

Pontifícia **U**niversidade **C**atólica
do Rio de Janeiro



Wagner de Sousa Andrioni

**A COMPREENSÃO DA GRAÇA DE DEUS EM CI 1,3-8:
Uma análise Exegética**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Waldecir Gonzaga

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2025

Pontifícia **U**niversidade **C**atólica
do Rio de Janeiro



Wagner de Sousa Andrioni

**A COMPREENSÃO DA GRAÇA DE DEUS EM CL 1,3-8:
Uma análise exegética**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Waldecir Gonzaga
Orientador
PUC-Rio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini
PUC-Rio

Prof. Dimas Solda
FACC-MT

Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 2025.

Todos os direitos reservados. E proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor ou do orientador.

Wagner de Sousa Andrioni

Graduou-se em Matemática na Unigranrio (Universidade do Grande Rio) em 2017. Graduou-se em Engenharia na Unigranrio (Universidade do Grande Rio) em 2018. Graduou-se em Teologia na FAECAD (Faculdade Evangélica de Tecnologia, Ciências e Biotecnologia) em 2022. Graduou-se em Odontologia na UNESA (Universidade Estácio de Sá) em 2024. Graduando em Filosofia na Uninter (Centro Universitário Internacional).

Ficha Catalográfica

Andrioni, Wagner de Sousa

A compreensão da graça de Deus em Cl 1,3-8: Uma análise exegética / Wagner de Sousa Andrioni; orientador: Waldecir Gonzaga. – 2025.

182 f.: 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Graça de Deus. 3. Jesus Cristo. 4. Apóstolo Paulo. 5. Evangelho. 6. Verdade. I. Gonzaga, Waldecir. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

In memoriam
Dedico este estudo a meu querido e saudoso pai, Odir Andrioni;
a meu irmão, Amnom Lopes, ao Pr. Marcos Lopes e à avó Júlia
Andrade. A gente se reencontra em Cristo, na eternidade.

Agradecimentos

Toda a honra e toda a glória ao meu Senhor e Salvador, Jesus Cristo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Ao CNPq e à PUC-Rio, por tornar possível todo esse empreendimento, oferecendo todo o suporte necessário, com todo o zelo, sem o qual esta pesquisa não poderia ter sido realizada.

Ao meu orientador e mestre, Prof. Dr. Pe. Waldecir Gonzaga, que é como um pai para mim, por sua preciosa amizade e por todo o apoio, encorajamento e dedicação para a concretização deste estudo.

Aos professores que participaram da comissão examinadora: Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini e Prof. Dr. Dimas Solda.

Aos professores: Profa. Dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, Prof. Dr. Pe. Heitor Carlos Santos Utrini, Prof. Dr. Pe. Fábio Siqueira, Prof. Dr. Pe. Leonardo Agostini Fernandes, por todos os ensinamentos e a pronta disposição em sempre nos ajudar; e toda a equipe do Departamento de Teologia na PUC-Rio.

Aos meus familiares e amigos, especialmente, à minha querida esposa, Juliana, e à minha linda filha, Antonella, fontes de inspiração e força para continuar; à minha querida mãe, Denise Lara, sempre pronta a me ajudar, e aos meus sogros, Francisco e Luciana, por todo auxílio, e a todos os amigos que me ajudam e orientam na caminhada.

Às igrejas: Primeira Igreja Batista no Grande Rio, Primeira Igreja Batista em Vilar Formoso e Igreja Batista Central de Nova Iguaçu, onde fui forjado e pude aperfeiçoar minha vida, caráter e teologia.

Resumo

Andrioni, Wagner de Sousa; Gonzaga, Waldecir (orientador). **A compreensão da graça de Deus em Cl 1,3-8: Uma análise exegética**. Rio de Janeiro, 2024. 193 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa versa sobre “A compreensão da graça de Deus”, com base no texto de Cl 1,3-8. A partir dos escritos paulinos é possível aproximar-se de sua autoconsciência e então chegar à ideia que o apóstolo possuía sobre a graça e os impactos na vida dos cristãos alcançados por ela, como também a suas interações e relações sociais a partir de então. Paulo fala de forma abundante em suas cartas sobre a graça de Deus, sobre o Evangelho da graça de Jesus Cristo, pelo qual ele também foi alcançado e feito participante (Fl 3,12). Neste sentido, este estudo apresenta uma análise do texto base aqui pesquisado, recorrendo ao contexto histórico tanto da vida do apóstolo, como da carta aos Colossenses, em que o Evangelho cresce e frutifica mesmo diante de desafios. O estudo ainda apresenta um *status quaestionis* a respeito do tema em Cl 1,3-8, com as contribuições necessárias de vários autores. Também lança luz sobre como o homem da antiguidade, sobretudo do séc. I d.C., pensava e entendia a “*χάρις/grança*”, bem como na literatura Patrística, na Medieval, na Reforma e no pensamento de alguns autores modernos sobre a “*χάρις/grança*” em Paulo. Por fim, apresenta-se uma exegese da perícopa de Cl 1,3-8, seguindo os critérios do Método Histórico-Crítico, para buscar alcançar o sentido próprio do texto direcionado para a compreensão do tema “A compreensão da graça de Deus em Cl 1,3-8: Uma análise exegética”.

Palavras-chave

Graça de Deus; Jesus Cristo; Apóstolo Paulo; Evangelho; Verdade.

Abstract

Andrioni, Wagner de Sousa; Gonzaga, Waldecir (Advisor). **Understanding God's Grace in Col 1,3-8: An Exegetical Analysis**. Rio de Janeiro, 2024. 193 p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research is about “Understanding God's grace”, based on the text of Col 1,3-8. From Paul's writings it is possible to approach his self-awareness and then get to the idea that the apostle had about grace and the impacts on the lives of Christians reached by it, as well as their interactions and social relations from then on. Paul speaks abundantly in his letters about God's grace, about the Gospel of the grace of Jesus Christ, by which he was also reached and made a participant (Phil 3,12). In this sense, this study presents an analysis of the basic text researched here, using the historical context of both the apostle's life and the letter to the Colossians, in which the Gospel grows and bears fruit even in the face of challenges. The study also presents a *status quaestionis* regarding the theme in Col 1,3-8, with the necessary contributions from several authors. It also sheds light on how the man of antiquity, especially in the 1st century AD, thought and understood “χάρις/grace”, as well as in Patristic literature, in the Middle Ages, in the Reformation and in the thinking of some modern authors about “χάρις/grace” in Paul. Finally, an exegesis of the pericope of Col 1,3-8 is presented, following the criteria of the Historical-Critical Method, in order to seek to reach the proper meaning of the text directed towards the understanding of the theme “The understanding of God's grace in Col 1,3-8: An exegetical analysis”.

Keywords

Grace of God; Jesus Christ; Apostle Paul; Gospel; Truth.

Sumário

Lista de abreviações	12
Lista de tabelas	15
1. INTRODUÇÃO	16
2. PAULO, VIDA E PENSAMENTO	19
2.1 Aproximações ao pensamento e vida de Paulo	19
2.1.1 Paulo, o fariseu da diáspora	23
2.1.2 Paulo e o mundo grego	25
2.1.3 Paulo, cidadão romano	28
2.1.4 Paulo, o apóstolo dos gentios	31
2.2 A cidade de Colossos e os destinatários da carta	34
2.3 A heresia colossense	36
2.4 Data	41
2.5 Autoria	43
2.6 O uso de Gn 1,28 como texto fonte de Cl 1,3-8	47
2.7 Similaridades entre Filêmon e Colossenses	50
2.8 Similaridades entre Efésios e Colossenses	51
2.9 A teologia Paulina na Carta aos Colossenses	53
2.9.1 A teologia	53
2.9.2 A cristologia	55
2.9.3 A eclesiologia	57
2.9.4 A soteriologia	59
2.9.5 A escatologia	61
2.10 Paulo depois de Paulo	62
2.11 A nova perspectiva sobre Paulo (NPP)	67
3. STATUS QUAESTIONIS	71
3.1 Padres Gregos	71
3.1.1 João Crisóstomo (347-407)	71
3.1.2 Severiano de Gabala (370-430)	72

3.1.3 Teodoro de Mopsuéstia (350-428)	72
3.1.4 Teodoreto de Ciro (393-457/466)	73
3.1.5 João Damasceno (675-749)	74
3.2 Padres Latinos	74
3.2.1 Agostinho (354-430)	74
3.2.2 Ambrosiaster/Ambrosiastro (séc. IV-V d.C)	75
3.2.3 Pelágio (350-423)	75
3.3 Padres Medievais	76
3.3.1 Aimone di Auxerre (séc. IX d.C)	76
3.3.2 Hervé de Bourg-Dieu (1080-1150)	76
3.3.3 Tomás de Aquino (1225-1274)	76
3.4 Reformadores	77
3.4.1 Martinho Lutero (1483-1546)	77
3.4.2 Felipe Melanchthon (1497-1560)	78
3.4.3 João Calvino (1509-1564)	79
3.5 Séculos XVII ao XIX	79
3.5.1 Ferdinand C. Baur (1845)	79
3.5.2 Charles J. Ellicott (1857)	80
3.5.3 Nicholas Byfield (1869)	80
3.5.4 Joseph B. Lighfoot (1879)	81
3.5.5 John Eadie (1884)	82
3.5.6 Joseph A. Beet (1890)	83
3.6 Séculos XX ao XXI	83
3.6.1 William R. Nicoll (1903)	83
3.6.2 Archibald T. Robertson (1928)	84
3.6.3 Lewis B. Radford (1931)	85
3.6.4 José M. Bover (1950)	85
3.6.5 William Hendriksen (1964)	86
3.6.6 Eduardo Lohse (1971)	86
3.6.7 Ralph P. Martin (1973)	87
3.6.8 Rinaldo Fabris (1980)	88
3.6.9 Peter T. O'brien (1982)	88
3.6.10 Frederick F. Bruce (1984)	89

