus.

---

30 As cinco ocasiões são: Rm 8.10; 2 Co 13.5; Gl 2.20; Ef 3.17; Cl 1.27.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Doravante, o Espírito de Deus tem de ser conhecido como o Espírito de Cristo. Ele é a própria presença pessoal de Cristo conosco e em nós durante nossa atual existência entre os tempos.

3. Isso nos leva a um conjunto final de textos, que deixam claro o que até aqui estamos comentando: Paulo entende que o Espírito é a renovação escatológica da presença de Deus com o seu povo. Embora o tema decorra, em parte, da linguagem da “habitação” encontrada nas promessas da nova aliança em Jeremias e Ezequiel, emerge no uso que Paulo faz da imagem do templo, cujo significado parcial é que a metáfora funciona para a comunidade corporativa e reunida, bem como para o crente individual.

O tema da presença de Deus com o seu povo é uma das chaves para a estrutura do livro do Éxodo. Quando os israelitas chegam ao monte santo, o lugar da “habitação” de Deus, é também o lugar onde eles são proibidos de ir sob pena de morte. Só Moisés tem permissão de estar na presença de Deus. Mas Deus planeja “mudar-se” do monte para habitar entre o seu povo por meio de um “tabernáculo”. Depois de receber o Livro da Aliança (Êx 20—24), Moisés recebe instruções precisas para a construção do tabernáculo (Êx 25—31). Mas, imediatamente depois, ocorre a derrocada no deserto (Êx 32), quando Deus anuncia que não “irá a minha presença contigo”, mas um anjo em seu lugar (Êx 33). Moisés reconhece a inadequação da solução e intercede: “Se não fores conosco não nos envies. Como se saberá que eu e o teu povo podemos contar com o teu favor, se não nos acompanhares? Que mais poderá distinguir a mim e a teu povo de todos os demais povos da face da terra?” (33.15,16, NVI). A presença de Deus com os israelitas é o que os distingue, não a lei ou outros “marcadores de identidade”. Em seguida, ocorre outra revelação do caráter de Deus (34.4-7) e a construção do tabernáculo, concluindo com a descida da glória de Deus (sua Presença), que encheu o tabernáculo (40.35). Com isso, partiram para o lugar que “escolherá o Senhor, vosso Deus, para ali fazer habitar o seu nome” (Dt 12.11 e outros textos). Em um momento posterior, o tema da presença divina, como esboçado aqui, foi especificamente igualado ao Espírito Santo do Senhor (Is 63.9-14; cf. Sl 106.33), cuja linguagem e tema Paulo reflete deliberadamente em Efésios 4.30.<sup>31</sup>

A promessa deuteronômica cumpriu-se na construção do templo de Salomão, onde a mesma “glória” de Éxodo 40 desceu e “enche[u] a Casa

31 É algo observado muitas vezes nos comentários para, em seguida, ser sumariamente desprezado. O grego de Paulo diz καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τοῦ θεοῦ. A LXX de Is 63.10 diz παρώξυνων τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον αὐτοῦ. O fato de Paulo estar “citando” a LXX explica melhor

do Senhor” (1 Rs 8.11). Mas o fracasso dos israelitas os fez perder a presença de Deus. A tragédia é esta: o templo em Jerusalém, o lugar onde Deus escolhera habitar, foi destruído. O povo é levado cativo, e os exilados e os sobreviventes já não eram um povo distinguido pela presença do Deus vivo em seu meio, embora haja a promessa na grande visão de Ezequiel (Ez 40—48). O segundo templo evoca sentimentos mistos entre os israelitas. À luz do templo de Salomão e do prometido futuro templo de Ezequiel, Ageu se queixa: “Quem há entre vós que, tendo ficado, viu esta casa na sua primeira glória? E como a vedes agora? Não é esta como nada em vossos olhos, comparada com aquela?” (Ag 2.3, grifo meu). Em muitos círculos, a esperança de um grande templo reconstruído com a renovação da presença de Deus — a sua glória — ainda aguardava o povo de Deus.

É esse complexo de ideias e imagens que Paulo utiliza em 1 Coríntios 3.16,17 e outros textos (cf. 6.19; 2 Co 6.16; Ef 1.21,22), como indica fortemente o introdutório: “Não sabeis vós que”, seguido por “sois o templo de Deus [em Corinto]” (inserção e grifo meu). E o que os torna templo de Deus em Corinto, a alternativa divina para todas as divindades pagãs às quais eles estavam anteriormente escravizados (1 Co 12.2), é o Espírito. A igreja, corporativa e individualmente (1 Co 6.19), é o lugar da presença pessoal de Deus pelo Espírito. É o que distingue o novo povo de Deus “de todos os demais povos da face da terra” (Ex 33.16, NVI). Daí a consternação de Paulo com o comportamento dos coríntios, que tem o efeito de banir o Espírito, a presença viva de Deus que os faz templo de Deus, o lugar da habitação de Deus.

Essa imagem, que entende a presença de Deus com Israel em termos do Espírito, é o que foi explorado por Paulo. A experiência corporativa que os coríntios tiveram com os dons do Espírito, em vez de ser transformada em espiritualidade demoníaca focada em si mesma, tem de ser para a edificação coletiva dos coríntios. Todas as coisas que o Espírito faz entre eles é para o bem comum deles e para a edificação do corpo. E isso, porque as notórias manifestações do Espírito entre eles são evidências da presença de Deus entre eles.

Consideradas em conjunto, as séries de textos indicam fortemente que Paulo entendia o Espírito em termos pessoais. É à luz do que está

---

a “completude” incomum do nome e da ordem das palavras (o Espírito, o Santo, de Deus). As duas diferenças linguísticas entre Paulo e a LXX de Isaías são facilmente explicadas. Paulo troca *τοῦ θεοῦ* por *αὐτοῦ*, porque na frase de Paulo o pronome não teria antecedente (mas ao fazer a substituição, ele mantém a ordem das palavras da LXX). Ele troca *λυτρέτε* por uma forma de *παρωξύνω*, porque este último significa “irritar” ou “atormentar”, e Paulo entende que o Piel de *εστενάζειν* significa “contristar, entristercer” (corretamente; esta é a única ocorrência na LXX em que *εστενάζειν* é traduzido por *παρωξύνω*).

## EXEGESE? PARA QUÊ?

razoavelmente claro nos textos que faz com que vejamos a mesma realidade em todos os outros textos em que a mediação do Espírito é pessoal, da mesma forma que a mediação de Cristo é,<sup>32</sup> e onde o Espírito é o sujeito de verbos que pressupõem pessoalidade.<sup>33</sup>

Não só isso, mas os textos também dão evidências certas de que, para Paulo, a nova experiência escatológica da presença de Deus é também a experiência da presença do Cristo ressurreto que “vive em mim”. O resultado final é que a experiência do Espírito fornece a chave do trinitarianismo de Paulo. O Espírito que Deus “enviou aos nossos corações” é “distinto” do próprio Deus, assim como o Filho que Deus enviou para remir. Ao mesmo tempo, o Espírito é o Espírito de Cristo e é “distinto de” Cristo, que agora vive em nós por meio do “Espírito de Cristo”.

A experiência e entendimento de Paulo a respeito do Espírito como a presença pessoal de Deus, leva-nos, inevitavelmente, a águas profundas. A questão, para nós, é como Deus existe em seu ser essencial como trino. Como Deus pode ser conhecido como Pai, Filho e Espírito, um ser, ao mesmo tempo que cada “pessoa” é distinta da outra? Tendemos a pensar que uma pessoa não é trinitária verdadeira, a menos que tenha uma formulação operante em resposta à questão.

Colocar a questão dessa forma é passar à frente de Paulo, sem mencionar que está definindo o trinitarianismo por padrões posteriores. O que torna a questão mais problemática para nós é o fato de Paulo, o mais rigoroso dos monoteístas, que nunca duvidou que “o Senhor, teu Deus, é um”, ter escrito cartas às igrejas cheias de pressupostos e asseverações que revelam que ele experimentou a Deus, e depois expressou a experiência de maneira fundamentalmente trinitária. Paulo afirma, assevera e pressupõe a Trindade de todas as formas, mas, sobretudo, soteriologicamente, que é o cerne da teologia paulina. As afirmações — que o único Deus conhecido e experimentado como Pai, Filho e Espírito Santo, cada um distinto do outro, é, ao mesmo tempo, um só Deus — são a razão pela qual a igreja posterior levantou a questão do “como”.

32 Para conhecer este estudo, veja meu livro *Paul, the Spirit, and the People of God*, pp. 26-27. [Edição brasileira: *Paulo, o Espírito e o Povo de Deus* (São Paulo: Vida Nova, 2015).]

33 Além dos textos mencionados acima, o Espírito ensina o conteúdo do evangelho aos crentes (1 Co 2.13), habita nos crentes e entre eles (1 Co 3.16; Rm 8.11; 2 Tm 1.14), realiza todas as coisas (1 Co 12.11), vivifica os que creem (2 Co 3.6), clama de dentro do nosso coração (Gl 4.6), guia-nos nos caminhos de Deus (Gl 5.18; Rm 8.14), testifica com o nosso espírito (Rm 8.16), tem desejos que estão em oposição à carne (Gl 5.17), age em todas as coisas para o nosso bem supremo (Rm 8.28), fortalece os crentes (Ef 3.16). O fruto da habitação do Espírito são os atributos pessoais de Deus (Gl 5.22,23).

#### IV. CONCLUSÕES E IMPLICAÇÕES

As expressões triádicas de Paulo pertinentes à atividade salvífica de Deus, que a mostram como atividade combinada de Pai, Cristo e Espírito, derivam do que ele anteriormente entendia de Deus como Salvador e do seu encontro com o Cristo ressurreto na estrada de Damasco, bem como de sua experiência com o Espírito, que tornou a obra eficaz na vida dele e dos outros crentes. O Cristo ressurreto é agora o “Senhor” exaltado, a linguagem veterotestamentária para referir-se a Deus, de quem Paulo falou como o Filho de Deus preexistente e a quem atribuiu todas as atividades imagináveis que o judaísmo de Paulo reservava somente para Deus. A questão é a Trindade, e não a Bindade, pois surge diretamente da experiência pessoal da igreja com Deus pelo Espírito, que é, ao mesmo tempo, a renovada Presença de Deus e a forma em que o Cristo ressurreto vive em Paulo e nos crentes. A questão é: Paulo tinha uma fé trinitária, mesmo que não usasse a linguagem de um tempo posterior para descrever Deus? Nossa análise dos dados paulinos sugere que ele tinha.<sup>34</sup>

Podemos admitir que as pressuposições e descrições trinitárias de Paulo, que formam a base das fórmulas posteriores, nunca se movem em direção a chamar o Espírito de “Deus” e nunca lutam com as implicações filosóficas e teológicas dessas pressuposições e descrições. Mas tampouco há evidências de que ele não tinha clareza quanto às distinções entre as três “pessoas” divinas, e seus papéis específicos, que realizaram tão grande salvação para todos nós.

Exorto meus colegas da academia erudita do Novo Testamento a que, no empenho de sermos bons historiadores, não descartemos tão facilmente o fato de que o “Paulo histórico” tinha muitos músculos teológicos. Se sua preocupação é menor com “Deus, em seu ser”, e mais com “Deus, nosso Salvador”, há abundantes e boas razões para vermos que Paulo também era pressuposicionalmente trinitário ontológico. O fato de que só o Espírito conhece a mente de Deus, “as profundezas de Deus”, como diz Paulo, e que Deus conhece a mente do Espírito indica trinitarianismo funcional, bem como algo muito próximo do trinitarianismo “ontológico”. Assim também se dá com a clara evidência da “unidade” do Espírito com Cristo, pois ao receber um novo suprimento do Espírito, é o Espírito de Jesus Cristo que Paulo recebe

34 Sobre toda essa questão e especialmente sobre Paulo ser trinitário, veja também a seção intitulada “What about the Trinity?”, escrita por David Ford, em Frances Young e David Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 255-260.

## EXEGESE? PARA QUE?

(Fp 1.19), ao mesmo tempo em que permanece a clara distinção entre Cristo e o Espírito.

Podemos desejar mais, porém em que ponto teológico não estamos sempre desejando mais? Esse é o caminho dos documentos *ad hoc*, cuja preocupação é (como ocorre no judaísmo, do qual Paulo é herdeiro) com a forma em que o povo de Deus vive no mundo, de modo que mesmo quando ele aborda o pensamento deles é para mudar a maneira como estão vivendo. Que nossas discussões trinitárias jamais percam de vista esse fim.

O que me leva a observar que, ainda mais importante do que como Paulo contribui para a articulação ontológica posterior, é o que ele contribui para a nossa experiência e relacionamento com Deus. Fundamental para o judaísmo de Paulo é que se espera que o povo de Deus “conheça a Deus”, o que tem pouco a ver com articular doutrinariamente e tudo a ver com conhecer a Deus relationalmente, em termos de seu caráter e natureza. Paulo leva consigo esse entendimento fundamental, mas insiste em colocá-lo em perspectiva: conhecer a Deus é precedido por Deus nos conhecer (Gl 4.9; cf. 1 Co 13.12).