3.6.11 Eduard Schweizer (1987)	90
3.6.12 James D. G. Dunn (1996)	90
3.6.13 David E. Garland (1998)	91
3.6.14 Gérard Rossé (2001)	92
3.6.15 Charles H. Talbert (2007)	93
3.6.16 Douglas J. Moo (2008)	94
3.6.17 Nicholas T. Wright (2008)	94
3.6.18 Michael F. Bird (2009)	95
3.6.19 Jean-Noël Aletti (2011)	96
3.6.20 David W. Pao (2012)	97
3.6.21 Nijay K. Gupta (2013)	98
3.6.22 Alfio M. Buscemi (2015)	100
3.6.23 Samuel P. Millos (2015)	102
3.6.24 Gregory K. Beale (2019)	103
3.7 Síntese do <i>Status Quaestionis</i>	103
4. EXEGESE DE CL 1,3-8	106
4.1 Segmentação e tradução de Cl 1,3-8	106
4.2 Notas de crítica textual de Cl 1,3-8	107
4.3 Delimitação do texto e unidade	109
4.4 Estrutura da perícopé	113
4.5 Crítica da forma e do Gênero Literário	117
4.6 Comentário Exegético de Cl 1,3-8	118
4.6.1 Ação de graça pelos colossenses (Cl 1,3)	119
4.6.2 As virtudes teologais paulina (Cl 1,4-5)	124
4.6.3 O Evangelho que cresce e frutifica no mundo (Cl 1,6abc) ..	134
4.6.4 O entendimento da graça de Deus na verdade (Cl 1,6de) ..	137
4.6.5 Epafras, o conservo e ajudador (Cl 1,7-8)	142
5. O CONCEITO DE ΧΑΡΙΣ NO MUNDO GRECO-ROMANO	147
5.1 A χάρις em perspectiva antropológica	147
5.2 A χάρις no mundo greco-romano	149
5.2.1 O período grego arcaico.....	151

5.2.2 O período grego clássico	152
5.2.3 O período grego helenista	154
5.2.4 Evergetismo	158
5.2.5 Patronagem romana	159
5.2.6 A distinta compreensão judaica	161
6. CONCLUSÃO	166
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	170

Lista de abreviações

1Cor	Primeira Carta aos Coríntios
1Cr	Primeiro Livro das Crônicas
1Jo	Primeira Carta de João
1Pd	Primeira Carta de Pedro
1Rs	Primeiro Livro dos Reis
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
1Tm	Primeira Carta a Timóteo
1Ts	Primeira Carta aos Tessalonicenses
2Cor	Segunda Carta aos Coríntios
2Cr	Segundo Livro das Crônicas
2Jo	Segunda Carta de João
2Pd	Segunda Carta de Pedro
2Rs	Segundo Livro dos Reis
2Sm	Segundo Livro de Samuel
2Tm	Segunda Carta a Timóteo
2Ts	Segunda Carta aos Tessalonicenses
3Jo	Terceira Carta de João
a.C.	Antes de Cristo
Ag	Livro do Profeta Ageu
Am	Livro do Profeta Amós
Ap	Livro de Apocalipse
AT	Antigo Testamento, Antico Testamento
At	Atos dos Apóstolos
BHK	Biblia Hebraica Kittel (3a. edição)
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Cl	Carta aos Colossenses
d.C.	Depois de Cristo
DCBNT	Dizionario dei Concetti Biblici del NT. Bologna: EDB, 1976.
DENT	Dizionario Esetico del NT. Brescia: Paideia Editrice, 1995, 2004 ² .
Dn	Livro do Profeta Daniel

DPC	Dicionário de Paulo e suas cartas
Dt	Livro do Deuteronômio
Ecl	Livro do Eclesiastes
Eclo	Livro do Eclesiástico (Sirácida)
EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
ed.	Edição
Ef	Carta aos Efésios
Esd	Livro de Esdras
Est	Livro de Ester
et al.	Indicação para citação de mais de três autores
etc.	<i>Et coetera</i> (etecetera)
Ex	Livro do Êxodo
Ez	Livro do Profeta Ezequiel
Fl	Carta aos Filipenses
Fm	Carta a Filêmon
GCB	Grande Comentário Bíblico
Gl	Carta aos Gálatas
Gn	Livro do Gênesis
Hab	Livro do Profeta Habacuc
Hb	Carta aos Hebreus
Is	Livro do Profeta Isaías
Jd	Carta de Judas
Jn	Livro do Profeta Jonas
Jo	Evangelho Segundo João
Jr	Livro do Profeta Jeremias
Js	Livro de Josué
Jz	Livro dos Juízes
Lc	Evangelho Segundo Lucas
Lm	Livro das Lamentações
Lv	Livro do Levítico
LXX	Septuaginta
Mc	Evangelho Segundo Marcos
Ml	Livro do Profeta Malaquias

Mq	Livro do Profeta Miqueias
Mt	Evangelho Segundo Mateus
Na	Livro do Profeta Naum
Ne	Livro de Neemias
Nm	Livro de Números
NT	Novo Testamento; Nuovo Testamento; Nuevo Testamento
Os	Livro do Profeta Oseias
p.	Página(s)
Pr	Livro dos Provérbios
Rm	Carta aos Romanos
Rt	Livro de Rute
Sf	Livro do Profeta Sofonias
Sl	Livro dos Salmos
ss.	Seguintes
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
Tg	Carta de Tiago
Tt	Carta a Tito
vol.	Volume
v./ vv.	Versículo e/ou versículos
VTB	Vocabulario de Teología Bíblica. Barcelona: Herder, 1965, 1996.
WBC	Word Biblical Commentary
Zc	Livro do Profeta Zacarias

Lista de Tabelas

1.1	Texto de Cl 1,6 (NA ²⁸)	47
1.2	Texto de Gn 1,26 (LXX)	47
1.3	Texto de Gn 1,26 (BHS)	48
1.4	Similaridades entre Cl e Fm	51
1.5	Similaridades entre Cl e Ef	52
1.6	Segmentação e tradução de Cl 1,3-8	106

1 INTRODUÇÃO

Por que outro estudo sobre a graça a partir do epistolário paulino? Em primeiro lugar, porque não há consenso sobre o significado da graça nas cartas de Paulo em relação à lei, ou sobre o lugar geral da graça no pensamento de Paulo. Em segundo lugar, é necessário um estudo que leve em conta, não apenas o debate sobre a lei e a graça no epistolário paulino, mas que trate a graça de forma mais abrangente. Focar a graça apenas com referência à visão de Paulo sobre a lei, produz uma imagem incompleta do papel da graça. O apóstolo usa o conceito de graça em contextos diferentes dos polêmicos, e pode ser que ignorar essas ocorrências tenha levado a uma apreciação diminuída do papel da graça em Paulo.

O próprio Jesus não fala de forma direta e nos mesmos termos que Paulo sobre a graça, até porque, Cristo Jesus é aquele que nos dá a graça. Ademais, além de ter sido alcançado pela graça de Cristo Jesus, Paulo lança novos horizontes e nuances, sobre essa realidade que ele próprio experimentou, e que são percebidos nas cartas de Paulo. A graça de Deus é percebida em todo epistolário paulino como um dom do próprio Deus, ou seja, algo que é ofertado por Deus ao homem. Contudo, o homem por sua vez não tem condições de receber tal dom, pois é considerado pecador e indigno a partir da tradição das Sagradas Escrituras, por isso, Deus não leva em conta méritos ou deméritos, acertos ou erros, ele nos dá sua graça gratuitamente.

Obviamente que a análise da perícopé da presente pesquisa, não lança luz sobre todas as possibilidades da graça no epistolário paulino, contudo, ela é abordada a partir de um contexto diferente da antítese lei/graça, que geralmente orientam as pesquisas no pensamento paulino sobre o assunto. Com isso, é possível trazer à lume, novas tonalidades e direcionamentos sobre o pensamento paulino acerca da graça de Deus, e especialmente sobre os impactos, tanto antropológicos como sociológicos, que atingiram os cristãos da Igreja de Colossos, e das demais igrejas, que ao ouvirem e entenderem a graça de Deus, passaram a viver pautados sobre ela.

Duas são as motivações que levaram ao desenvolvimento da devida pesquisa: a primeira, é um ato de gratidão ao Deus e Pai de Cristo Jesus, por nos

permitir participar da sua vida divina; a segunda, é de cunho científico que têm como fundamental importância o caminho da reflexão Bíblica, pelo estudo do texto, com sua história e sua teologia. Destarte, o objetivo deste estudo é demonstrar que a condição do homem depois de ser alcançado pela graça de Deus, e seu entendimento profundo sobre isso, reorienta toda a sua vida, a ponto de o Evangelho de Cristo Jesus passar a crescer e frutificar, tendo como instrumento, o próprio homem alcançado por ela.

Quanto à metodologia, optou-se pela pesquisa bibliográfica, análise textual, a sintaxe da língua grega e os recursos da crítica histórica. Faz-se uso das etapas que estruturam o Método Histórico-Crítico, cientes de seus limites, do estudo exegético dos vocábulos que compõem a perícopé estudada e da vasta publicação de comentadores da obra paulina. A presente investigação é desenvolvida a partir do Novo Testamento Grego de Nestle-Aland 28ª Edição.

O **primeiro** capítulo da presente pesquisa, traz alguns elementos do recente debate sobre a vida de Paulo, as diversas influências sobre ele, e conseqüentemente em seu ministério. Paulo como um judeu da diáspora, isto é, um homem fariseu, estabelecido na tradição judaica, cidadão romano desde o nascimento (At 22,29), e que foi influenciado culturalmente pelos gregos, tendo em vista que nasceu e cresceu em Tarso, na Cilícia (At 22,3), e que posteriormente, juntou-se ao empreendimento iniciado por Jesus, de Nazaré, em que inicialmente, perseguiu e ajudou a silenciar. Como também as questões relacionadas à Carta aos Colossenses, ou seja, quem eram esses cristãos, as possibilidades de local, data e autoria da Carta, e as questões teológicas que surgem a partir da Carta que foi direcionada à Igreja de Colossos.