Como seguidor de Cristo, Paulo reformula o “conhecer” em termos de “conhecer a Cristo”, por cujo valor transcendente ele “sofreu a perda de todas as coisas” (cf. Fp 3.8). “Se[r] achado nele” (grifos meus), prossegue ele, tem como objetivo final “conhecer Cristo e o poder da sua ressurreição, tomar parte nos seus sofrimentos e me tornar como ele na sua morte” (3.10, NAA). Como muitas passagens deixam claro, para Paulo, “conhecer a Deus” vem por meio de “conhecer a Cristo” (cf. 2 Co 4.6). E “conhecer a Cristo” vem por meio da “sabedoria e revelação do Espírito” (cf. Ef 1.17). No cerne de tudo está a convicção de Paulo de que a vida cristã significa “viver, andar e ser guiado” pelo Espírito. Viver a vida do Espírito significa que o Espírito dá o seu fruto em nossa vida individual e corporativa, e que esse fruto não é outro senão o caráter de Deus, conforme vivido por Cristo, sendo reproduzido no seu povo.

Portanto, ser trinitário do tipo paulino significa ser uma pessoa espiritual, uma pessoa do Espírito, pois é pela habitação do Espírito que conhecemos a Deus e Cristo relationalmente, e pela habitação do mesmo Espírito que estamos sendo transformados à semelhança de Deus “de glória em glória” (2 Co 3.18).

Seja o que for que aprendamos com o tipo de trinitarianismo de Paulo, precisamos reconhecer que, se Rahner tem razão quando disse que a Trindade econômica e imanente é uma, então o nosso trinitarianismo está terrivelmente defeituoso, se dedicamos esforços às questões ontológicas

de modo a perder a narrativa essencial sobre Deus e a salvação que, logo no início, levantou essas questões. Neste ponto, os instintos dos primeiros credos estavam certos, pois insistiam que confessamos a fé em Deus por meio dessa narrativa (Deus, como Criador, Cristo, como Redentor). O ponto em que os instintos falharam foi excluir o Espírito Santo da narrativa, embora haja quem defenda que “a santa igreja católica” é o papel do Espírito na narrativa.

Seja como for, em vez de usar Paulo como presa de caça para a reflexão teológica posterior, algo pode ser dito para manter a forma paulina de expressão trinitária como parte da equiparação final.<sup>35</sup>

---

35 O que, notemos, também faz parte do propósito de Catherine LaCugna em *God for Us* (veja o cap. 7).



## A Cristologia da Sabedoria nas Cartas de Paulo: Uma Visão Dissidente<sup>1</sup> (2000)

Quando fiz meus estudos de doutorado na década de 1960, raramente se ouvia a expressão “cristologia da sabedoria”. Embora as raízes da ideia remontem a muito antes,<sup>2</sup> pois a expressão foi experimentalmente usada em 1947 por C. H. Dodd,<sup>3</sup> o termo ganhou ímpeto a partir da

- 1 Tenho o prazer de oferecer essas reflexões em homenagem ao meu querido amigo e colega, Bruce Waltke, com quem, em equipe, lecionei exegese bíblica e teologia bíblica na última década. Bruce é pessoa de grande integridade e piedade pessoal, que estudantes e colegas tanto aprenderam a apreciar. Ao longo dos anos, minha esposa Maudine e eu desfrutamos da amizade de Bruce e sua esposa Elaine, sendo um dos destaques as noites regulares que saímos para jantar e ver um concerto pela Orquestra Sinfônica de Vancouver, Canadá. Sem que ele soubesse do que eu estava falando, discuti os temas básicos deste ensaio com Bruce e descobri que ele tem as mesmas reservas sobre a Sabedoria personificada que carreguei por muitos anos. Portanto, é apropriado que eu ofereça este estudo em sua homenagem.
- 2 Especialmente em Hans Windisch, “Die göttliche Weisheit der Jüden und die paulinische Christologie”, *Neutestamentliche Studien für Georg Heinrich*, ed. H. Windisch (Leipzig: J. D. Hinrichs, 1914), pp. 220-234. Para conhecer um ponto de vista coerente desta história, veja E. J. Schnabel, “Law and Wisdom from Ben Sira to Paul: A Tradition History Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics”, *WUNT 2/16* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Siebeck], 1985), pp. 236-263. Para intuir-se de um ponto de vista breve e útil, veja E. Elizabeth Johnson, “Wisdom and Apocalyptic in Paul”, *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John C. Gammie*, ed. L. G. Perdue *et al.* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), pp. 263-283.
- 3 Veja C. H. Dodd, “The History and Doctrine of the Apostolic Age”, *A Companion to the Bible*, ed. T. W. Manson (Edimburgo: T. & T. Clark, 1947), pp. 390-417. Dodd aborda o assunto com a devida cautela: “É provável também, embora a prova não está completa, que alguns mestres, independentemente de Paulo, associaram a autoridade [de Cristo] como o revelador de Deus com a ideia veterotestamentária da Sabedoria divina” (p. 409). Mas, depois, cita 1 Co 1.24 completamente fora de contexto para declarar que Paulo considerava Cristo como a Sabedoria de Deus. E afirma, sem apresentar evidências, que “em Cl 1.15-19, sem mencionar a palavra ‘sabedoria’, ele [Paulo] usa uma linguagem que pode ser rastreada *em todos os pontos* (exceto a única palavra “plenitude”) à teologia da Sabedoria judaica” (grifos meus). Ao iniciar o parágrafo

## EXEGESE? PARA QUÊ?

década de 1970, de modo que agora se tornou “moeda do reino” na “guilda do Novo Testamento”. O fato é evidenciado especialmente pela proeminente publicidade que lhe é dada pelo recente estudo detalhado de J. D. G. Dunn sobre a teologia paulina.<sup>4</sup> Mas a gama dos intérpretes que falam assim sobre a cristologia de Paulo é grande e inclui, além de Dunn, muitos estudiosos de considerável reputação. É com apreensão que ofereço uma voz dissidente, e a serei neste artigo, em parte porque estou convencido de que as evidências apresentadas em apoio a essa interpretação são, na melhor das hipóteses, tênuas, e em parte porque a lógica do argumento a seu favor falha nas premissas maiores e menores.

O que ofereço neste artigo é outra leitura dos textos envolvidos (a literatura da Sabedoria e as cartas de Paulo) com a sugestão de que a leitura desses textos — independentemente uns dos outros e em seus próprios termos — não apoia muitas asseverações feitas acerca da influência da Sabedoria judaica sobre a cristologia de Paulo. Começarei com um resumo das questões, dos textos e da metodologia.

### I. VISÃO GERAL

#### A. As Questões

É interessante observar que a expressão “cristologia da sabedoria”,<sup>5</sup> embora seja tão comum hoje, surge em apenas um ponto das discussões sobre a teologia de Paulo: a questão da preexistência,<sup>6</sup> e especialmente

- 
- seguinte, Dodd contenta-se em colocar a expressão entre aspas (“Esta ‘cristologia da Sabedoria’ tornou possível que Paulo fizesse um relato mais adequado do que significava chamar Cristo de Filho de Deus”). Não encontrei uso mais antigo, mas faz-se necessária mais pesquisa a respeito.
- 4 J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), pp. 266-281. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).] Veja seu livro anterior intitulado *Christology in the Making* (Filadélfia: Westminster, 1980), pp. 176-196.
- 5 Quando grafar ou não a palavra *sabedoria* com inicial maiúscula neste estudo é problemático. Grafa-a com inicial maiúscula quando se refere à tradição sapiencial judaica e, acompanhando a iniciativa da tradução bíblica francesa BJC (Bible de Jésus-Christ), quando a vejo personificada. Grafa-a com inicial minúscula quando se refere ao atributo de Deus ou quando é usada como sinônimo de entendimento ou conhecimento. Refiro-me ao livro deuterocanônico de Sabedoria de Salomão como Pseudo-Salomão, exceto quando a referência é seguida por números de capítulo e versículo (e.g., Sabedoria 1.6), em prol de distinções mais claras entre o livro e o conceito.
- 6 É interessante notar neste ponto que Dunn usa a cristologia da Sabedoria para diminuir o conceito da preexistência *pessoal* nos escritos de Paulo. Veja, e.g., o comentário sobre 1 Co 8.6: “Há um pensamento de preexistência em 1 Coríntios 8.6 [...]? Claro que há. Mas é a preexistência da Sabedoria divina. Em outras palavras, a preexistência de Deus [...]. Se a sutileza da teologia é mais bem expressa em termos da ‘preexistência de Cristo’, é *simpliciter* outra questão” (*Theology*, pp. 274-275). [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).]

no interesse de rastrear as origens da ideia. Em outras palavras, embora muito se diga sobre a Sabedoria nos textos judaicos, e mesmo que Paulo tenha muito a dizer sobre Cristo nas cartas, o único lugar em que essas duas tradições literárias se cruzam é na questão da preexistência de Cristo. Em sua maioria, os estudiosos tocam no tema em apenas um ponto nas discussões da preexistência, a saber, o papel da Sabedoria na criação, onde repetidamente fazem asserções no sentido de que “a fonte última dessa doutrina [Cristo como Sabedoria] é Provérbios 8, onde os intérpretes concebem que a Sabedoria é preexistente e agente de Deus na criação”.<sup>7</sup>

## B. Os Textos

Embora a Bíblia diga que Deus criou todas as coisas com sabedoria (Sl 104.24; na LXX, 103.24: πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας; cf. Pv 3.19), os textos cruciais da tradição da Sabedoria judaica são aqueles que personificam a Sabedoria e retratam sua presença com Deus quando da criação. Os textos são basicamente três:<sup>8</sup> Provérbios 8.22-31 (à luz de 3.19); Eclesiástico 24.3-22; e Sabedoria de Salomão 6.1—10.21 (esp. 7.12,22; 8.4,5; 9.1-9). Do lado paulino, os textos cruciais são 1 Coríntios 8.6 (à luz de 1.24,30) e Colossenses 1.15-17 (à luz de 2.3).

---

Por outro lado e a lista é longa, estão os intérpretes que encontram na cristologia da Sabedoria apoio para um entendimento mais tradicional da preexistência nas cartas de Paulo. Veja, *inter alia*, M. Hengel, “Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology”, *Studies in Early Christology* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1995), pp. 95-117; Hengel, *The Son of God* (Filadélfia: Fortress, 1976), pp. 48-51; S. Kim, “The Origin of Paul’s Gospel”, *WUNT 2/4* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1981), pp. 114-123; Ben Witherington III, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis: Fortress, 1994), pp. 295-333; E. J. Schnabel, “Wisdom”, *DPL*, pp. 967-971.

Também se tornou construto especialmente crucial na teologia feminista católica romana de Elizabeth A. Johnson (veja “Jesus, the Wisdom of God: A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 [1985]: pp. 261-294 [esp. pp. 276-289]).

7 A citação é de A. M. Hunter, *The Gospel According to St. Paul* (Filadélfia: Westminster, 1966), p. 68, e a utilizo por causa da brevidade e clareza. Mas, de forma breve ou longamente, engloba a posição de grande número de estudiosos que escreveram sobre o assunto ou que são (como Hunter) dependentes de quem escreveu.

8 Os textos são também estudados em um artigo de Karen Jobes, que foi gentil em permitir que eu o lessse quando eu iniciava a pesquisa para o exame do conceito de encarnação e preexistência nas cartas de Paulo apresentado na Incarnation Summit, em Dunwoodie, New York, na Páscoa de 2000, e que seria publicado com outros artigos sob um título que a Editora da Universidade de Oxford daria. Enquanto trabalhava no artigo, senti-me inquieto quanto ao assunto em questão e incluí minhas reservas como parte da apresentação. Embora os dois estudos tenham temas bastante diferentes, em ambos percorro o mesmo terreno exegético, de modo que há certa repetição (e reprodução) nas duas seções exegéticas dos dois artigos. Afinal, dificilmente mudei de ideia sobre os assuntos em questão durante o período de seis meses em que trabalhei nos dois artigos!

### C. A Metodologia

Meu propósito divide-se em duas direções. Primeiro, como ressaltarei, não há correspondência linguística significativa — se é que há qualquer correspondência *linguística* — entre as cartas de Paulo e esses textos. A questão é como determinar a influência *conceptual* nesses casos. Temos muitas provas de que Paulo cita e “ecoa” a Bíblia hebraica de diversas maneiras. Mas o que falta no caso da Sabedoria preexistente como mediadora da criação não é apenas a correspondência verbal entre as cartas de Paulo e a tradição da Sabedoria neste ponto, mas também ecos claramente identificáveis desses textos.

Segundo, o método utilizado para estabelecer as ligações entre as cartas de Paulo e a tradição da Sabedoria nessas questões assume uma forma de lógica que é assim:<sup>9</sup>

*Premissa maior:* Na tradição da Sabedoria judaica, a Sabedoria personificada é retratada como mediadora divina da criação.

*Premissa menor:* O judeu Paulo chama Cristo especificamente de a Sabedoria de Deus (1 Co 1.24) e o vê como mediador da criação (8.6).

*Conclusão:* Quando fala de Cristo como mediador da criação, Paulo está valendo-se dessa tradição e colocando Cristo no papel da Sabedoria.

Como ocorre com muitos dos silogismos, quando há questionamentos sobre como chegar a determinada conclusão, o problema está com uma ou ambas as premissas. É o que ocorre neste caso. A premissa menor é suspeita, como assegura a exegese das passagens em seus termos. Mas também há falhas na premissa maior, sobretudo no que entendemos por “mediadora da criação”. Juntas, as falhas tornam o argumento tênu, ou, pelo menos, é o que me parece. Este é outro caso em que “é muito duvidoso se um conjunto de argumentos fracos equivale a um argumento forte”.<sup>10</sup>

9 Ao impor um silogismo lógico na discussão, não quero caricaturar os estudiosos com quem difiro. Repassei os argumentos várias vezes com cuidado meticoloso para ter certeza de que o silogismo proposto representa os “passos” reais na argumentação. Veja Dunn, *e.g.*, que começa a argumentação (*Theology*, pp. 267-269 [edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003)]) com um breve exame dos dois principais textos paulinos (1 Co 8.6 e Cl 1.15-20), para então dedicar-se a examinar a Sabedoria personificada nos textos da Sabedoria Judaica (*ibid.*, pp. 269-272), afirmando inequivocamente: “Portanto, Paulo atribuía claramente a Cristo o papel anteriormente atribuído à Sabedoria divina” (grifo meu). Duvido que esteja tão claro assim (veja mais adiante a subseção “1 Coríntios 1.24,30”).

10 Veja I. H. Marshall, “1 and 2 Thessalonians”, *New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 35, para intuir-se dos argumentos de Trilling a favor da inautenticidade de 2 Tessalonicenses.

## II. OUTRO OLHAR NOS TEXTOS PAULINOS

Em vez de começar com a premissa maior, como costumeiramente se faz nas convenções da erudição, desejo iniciar a discussão com a premissa menor, examinando de perto os textos primários de 1 Coríntios e Colossenses. O problema de começar com o papel da Sabedoria reside no perigo inerente (e, na minha perspectiva, no erro fundamental) de ler demais os textos de Paulo e, como muitas vezes ocorre, de não prestar suficiente atenção à argumentação paulina no contexto.<sup>11</sup> Comecemos com o texto-chave de 1 Coríntios 8.6 e seu suposto apoio em 1.24,30.

### A. 1 Coríntios 8.6

Na seção de 1 Coríntios, está em questão um argumento contínuo entre Paulo e os coríntios sobre a insistência coríntia no direito de participar das refeições festivas nos templos pagãos.<sup>12</sup> Paulo, ao que parece, já proibira a prática (1 Co 5.9), mas, na carta de retorno, os coríntios defendem fortemente o direito (*έχουσία*) de continuar a frequentar (8.9). Podemos reconstruir a defesa com certa medida de confiança pelas citações que Paulo faz da carta coríntia: “Todos temos ciência [conhecimento]” (8.1)<sup>13</sup> de que “um ídolo nada é” uma vez que “não há outro Deus, senão um só” (8.4). Portanto, já que a comida é questão de indiferença para Deus (8.8), não importa nem o que comemos nem onde o comemos (8.10).

A resposta de Paulo ao raciocínio enganoso é extraordinária. Mesmo que acabe condenando a *teologia* coríntia, qualificando-a de tremendo erro de entendimento da natureza demoníaca da idolatria (1 Co 10.14-22),

11 Veja também N. T. Wright, “Poetry and Theology in Colossians 1.15-20”, *New Testament Studies* 36 (1990): pp. 445-458 [452]. Embora o tema seja ligeiramente diferente, ele questiona se começar com a Sabedoria é o melhor procedimento.

12 Para conhecer a argumentação completa em apoio dessa perspectiva, veja Gordon D. Fee, “*Εἰδωλόθυτα Once Again: An Interpretation of 1 Corinthians 8–10*”, *Bib* 61 (1980): pp. 172-197; cf. Fee, “The First Epistle to the Corinthians”, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 357-363. A objeção a esse ponto de vista apresentada por Bruce Fisk (“Eating Meat Offered to Idols: Corinthian Behavior and Pauline Response in 1 Corinthians 8–10”, *Trinity Journal* 10 [1989]: pp. 49-70) é falha em pontos-chave da análise lexical e dos pressupostos teológicos sobre Corinto e Paulo, que serão destacados em uma próxima publicação.

13 Há boas razões para crer que os coríntios chegaram a esse ponto de vista do *conhecimento*, da mesma forma que fizeram com a *sabedoria* em 1 Co 1.10-4.21, por meio da experiência que tiveram com o Espírito, uma vez que esses dois são os primeiros itens que Paulo escolheu da sua lista de manifestações espirituais em 12.8. Na verdade, 1 Co 1-4, 8-10 e 12-14 constituem os três maiores blocos de argumentação na carta, e em cada caso, uma parte do argumento de Paulo com os coríntios toma a seguinte forma: “Se alguém (ele/ela) pensa que...” (“é sábio”, 3.18; “tem conhecimento”, 8.2; “é espiritual”, 14.37). Veja Fee, “Corinthians”, pp. 10-15.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

Paulo começa apelando para a natureza do amor cristão, que deve conter a destruição casual da fé dos outros (8.2,3,9-13). Mas mesmo nessa fase inicial do argumento, ele oferece uma correção preliminar da teologia coríntia propriamente dita (8.5,6, em resposta às afirmações basicamente corretas dos coríntios em 8.4). Com isso, ele reconhece a “realidade subjetiva”<sup>14</sup> da idolatria na forma dos “muitos deuses e muitos senhores” do panteão greco-romano e dos cultos de mistério (8.5). Mas antes de detalhar em 8.7 as consequências para os crentes “mais fracos”, para quem a realidade subjetiva da idolatria ainda supera a realidade objetiva negada por aqueles que estão “por dentro do assunto”, Paulo faz uma coisa ainda mais extraordinária: insiste que o entendimento dos coríntios sobre o “único Deus” precisa ser ampliado para incluir Cristo (8.6). E faz assim, porque, no final das contas, as atitudes e ações dos “conhecedores” que afirmam seus “direitos” servem potencialmente para destruir a obra de Cristo nos outros (8.10-13).

Nosso interesse está em 1 Coríntios 8.6, onde, em cláusulas bem equilibradas, Paulo afirma:<sup>15</sup>

(1)	ἀλλ’ ἡμῶν	εἰς θεὸς	οὐ πατέρι,
		εἰς	οὐ τὰ τάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
(2)	καὶ	εἰς κύριος	Ἰησοῦς Χριστός,
		δι'	οὐ τὰ τάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ,
(1)	Mas para nós um só Deus,	o Pai,	
	de	quem todas as e nós para ele,	
		coisas	
(2)	E	um só Senhor, Jesus Cristo,	
		por quem todas as e nós por ele.	
		coisas	

É clara reafirmação cristã do Shemá (“Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR”, Dt 6.4), com Deus agora se referindo ao Pai e o Senhor referindo-se ao Filho.<sup>16</sup> Tendo em vista que o interesse de Paulo

14 Esta é a expressão que uso para referir-me à natureza da argumentação de Paulo. Em 1 Co 10.14-22, ele assevera que, mesmo que os ídolos não são nada (10.19), eles têm a realidade objetiva de servirem de habitação dos demônios. No argumento em 1 Coríntios 8, além de 8.5, onde ele afirma que para os pagãos há “muitos deuses e muitos senhores”, ele reconhece em 8.7 que alguns com consciência fraca não têm o “conhecimento” que os outros têm. Não significa que não entenderam a verdade de que Deus é um e que os ídolos não têm a realidade de serem deuses. Pelo contrário, visto que há muito atribuíram realidade aos ídolos, quando os “fracos” tornaram-se crentes, eles não conseguiram livrar-se das antigas associações com o culto pagão, razão pela qual lhes seria mortal retornarem aos templos para participar das refeições festivas que honravam um “deus” (8.11,12).

15 As traduções são minhas, salvo indicação específica.

16 Paulo não usa aqui a linguagem de “filho” ao referir-se a Cristo. Mas, tendo em vista que ele acabou de referir-se a Deus como Pai, este é um de certos lugares onde as pressuposições de

é pastoral, ele identifica o “um só Senhor” com nenhum outro senão o Jesus Cristo histórico, aquele que morreu por todos, especialmente por aqueles que têm a consciência fraca (1 Co 8.11). Em oposição aos “muitos deuses” do paganismo, o Shemá afirma corretamente, como os coríntios entenderam, que há um só Deus. É típico do monoteísmo judaico de Paulo, o um só Deus está em oposição a todas as divindades pagãs em um ponto crucial: a criação. Deus Pai é ἐκ/εἰς (de/para) em relação a tudo o que existe. Ele é a fonte e objetivo (ou a origem e propósito) da existência da criação, embora a expressão final (“nós por ele”), notadamente paulina, move-se da criação para a redenção, onde Deus é o alvo do seu povo em particular.<sup>17</sup>

O momento surpreendente ocorre no verso 2 da estrofe. Em oposição aos “muitos senhores” do paganismo, há um só Senhor, Jesus Cristo, cuja relação com a criação é de mediador. O Pai criou todas as coisas pela mediação do Filho, que também é — e agora Paulo expõe o segundo argumento — o mediador da redenção de todas as coisas (“e nós por ele”). Para Paulo, o todo engloba a obra do Filho dentro da obra do Pai. Em outras palavras, as duas frases διά concernentes ao papel do um só Senhor como mediador da criação e da redenção estão (logicamente) enquadradas pelas frases ἐκ e εἰς concernentes ao Pai como fonte e meta última de todas as coisas — criação e redenção.

Para nosso propósito, temos de comentar mais três coisas sobre a passagem. Primeiro, embora encontremos a estrutura conceitual para a construção em outras partes do Novo Testamento,<sup>18</sup> não há nada como

---

Paulo permitem-nos identificar Cristo como Filho, assim como ele presume Deus como Pai quando fala apenas do Filho. As evidências para isso são inequivocáveis nas cartas. Veja 1 Co 1.3, 9, onde o “Deus” de 1.3 é “nossa Pai”, ao passo que em 1.9, o Deus, que já foi designado de Pai, chamou os crentes “para a comunhão de seu Filho Jesus Cristo”. Só sofismas da pior qualidade negariam que a mesma relação ocorre em 8.6, porque Paulo não usa a linguagem de “filho”. Entre a abundância de literatura sobre o assunto, veja Larry W. Hurtado, “Son of God”, DPL, pp. 900-906; cf. Hurtado, “Jesus’ Divine Sonship in Paul’s Epistle to the Romans”, *Romans and the People of God*, ed. Sven K. Soderlund and N. T. Wright (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 217-233.

17 Por causa disto e por estar cativado pelo texto como credo pré-paulino, K.-J. Kuschel, no livro *Born before All Time? The Dispute over Christ’s Origin*, traduzido para o inglês por J. Bowden (Londres: SCM Press, 1992), pp. 285-291, argumenta que a passagem tem a ver apenas com a soteriologia (como antes dele fez J. Murphy-O’Connor; veja “I Cor. VIII, 6: Cosmology or Soteriology?”, RB 85 [1978]: pp. 253-267). Mas isso é interpretar erroneamente a passagem no contexto. A analogia para o uso paulino aqui é Rm 11.36, e não 2 Co 5.18, como argumentado por Kuschel. O que torna certa a leitura da criação em 1 Co 8.6 é o uso idêntico de τὸ πᾶντα δι’ αὐτοῦ em Cl 1.16, que Kuschel contorna ao negar a autoria paulina de Colossenses (argumento circular que presume o que é questionável; veja a n. 33 mais adiante). Compare a crítica em Dunn, *Theology*, p. 268, n. 5. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).]

18 Mais notadamente em Hb 1.1, 2, onde Deus “constituiu [...] o Filho” como “herdeiro de tudo [todas as coisas], por quem fez também o mundo”.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

esse uso de frases preposicionais exceto nos escritos de Paulo. O único outro uso conhecido desse esquema específico de preposições em toda a literatura antiga ocorre em Romanos 11.36, onde a frase completa ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ("dele, e por ele, e para ele são todas as coisas") consta em uma doxologia sem a modificação cristológica.<sup>19</sup> É de significativo interesse teológico que na doxologia em Romanos Deus é aquele "por meio de quem" são todas as coisas, ao passo que em Colossenses 1.16 Cristo é aquele "para quem" são todas as coisas. Como Richard Bauckham sustentou de forma ligeiramente diferente, esse intercâmbio de preposições indica a plena identidade de Cristo com Deus.<sup>20</sup> Meu ponto aqui é observar que essa formulação é um construto exclusivamente paulino no Novo Testamento e na herança judaica de Paulo. Como veremos mais adiante, não há nada sequer remotamente parecido com isso na tradição da Sabedoria judaica.