O **segundo** capítulo, nos situa sobre o tema “A compreensão da graça de Deus” em Cl 1,3-8, a partir do *status quaestionis*, com as contribuições de autores correntes e de línguas diferentes, desde a Patrística até os dias atuais. Neste capítulo, atentamos ao que se refere ao v.6 da perícopé analisada, e não ao comentário como um todo, visto ser nele o foco de nossa pesquisa, a partir da expressão: “desde o dia em que ouvistes e entendestes a graça de Deus na verdade”.

No **terceiro** capítulo, empreendemos a exegese de Cl 1,3-8, utilizando algumas etapas do Método Histórico-Crítico, para que haja uma melhor compreensão exegética do tema. As seções deste capítulo estarão divididas pelos

seguintes tópicos: Segmentação e tradução do texto, a crítica textual, a crítica literária ou da constituição do texto, a crítica da forma, a crítica do gênero literário e o comentário exegético-teológico-pastoral.

No **quarto** capítulo, demonstramos como o substantivo “*χάρις/grança*” era compreendido na antiguidade, e como alguns pesquisadores desenvolveram o conceito da “*χάρις/grança*”. Hodiernamente, o entendimento que se tem sobre a graça de Deus, que foi sendo aperfeiçoado ao longo desses dois milênios, é algo como “um favor imerecido”, ou seja, um benefício que é dado a alguém indigno, alguém que não merece, entretanto, tal conceito nem sempre foi entendido nesses termos. Na antiguidade, o homem não entendia a “*χάρις/grança*” dessa forma, inclusive a “*χάρις/grança*”, como um benefício, favor ou serviço, era destinada somente àqueles que mereciam, somente a quem era digno de recebê-la. Sendo assim, a “*χάρις/grança*”, a partir do epistolário paulino, atinge dimensões completamente novas e inesperadas para a realidade do homem antigo, o que então, subverte diversas estruturas existentes.

A partir desses pressupostos, surgiu o interesse em pesquisar o tema proposto tendo como fundamento a Carta aos Colossenses, do epistolário paulino, a saber: “A compreensão da graça de Deus”, que encontramos na perícopes de Cl 1,3-8, constituindo os objetos formal e material deste estudo. No final de tudo, a presente pesquisa também oferece uma conclusão e uma vasta lista das referências bibliográficas usadas e que muito podem auxiliar em posteriores estudos e aprofundamentos.

2 PAULO, VIDA E PENSAMENTO

2.1. Aproximações ao pensamento de Paulo

Mesmo depois de tantos estudos ao longo desses dois milênios e muitos escritos exaustivos, o apóstolo Paulo continua despertando grande interesse aos pesquisadores do NT. Sua radicalidade enquanto judeu fariseu, zeloso ao ponto de exceder todos os de sua idade em relação à tradição dos antepassados (Gl 1,14) e sua forma enérgica, e de certa forma também radical, de viver a vida a partir do encontro com Jesus a caminho de Damasco são marcas distintas de sua vida. Foi um zeloso judeu fariseu, que perseguiu a Igreja de Cristo, porém, ao se encontrar com o Ressuscitado¹, manteve este mesmo zelo, todavia, agora em favor da mensagem do Evangelho da graça de Deus, como inclusive passou a ser reconhecido pela igreja, “aquele que, antes, nos perseguia, agora, prega a fé que, outrora, procurava destruir” (Gl 1,23).

Nos estudos mais atuais sobre Paulo, nos sécs. XX e XXI, surgiram diversas perspectivas teológicas acerca do apóstolo que contribuíram de forma esclarecedora e enriquecedora, sobretudo, elucidando os temas centrais em sua teologia. Como Paulo deixou vários escritos, é possível elaborar uma reconstrução de sua autoconsciência² e com isso delimitar tais temas, que são pertinentes a Paulo e visíveis em seus escritos. Estas perspectivas seriam: a “perspectiva clássica”, a “nova perspectiva em Paulo” (doravante NPP), a “perspectiva apocalíptica”, a “perspectiva narrativa-intertextual”, a “perspectiva anti-imperialista”, a “perspectiva participacionista” e a “perspectiva situando Paulo dentro do judaísmo”.

A “perspectiva clássica” geralmente descreve Paulo enfatizando a salvação (de acordo com a perspectiva católica) ou justificação (de acordo com a perspectiva protestante) do indivíduo através de uma fé operante e que não considera as obras como um fim em si mesma como meio de obter a salvação. A salvação/justificação

¹ GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S., O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49, p. 79-113.

² GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S., A compreensão da graça de Deus em Paulo: Uma análise de Cl 1,3-8, p. 123-150.

funcionam na argumentação do apóstolo como uma sentença divina de absolvição, a partir da expiação de Cristo Jesus; há também a ideia da continuidade da revelação de Deus a Israel na obra de Deus em Cristo. João Calvino e Martinho Lutero trabalharam e defenderam esta abordagem. Atualmente esta mesma abordagem é defendida por Moo³, Schreiner⁴ e Westerholm⁵.

A NPP surge por volta de 1960 até meados de 1980, sendo bastante criticada pelos estudiosos que utilizam a perspectiva clássica como chave de leitura e também de outras perspectivas; continua ainda hoje, contudo, bem diferenciada de quando emergiu como uma nova perspectiva para ler Paulo, procurando entender com profundidade o judaísmo do séc. I d.C. e Paulo dentro dele. Alguns temas da NPP seriam: Paulo não possuía um complexo de culpa introspectivo moderno; o judaísmo não era uma religião de esforço humano ou “obras de justiça”, mas, de nomismo da aliança, isto é, observar e guardar a lei era uma resposta à graça de Deus; o centro da teologia paulina seria a participação com Cristo e não a justificação; a justificação tem principalmente a ver com a inclusão dos gentios na comunidade da aliança e a observância da lei judaica e os marcos de fronteira que seriam alimentação, circuncisão e o calendário. Os proponentes dessa perspectiva são Sanders⁶, Stendahl⁷, Dunn⁸ e Wright⁹.

A “perspectiva apocalíptica” salienta que o apocalipse (revelação) de Deus em Cristo tem por objetivo resgatar dos poderes cósmicos do pecado e da morte todas as pessoas e todo o cosmos com a incursão divina na história, isto é, o próprio Deus precisou invadir a história humana para redimi-la. Sendo assim, é possível perceber a partir dessa abordagem que, a salvação/justificação não é suficiente e essa ideia de uma história da salvação contínua precisaria de correções. Os

³ MOO, D. J., *A theology of Paul and his letters: the gift of the new realm in Christ*, 2021.

⁴ SCHREINER, T., *Teologia de Paulo: o Apóstolo da glória de Deus em Cristo*, 2015.

⁵ WESTERHOLM, S., *Perspectives Old and New on Paul: The “Lutheran” Paul and His Critics*, 2004.

⁶ SANDERS, E. P., *Paul: The Apostle’s Life, Letters and Thought*, 2015.

⁷ STENDAHL, K., *Paul Among Jews and Gentiles*, 1976.

⁸ DUNN, J. D. G., *A nova perspectiva sobre Paulo*, 2011.

⁹ WRIGHT, N. T., *Paul and His Recent Interpreters*, 2015.

defensores dessa abordagem são Käsemann¹⁰, Martyn¹¹, Eastman¹², Gaventa¹³ e Davies¹⁴.

A “perspectiva narrativa-intertextual” enfatiza Paulo como um teólogo bíblico-narrativo, isto é, Paulo é sobretudo um intérprete das Sagradas Escrituras de Israel, e por dentro e por trás de suas cartas existem histórias discerníveis. O maior proponente desta perspectiva é Hays¹⁵, o qual argumenta que o Evangelho de Paulo está fundamentado na fidelidade de Jesus e não na fé humana e, sua abordagem também está intimamente ligada à “perspectiva participacionista”. Além de Hays, Grieb¹⁶ também é defensora de tal perspectiva.

A “perspectiva anti-imperialista” diz que a mensagem de Paulo era uma crítica a Roma e também uma alternativa a todo esse sistema opressor, alternativa ao imperador, deuses, boas-novas (Evangelho) e seus valores. De acordo com os proponentes que defendem tal perspectiva, Paulo consistentemente ou algumas vezes, solapava as afirmações e reivindicações do império romano, apresentando Jesus como o “Κύριος/*Senhor*” e não César, e a comunidade cristã como possibilidade melhor que o império. Horsley¹⁷ e Wright¹⁸ são os pesquisadores que defendem tal perspectiva.

A “perspectiva participacionista” evidencia a participação transformadora na morte e ressurreição de Cristo experimentada pelo cristão e que seria o eixo central da teologia de Paulo, além de destacar também o aspecto missionário da participação. Seus proponentes destacam afirmações categóricas dos primeiros cristãos, tais como: “Ele [Cristo], tornou-se o que somos, para que pudéssemos nos tornar como Ele. Os estudiosos que seguem tal perspectiva são Schweitzer¹⁹, Sanders²⁰ (que também é defensor da NPP), Schnelle²¹ e Gorman²².

¹⁰ KÄSEMANN, E., *Perspectivas paulinas*, 2003.

¹¹ MARTYN, J. L., *Theological Issues in the Letters of Paul*, 1997.

¹² EASTMAN, S., *Recovering Paul’s Mother Tongue: Language and Theology in Galatians*, 2022.

¹³ GAVENTA, B. R., *Cosmos and Antrophos in Romans 5-8*, 2013.