Segundo, a afirmação é impressionante, porque, em certo nível, é desnecessária para o argumento, uma vez que nada cristológico está em questão. Em outras palavras, Paulo não está demonstrando a mediação criadora de Cristo, pois a presume ao afirmá-la. No entanto, em nível mais profundo, essa é a afirmação que fará com que as dimensões teológica e ética do argumento funcionem. Ao nomear Cristo de "um só Senhor", por meio de quem a criação e a redenção foram efetuadas, Paulo amplia a estreita perspectiva dos coríntios sobre o Shemá e, ao mesmo tempo, prevê o papel que Cristo desempenhará no argumento seguinte (1 Co 8.11,12; 10.4,9,16-22),<sup>21</sup> onde tudo depende da relação

19 No comentário de Dunn sobre Romanos ("Romans 9—16", *WBC* [Dallas: Word, 1988, p. 701]), ele observa que "o uso de preposições como [essas três] ao falar de Deus e do cosmo [...] era difundido no mundo antigo e tipicamente estoico". Mas, além dos três textos paulinos (Rm 11.36; 1 Co 8.6; Cl 1.16,17), ele lista apenas outros seis, nenhum dos quais contendo outro exemplo de todas as três preposições ocorrendo juntas. No seu livro *Theology* [edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003)], Dunn propõe que um dos textos (Filon, *Cher.* 125-127) serve de ilustração de alguém que fez "divisão semelhante na formulação 'por, de e por meio de', entre a função originante de Deus [...] e a função instrumental do Logos". Embora a observação seja parcialmente verdadeira, o contexto e as preocupações de Filon são bastante diferentes dos de Paulo, e não chegam perto da formulação de Paulo propriamente dita. Ele ficaria mortificado em pensar que Paulo usasse διά para referir-se a "um só Senhor", uma vez que, para Filon, tal uso referente a Caim ("eu tenho um homem através de Deus") é abominação ("mesmo que nestas duas últimas palavras ele errou") e é a causa da discussão que leva à distinção entre "por" (não "de") e "através de".

20 Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 37-40.

21 Notemos que Dunn nos diria que há uma alusão em Sabedoria 11.4 (onde a Sabedoria está associada com "a água [que] lhes foi dada [...] do rochedo abrupto") na referência a Cristo em 1 Co 10.4 como a "pedra espiritual" que "seguia" Israel no deserto. Embora não seja necessário duvidar da associação com a Sabedoria em Pseudo-Salomão (veja Sb 11.1), é neste ponto da

contínua dos coríntios com o próprio Cristo. O que é importante para o nosso propósito é (1) o uso deliberado que Paulo faz de *kúploç* para referir-se a Cristo, linguagem que na Septuaginta foi substituída pelo nome divino do único Deus, e (2) a natureza *pressuposicional* das passagens da pessoa *histórica*, Jesus Cristo, como mediador preeexistente e pessoal da criação. Não encontramos nada parecido na Sabedoria judaica ou em outro texto na herança de Paulo.

Terceiro, não há nada inerente na passagem nem no contexto que sugira que a Sabedoria judaica está por trás da formulação de Paulo. Em questão no contexto está o comportamento baseado na *gnōsis*, e não na *sophia*. A insistência de que a Sabedoria está por trás da formulação de Paulo terá de permanecer na categoria do descobrimento acadêmico, e não na revelação paulina. Não esperemos que um leitor do texto de Paulo, incluindo os próprios coríntios, perceba tal sutileza. É o que nos leva diretamente aos textos que são entendidos como pressupostos na formulação de Paulo.

### B. 1 Coríntios 1.24,30

Os intérpretes que entendem que 1 Coríntios 8.6 é construção paulina baseada no papel da Sabedoria personificada como “mediadora da criação” voltam-se para duas passagens no argumento de 1.10—4.21, em termos de: “Neste ponto, precisamos lembrar que Paulo já identificou explicitamente Cristo como a Sabedoria de Deus — em 1 Coríntios 1.24,30.”<sup>22</sup> Mas entender 1.24 dessa maneira é altamente questionável, sobretudo se lermos a passagem em seus termos, sem um objetivo prévio.

---

poesia que o autor começa a dirigir-se a Deus (como o “vós” deixa claro; veja no contexto Sb 10.20; 11.26). O autor é demasiadamente judeu em seu ser para dirigir-se à Sabedoria e dizer: “Tiveram sede e clamaram a vós [Sabedoria]: do rochedo abrupto a água lhes foi dada, e da pedra seca estancaram sua sede, e foi-lhes dada água” (Sb 11.4). [N. do T.: Todas as referências citadas por extenso de livros deutero-canônicos foram extraídas da versão Ave Maria.] Todos os discursos no livro são dirigidos unicamente a Deus. O papel da Sabedoria está um tanto quanto ambíguo, embora devarmos entender que a Sabedoria é o instrumento divino por trás dos favores de Deus no deserto. Mas é algo que está muito longe da simples afirmação de Paulo de que a “pedra [...] que os seguia [...] era Cristo” (grifo meu), onde ele está se servindo de uma tradição rabínica que tinha a rocha que acompanhava Israel no deserto, já que Moisés bateu nela duas vezes: uma vez no início (Êx 17.6) e a outra vez no fim da experiência no deserto (Nm 20.11). Para inteirar-se dos detalhes, veja Fee, “Corinthians”, pp. 447-449.

22 Dunn, *Theology*, p. 274 [edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003)]. Este é um invariável em todas as discussões, porque, sem ele, ninguém teria visto que a “Sabedoria” está por trás de 1 Co 8.6. Para ser justo com Dunn, em oposição a muitos outros estudiosos, ele pelo menos reconhece que Paulo transforma a sabedoria divina na proclamação do Cristo crucificado. Mas, mesmo assim, trata-a em 1.24 como afirmação cristológica, e não soteriológica.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Observemos inicialmente que é duvidoso se *sabedoria* é palavra paulina e se Paulo sempre pensa em Cristo em termos da Sabedoria judaica.<sup>23</sup> Os dados linguísticos contam muito sobre a história. O substantivo *σοφία* e seu adjetivo cognato *σόφος* ocorrem 44 vezes no *corpus paulino* (28 em 1 Co, sendo 26 destes em 1 Co 1—3)<sup>24</sup> e na maioria de forma pejorativa! Das 17 vezes restantes, uma ocorre de forma igualmente pejorativa em 2 Coríntios 1.12, enquanto que dez ocorrem em Colossenses e Efésios, onde a natureza “intoxicante” do falso ensino que está sendo tratado exige essa linguagem. Isso significa que no restante do *corpus paulino* o grupo de palavras aparece apenas cinco vezes, somente uma das quais é o substantivo (Rm 11.33), onde ecoa o uso veterotestamentário referente à sabedoria como atributo de Deus. A estatística, sem mencionar o argumento, indica que a sabedoria é algo dos coríntios e que Paulo está combatendo-a ao apelar para a tolice<sup>25</sup> de Deus como evidência de que o evangelho que os salvou não pode ser confundido com a *σοφία* de forma alguma!<sup>26</sup>

A afirmação de Paulo sobre Cristo ser “poder de Deus” e “sabedoria de Deus” em 1 Coríntios 1.24 (note a ordem de Paulo) não é um pronunciamento cristológico,<sup>27</sup> como se Paulo estivesse refletindo uma cristologia

23 Em oposição à Witherington, *e.g.*, que (típico de muitos) é ousado neste ponto: “[Paulo] via Cristo como a Sabedoria que vem em carne (cf. 1 Co 1.24)”. Ben Witherington III, “Christology”, *DPL*, p. 103.

24 As duas ocorrências restantes (1 Co 6.5; 12.8) referem-se à questão levantada aqui. Em 6.5, a pergunta: “Não há, pois, entre vós sábios, nem mesmo um, que possa julgar entre seus irmãos?”, é ironia direta baseada na posição dos coríntios como surge em 1 Co 1—3. Em 12.8, na lista de Paulo das manifestações do Espírito na comunidade, ele começa com os dois dons que eram de alta conta em Corinto (*λόγος σοφίας; λόγος γνώσεως*), de modo a recuperá-los para a vida vital do Espírito na comunidade (“para o bem de todos”, 12.7, NTLH).

25 Vemos a loucura de Deus, primeiro, na salvação que ele efetua pelo Messias crucificado (1 Co 1.18-25), segundo, na escolha dos “ninguêns” coríntios para estarem entre os integrantes do novo povo escatológico de Deus (1.26-31), e terceiro, na chamada dos coríntios pela pregação de Paulo em fraqueza pessoal (2.1-5). Para conhecer mais detalhes, veja Fee, “Corinthians”, *ad stet*.

26 Paulo assevera categoricamente que “na sabedoria de Deus” (como atributo) o mundo, pela sabedoria (*διὰ τῆς σοφίας*), não conheceu a Deus (1 Co 1.21). É improvável que ele se volte e diga que Cristo é a Sabedoria e, por implicação, dizer que podemos conhecer a Deus pela Sabedoria.

27 É um pronunciamento sobre a *pessoa* de Cristo em oposição à sua *obra* (soteriologia). Concordo que, em última análise, não estamos sendo justos com a teologia de Paulo se a pessoa e a obra estão separadas. Mas no caso que estamos estudando, a questão é se as afirmações estão dizendo algo fundamental sobre quem Cristo é ou sobre o que ele realizou na cruz. Em outras palavras, quando dizemos que Cristo é o “poder de Deus”, é uma referente cristológico sobre Cristo encarnar o poder de Deus em sua pessoa, ou é uma forma abreviada de nos referir à eficácia da cruz como poder de Deus para salvação dos que creem? (cf. 1 Co 1.18). A resposta reside no ponto óbvio da passagem, que é eliminar por completo a vangloria coríntia na sabedoria, ao ressaltar a morte humilhante de Cristo (e não a Cristo por encarnar a sabedoria preexistente) no cadafalso romano como a expressão final da sabedoria divina. E só o Espírito pode revelar assim.

do *dynamis* ou da *sophia*.<sup>28</sup> Está tomando a palavra dos coríntios, pouco importando como a entendessem, e desmitificando-a ao ancorá-la firmemente na história, a saber, em um Messias crucificado, na “loucura” e “fraqueza” de Deus, pelas quais o mesmo Messias causou grande mudança em todos os esquemas e sabedoria humanos que procuram “encontrar Deus”. A declaração apresentada em 1.18 deixa claro que a questão é a salvação pela mensagem da cruz, que divide a humanidade entre os que perecem e os que são salvos. Para os que perecem, a cruz é “loucura” e “fraqueza”. Paulo agora assevera que, para “os crentes” (1.21), a mensagem de um Messias crucificado é o exato oposto: não “loucura” e “fraqueza”, mas “poder” e “sabedoria”. “Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus” (1.24) é a forma abreviada de “o verdadeiro poder e a sabedoria de Deus, que só a ele pertencem, encontram-se na fraqueza e pura loucura de remir a humanidade por meio da cruz”, que, por designio de Deus, visa anular a sabedoria dos sábios (daí a citação de Is 29.14 em 1 Co 1.19). Se a Sabedoria judaica estivesse por trás de tudo isso, o uso de δύναμις e σοφία seria o eco de uma passagem como Jó 12.13 (NVI),<sup>29</sup> que tem a ver com os atributos de “sabedoria e poder” de Deus. Esses atributos divinos, Paulo argumenta com os coríntios, foram postos em plena exibição no oximoro final de um “Messias crucificado”.

Primeira Coríntios 1.30 confirma esse entendimento. Tendo reafirmado que Deus fez de Cristo “sabedoria [...] para nós”, Paulo imediatamente a qualifica de maneira que os coríntios não poderiam ter imaginado que ele tivesse em mente uma Sabedoria personificada. “Sabedoria para nós” é expressão esclarecida em termos da obra salvífica de Cristo, a saber, justiça/justificação, santificação e redenção,<sup>30</sup> três substantivos

28 Na verdade (com todo o respeito pela opinião de J. A. Davis, *Wisdom and Spirit: An Investigation of 1 Corinthians 1.18—3.20 against the Background of Jewish Sapiential Traditions in the Greco-Roman Period* [Lanham, Maryland: University Press of America, 1984]), não há nada no argumento que dê a entender que as pessoas em Corinto que estavam encantadas pela “sabedoria” tinham interesse na tradição da Sabedoria judaica, uma vez que o contraste “sabedoria/loucura” pertence ao lado grego da equiparação, com “poder/fraqueza” no lado judeu. É o que 1 Co 1.20,22-24 deixa claro.

29 Na LXX, temos περ' αὐτῷ σοφίᾳ καὶ δύναμις, αὐτῷ βουλῇ καὶ σύνεσι (“com ele estão a sabedoria e a força; ele tem conselho e entendimento”, tradução minha). O significado do texto não é tanto que Paulo está ecoando-o, mas que essas duas palavras ocorrem juntas em uma expressão da Sabedoria judaica em que a sabedoria não é personificada. É algo muito semelhante ao que encontramos em Pv 3.19,20 (“O Senhor, com sabedoria, fundou a terra”).

30 Witherington (Sage, pp. 310-311) tenta contornar a ideia assim: (1) Torna o éπι Χριστῷ Ἰησοῦ instrumental (sentido possível, mas incomum para a frase); (2) coloca a cláusula relativa entre parêntesis, para a qual a sentença está apontando, e (3) transforma os três substantivos, que estão em aposição com σοφίᾳ, em substantivos predicativos com “vós sois”: “Mas de Deus vós sois por meio de Jesus Cristo (o qual foi feito por Deus Sabedoria para nós), justiça e santificação e redenção” (grifo e vírgula no original). Em vez do “sentido natural da gramática” como ele afirma, parece uma “tradução” destinada a contornar as implicações simples do texto.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

que mais tarde aparecem como “verbos salvíficos” (6.11) ou como metáforas (6.20).