¹⁴ DAVIES, J., *The Apocalyptic Paul: Retrospect and Prospect*, 2022.

¹⁵ HAYS, R., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel’s Scripture*, 2005.

¹⁶ GRIEB, K. A., *The Story of Romans: A Narrative Defense of God’s Righteousness*, 2002.

¹⁷ HORSLEY, R., *Paulo e o império: Religião e poder na sociedade imperial romana*, 2004.

¹⁸ WRIGHT, N. T., *Paulo e a fidelidade de Deus: as origens cristãs e a questão de Deus*, 2021.

¹⁹ SCHWEITZER, A., *O misticismo de Paulo o apóstolo*, 2003.

²⁰ SANDERS, E. P., *Paul: The Apostle’s Life, Letters and Thought*, 2015.

²¹ SCHNELLE, U., *Paulo: vida e pensamento*, 2010.

²² GORMAN, M. J., *Reading Paul*, 2008.

A “perspectiva situando Paulo dentro do judaísmo” ou que trabalha Paulo apenas como judeu, destaca que as perspectivas existentes sobre o apóstolo falham em entender adequadamente Paulo e suas comunidades pois são muito influenciadas pelas crenças cristãs de seus defensores. Para os defensores desta perspectiva, Paulo permaneceu rigidamente no sistema judaico religioso e sobretudo como um verdadeiro observador da lei mosaica, mesmo depois de sua conversão. Os defensores desta perspectiva são Nanos²³, Thiessen²⁴ e Zetterholm²⁵.

Fato é que existem diversos estudiosos que assimilaram muitas destas perspectivas em suas pesquisas sobre Paulo e sua teologia, a exemplo de N. T. Wright²⁶, e trabalham perfeitamente dentro de diversas destas perspectivas. Além disso, existem algumas outras perspectivas que não foram abordadas aqui, contudo, isto não diminui sua relevância. Ao escrutinar cuidadosamente cada perspectiva citada, encontra-se certamente um montante de dificuldades para prosseguir com a pesquisa científica em determinado momento, sendo assim, o mais coerente seria, apropriar-se do melhor de cada uma destas perspectivas para assim conseguir extrair o máximo possível do pensamento de Paulo a partir de suas cartas.

Paulo estava imerso em um ambiente complexo e plural, que certamente contribuiu para toda a desenvoltura encontrada em suas cartas na Sagrada Escritura. Um judeu fariseu, que tempos depois se encontrou com o Ressuscitado, em um mundo culturalmente helenizado e dominado pelo império romano. Logo, pode-se então inferir que, como um Judeu da diáspora, Paulo foi extremamente influenciado por outras culturas, pois ele mesmo se dizia cidadão romano (At 22,27), conhecia bem o grego, o que se percebe em suas cartas e, mesmo diante de toda essa pluralidade cultural que o rodeava, soube lidar bem com tudo isso e conseguiu se impor como uma das mentes mais brilhantes do séc. I d.C.

²³ NANOS, M. D.; ZETTERHOLM, M., Paul Within Judaism: Restoring the First Century Context to the Apostle, 2015.

²⁴ THIESSEN, M., A Jewish Paul: The Messiah’s Herald to the Gentiles, 2023.

²⁵ NANOS, M. D.; ZETTERHOLM, M., Paul Within Judaism: Restoring the First Century Context to the Apostle, 2015.

²⁶ WRIGHT, N. T., As origens cristas e a questão de Deus: Paulo e a fidelidade de Deus Vols. I, II e III, 2021.

2.1.1. Paulo, o fariseu da diáspora

Grande parte da pesquisa sobre Paulo tende a fragmentá-lo e, a todo custo, tenta encaixá-lo em diversos contextos onde ele estaria completamente isolado do restante do mundo. Contudo, o homem como ser integral é a forma metodológica mais coerente de se perceber o ser humano, logo, é possível reconhecer em Paulo uma figura inquestionavelmente judaica que sofreu influências greco-romanas, sem contar a influência a partir da tradição cristã, na qual ele adentra radicalmente, isto é, Paulo claramente é um homem cosmopolita. Contudo, convém lembrar que sua vida está estabelecida na herança farisaica que recebeu e que sempre norteou sua direção. Então, a partir de seus próprios escritos, é possível reconstruir a autoconsciência do apóstolo²⁷, isto é, o que ele nos legou sobre seu passado, as influências do mundo greco-romano, sua conversão e nova vida em Cristo Jesus e também, a partir dos escritos do NT que relacionam a vida de Paulo a diversos acontecimentos importantes, que é o caso dos Atos dos Apóstolos.

Que o judeu Saulo/Paulo tenha nascido em Tarso, capital da Cilícia, devemos nosso conhecimento do fato não ao próprio Paulo, mas a Lucas (At 16,37; 21,39; 22,25), autor da obra lucana (Evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos), e que afirma ter acompanhado Paulo em sua última viagem a Roma. Por um lado, muitos pesquisadores, que não desejam se sobrecarregar com muitos fatos sobre a vida de Paulo, tendem a desconsiderar o testemunho de Lucas e, na verdade, a autenticidade de suas afirmações e, por outro lado, outros que desejam ter tantas evidências quanto puderem razoavelmente reunidas, tendem a acreditar na afirmação de que Paulo era um cidadão romano, nascido em Tarso, de acordo com Atos dos Apóstolos.²⁸

Não obstante, outra forma para determinar o ponto de vista teológico de Paulo como judeu, seria utilizando, como fio condutor, sua indicação a respeito de si mesmo acerca desse tema, que está registrada em Fl 3,5, em que o próprio apóstolo diz que foi “circuncidado no oitavo dia de vida, filho da descendência de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu de hebreus; quanto à Lei, fui fariseu”. Não há

²⁷ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

²⁸ WILSON, A. N., Paul: The Mind of Apostle, p. 23.

nenhum motivo que possa levar a suspeitar de sua autodesignação de que foi um fariseu, nem mesmo de vê-la como alternativa a um Paulo apocalíptico, por mais certeza que se tenha de que a cosmovisão de Paulo também tenha traços apocalípticos.²⁹

No livro dos Atos dos Apóstolos (At 26,5-7), também há indicações da adesão de Paulo ao farisaísmo, mas Lucas acrescenta que Jerusalém foi a sua pátria de formação. Há uma declaração autobiográfica que Lucas colocara nos lábios de Paulo, onde ele diz “Eu sou judeu, nascido em Tarso da Cilícia, mas criado nesta cidade, formado na escola de Gamaliel nos mais estritos padrões da lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, assim como todos vós são hoje” (At 22,3). Ou seja, desde criança viveu em Jerusalém, onde ele aperfeiçoou sua educação familiar e na sinagoga seguindo os ensinamentos rabínicos do famoso mestre Gamaliel, mencionado em At 5,34-39.³⁰

Alguns pesquisadores, porém, não concordam na avaliação desta narrativa. Alegam que há um interesse lucano em destacar as estreitas relações do apóstolo com a cidade santa e com o judaísmo e, ao mesmo tempo, surge a declaração explícita do próprio Paulo, na carta aos Gálatas de que ele, como recém-convertido, era desconhecido das igrejas da Judeia (Gl 1,22). Com isso alguns pesquisadores adotam uma posição de ceticismo total dizendo que, Paulo não só nasceu em Tarso da Cilícia, mas também passou lá a infância, adolescência e juventude.³¹

Outros, pelo contrário, consideram crível pelo menos a sua formação farisaica e rabínica em Jerusalém durante a sua juventude, dado que a diáspora não ofereceu as condições ambientais necessárias para a fiel observância da lei mosaica, e especialmente das prescrições relativas aos alimentos, coisas e pessoas que contaminam o indivíduo. Em outras palavras, o fariseu Saulo não poderia deixar de viver no centro espiritual do judaísmo, porém, em todo o caso, não parece correto separar Paulo do judaísmo da diáspora grega, não só por razões relacionadas com o registro oficial, mas também para explicar a sua identidade histórico-cultural.³²

²⁹ BECKER, J., Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia, p. 67-68.

³⁰ BARBAGLIO, G., Pablo de Tarso y los origenes cristianos, p. 35.

³¹ GONZAGA, W., Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos, 2015; GONZAGA, W., A Verdade do Evangelho (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Gl 2,1-21 na exegese do vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas, 2015.

³² BARBAGLIO, G., Pablo de Tarso y los origenes cristianos, p. 36.

Contudo, fato é que os elementos da cosmovisão do judaísmo eram totalmente entrelaçados e, são claramente percebidos nos escritos de Paulo devido sua relevância. Templo, Torá, Oração, Terra, Família, Batalha e Escritura, ou seja, tudo encaixado em um modelo multidimensional interligado, reforçando um ao outro em cada detalhe. É provável que uma família ao subir para Jerusalém na páscoa, em que todos cantavam salmos que contavam a história da bondade de Deus com Israel, viajavam pela terra até a grande cidade, cuidavam para obedecer a Torá para poderem celebrar a festa em pureza, oravam que, de alguma forma, ainda em sua época, Deus agisse para libertar seu povo de sua longa opressão. Para compreender Saulo de Tarso, é necessário imaginar essa cosmovisão inteira, integrada, informando-o e suportando-o em cada ponto, para então notarmos, com a devida cautela, mas também, cada vez mais, a maneira como cada elemento desse todo complexo foi retrabalhado, repensado e expresso de maneira nova em Paulo. De um ponto de vista Paulo parece ser tão radical em sua rejeição dos símbolos judaicos, e em outro ele parece ser tão conservador em sua insistência em limites rígidos e parâmetros claros.³³

2.1.2. Paulo e o mundo grego

É muito provável, mesmo não sendo algo verdadeiramente substancial, que Paulo, fariseu da diáspora, professou um judaísmo de cunho helenista. Essa questão agora deverá ser analisada com mais profundidade. É possível traçar aqui em linhas gerais o espírito do helenismo da época, que de certa forma era o ambiente cultural em que vivia Paulo, tendo em vista que, ele sabia falar e escrever grego fluentemente de acordo com os cânones estilísticos reconhecidos da literatura helenística.³⁴

Sendo assim, o império era politicamente romano e culturalmente grego. A língua comumente utilizada, portanto, denominada grego koiné (“comum”), era um grego desprovido da pureza da época clássica, fruto de uma evolução natural, mas também de uma adaptação inevitável ao gênio linguístico de outros povos. Mas é necessário distinguir a linguagem literária da língua falada. A primeira possuía uma

³³ WRIGHT, N. T., A fidelidade de Deus em Paulo, p. 554-583.

³⁴ BARBAGLIO, G., Pablo de Tarso y los origenes cristianos, p. 43.

dignidade artística reconhecida, enquanto a segunda, pode ser descrita como vulgar. Esta mesma demarcação deve ser observada em relação às pessoas instruídas, diferente das massas gregas educadas de forma privada. Além disso, aquele que não falava grego era contado desdenhosamente entre os “bárbaros”.

Paulo nasceu no início da era cristã, em Tarso, na Cilícia. A data de seu nascimento é deduzida de modo aproximativo pelo que escreve o autor dos Atos dos Apóstolos, quando apresenta pela primeira vez Saulo, no momento da morte de Estêvão, que se deu na metade dos anos 30 d.C. Ele fala de “um jovem chamado Saulo”, encarregado de guardar os mantos daqueles que apedrejavam Estêvão (At 7,58). O substantivo grego “νεανίας/*jovem*”, nos escritores gregos e helenistas da época é reservado para a pessoa de uma idade que varia entre os vinte e quatro aos quarenta anos.³⁵ Numa breve carta escrita ao seu amigo Filêmon, nos meados dos anos 50 d.C., Paulo se apresenta como “πρεσβύτες/*velho*” (Fm 9). Para o médico Hipócrates, um πρεσβύτες poderia ter entre cinquenta a sessenta anos de idade. Portanto, se Paulo nos anos 30 d.C. tem 25/30 anos, 55/60 por volta da metade dos anos 50 d.C., pode-se levantar a hipótese de que ele tenha nascido na primeira década da era cristã, entre 5 e 10 d.C.³⁶

Os pais de Paulo são judeus que residem na cidade de Tarso, a capital da Cilícia Oriental. O significativo assentamento de judeus nas áreas da Lídia e Frígia, localizadas ao noroeste da Cilícia, é mencionado por Flávio Josefo em seu décimo segundo livro das Antiquidades Judaicas. Nesse escrito, o historiador judeu reproduz uma carta do rei Antíoco III, datada do início do séc. III a.C., endereçada ao governador da Lídia, Zeuxis. Nesta correspondência, ao tomar conhecimento das revoltas entre os habitantes da Lídia e da Frígia, o rei informa sua decisão de transferir duas mil famílias judias, junto com seus pertences, da Mesopotâmia e da Babilônia para as localidades mais importantes e fortificadas dessas regiões.³⁷

Esta carta do rei Antíoco III é um dos três documentos citados por Flávio Josefo que evidenciam o apoio de Antíoco III Magno aos judeus, e o que interessa é a autenticação indiscutível da significativa presença judaica na Ásia durante o séc. I a.C. A possibilidade de recolher anualmente uma soma notável de dinheiro como

³⁵ FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 18.

³⁶ MURPHY-O’CONNOR, J., Paulo: uma biografia crítica, p. 18-19.

³⁷ FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 28-29.

taxa para o Templo de Jerusalém é um indício não só da vigorosa fidelidade às tradições religiosas dessas colônias judaicas na Ásia, mas também do bom teor de vida e do correspondente nível social de seus componentes.

Essas informações podem ser aplicadas às comunidades judaicas da Cilícia, especialmente àquela de Tarso, a capital, ainda que não existam documentos que tratem disso de maneira direta. Um dado indireto sobre a diáspora judaica na Cilícia pode ser inferido a partir do que menciona o autor dos Atos dos Apóstolos sobre a presença de judeus asiáticos em Jerusalém. Ele cita, entre os judeus que se opõem e debatem com Estêvão, aqueles da sinagoga dos “libertos”, que inclui também os judeus da Cilícia e da Ásia (At 6,9). É bastante provável que Paulo, durante sua permanência em Jerusalém, enquanto se formava na escola de Gamaliel, tenha se relacionado com esse grupo de judeus de língua grega ligados à diáspora da Cilícia.³⁸

Dessa forma, essas evidências ajudam a corroborar a possível influência grega sobre Paulo, uma vez que ele nasceu e viveu em Tarso. Ele próprio não apresenta um conhecimento aprofundado da filosofia grega ou dos clássicos antigos, o que o diferencia de Filo. Isso leva a crer que Paulo pode ter estudado em uma instituição de ensino judaico da diáspora helenística. É plausível supor que ele recebeu uma educação judaica geral de nível superior, que equivalia qualitativamente ao ensino médio helenístico. Para respaldar essa hipótese, é adequado começar pela linguagem utilizada pelo Apóstolo. Para Paulo, há uma regra linguística que ele considera familiar: todos os não-judeus são designados como “gregos” (Rm 1,16; 2,9).

Essa distinção carrega, em primeiro lugar, um significado histórico, de salvação e teológico, ou seja, ser grego implica ser gentio. Além disso, essa diferenciação também indica que, para os não-judeus, a língua franca habitual é o grego. Assim sendo, Paulo não só escreve em grego para Tessalônica, Filipos e Corinto, mas também, da mesma forma, para a longínqua Galácia, bem como para a mais romana de todas as cidades, Roma. Eis porque a natural diversidade linguística no campo missionário gentio-cristão (At 2,8-11) não constitui, para Paulo, um problema sério, porque ele mesmo, desde a infância, deve ter aprendido

³⁸ FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 30-31.

grego em Tarso e, em toda parte, em ambiente urbano análogo, encontra o grego como linguagem corrente.³⁹

2.1.3. Paulo, cidadão romano

De acordo com as palavras de Paulo registradas em At 21,39, em que ele afirma: “Sou um judeu de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade de considerável relevância”, pode-se concluir que não apenas ele é originário de Tarso, mas que é um “cidadão” de pleno direito dessa localidade. Ademais, é importante ressaltar que, no desenrolar do relato lucano a respeito da prisão de Paulo em Jerusalém, fica claro que ele possui, desde o nascimento, o privilégio de ser um “cidadão romano”. De fato, o tribuno, diante dos clamores insistentes da multidão pedindo pela morte de Paulo, determina que ele seja levado para a fortaleza Antônia e ordena um interrogatório “para compreender a razão das suas acusações” (At 22,24). Paulo é amarrado com correias e, enquanto está prestes a ser açoitado, questiona o centurião: “É legal açoitar um cidadão romano sem que haja sido submetido a julgamento?” (At 22,25).

O centurião então se aproxima de seu superior e informa sobre a condição civil de Paulo, alertando-o sobre os perigos envolvidos: “Atenção ao que vais fazer! Este homem é um cidadão romano” (At 22,26). Em seguida, o tribuno se dirige a Paulo e pergunta formalmente: “Me diga, és cidadão romano?” (At 22,27). Paulo confirma: “Sou, sim” (At 22,27). Impressionado, o tribuno responde: “Eu precisei gastar uma fortuna para obter essa cidadania” (At 22,28). Paulo replica: “Eu sou cidadão romano por nascimento” (At 22,28). Imediatamente, o oficial ordena a suspensão do interrogatório de Paulo. Lucas finaliza sua narrativa indicando que o tribuno ficou amedrontado ao descobrir que Paulo era cidadão romano e que, mesmo assim, havia sido algemado.⁴⁰

Entretanto, não é a primeira vez que os leitores dos Atos dos Apóstolos se deparam com a condição de Paulo como cidadão romano. Ele já havia utilizado esse direito na colônia romana de Filipos, a fim de conseguir sua libertação da prisão, após a difícil experiência do dia anterior na praça da cidade, onde, junto a Silas, foi

³⁹ BECKER, J., Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia, p. 83-85.

⁴⁰ FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 32.

flagelado por ordem dos magistrados e encarcerado. Na manhã seguinte, quando o carcereiro recebe instruções dos magistrados para libertar Paulo, ele resiste e, através dos guardas, envia uma mensagem às autoridades locais: “Fomos açoitados publicamente sem qualquer julgamento, e fomos lançados na prisão sem considerar que somos cidadãos romanos” (At 16,37). Ele exige que os próprios magistrados venham libertá-los. Nesse momento, o autor dos Atos dos Apóstolos observa que os magistrados, ao saberem que eram cidadãos romanos, ficaram alarmados. Então, “foram falar com eles. E os liberaram, pedindo que deixassem a cidade” (At 16,39).⁴¹

Este episódio em Filipos serve como um prelúdio para a cena em Jerusalém, com uma distinção, aqui Silas também é reconhecido ao lado de Paulo como cidadão romano. Durante a segunda audiência de seu julgamento, Paulo faz uso desse direito na sede do governador romano, em Cesareia. Para evitar ser entregue aos judeus de Jerusalém, que desejam sua morte a qualquer custo, Paulo solicita, como cidadão, que seu julgamento ocorra em Roma, perante o tribunal do imperador. O governador Pórcio Festo, após consultar seus assessores, aceita o pedido de Paulo: “Apelastes para César; então irá a César” (At 25,12; 25,16.21.25). Graças a essa decisão do governador romano, Paulo poderá levar seu testemunho até Roma, a capital do império. Assim, mais uma vez, a cidadania romana de Paulo representa uma mudança significativa em sua missão de disseminar o Evangelho.⁴²

A partir da combinação entre a cidadania romana de Paulo, que poderia ser obtida por nascimento, libertação concedida ou adquirida da escravidão, libertação de cativo de guerra, isenção de serviço militar prolongado e adoção ou inclusão na comunidade dos cidadãos, e sua missão em prol do Evangelho, é possível conjecturar que o autor dos Atos dos Apóstolos, se não criou conscientemente esse *status* paulino, utilizou-o em função de seu objetivo apologético e de sua perspectiva teológica sobre a trajetória do movimento cristão. Essa conjectura é reforçada pelo fato de que Paulo, em suas cartas, não menciona nada a respeito. Além disso, nos três episódios mencionados nos Atos dos Apóstolos, parece que Paulo invoca seu direito de cidadão romano de forma tardia. Em Filipos, ele o revela aos magistrados apenas no dia seguinte, quando uma declaração oportuna poderia

⁴¹ FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 33.