Em 1 Coríntios 2.7, Paulo argumenta que a sabedoria encontra-se no evangelho que ele pregou. Mas trata-se de uma “sabedoria [anteriormente] oculta”, a qual é tão contraditória à mera sabedoria humana que só pode ser conhecida pela revelação do Espírito (2.10), que o contexto e 2.12 em particular (pelo uso de χαρίζομαι) indicam que se encontra na cruz. Se há um fundo judaico para a ideia, então ela está na Sabedoria apocalíptica judaica.<sup>31</sup>

Isso significa que quando Paulo fala em 1 Coríntios 8.6 que Cristo é o nosso “um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós por ele”, é de todo improvável que ele esteja pensando cristologicamente sobre algo que ele dotou de perspectiva histórica em 1.18-31. Argumentar desse modo exigiria significativas evidências linguísticas e conceituais, que são exatamente o que falta na passagem. Conceitualmente,<sup>32</sup> Deus criou todas as coisas não por Cristo como Sabedoria, mas pelo “um só Senhor” que os coríntios conhecem historicamente como Jesus Cristo. É o que constatamos pelo fato de que a designação empregada para o “um só Deus” é o *Pai*, dando a entender não a cristologia da Sabedoria, mas a cristologia do “Filho de Deus”, que domina explicitamente o texto ao qual nos voltaremos a seguir. E linguisticamente, como em breve veremos, não existe um único vínculo de qualquer tipo entre as cartas de Paulo e os textos da Sabedoria judaica.

### C. Colossenses 1.15-17

Quando passamos de 1 Coríntios para Colossenses, encontramos praticamente a mesma coisa. Paulo refere-se ao *Filho*<sup>33</sup> preexistente como o mediador divino da criação de maneira deliberadamente programática

31 Sobre este assunto, veja Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1994), pp. 97-101, e especialmente a análise crítica da relação de Paulo com a Sabedoria de Salomão no capítulo final, intitulado “The Pauline Antecedents”, pp. 911-913.

32 Quanto às evidências linguísticas que estão ausentes, veja mais adiante o argumento apresentado na subseção “Colossenses 1.15-17”, item 2.

33 Há um ponto contextual que tem de ser exposto aqui, o qual é raramente observado na literatura, por causa do fascínio que alimentamos por entender que o hino é alegadamente pré-paulino. O *antecedente grammatical* e, portanto, contextual de todos os pronomes, começando com o pronome relativo em Cl 1.14, é o Filho amado de Deus que aparece no final de 1.13 (“Filho do seu amor”). Uma nova sentença só começa na cláusula final de 1.16. E mesmo aqui, todos os pronomes que se seguem têm o “Filho do seu amor” como antecedente. O termo *Cristo* não ocorre em toda a passagem (1.9-23) e só surge em 1.24, onde Paulo volta a falar sobre o papel de Cristo como mensageiro do evangelho.

no começo de uma carta<sup>34</sup> escrita para uma igreja onde surgiram falsos ensinos, que causaram o efeito prejudicial de diminuir a pessoa e obra de Cristo.<sup>35</sup> A sentença que começou como ação de graças a Deus Pai pela redenção no “Filho do seu amor” (Cl 1.12-14), agora prossegue no que parece um hino<sup>36</sup> de duas estrofes (1.15-20) para exaltar o Filho, retomando os dois lados de sua mediação na criação e redenção, expressos à semelhança de credo em 1 Coríntios 8.6. Nossa interesse reside na primeira estrofe (Cl 1.15-17), que é considerável elaboração do δι' οὐ τὰ πάντα do verso (linha) 2 em 1 Coríntios 8.6.<sup>37</sup>

(a)	ὅς ἐστιν	εἰκὼν	τοῦ θεοῦ	τοῦ ἀρπάτου,
(a')		πρωτότοκος	πάστης κτίσεως,	
(b)	ὅτι	ἐν αὐτῷ	ἐκτίσθη τὰ πάντα	
(b')			ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς	
(b <sup>2</sup> )			τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα,	
(b <sup>3</sup> )			εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες	
(b <sup>4</sup> )			εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἔχουσιαι,	
(b')	τὰ πάντα	δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν	ἐκτισται	
(c)	καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων			
(c')	καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν			

A estrofe é expressa em três pares de paralelos, com expansão considerável do primeiro verso (linha) do segundo par. Juntos, os versos (linhas) enfatizam a supremacia do Filho sobre toda a ordem criada, especialmente sobre as potestades. O primeiro par afirma as duas questões essenciais: o Filho é a εἰκών (imagem) do Deus invisível, usando a linguagem *paulina* para enfatizar que o Pai é revelado no Filho (cf. 2 Co 4.4-6), e o Filho é o πρωτότοκος de todas as coisas criadas, o que aponta para o fato de ele manter a posição privilegiada de “primogênito” — herdeiro e soberano em relação à criação.

34 Não detalharei as dificuldades históricas que tenho com a rejeição da autoria paulina de Colossenses. Fico imaginando como um pseudopigrafista teria tido acesso, entre as cartas de Paulo, apenas à carta semiprivada a Filemom e usado somente as informações incidentais como base para uma carta como esta escrita em nome de Paulo. Aceitar que Filemom foi escrita por Paulo e rejeitar Colossenses é, parece-me, historicamente ilógico. Para saber mais a respeito, veja Fee, *God's Empowering Presence*, p. 636, n. 4.

35 Para conhecer uma apresentação convincente de que o “falso ensino” era um sincretismo do evangelho com uma religião popular (incluindo a magia e a crença em seres intermediários), veja C. E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface between Christianity and Folk Belief at Colossae* (Grand Rapids: Baker, 1996).

36 Mas veja Wright, “Poetry and Theology”, que prefere entender que as estrofes são um poema.

37 Embora nem todos concordem com meu arranjo estrutural, meu interesse é ter uma exibição coerente da passagem para comentar brevemente suas partes relevantes.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

O “*ōtι* que começa os versos b, típico de muitos salmos, dá as razões para exultar aquele que é a “imagem” de Deus e detém a primazia sobre a criação. Os dois versos (linhas) são sinônimos e juntos enfatizam que “todas as coisas” foram criadas “nele”, ponto que é elaborado no segundo verso (linha) em termos de “por ele” e “para ele”. O verso b’ começa como eco direto de 1 Coríntios 8.6. A segunda metade afirma que o Filho “primogênito” de Deus é também o alvo da criação, aquele para quem toda a criação existe e para quem aponta. Duas (*δύο*, *εἰς*) das três preposições abrangentes que ocorrem em Romanos 11.36 encontram-se aqui e são atribuídas ao Filho. O *ἐκ*, que pertence somente ao Pai, está conceitualmente presente no passivo divino (*ἐκτίθην*, foram criadas), mas até isso é moderado (notavelmente) pela afirmação de que todas as coisas foram criadas *nele* (i.e., no Filho).

O verso c ressalta o que ficou implícito nos versos a’, b e b’, a saber, o Filho é antes (não era antes) de todas as coisas (note que a preposição grega tem a mesma ambiguidade [temporal e espacial] encontrada na palavra *antes*), o que enfatiza a existência do Filho anterior à ordem criada e a posição de primazia dEle sobre ela, porque Ele é o mediador da existência dela. No último verso (c’), o papel do Filho como Criador preexistente de todas as coisas é fomentado ao enfatizar que todas as coisas “subsistem” *nEle* e por Ele.

Os vínculos linguísticos entre Colossenses 1.15-17 e 1 Coríntios 8.6, sem mencionar 2 Coríntios 4.4, dão a entender que o mesmo ponto de vista cristológico está por trás dessas passagens, porque a próxima estrofe (Cl 1.18-20) esclarece com detalhes semelhantes o *καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* (“e nós por ele”) de 1 Coríntios 8.6. A passagem de Colossenses explica mais detalhadamente o que já está pressuposto em 1 Coríntios.

Mas, neste ponto em particular, Dunn defende “uma sequência de correlação [entre as cartas de Paulo e a Sabedoria personificada que] dificilmente pode ser questão de coincidência”. Afirma que a linguagem de Paulo em Colossenses 1.15-17 (e em 1 Co 8.6) oferece “expressões clássicas da cristologia da Sabedoria”.<sup>38</sup> Mas, apesar da afirmação, há a ausência quase total de vínculos linguísticos e conceituais com essa tradição. A “sequência de correlação” de Dunn consiste basicamente em cinco pontos (incluindo o papel de Cristo na criação, ponto controverso que será analisado na próxima subseção). Permitam-me primeiro abordar os outros quatro pontos.

<sup>38</sup> Dunn, *Theology*, p. 269 [edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003)]. A totalidade de sua apresentação aqui refutada aparece nas pp. 268-270, concluindo com: “Portanto, Paulo atribuía claramente a Cristo o papel anteriormente atribuído à Sabedoria divina” (grifo meu). “Claramente” é como ocorre quando a beleza está nos olhos de quem vê!

1. Dunn destaca que o mesmo termo “imagem [εἰκών]” é usado para referir-se à Sabedoria personificada (Sabedoria 7.26)<sup>39</sup> e a Cristo (Cl 1.15). C. K. Barrett atreve-se a dizer que “imagem é uma palavra que pertence à literatura da Sabedoria”. Cita Sabedoria 7.26 como prova.<sup>40</sup> Mas trata-se de simples exagero do caso, uma vez que esse uso em Pseudo-Salomão é a única ocorrência da palavra com esse sentido na literatura.<sup>41</sup> Paulo e Pseudo-Salomão dificilmente refletem usos de linguagem verdadeiramente paralelos, pois a Sabedoria personificada não é “a εἰκών de Deus”, mas a mera “imagem de sua bondade” (εἰκών τῆς ἀγαθοτήτος αὐτοῦ), um dos temas claros do autor. Paulo, por outro lado, quer dizer algo muito parecido com o que declarou em 2 Coríntios 4.4-6, a saber, que agora Deus tem de ser conhecido não pela Sabedoria personificada, mas no Filho amado (“Filho do seu amor”, Cl 1.13), o único que traz a verdadeira imagem do Pai, a quem Paulo dá graças (1.12).

2. Dunn alega que a sabedoria é chamada de “‘primogênito’ de Deus na criação”. Mas é proposta bastante enganosa, uma vez que a palavra (πρωτότοκος) de Paulo não ocorre na tradição da Sabedoria, nem ao menos no sentido que Paulo dá.<sup>42</sup> Os textos apresentados como prova

39 Neste e nos casos a seguir, Dunn baseia-se em referências de Fílon, presumindo que Fílon é representante da tradição da Sabedoria similar a Pseudo-Salomão. Mas como observarei na nota 49 mais adiante, a melhor leitura das evidências coloca Pseudo-Salomão e Fílon de Alexandria basicamente como contemporâneos. A relação entre eles é, portanto, improvável que seja literária. É mais exatamente o reflexo de um meio comum. O que não pode ser demonstrado de forma alguma é a dependência paulina de Fílon. No entanto, examinarei os materiais de Fílon aqui, já que a questão não pode ser discutida em termos de dependência direta, mas de um ponto de vista que está “no ar”, por assim dizer.

40 C. K. Barrett, *Paul: An Introduction to His Thought* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), pp. 146-147.

41 Em outros textos, encontra-se em Sr 17.3 e Sb 2.23, com referência direta a Gn 1.27, e em Pseudo-Salomão em vários versículos que se referem a ídolos (Sb 13.13,16; 14.15,17; 15.5) e uma vez de forma metafórica (17.21) aludindo às trevas.

42 As únicas outras ocorrências estão em uma variação textual de Sr 36.17 e como plural em Sb 18.13, referindo-se à matança dos primogênitos de Israel. Dunn também oferece duas referências a Fílon para apoiar o “paralelo” (*Ebr.* 30-31; *QG* 4.97), mas são duvidosas. Na primeira passagem, Fílon fala de Deus ter se unido com o conhecimento, que “deu à luz ao amado unigênito filho que é percebido pelos sentidos, o mundo que vemos” (LCL 3.335). O “conhecimento” é equiparado à sabedoria, em cujo ponto Fílon “cita” Pv 8.22 a seu modo: “Deus me obteve primeiro (πρωτίστην) de todas as suas obras”. Mas isso não está relacionado nem remotamente com o uso de Paulo de πρωτότοκος, que tem a ver não com o Filho ser criado primeiro, mas com Ele ter o papel de primogênito, herdeiro e soberano sobre toda a criação. A outra passagem existe apenas em uma tradução armênia, que foi traduzida assim: “E que tem de ser considerada a filha de Deus senão a Sabedoria, que é a mãe primogênita de todas as coisas”. Seria de grande interesse ver como é o texto grego de Fílon. Mas, em todo caso, ajuda muito pouco, já que a literatura da Sabedoria não usa essa linguagem, e defender que Paulo dependia de Fílon é mais do que muitos desejariam fazer. O que isso destaca é que esse ponto de vista existia em Alexandria na virada da era cristã. Mas o que nos interessa é que não consegue progredir em Pseudo-Salomão.

## EXEGESE? PARA QUÉ?

(Pv 8.22,25) têm palavras diferentes na LXX, e o significado (o fato de que a Sabedoria é a primeira das “criações” de Deus, de modo que ela está presente para divertir-se enquanto Ele cria tudo o mais) é algo radicalmente diferente do uso paulino de πρωτότοκος, em que Cristo, como Filho, detém o direito de primogenitura em relação a cada coisa criada, visto que todas as coisas foram criadas por ele e para ele.