⁴² FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 33.

tê-lo poupado dos açoites na praça e de uma noite na prisão. Em Jerusalém, ele também recorre a esse status apenas quando está prestes a ser submetido ao açoite. No processo de Cesareia, aguarda na prisão, durante dois anos, a chegada do novo governador Pórcio Festo e somente numa nova audiência, na presença dos judeus de Jerusalém, apela ao tribunal do imperador.⁴³

Em tempos mais recentes, a historicidade dessa tradição lucana foi contestada a partir dos seguintes argumentos. 1) O recurso à cidadania romana em At 16,37; 22,25 é estranho, porque ocorre muito tarde no contexto da história. Um contra-argumento plausível a essa alegação é que, esse recurso estilístico nasce da redação lucana, serve à formulação dramática da cena e, em si, não é absolutamente um argumento contra a cidadania romana de Paulo.

2) A apelação ao imperador (At 25,9; 26,31; 28,17) e a transferência do apóstolo para Roma não pressupõem necessariamente a cidadania romana, e esta também não é mencionada por Lucas naquele contexto. Contudo, sem a apelação de Paulo ao imperador com base na cidadania romana é difícil explicar a transferência do apóstolo para Roma, logo, essa afirmação também não consegue se impor como uma verdade.⁴⁴

3) De acordo com 2Cor 11,24, Paulo sofreu cinco vezes o castigo da flagelação aplicado pela sinagoga (2Cor 6,5; 1Ts 2,2). Como cidadão romano, Paulo poderia ter evitado essas penas pela simples referência a sua cidadania romana. A flagelação de cidadãos romanos era proibida, mas na prática, essa norma nem sempre foi observada. Mais uma afirmação que não consegue se sustentar.

4) A profissão de Paulo não leva a supor um *status* social alto do apóstolo, de modo que a aquisição da cidadania romana por seu pai ou por Paulo mesmo deve ser considerada improvável. Entretanto, a profissão exercida por Paulo ainda não é um dado seguro acerca de seu *status* social e está vinculada a sua educação e formação farisaica. Como os cínicos, Paulo valorizava seu trabalho manual como autorrebaixamento voluntário para garantir sua independência (1Ts 2,9; 1Cor 4,12; 2Cor 11,7). Além disso, no início do período imperial, a cidadania não era concedida só a personagens de *status* alto, como comprova a menção dos *libertini*

⁴³ FABRIS, R., Paulo: apóstolo dos gentios, p. 33-34.

⁴⁴ SCHNELLE, U., Paulo: vida e pensamento, p. 65-66.

em At 6,9. E finalmente: o apóstolo porta um nome romano, sendo que Paulo pode ser *cognomen* ou *praenomen*.⁴⁵

O apóstolo não assumiu o nome “Παῦλος/*Paulo*” só para facilitar contatos sociais no âmbito de sua missão (At 13,7-12). Ao contrário, Παῦλος é um nome romano que “Σαῦλος/*Saulos*” (At 7,58; 8,1-3; 9,1) portava como cidadão romano desde o início.⁴⁶ No planejamento de sua missão, Paulo pensa nas categorias geográficas do Império Romano. Ele se orienta pelas capitais das províncias e amplia sua atividade missionária constantemente em direção ao oeste. Além disso, Rm 13,1-7 mostra um pensamento do apóstolo em categorias do Estado romano. Paulo possuía a cidadania romana provavelmente como descendente de um escravo judeu liberto (At 22,28). Fílon, ao relatar sobre os judeus que viviam em Roma, diz que, eram em sua maioria libertos e cidadãos romanos. Além disso, havia um grande número de judeus libertos que voltaram para a Judeia e que possuíam a cidadania romana.⁴⁷

2.1.4. Paulo, o apóstolo dos gentios

Outra realidade muito debatida é a referência à “conversão” de Paulo e sua designação para “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7).⁴⁸ Lucas narra esse evento em At 9,1-19, At 22,6-16, 26,12-18 e Paulo o descreve em Gl 1,15-16. Alguns intérpretes recentes duvidam da adequação desta linguagem, argumentando que o que Paulo experimentou na estrada de Damasco foi um “chamado”, não uma conversão. Os relatos deste evento enfatizam o chamado de Deus a Paulo para pregar Cristo (At 9,15; 22,15; 26,16-18; Gl 1,16), e Paulo alude a descrições de chamados proféticos em Gl 1,15. “Conversão”, argumenta-se, implica que Paulo mudou de uma religião para outra, e isso pode não ser uma descrição precisa do que aconteceu na estrada até Damasco: por um lado, Paulo continua a enfatizar sua identidade judaica muito depois deste evento (Rm 9,3; At 23,6); por outro lado,

⁴⁵ SCHENELLE, U., Paulo: vida e pensamento, p. 67.

⁴⁶ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

⁴⁷ SCHENELLE, U., Paulo: vida e pensamento, p. 68.

⁴⁸ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

simplesmente não existia tal dimensão no que tange a religião cristã, à qual Paulo poderia dizer que foi convertido. A separação de caminhos entre judeus e cristãos ainda estava a algumas décadas de distância.⁴⁹

A insistência de que Paulo não se converteu, então, muitas vezes faz parte de um movimento mais amplo para enfatizar a continuidade entre Paulo e o judaísmo. É preciso salientar a importância de fundamentar-se em uma orientação cuidadosa entre continuidade e descontinuidade na experiência religiosa de Paulo. Como seguidor de Jesus, por um lado, Paulo continuou a afirmar o Deus único do Antigo Testamento e do judaísmo, a reverenciar as Escrituras de Israel como autorizadas e a buscar a salvação de Israel, sobretudo pelo que se vê em Rm 11,25-28. Por outro lado, ele renunciou a assuntos centrais para o judaísmo, uma vez que era entendida e praticada em sua época a eleição como vinculada à aliança da Torá, o povo de Deus identificado em termos de observância da Torá e libertação escatológica em termos da salvação de Israel em primeiro lugar. É de se supor, então, que, embora Paulo certamente tenha experimentado um chamado quando Cristo lhe apareceu, elementos de uma “conversão” também parecem estar envolvidos. Em Gl 1,13-16, Paulo sugere que a revelação do Filho de Deus o levou a contrastar sua nova fé com seu “judaísmo” anterior (vv.13-14). Certamente não está totalmente claro o que Paulo quer dizer a partir destas palavras.⁵⁰

Outro dado relevante é o chamado apostólico de Paulo e sua vocação. Não há dúvida de que, na história dos primórdios do cristianismo contada por Lucas, Paulo é o principal protagonista. Conforme declarado, o relato da conversão de Paulo e da subsequente atividade missionária ocupa bem mais da metade do livro de Atos dos Apóstolos. Lucas parece estar totalmente de acordo com a avaliação de que Paulo faz de si mesmo e no destaque que dá à sua vocação de missionário entre os gentios, embora, ao contrário de Paulo, pareça um tanto hesitante em colocar Paulo como apóstolo ao lado dos Doze.⁵¹

Restam os enigmas a serem resolvidos sobre o porquê Lucas não menciona os escritos de Paulo, e por que ele omitiu quase completamente a presença de cristãos já em Roma antes do início do cativeiro de Paulo ali. Mas é compreensível

⁴⁹ MOO, D. J., *A Theology of Paul and His Letters*, p. 47.

⁵⁰ MOO, D. J., *A Theology of Paul and His Letters*, p. 48.

⁵¹ DUNN, J. D. G., *Começando por Jerusalém*, p. 512.

que Lucas quisesse culminar a sua narrativa no sucesso final do Apóstolo, ou seja, apesar das provações e tribulações, Paulo consegue levar o Evangelho ao coração do Império Romano. Contudo, o Paulo que emerge das páginas dos Atos dos Apóstolos é uma figura muito mais pacificadora, particularmente nas suas relações com a igreja mãe de Jerusalém, do que teria parecido se olhássemos apenas para o testemunho epistolar do próprio Paulo.⁵²

Entretanto, convém rememorar o texto de 2Pd 3,15-16 e sua valorização dos escritos de Paulo, os comparando com as Sagradas Escrituras:

Considerai a paciência de nosso Senhor como salvação, assim como nosso querido irmão Paulo vos escreveu segundo a sabedoria que lhe foi dada, como ele faz em todas as suas cartas, falando nelas a respeito destes. Alguns pontos neles que são difíceis de compreender, que os ignorantes e instáveis interpretam mal para sua própria destruição, como fazem com o resto das Escrituras.

Embora a designação “Escrituras” seja tardia, há dois outros aspectos que não devem nos escapar. Uma é que o autor de 2Pedro estava familiarizado com as cartas de Paulo e as considerava equivalentes ao “resto das Escrituras”, isto é, aos escritos do AT, na LXX, já considerada Escritura. Isto sugere que a maioria ou todas as cartas de Paulo já haviam sido coletadas e distribuídas mais amplamente pelas igrejas que veneravam a memória do apóstolo Paulo. O outro aspecto é que essas cartas foram recebidas por aqueles que 2Pedro considerava “ignorantes e instáveis”, provavelmente os “falsos mestres” mencionados em 2Pd 2,1. Infelizmente, está longe de ser claro quais eram os temas ou questões relevantes das cartas de Paulo que foram “distorcido”.⁵³

Sendo assim, já em 2Pedro, talvez no início do séc. II d.C., duas tendências são evidentes, isto é, uma veneração crescente por Paulo e a relação de Paulo com sua designação de apóstolo, completamente aceitáveis pela igreja e, o fato de as suas cartas fornecerem material ou estimularem a sua produção para uma ampla variedade de ensino na igreja, bem como para boa conduta, que a Igreja considerou

⁵² DUNN, J. D. G., *Nem Judeu, nem grego*, p. 728-729.

⁵³ DUNN, J. D. G., *Nem Judeu, nem grego*, p. 731.

aceitável para todo aquele, sendo homem ou mulher, que assumia o caminho de Jesus de Nazaré.⁵⁴

2.2.

A cidade de Colossos e os destinatários da carta

Quem foram os destinatários da carta? Quem eram os oponentes do apóstolo (rastreadáveis do vocabulário de Cl 2)? Quais são as pesquisas recentes sobre essas duas questões? Por um lado, a ausência de informação *in situ* e o vocabulário de Cl 2 deram origem a uma variedade de hipóteses sobre a suspeita de heresia; por outro lado, a teologia ajudou a examinar cuidadosamente muitas dessas interpretações e a esclarecê-las à luz da literatura deuteropaulina. Se a abordagem sócio-histórica investiga, por exemplo, o tipo de judeus e de judaísmo presentes no vale do Lico durante o séc. I a.C., a abordagem teológica investiga a imagem, e a consequente cristologia, que pode ter configurado os santos e crentes para quem a carta foi endereçada.⁵⁵

A cidade de Colossos localizada a 200 quilômetros da costa ocidental da Ásia Menor, Colossos fica no vale do Lico, a 18 quilômetros da principal cidade da região, Laodiceia.⁵⁶ Outrora, era uma grande cidade, segundo Heródoto, sua glória residia em seu passado durante o tempo em que Paulo escreveu esta carta. Após o terremoto de 60 ou 61 d.C., que é registrado por Tácito, esta cidade parece ter sofrido danos significativos. Os pesquisadores têm, portanto, frequentemente notado que Colossos foi um dos lugares menos importantes para onde foram enviados documentos que mais tarde foram canonizados.⁵⁷ Havia também uma população judaica significativa no vale do Lico desde o tempo do império selêucida, nos sécs. III e II a.C. No período romano, Laodiceia se tornou um ponto judaico de recolhimento de impostos do Templo.⁵⁸

Embora Paulo aparentemente não tenha sido o fundador da(s) igreja(s) em Colossos (Cl 2,1), o seu ministério pode ter contribuído indiretamente para a propagação do Evangelho às comunidades no Vale do Lico. Durante o seu

⁵⁴ DUNN, J. D. G., *Nem Judeu, nem grego*, p. 732.

⁵⁵ GRANADOS ROJAS, J. M., *Colossians between Texts and Contexts*, p. 2.

⁵⁶ SOLDA, D., *Carta aos Colossenses*, p. 12.

⁵⁷ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 49.

⁵⁸ WRIGHT, N. T.; BIRD, M., *O Novo Testamento em seu Mundo*, p. 446.

ministério de três anos em Éfeso (At 20,31) “todos os judeus e gregos que viviam na província da Ásia ouviram a palavra do Senhor” (At 19,10), entre eles estava possivelmente Epafras, aquele que levou o Evangelho a Colossos, Laodiceia e Hierápolis (Cl 4,13) depois de ele mesmo ter experimentado o poder da “palavra da verdade, o Evangelho” (Cl 1,5). Paulo identifica este Epafras “como nosso amado conservo, que é fiel para conosco, servidor (ministro) de Cristo” (Cl 1,7). Ele não é apenas um evangelista, mas também um pastor que “está sempre lutando em favor de vós, isto é, dos colossenses, em orações, para que vos conserveis firmes, perfeitos e plenamente seguros em toda a vontade de Deus” (Cl 4,12). Depois que os colossenses aceitaram o Evangelho, aparentemente encontraram desafios que levaram Epafras a retornar a Paulo, que não apenas lhe contou sobre seu “amor no Espírito” (Cl 1,8), mas também sobre o problema dentro da comunidade. Enquanto Epafras ainda estava com Paulo (Cl 4,12-13; Fl 23), Tíquico e Onésimo foram enviados de volta ao vale do Lico. Tíquico não apenas levou esta carta consigo, mas também foi responsável por relatar-lhes a situação de Paulo (Cl 4,7).⁵⁹

A carta sugere que a maioria dos cristãos de Colossos fossem gentios. A menção de Paulo ao fato de que foi entre os gentios que Deus escolheu tornar conhecido seu mistério (Cl 1,27) aponta nessa direção. Entretanto, os pecados que caracterizavam esses cristãos antes de caminharem com Cristo, isto é, imoralidade sexual, impureza, paixão, desejos maus e ganância, que é idolatria (Cl 3,5), também são mais tipicamente judaicos do que gentios. Há também dois argumentos de silêncio que combinam uma audiência gentia, ou seja, a falta de referência explícita à lei e ao AT. Com efeito, a Carta aos Colossenses surge no horizonte da igreja, apontando novas dimensões cristológicas em especial e, também para responder algumas assuntos, sendo a questão da filosofia colossense, o problema mais grave naquele momento e, por isso, faz-se imperioso reverter esse grave quadro que se estabeleceu dentro da comunidade e que Epafras rapidamente percebeu. E impõe-se agora a necessidade de escrutinar mais a fundo sobre essa realidade latente na comunidade de Colossos.⁶⁰

⁵⁹ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 50.

⁶⁰ MOO, D. J., *Colossenses e Filêmon*, p. 50.

2.3. A “heresia” Colossense

Em nenhum lugar da carta, há uma exposição formal do que seria essa “heresia” e a melhor maneira para se pensar algo desse tipo seria a partir dos próprios contra-argumentos positivos de Paulo para conseguir detectar, talvez, as características da chamada “heresia” na igreja de Colossos. Hooker⁶¹ argumenta dizendo que o apóstolo já havia dado orientações às igrejas de Roma e de Filipos, em suas cartas, sobre práticas erradas e falsos ensinamentos, logo, eles deveriam estar atentos para que não fizessem tais coisas (Rm 16,17-20; Fl 3,2.18-19). A autora⁶² diz que, ao contrário da situação com os Gálatas, não há evidência de que a igreja em Colossos tenha sucumbido a um erro angustiante (Cl 1,3-8; 2,1-5). Argumenta que também faltam evidências da existência de falsos ensinamentos em relação a Cristo. Hooker⁶³ ainda afirma que não existiam tais hereges na comunidade de Colossos e que uma explicação mais provável para a situação é que os jovens convertidos estavam sob pressão externa para se conformarem às crenças e práticas dos seus vizinhos pagãos e judeus.

Esta autora⁶⁴ enfatiza as declarações de Paulo sobre a vida e a estabilidade da igreja em Colossos (1,3-8; 2,5) e diz que não há indícios na Carta aos Colossenses para esta forte indignação, diferentemente de Gálatas, em que Paulo vê os próprios fundamentos da fé sendo abalados. Outro ponto é que, ao tentar reconstruir a situação dos escritos dos apóstolos, existe a possibilidade de argumentar em círculos, por isso, seria mais preciso falar sobre certas tendências e não sobre um claro e bem definido sistema estabelecido na realidade da Carta aos Colossenses. Outra questão importante, é que a autora afirma que a carta como um todo, especialmente Cl 1,15-20, deve ser lida como uma polêmica contra a Lei judaica, isto é, tanto a criação, quanto a redenção, são completadas em Cristo porque ele substituiu a Lei judaica, e Cristo Jesus realmente substituiu a Lei como

⁶¹ HOOKER, M. D., *Were there False Teachers in Colossae? Christ and Spirit in the New Testament*, p. 315–331.

⁶² HOOKER, M. D., *Were there False Teachers in Colossae? Christ and Spirit in the New Testament*, p. 315-331.

⁶³ HOOKER, M. D., *Were there False Teachers in Colossae? Christ and Spirit in the New Testament*, p. 315-331

⁶⁴ HOOKER, M. D., *Were there False Teachers in Colossae? Christ and Spirit in the New Testament*, p. 315-331.

a revelação tanto da glória de Deus quanto de seu propósito para o universo e para a humanidade. Para Hooker⁶⁵, é esta verdade fundamental que é expressa em Colossenses.

O'Brien⁶⁶ defende que existem algumas marcas distintivas pelas quais pode-se perceber, embora Paulo não nos dê nenhuma exposição formal do falso ensino, a partir de passagens cruciais, onde ele parece estar citando *slogans* ou palavras de ordem dos oponentes, e estas servem como pistas valiosas em qualquer tentativa de compreender a natureza do que está sendo defendido em Colossos. Para começar, o ensinamento foi apresentado como “φιλοσοφία/*filosofia*” (Cl 2,8), o substantivo, “παράδοσις/*tradição*”, foi usado aparentemente para chamar a atenção para a antiguidade, dignidade e caráter revelacional do ensinamento e, Paulo, no entanto, rejeita qualquer sugestão de origem divina pois era a tradição dos homens, pura e simples, porém, baseado na venerável tradição deveria transmitir conhecimento e visão verdadeiros (Cl 2,18.23).