3. Dunn sustenta que, quando Eclesiástico 1.4 fala que a Sabedoria é “antes de todas as coisas”, correlaciona-se com o que Paulo diz sobre o Filho. Mas é algo duvidoso, uma vez que a frase em Eclesiástico tem uma palavra grega diferente e o autor quer dizer algo que é quase o oposto de Paulo. Siraque diz que “[a Sabedoria] foi criada antes de todas as coisas [προτέρα πάντων]” (grifo meu), que Skehan e Di Lella traduzem (corretamente) por “antes de todas as outras coisas”.<sup>43</sup> Paulo, por outro lado, diz que o Filho ἐστιν πρὸ πάντων (é antes de todas as coisas), pelo que ele quer dizer que o Filho, por quem todas as coisas foram criadas, é “antes delas”, tanto em virtude de sua preeexistência temporal quanto por sua primazia hierárquica. Portanto, não é correspondência de nenhum tipo.

4. A afirmação de Paulo de que “todas as coisas subsistem [συνέστηκεν] por ele [o Filho]” (Cl 1.17) é supostamente correspondente a Sabedoria 1.6,7, onde o autor fala sobre o “que tem unidas [τὸ συνέχον] todas as coisas” (grifo meu), referindo-se ao Espírito do Senhor. Este é um pouco complicado, uma vez que está relacionado a uma questão muito complexa relativa à tradução de Sabedoria 1.6. Quando Pseudo-Salomão diz que “a Sabedoria é um espírito que ama”, o autor quer igualar a Sabedoria personificada ao Espírito do Senhor, ou (o que me parece muito mais provável) será que se refere à qualidade “espiritual” da sabedoria? Seja como for, ele não diz que “todas as coisas subsistem pela Sabedoria”.<sup>44</sup> Mais exatamente, diz que é o Espírito que tem unidas todas as coisas.

Essas vertentes de uso questionável de paralelos não constituem o tipo de “sequência de correlação” proposto por Dunn. Não há ligações linguísticas na passagem de Colossenses com a literatura da Sabedoria do tipo que permite o uso de uma expressão como “cristologia da Sabedoria”.<sup>45</sup> O que as frases de Paulo apontam é uma cristologia do

43 Veja Patrick W. Skehan and Alexander A. Di Lella, “The Wisdom of Ben Sira”, *Anchor Bible* 39 (Garden City, Nova York: Doubleday, 1987), p. 136.

44 Dunn também apela para várias passagens dos escritos de Filon, onde ele diz a mesma coisa sobre o Logos. Mas isso é presumir o que tem de ser provado, não meramente afirmado, a saber, que Logos e Sophia são ideias intercambiáveis para o autor de Sabedoria (com base em Sb 9.1, 2; mas veja mais adiante a interpretação que ofereço desse texto).

45 Notemos que há estudiosos que propõem Cl 2.3 (“em quem [Cristo] estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e da ciência”) como apoio do ponto de vista de que a passagem

Filho de Deus, que pode ter ecos conceitualmente distantes de coisas ditas sobre a sabedoria na literatura mais antiga, mas mesmo isso é duvidoso. Um caso de clara dependência *literária* ou *conceitual* de Paulo em relação a essa literatura precisa ser provado para entretermos a ideia de uma cristologia da Sabedoria em Paulo. Voltemo-nos a esses textos para ver se postulam a Sabedoria personificada como mediadora da criação, que é o ponto de impasse.

### III. A SABEDORIA É A MEDIADORA DA CRIAÇÃO?

Quando deixamos os escritos de Paulo para examinar a tradição da Sabedoria mais de perto (a premissa maior), ficamos surpresos ao descobrir quanta quilometragem é feita com o que é muito mais fumaça do que combustível. Primeiro, em questão estão se, pelas personificações da Sabedoria encontradas em Provérbios 8.22-31, Eclesiástico 24.3-12 e Sabedoria 6.1—10.21, os autores têm em vista uma hipóstase divina, a saber, um ser divino (ou quase-divino) que existe ao lado (ou em relação a) Deus de uma forma exclusiva.<sup>46</sup> Ou será que são meros momentos literários em que os substantivos femininos (*hokmâ, sophia*) são apresentados com poder por meio do dispositivo literário da personificação? O significado é, como demonstra o trabalho de Dunn, que podemos tirar conclusões diferentes se a Sabedoria é mais um dispositivo literário do que uma hipóstase divina.

Embora tenha havido debate considerável sobre o assunto, o consenso dos estudiosos que trabalham rigorosamente com os textos, sem ter nosso propósito em vista, é que em Provérbios e Eclesiástico estamos lidando com um dispositivo literário, pura e simplesmente.<sup>47</sup> Por outro

---

reflete a cristologia da Sabedoria (do mesmo modo que afirmam que 1 Co 1.24 apoia o ponto de vista de 1 Co 8.6). Mas não é o que ocorre neste caso, já que Paulo não se refere a Cristo como “sabedoria”, mas, em comparação a todas as “potestades” menores, como o “mistério” de Deus (agora revelado), em quem os atributos divinos da “sabedoria” e da “ciência” (conhecimento) encontram-se na forma de tesouros. Isso está muito aquém de referir-se a Cristo como a Sabedoria personificada, presente como mediadora na criação. É muito improvável que alguém encontre aqui referência à cristologia da Sabedoria sem estar procurando por ela.

- 46 Argumento exposto por Dunn (*Christology*, pp. 168-176; cf. *Theology*, pp. 270-272 [edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003)]) que caiu em ouvidos surdos. Meu desacordo com Dunn está em ele encontrar um tema da Sabedoria nos textos paulinos, quando não há.
- 47 Para Provérbios, veja o comentário de R. B. Y. Scott, “Proverbs and Ecclesiastes”, *AB* 18 (Garden City, Nova York: Doubleday, 1965), pp. 69-72, ao qual podemos acrescentar o próximo comentário que será feito pelo homenageado deste *Festschrift*. Para Eclesiástico, veja o comentário de Skehan and Di Lella, “Ben Sira”, p. 332. É também afirmado por David Winston (“The Wisdom

## EXEGESE? PARA QUÊ?

lado, a personificação da Sabedoria em Pseudo-Salomão move-se muito mais para um tipo de hipóstase, de modo que o consenso encontra-se na seguinte definição muitas vezes citada: “É uma quase personificação de certos atributos de Deus, que ocupam posição intermediária entre personalidades e seres abstratos”.<sup>48</sup> Entretanto, cada estudioso entende à sua maneira o que seja a natureza dessa “posição intermediária”, dependendo do grau em que cada um percebe que o autor considera a Sabedoria personificada e separada do seu originador.<sup>49</sup> O argumento a ser exposto é que, se Paulo estivesse na dependência da tradição, o que, na melhor das hipóteses, é duvidoso, não está de todo claro que ele teria entendido a Sabedoria em termos de *preexistência pessoal da mesma maneira que ele considerava Cristo*.<sup>50</sup>

Em questão em nosso estudo está a relação da Sabedoria com a criação. É crucial enfatizar novamente que, apesar de tentativas de encontrar outros ecos da Sabedoria nos textos de Paulo, este é o único ponto em que o esforço encontra suas origens e continua a encontrar

---

of Solomon”, *Anchor Bible* 43 [Garden City, Nova York: Doubleday, 1979], p. 34), que, neste ponto, vê Filon e Pseudo-Salomão em contraste com Provérbios e Eclesiástico.

- 48 W. O. E. Oesterley and G. H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue* (Londres: Pitman, 1911), p. 169, e citado, *e.g.*, por Winston em seu comentário (veja a n. 46 acima) e em sua contribuição ao livro Memorial Gammie (“Wisdom in the Wisdom of Solomon”, *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John C. Gammie*, ed. L. G. Perdue *et al.* [Louisville: Westminster John Knox, 1993], p. 150); cf. R. Marcus, “On Biblical Hypostases of Wisdom”, *HUCA* 23 (1950-1951): p. 159, que por sua vez é citado por Witherington, *Sage*, p. 109. Mas veja também os avisos feitos por Dunn em *Theology*, p. 272. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).]
- 49 Encontramos essa ambivalência em Winston, que, no comentário, cita a definição de Oesterley-Box, mas, na nota de rodapé, sustenta: “Em Filon e Sabedoria, [...] onde a Sophia é considerada uma emanação eterna da divindade, temos uma concepção dela como hipóstase divina, coeterna com ele” (p. 34). Isso é ir além de Oesterley-Box por ampla margem. Encontramos o compromisso de Winston com um entendimento muito mais hipostático e com essa hipóstase preexistente como mediadora da criação de Deus na introdução (p. 59), onde ele afirma: “A figura central em Sabedoria é a Sophia, descrita como ‘efluência’ ou ‘esplendor’ da glória de Deus, e sua mediadora na criação (Sb 7.25,26; 8.4; 9.1,2)”. A referência em Sb 7.25,26 é à Sophia: “Imutável em si mesma, renova todas as coisas [*ta pantα kainizei*]” (7.27). Mas no comentário sobre essa passagem, ele não chega a mencionar a criação, e por boa razão, diríamos, uma vez que não está no texto. Encontramos a mesma ambivalência na tentativa de distinguir entre a sabedoria como atributo de Deus e a Sabedoria na NJB (New Jerusalem Bible), sobretudo ao tratar com as três ocorrências de *σοφία* em Sb 1.4-6, bem como em 3.11. Essa tradução bíblica colocou em 6.9—10.21 a palavra Sabedoria sempre com inicial maiúscula, fato que só pode ser descrito como prejudicial.
- 50 O autor de Sabedoria, que pode muito bem ter sido um contemporâneo mais velho de Paulo (Winston, *e.g.*, data a obra no reinado de Calígula [37-41 d.C.]), está meramente enfatizando o efeito da personificação, em vez de pensar que é um ser real distingível de Deus. Como destacaremos mais adiante, a última opção é uma interpretação errônea do texto do autor, sem mencionar sua teologia.

apoio na literatura. É, portanto, a esses textos em particular que dedicaremos a atenção agora.

Começo observando que, em contraste com repetidas afirmações em contrário, é duvidoso se há na tradição um lugar onde esteja explicitamente afirmado que a Sabedoria personificada era a agente mediadora da criação. Em nenhuma das passagens apresentadas para defender esse ponto de vista encontramos uma linguagem semelhante à encontrada nas cartas de Paulo. Em outras palavras, esses autores não chegam nem perto de dizer que Deus criou *τὰ πάντα διὰ σοφίας* (todas as coisas pela Sabedoria).<sup>51</sup> A presença personificada da Sabedoria ocorre em outro sentido, a saber, como o atributo de Deus que se manifesta pelo design magistral exibido na criação.

#### **A. Salmos 104.24**

Esta maneira de falar sobre a criação encontra sua primeira expressão na exaltada poesia de Salmos 104.24 (103.24, LXX). Depois de refletir sobre os céus, a terra, as criaturas vivas na terra, o sol e a lua, o autor irrompe: “Ó Senhor, quão variadas são as tuas obras! Todas as coisas fizeste com sabedoria”. A sabedoria aqui não é “nem instrumento, nem mediadora, mas o atributo mostrado por Jeová na criação”.<sup>52</sup> Minha argumentação a seguir é que todos os nossos autores subsequentes são guiados por essa mesma teologia, de modo que, mesmo quando expressam de maneira elevadamente personificada, a presença da Sabedoria com Jeová na criação, ela, em si, nunca é a mediadora, mas o atributo que se manifestou na obra criadora de Deus. Também não é provável que Paulo tivesse entendido essa linguagem em termos de mediação pessoal, de modo que nunca lhe teria ocorrido identificar o *kyrios* histórico e agora exaltado, Jesus Cristo, com mera personificação literária.

#### **B. Provérbios 8.22-31**

Esta interpretação literária da sabedoria é mais evidente em Provérbios 8, a passagem da qual todas as outras tomam a liderança. Por exemplo, Provérbios 3.19 afirma que “o Senhor, com sabedoria, fundou a terra”. Não significa que a Sabedoria personificada torna-se clara pelo restante da quadra: “Preparou os céus com inteligência. Pelo seu conhecimento, se fenderam os abismos, e as nuvens destilam o orvalho”. Quando mais adiante a Sabedoria é personificada literariamente na maravilhosa poesia

51 O mais próximo da LXX é Sl 103.24: *πάντα ἐν οοφίᾳ ἐποιήσες*, que está em uma passagem cujo assunto não é a sabedoria, e reflete o que a tradição da Sabedoria afirma: “Deus, em sua sabedoria, criou” as coisas para que reflitam sua sabedoria no que concerne a design e propósito, algo que dificilmente equivale a mediação.

52 Citando Scott, “Proverbs”, p. 70, que aplica essas palavras à passagem análoga de Pv 3.19.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

de 8.22-31,<sup>53</sup> ela está presente na criação, por causa do que 3.19 diz, mas não como mediadora da criação: “Quando ele [Deus] preparava os céus, aí estava eu; quando compassava ao redor a face do abismo” (8.27). O texto de Provérbios 8.22-26 assevera de várias maneiras que a Sabedoria foi a primeira das criações de Deus, enfatizando sua prioridade no tempo, de modo que ela estar presente com Deus, quando Ele sozinho criava o universo, refletiria, como realmente reflete, o sábio projeto de Deus. Este é o argumento retomado em 8.27-31, que descreve que a Sabedoria está presente na criação, novamente no sentido de 3.19.

Os intérpretes que pensam de outra forma encontram esperança no ambíguo termo hebraico *'āmōn* em Provérbios 8.30, que supõem estar por trás do termo grego *τεχνίτης/τεχνίτης* (desenhador, designer) em Sabedoria 7.21 (“criadora”); 8.6 (“artífice”); 14.2 (“hábil”), e leem o significado remontando ao hebraico de Provérbios. Em outro contexto, a poesia do autor poderia ser forçada para significar “que ele vê que a Sabedoria é preexistente e tem um papel ativo na obra da criação”.<sup>54</sup> Mas isso pressupõe um ponto de vista mais hipostático da Sabedoria do que pode ser mostrado em Provérbios, sem mencionar que não leva em consideração o argumento da poesia no contexto de Provérbios 8. A Sabedoria é a “artesã mestre” ao lado de Deus, mas não é a mediadora pela qual a criação veio a existir. Para o nosso autor, toda a ordem criada está tão repleta de evidências de design e glória que a sabedoria de Deus, agora personificada literariamente, é a única explicação possível. Resta-nos ressaltar que isso fica consideravelmente aquém do entendimento de Paulo sobre o papel de Cristo na criação.

### C. Eclesiástico 24.1-22

A próxima ocorrência das mesmas ideias está no chamado “O Louvor da Sabedoria” em Eclesiástico 24.1-22. Ao criar o poema (igualmente magnífico), Siraque permanece absolutamente fiel ao entendimento de seu predecessor em Provérbios, de quem é obviamente dependente. Para Siraque, que se deleita com a personificação literária da Sabedoria, só Deus é o único Criador de todas as coisas, inclusive da Sabedoria (“Desde o início, antes de todos os séculos, ele me criou”, 24.14 [*ἀπ’ ἀρχῆς ἐκτισέν με*; cf. “aquele que me criou”, 24.12]).

Os intérpretes que acham que a Sabedoria preexistente e personificada tem um papel na criação apelam para Eclesiástico 24.5: “Saí da

53 Veja Scott, “Proverbs”, pp. 70-71. Scott argumenta de modo convincente que esse poema foi escrito pelo mesmo autor de Pv 3.19.

54 Witherington, *Sage*, p. 44.

boca do Altíssimo; nasci antes de toda criatura".<sup>55</sup> Mas trata-se de chegar ao texto com um objetivo em mente, e não lê-lo em seus próprios termos.<sup>56</sup> A passagem reflete o ponto de vista de Siraque, que vê que a Sabedoria existe "antes de todos os séculos", pois "desde o início, [...] ele me criou [a Sabedoria]" (24.14). É como Siraque interpreta "o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas" em Gênesis 1.2. Seu referente não é a mediação criativa da Sabedoria, mas ter ela procurado "um lugar de repouso" (Eclesiástico 24.11), que ocorreu historicamente não na criação, mas por ela estar presente com Israel no êxodo!

#### D. Sabedoria de Salomão 6.1—9.18

Isso nos leva à Sabedoria de Salomão, que, como todos reconhecem, tem os textos cruciais (encontrados na adulção e oração pela sabedoria em 6.1—9.18).<sup>57</sup> Mas aqui precisamos ler o que o autor diz no contexto da narrativa poética. O interesse de pseudo-Salomão é ser semi-apológetico (para os gregos e para o encorajamento da comunidade judaica), visto que a seção inicial (1.1—6.11), supostamente escrita por um rei, está estruturada por apelos a "vós que governais a terra", chamados "reis", "príncipes". Este apelo inicial também estabelece o objetivo básico do autor: que "viver bem" (fazer a justiça e viver com retidão) é recompensado pela imortalidade, ao passo que a morte aguarda os que são maus. A maneira de viver bem nesse sentido é imitar Salomão e seu pedido de sabedoria, tema que é retomado em 6.1—9.18 ("Se, pois, cetros e tronos vos agradam, ó vós que governais os povos, honrai a Sabedoria, e reinareis eternamente", 6.21),<sup>58</sup> na seção central e crucial da narrativa, onde "Salomão" estabelece: "Mas eu vou dizer [ó vós que governais os povos] o que é a Sabedoria e como ela nasceu" (6.22).

55 Compare Witherington, *Sage*, p. 95. Witherington apela para H. Ringgren, *Word and Wisdom: Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East* (Lund: Ohlssons, 1947), pp. 108-109.

56 Compare Skehan and Di Lella, "Ben Sira", pp. 332-333, que nem chegam a mencionar um ponto de vista que entende que esta passagem mostra que a Sabedoria tem um papel na criação.

57 Uma das características problemáticas da "dependência" de Paulo em relação a Pseudo-Salomão é a data. Se Winston está certo em datar o livro durante o reinado de Calígula (veja a n. 49), então quase não há chance de Paulo, que se tornara seguidor de Cristo nessa época, ter conhecido o trabalho ou lhe dado atenção, caso o conhecesse. Mas como essa datação (que penso que deve ser preferida pelas razões que Winston propõe) é ponto de muito debate, optei entrar na discussão no campo de jogo e sob as regras presumidas pelas quais o jogo é jogado pelos outros.

58 Salvo indicação específica, a partir deste ponto as traduções de Sabedoria de Salomão são da NRSV (New Revised Standard Version), porque, por um lado, estão de acordo com um estilo tradutorio que tende a aproximar-se do texto grego original e, por outro, são consistentes em grafar a palavra *σοφία* com inicial minúscula (o mesmo ocorre em Provérbios e Eclesiástico), não predispondo o leitor a um ponto de vista de personificação.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Podemos facilmente rastrear a progressão do pensamento do autor na seção central. Ele começa com Salomão adulando a (agora personificada) Sabedoria (6.12-21), a qual se propõe a descrever (6.22-25). Mas, antes, o autor lembra aos leitores a humanidade comum de Salomão (7.1-6) e as grandes coisas que lhe aconteceram quando recebeu a sabedoria (7.7-21), cujo segredo agora quer “repartir liberalmente” (7.13, NJB [New Jerusalem Bible]). Isso leva à “eulogia da Sabedoria” (7.22—8.1), que a nota da NJB diz que é “o cume dos escritos do Antigo Testamento sobre a Sabedoria”. Em virtude da grandeza indubitável da Sabedoria para o entendimento e a retidão, o que, por si só, leva à imortalidade, o autor retorna ao amor de Salomão pela Sabedoria (8.2-18), que sabe que nunca a teria se Deus não lhe tivesse dado (8.19-21). Assim, a versão desse autor de “Em Louvor à Sabedoria” conclui com a oração de Salomão pela Sabedoria (9.1-18).

O restante da narrativa é uma mistura intrigante de reflexão sobre a bondade de Deus para com Israel em sua história, sobretudo no êxodo, com várias antíteses entre a bondade recebida e seus opositores que se abateram sobre os adversários de Israel. O que é fascinante estruturalmente é que a narrativa começa com a Sabedoria desempenhando o papel principal (10.1—11.3), desde Adão (10.1,2) até o êxodo (10.15—11.3). Mas, depois da primeira antítese, que é um contraste entre a água da rocha que os israelitas receberem e a água que puniu seus inimigos (11.4-14), o restante da poesia toma a forma de discurso pessoal a Deus, ao passo que a Sabedoria se desvanece completamente (exceto pela breve aparição como “artesã” de barcos em 14.2,5).<sup>59</sup> É nesta última seção em particular, toda ela dirigida a Deus e sem referência à sabedoria de qualquer tipo, que surge repetidamente a “teologia” do autor de forma judaica: a saber, que é o seu Deus que é o único Criador e Governante de tudo o que há (11.17,24,25; 13.3-5; 16.24).

Minha razão para recitar a narrativa e sua estrutura é que ela afeta a maneira em que lemos a eulogia da Sabedoria na breve seção central. O interesse do autor com a sabedoria não é teológico propriamente dito, mas prático e ético. Só tendo sabedoria é que os governantes governarão bem, e só tendo sabedoria é que as pessoas viverão bem. Esse interesse leva o autor a louvar expansivamente a Sabedoria e suas “obras”. A questão é saber se o autor vê que a mediação na criação

59 Ainda que haja intérpretes que entendem que o texto apoia o ponto de vista de que a Sabedoria é mediadora da criação, é fazer muito com quase nada. Sabedoria 14.5 oferece a perspectiva do autor sobre a personificação de 14.2, e não tem nada a ver com a criação do mundo: “É a tua vontade que as obras da tua sabedoria [neste caso, os navios!] não sejam inúteis”. Aqui, o uso da Sabedoria está de acordo com a tradição sapiencial.

original do mundo faz parte dessas obras. Conforme indicado, e de acordo com as tradições com as quais ele está em débito e a despeito de seu entusiasmo pela grandeza da Sabedoria, ele vê que a Sabedoria está apenas presente na criação e não é sua mediadora divina.

É o que surge especialmente nos textos cruciais em Sabedoria 9.1,2,9, no início da oração de Salomão. Exatamente por estar orando por Sabedoria (não a descrevendo) e dirigindo-se a Deus na segunda pessoa do singular, ele diz sobre Deus: "Tu que fizeste todas as coisas pela tua palavra [τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου]", refletindo a narrativa de Gênesis por meio do capcioso termo grego *logos*, enquanto acrescenta no paralelo: "E por tua sabedoria [τῇ σοφίᾳ σου] formaste a humanidade para teres domínio sobre as criaturas que tu fizeste". Não se trata obviamente de personificação, quer seja do *logos* divino, quer seja da *sophia* divina, pois até a NJB, com seu viés para a Sabedoria personificada, traduz as palavras com iniciais em minúscula. A única maneira de, nessa passagem, encontrarmos sabedoria hipostática como mediadora da criação é darmos ao texto a disposição prévia para isso e interpretarmos erroneamente o paralelismo, de modo a tornar *logos* e *sophia* termos intercambiáveis. O interesse óbvio do autor não é com o papel da Sabedoria na criação, mas com o papel da Sabedoria em Deus "equipar e edificar" (*κατασκευάζεις*) os seres humanos para viverem no mundo que Deus criou por sua palavra. E, considerando que o mundo é tão maravilhosamente organizado pelo Deus que o criou, o autor acrescenta em 9.9: "Contigo está a sabedoria, pois ela conhece as tuas obras e estava presente quando tu fizeste o mundo". É reflexo direto de Provérbios 8.27-31.

Este é exatamente o papel que a Sabedoria desempenha nos outros textos apresentados para apoiar sua mediação na criação, onde, sobre ela, o autor diz, por exemplo, que ela é "a artífice [τεχνίτης] de todas as coisas" (Sb 7.21), que no contexto não tem nada a ver com a criação, mas com o design do mundo como ele é (incluindo as intempéries, os ciclos da natureza e a natureza dos animais e dos seres humanos). O mesmo ocorre em 7.24, onde diz que a Sabedoria "impregna e penetra todas as coisas", o pseudo-Salomão não está interessado no papel criativo da Sabedoria, mas no lugar óbvio que ela tem no mundo como ele o conhece, que é um mundo criado por Deus cujo atributo é a sabedoria. O caso é semelhante em 8.4-7, onde Salomão expressa o desejo por Sabedoria. Por quê? Porque as evidências de suas "obras estão em toda parte", seja na riqueza (8.5), na inteligência (8.6), seja retidão (8.7). Em 8.6, o tempo presente da descrição "a artífice do que existe" não

## EXEGESE? PARA QUÊ?

é declaração teológica sobre a criação original. É personificação típica de seu papel em fazer com que o mundo atual funcione bem.

### E. Conclusão

Onde esse ponto de vista geral dos textos da literatura da Sabedoria nos deixa? Dificilmente com o tipo de declaração sobre a qual Paulo poderia ter construído sua teologia da preexistência de Cristo. Nunca é absolutamente certo, mesmo em pseudo-Salomão, que o autor pensou na Sabedoria como hipóstase com existência e ser separado de Deus. Nem os textos expressamente explicam um papel mediador para ela na criação. O que mais falta em todo o material é a ligação verbal ou conceitual entre a Sabedoria e a criação do tipo explicitamente encontrado nas cartas de Paulo com referência a Cristo. Pelo contrário, os textos regularmente falam que a Sabedoria foi “criada” antes de todas as outras coisas (Pv 8.22; Sr 24.5), tema nunca aplicado a Cristo. De acordo com a narrativa de Gênesis e seus ecos posteriores no Antigo Testamento,<sup>60</sup> Deus criou falando “todas as coisas” à existência (ou moldando tudo com “suas mãos”). A Sabedoria está presente, só porque a criação tão obviamente proclama a sabedoria de Deus no design e sustento.

Quando com este material em vista retornamos a 1 Coríntios 8.6, não vemos semelhança, mas contraste. Paulo assevera que, juntamente com um só θεός (“o Pai”), há um só κύριος (não criado), que se distingue em termos estritamente pessoais baseados em sua encarnação na história humana como “Jesus, o Cristo”. No entendimento de Paulo, Cristo não é o mediador da criação de alguma forma nebulosa semelhante à presença da Sabedoria com Deus na criação. Mais exatamente, é Jesus Cristo, o próprio Filho de Deus, que não está meramente presente na criação, mas é o verdadeiro mediador da criação. “Todas as coisas” vieram a ser “por ele”. Este entendimento é assegurado pelo fato de que na frase final acerca do “um só Senhor” (*καὶ ἡμεῖς δι’ αὐτοῦ*) Paulo usa a mesma preposição para referir-se à histórica obra de redenção efetuada por Cristo.<sup>61</sup> Nada semelhante a isso insinuado na literatura da Sabedoria.

Sei que há intérpretes que veem que esse exercício solapa o conceito da preexistência no ponto de vista que Paulo tem de

60 Veja, e.g., Sl 33.6: “Pela palavra do Senhor foram feitos os céus; e todo o exército deles, pelo espírito da sua boca”.

61 Há estudiosos (e.g., E. J. Schnabel, “Wisdom”, DPL, p. 970) que veem aqui uma segunda “transferência” para Cristo do papel da Sabedoria personificada na tradição da Sabedoria, a saber, a soteriológica. Mas é ponto de vista que se baseia em um entendimento ainda mais frágil dos textos relevantes.

Cristo.<sup>62</sup> Mas não é assim. Minha defesa é, primeiro, puramente acadêmica: pôr em dúvida a Sabedoria personificada como fonte do entendimento de Paulo e desafiar o uso de termos como *transferir*, *adotar* e *adaptar* como aplicáveis à Sabedoria, quando se referem à cristologia de Paulo, por causa da natureza altamente suspeita dos dados. Segundo, quero salientar que o uso da Sabedoria para diminuir o aspecto da preexistência na teologia de Paulo (cf. Dunn) é igualmente suspeito. A Sabedoria é de praticamente nenhuma ou muito pouca ajuda no entendimento do ponto de vista de Paulo sobre o Cristo preexistente. Se a Sabedoria hipostática tem de ser barrada da porta da frente, não é benéfico fazer com que um ponto de vista diminuído da Sabedoria preexistente entre pela porta dos fundos, como Dunn e outros tentam fazer.<sup>63</sup>

#### IV. OBSERVAÇÕES FINAIS SOBRE O MÉTODO

Se minha leitura dos textos estiver próxima do que Paulo e os escritores da Sabedoria queriam dizer, então a questão permanece: Por que há tantas pessoas que leem esses textos de maneira diferente? A possibilidade continua sendo que minha leitura é deficiente. Mas outra possibilidade muito real é que, neste ponto, a erudição foi impulsionada pela necessidade de descobrir as origens da alta cristologia de Paulo. O caminho a seguir era “descobrir” que a Sabedoria personificada desempenhava um papel semelhante ao de Cristo na herança judaica de Paulo, de modo que a transferência de ideias da Sabedoria para Cristo era fácil e natural.

Mas, para mim, isso levanta questões sobre o método. Minha primeira preocupação surge do fato de que não encontramos em outra parte dos textos de Paulo um único vestígio da influência da Sabedoria, nem em sua teologia em geral,<sup>64</sup> nem em sua cristologia em particular. Em outras

62 É porque, para esses intérpretes, o predicado para as “origens” da ideia da preexistência está extremamente ligado a uma pretensa Sabedoria preexistente.

63 Outra mancira em que a Sabedoria personificada “encontra-se” em Paulo é oriunda do estudo influente de Eduard Schweizer, no qual defendeu uma dupla fórmula de “envio” em Sb 9.10-17 como “pano de fundo” para as palavras de Paulo em Gl 4,6, sobre o Pai ter enviado o Filho e o Espírito (“Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der ‘Sendungsformel’ Gal 4, 4f, Rm 8, 3f, Joh 3, 16f., 1 Joh 4, 9”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 57 [1966]: pp. 199-210). Já tive oportunidade de questionar grande parte desse estudo, tanto a respeito da “fórmula” quanto da maneira como Schweizer (e outros estudiosos que o seguem) usa o material do Espírito (veja Fee, *The God’s Empowering Presence*, pp. 911-913).

64 Estou bem ciente da longa história de tentar encontrar Pseudo-Salomão por trás da pneumatologia de Paulo, mas como ressaltei em *The God’s Empowering Presence* (pp. 911-913), isso é uso comprovadamente errado de fontes.

## EXEGESE? PARA QUÊ?

palavras, como, no fim das contas, a expressão “cristologia da Sabedoria” encaixa-se perfeitamente em Paulo, se essa “correspondência” amplamente questionável é a única relação cristológica significativa entre os textos de Paulo e a tradição da Sabedoria? É verdade que Paulo está pronto a usar textos da tradição onde apoiam sua teologia, sobretudo as passagens que mostram a loucura dos seres humanos que tentam “competir” com Deus. É assim que ele cita Jó, por exemplo, nas duas citações certas do livro, em 1 Coríntios 3.19 (de Jó 5.13) e Romanos 11.35 (de Jó 41.3), ao passo que sua única citação de Provérbios (22.8 em 2 Co 9.7) é exatamente como esperaríamos: para reforçar uma expressão muito prática do amor de Cristo.

Mas a questão aqui é o uso da expressão “cristologia da Sabedoria”, quando os textos dizem numerosas coisas sobre a Sabedoria que não se encontram na linguagem ou padrões de pensamento paulinos. Paulo, por outro lado, diz muito mais sobre Cristo, tanto de sua pessoa quanto de sua obra, que não tem ligação ou, pelo menos, não é perceptível com nada do que se diz sobre a Sabedoria. Penso que só esse fato bastaria para fazer com que os estudiosos do Novo Testamento se afastassem dessa linguagem e usassem termos mais modestos.

A grande questão metodológica tem a ver com o que Samuel Sandmel caricaturou alguns anos atrás como “paralelomania”, o que (nos meus termos) é a tendência a transformar toda correspondência linguística entre um documento judaico ou helenístico e os escritos de Paulo em um paralelo conceitual e todo suposto “paralelo” em uma “influência” ou “emprestimo”. Neste caso, a questão é ligeiramente diferente, visto que faltam paralelos linguísticos de qualquer tipo útil. A preocupação metodológica tem a ver com a forma como se faz para estabelecer paralelos conceituais nesse caso.

É aqui, em particular, onde o uso que Paulo faz do Antigo Testamento desempenha um papel no método do estudioso, visto que Paulo usa esses documentos de, pelo menos, três modos: (1) Por citação direta, (2) por alusão clara e (3) por eco intertextual. A citação direta é bastante fácil. Notemos novamente que Paulo não cita nem Eclesiástico, nem Sabedoria, e quando cita Provérbios, é para propósito diferente do cristológico. A alusão clara também é fácil de ver, como no argumento de 1 Coríntios 10.1-13, onde o que aconteceu com “nossos pais” serve de advertência para os crentes coríntios não tentarem a Cristo pelas práticas idólatras como alguns dos israelitas fizeram e, por isso, caíram no deserto.

Por outro lado, a identificação do “eco intertextual” é muito menos fácil. Richard Hays e eu, por exemplo, identificamos em Filipenses 1.19

que Paulo usa a linguagem exata da LXX de Jó 16.13, e os tipos semelhantes de configurações históricas de Filipenses e de Jó são razões convincentes para interpretar Paulo à luz de Jó.<sup>65</sup> Outros intérpretes não estão tão certos assim. Identifico o mesmo tipo de fenômeno em Filipenses 2.15,16, que tem uma série de ecos linguísticos do Pentateuco com referência à história de Israel. Da mesma forma, o debate sobre se “todos os seus santos” que acompanham a parousia de Cristo em 1 Tessalonicenses 3.13 referem-se a anjos ou aos cristãos mortos, está, para mim, conclusivamente resolvido pelo eco específico da linguagem de Zacarias 14.5 (LXX) em um contexto apocalíptico semelhante.

Mas e quanto aos ecos ou alusões onde não há correspondência linguística, como ocorre na questão sob estudo neste artigo? Não significa que alusões conceituais podem não existir no uso de Paulo do Antigo Testamento. Tomemos, por exemplo, a possibilidade de haver uma alusão conceitual a Adão na descrição de Cristo registrada em Filipenses 2.6. Estou menos convencido com esta opção do que muitos outros estudiosos estão. Mas estou aberto à possibilidade, porque imagino que quem conhece a história bíblica bem, como os leitores de Paulo, neste caso, conhecem, pode ouvir o eco mesmo que Paulo não tivesse a intenção.<sup>66</sup> Mas esse tipo de possível alusão a uma narrativa bíblica bem conhecida é exatamente o que falta no que estudamos.<sup>67</sup> Em outras palavras, a narrativa bíblica da criação não faz referência à sabedoria, e quando escritores posteriores trazem esse conceito, trazem-no de maneira que não é central para seus interesses. É aqui que a questão de “o que estamos procurando” entra na discussão metodológica. Os intérpretes que encontram a Sabedoria por trás de 1 Coríntios 8.6 em particular, e um tanto quanto menos em Colossenses 1.15-17, não estão, ao que parece, lendo Paulo em seus próprios termos. Estão, pelo contrário, interessados na questão de onde a ideia veio. Quando

65 Veja Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 21-24; cf. G. D. Fee, “Paul’s Letter to the Philippians”, *New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 130-132.

66 Minha hesitação no caso deve-se à ausência de paralelismos linguísticos (com o devido respeito a Dunn e outros estudiosos que querem fazer com que μορφή seja igual a ἰκόνι) e ao fato de que o tema de Cristo nesta passagem e o tema de Adão na narrativa de Gênesis não são paralelos. Veja a discussão em Fee, “Philippians”, pp. 209-210, esp. a n. 73. O ponto de vista de Dunn (agora mais moderado) encontra-se em *Theology*, pp. 282-288. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).]

67 Tenho a mesma dificuldade com as alusões de Dunn (e de outros intérpretes) à Sabedoria em 1 Co 8.6, onde faltam ecos linguísticos e conceituais certos, como ele faz com várias tentativas de encontrá-lo (e outros motivos) em Filipenses 2.6-11. Veja Dunn, *Theology*, p. 282, n. 68. [Edição brasileira: *A Teologia do Apóstolo Paulo* (São Paulo: Paulus, 2003).]

## EXEGESE? PARA QUÉ?

começamos com esse tipo de pergunta, ficamos muito mais propensos a encontrar o que estamos procurando do que de outra forma.

Tudo isso é para dizer que a forma mais produtiva de abordar a questão das origens não está em descobertas nebulosas baseadas em metodologia questionável. Mais provavelmente, está na cristologia de *kyrios* de Paulo, a qual está estabelecida de modo mais firme nos próprios escritos de Paulo e também fornece a chave para boa parte de sua cristologia. A preexistência em Paulo é, por assim dizer, um passo fácil dado para trás no tempo, em relação a Cristo ter sido exaltado à mão direita de Deus, cumprindo Salmos 110.1 (veja Rm 8.34),<sup>68</sup> bem como em relação a Cristo ter assumido o papel de Jeová em todos os tipos de textos e frases do Antigo Testamento por meio do título de “Senhor”. Aqui, pelo menos, estamos em terra firme concernente ao uso de textos e alusões por parte de Paulo.

Mas isso é assunto para outro artigo. Por ora, confio que meu amigo e colega Bruce Waltke achará essas reflexões dignas de uma reflexão mais aprofundada.

---

<sup>68</sup> Foi o que argumentei de maneira preliminar em minha contribuição à *Incarnation Summit* (veja n. 7 acima). Veja agora Bauckham, *God Crucified*, pp. 29-31.



**GORDON D. FEE** é professor emérito de Estudos do Novo Testamento no *Regent College*, em Vancouver, Canadá. Exerce a função de editor da série *New International Commentary*, sendo autor de vários comentários do Novo Testamento. Além de destacada atuação como estudioso da Bíblia, é também reconhecido como professor e orador brilhante. Também é autor e coautor de vários livros.

# GORDON D. FEE

## EXEGESE? PARA QUÊ?

Nos últimos 25 anos, Gordon D. Fee produziu um fluxo constante de artigos acadêmicos que tratam de espinhosos assuntos do texto crítico, delicados temas exegéticos e profundas questões teológicas. Muitos desses documentos acadêmicos fizeram contribuições importantes para o campo do estudo do Novo Testamento, mas estão espalhados em ampla gama de publicações. Agora, neste livro, 21 dos melhores e mais curtos trabalhos de Fee estão convenientemente disponíveis em um único volume.

Em muitos aspectos, a coleção reflete a jornada de Fee como estudioso bíblico. O livro começa com o primeiro trabalho de Fee na crítica textual, volta-se para estudos de natureza mais estritamente exegética e conclui com estudos de intenção mais teológica. No decorrer dos estudos, Fee explora extensa diversidade de temas para leitores e intérpretes do Novo Testamento, entre eles, Paulo como um dos primeiros pensadores trinitários, a liberdade e obediência de acordo com Paulo, a cristologia e pneumatologia do Novo Testamento e muito mais. São estudos primorosos que demonstram o domínio que Fee tem na tarefa exegética e que ilustram o objetivo da exegese a serviço da comunidade cristã.

*Exegese? Para Quê?* fornecerá a professores, pastores e estudantes da Bíblia um banquete copioso da erudição do Novo Testamento.



cpad.com.br

/editoraCPAD

@editora\_cpad

@EditoraCPAD

ISBN 978-85-263-1878-6

A standard linear barcode representing the ISBN number 978-85-263-1878-6.

7 898203 068452