As seguintes frases, argumenta O'Brien⁶⁷, parecem ser palavras de ordem dos oponentes que Paulo cita em seu ataque ao falso ensino: “πᾶν τὸ πλήρωμα/*toda a plenitude*” (Cl 2,9); “θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων/*deleitando-se na humildade e na adoração dos anjos*” (Cl 2,18); “ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων/[*coisas*] que ele viu ao entrar” (Cl 2,18); “μὴ ἄψη, μηδὲ λεύση, μηδὲ θίλῃς/*Não manuseie, não prove, nem toque*” (Cl 2,21); “ἔθελοθρησκία/*adoração voluntária*” (Cl 2,23), “ταπεινοφροσύνῃ/*humildade*” (Cl 2,23), e “ἀφειδίᾳ σώματος/*tratamento severo do corpo*” (Cl 2,23). Além dessas citações, Paulo afirma que os falsos mestres questionaram os membros da comunidade sobre os regulamentos alimentares e com respeito aos dias santos (Cl 2,16.20.21). A observância dessas questões na “filosofia” estaria relacionada à submissão obediente aos “τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου/*rudimentos do mundo*” (Cl 2,8.20), uma expressão enigmática que também aparece em Gálatas (Gl 4,3).

Como, então, essas características incomuns devem ser compreendidas? Qual era a natureza ou, quais eram as tendências dos falsos mestres? Ainda não foi alcançado consenso entre os estudiosos sobre a natureza do ensino e ainda hoje há

⁶⁵ HOOKER, M. D., *Were there False Teachers in Colossae? Christ and Spirit in the New Testament*, p. 315-331.

⁶⁶ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 39.

⁶⁷ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 40-41.

muita divergência sobre tal realidade em Colossos. Basicamente, porém, parece ter sido um sincretismo judeu-helenista. A evidência disso, de acordo com O'Brien⁶⁸, é vista no papel desempenhado na “filosofia” pelas ordens/preceitos legais, regulamentos alimentares, sábado, lua nova e outras prescrições do calendário judaico. É feita referência à circuncisão (Cl 2,11), embora ela não pareça figurar como um dos requisitos legais.

Lightfoot⁶⁹ argumenta que a “heresia colossense” seria uma forma de judaísmo gnóstico, o qual ele diz ter origem nos essênios. Ele diz que o judaísmo essênio era completamente gnóstico, marcado por tendências intelectuais exclusivistas e por princípios especulativos gnósticos, em que no período apostólico esse tipo de prática e pensamento se estabeleceu nesta região da Ásia menor e que a “heresia colossense” era, por isso, um judaísmo gnóstico, pois sua base era estabelecida na tradição judaica com diversos traços específicos do gnosticismo, isto é, uma elite intelectual, especulações cosmogônica, ascetismo e calendários bem regulados.

Outra contribuição importante para este tema foi de Dibelius em um artigo que apareceu pela primeira vez em 1917, intitulado “The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites”⁷⁰. Este autor inicia sua pesquisa com os cultos de mistério, examinando o incomum verbo ἐμβατεύω/*entrar*, que se encontra em Cl 2,18, e usado para iniciar os participantes que entram ao santuário para consultar o oráculo ao completar todo o ritual, verbo que foi encontrado também no santuário de Apolo em Claros, significando a iniciação aos cultos de mistério.

Todo esse contexto pode nos levar a refletir sobre os cristãos de Colossos que, sem abandonar o Evangelho de Jesus, se uniram aos falsos mestre em uma vida entrelaçada aos cultos de mistérios, sendo entregues aos poderes e iniciados nesta adoração cósmica dedicado aos “στοιχεῖα/*rudimentos*”. Sendo assim, a “heresia colossense”, pode ser considerada um mistério gnóstico, um exemplo de gnosticismo pré-cristão.⁷¹ Dibelius⁷² atribui uma demasiada importância ao verbo

⁶⁸ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 42.

⁶⁹ LIGHTFOOT, J. B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 347-417.

⁷⁰ DIBELIUS, M., *The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites*, p. 61-121.

⁷¹ DIBELIUS, M., *The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites*, p. 80-100.

⁷² DIBELIUS, M., *The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites*, p. 80-100.

ἐμβατεύω/*entrar* nas inscrições do santuário de Apolo e exclui qualquer possibilidade de influência judaica em Colossos.

O importante artigo de Bornkamm⁷³, publicado pela primeira vez em 1948, sugere que o falso ensino que se estabeleceu em Colossos seria o de uma religião sincrética. O autor apresentou uma vasta pesquisa sobre movimentos religiosos para tentar elucidar esta questão ao argumentar que o judaísmo gnóstico é a raiz desta heresia pois, elementos iraniano-persas, judaicos e influências da astrologia dos caldeus, foram reunidas em uma única forma e inseridas na fé cristã, um verdadeiro sincretismo. A abordagem de Bornkamm se aproxima do pensamento de Dibelius, exceto pelo fato de que Dibelius entende a fonte e a prática real da heresia fora da igreja de Colossos, enquanto Bornkamm⁷⁴, compreende que o mistério está dentro da comunidade. Sendo assim, a heresia foi um erro cristão, cuja característica decisiva foi o ensino dos oponentes sobre os principados e potestades e, sobre o lugar de Cristo sendo integrado a esses poderes.

Lyonnet⁷⁵, argumenta que não é possível considerar de forma coerente uma possibilidade de mistério pagão em Colossos a partir de um único verbo “ἐμβατεύω/*entrar*” como tentativa de reconstrução da “heresia colossense”. Ele aponta que a expressão “adoração de anjos” sugere um padrão de vida moral regulamentado e com fim de honrar os anjos a partir dos quais a lei mosaica foi entregue. Tudo isto, com base no material de Qumran, onde há grande interesse no calendário, nas regulamentações dietéticas, nas visões e nos anjos.

Lyonnet⁷⁶ rejeita por completo uma base gnóstica pagã que possa nos ajudar a reconstruir o vocabulário da carta aos colossenses, argumentando que substantivos como, “πλήρωμα/*plenitude*” e “σῶμα/*corpo*” são simplesmente vocabulário familiar a Paulo extraído do uso popular, enquanto outros substantivos tais como, “ἀρχαί/*governantes*”, “ἐξουσία/*autoridades*” e alguns outros, possuem origem judaica, como pode ser observado em linguagem comparável em Gálatas e 2Coríntios. Lyonnet, portanto, escolhe um modelo judaico em vez de um modelo pagão e isso parece pressupor uma visão amplamente difundida da história cristã

⁷³ BORNKAMM, G., *The Heresy of Colossians*, p. 123-145.

⁷⁴ BORNKAMM, G., *The Heresy of Colossians*, p. 128-140.

⁷⁵ LYONNET, S., *Paul's Adversaries in Colossae*, p. 147-161.

⁷⁶ LYONNET, S., *Paul's Adversaries in Colossae*, p. 147-161.

das origens, a saber, que o judaísmo deve ser identificado tanto com prioridade temporal quanto com pureza doutrinária.⁷⁷

Outra abordagem a este problema da filosofia colossense foi feita por Francis⁷⁸, no seu artigo de 1962 sobre Cl 2,18. Ele demonstrou que “ταπεινοφροσύνη/humildade” (2,18.23) era um substantivo usado pelos oponentes colossenses, que era frequentemente empregado na literatura judaica e cristã para denotar jejum e outros rituais de pureza, para indicar práticas ascéticas que eram eficazes, para receber visões de mistérios celestiais. Em relação à palavra “ἐμβατεύω/entrar”, ele argumentou que ela não parecia significar “iniciação” nas inscrições de Claros, mas que seu significado específico nessas inscrições era impossível de determinar. Em vez disso, o verbo foi usado amplamente no AT e nos papiros com a conotação de “entrar na posse de” algo, e que em conjunto com “ταπεινοφροσύνη/humildade” em Cl 2,18, tinha a ver com algum tipo de entrada celestial, o que nos leva a pensar também em alguma iniciação.⁷⁹

Com relação à frase “θρησκεία τῶν ἀγγέλων/adoração de anjos”, Francis⁸⁰ argumentou que, embora a interpretação dominante tivesse entendido isso como um genitivo objetivo, significando a adoração dirigida aos anjos, e foi, portanto, considerada evidência de uma característica pagã na heresia que deve ser sincretista e não inteiramente judaica, a frase deveria ser tomada como um genitivo subjetivo, indicando assim que a entrada no céu atingiu seu clímax ao se juntar à adoração angelical a Deus. De acordo com Francis e outros que desenvolveram os seus argumentos, tal clímax litúrgico poderia ter paralelo em muitas fontes judaicas/cristãs de piedade ascético-místico. Caso esteja certo na sua compreensão desta frase enigmática, e se considerar que ele apresentou um bom argumento, então a única referência usada em apoio à ideia de que os principados e potestades eram realmente adorados pelos falsos mestres em Colossos cai por terra.⁸¹

Em meio a uma variedade tão desconcertante de hipóteses relativas à natureza da “heresia colossense”, assumindo que seja mesmo correto falar de uma “heresia colossense”, pode-se muito bem refletir sobre se a certeza é de fato

⁷⁷ LYONNET, S., Paul's Adversaries in Colossae. p. 147–161.

⁷⁸ FRANCIS, F. O., Humility and Angelic Worship in Col 2,18, p. 163-195.

⁷⁹ FRANCIS, F. O., Humility and Angelic Worship in Col 2,18, p. 163-195.

⁸⁰ FRANCIS, F. O., Humility and Angelic Worship in Col 2,18, p. 163-195.

⁸¹ FRANCIS, F. O., Humility and Angelic Worship in Col 2,18, p. 163-195.

alcançável. Muitos fatores restringem nossa compreensão. Somos estranhos à comunicação original. O escritor poderia pressupor que os leitores sabiam certas coisas. Outros poderiam ser trazidos à sua atenção pela mais simples alusão. Alguns assuntos explícitos podem ser peculiares à relação entre o escritor e a Igreja de Colossos.

Mesmo nas pesquisas mais atuais possíveis e com pesquisadores da maior envergadura à frente delas, dificilmente o veredito ou conclusão da pesquisa será algo diferente de uma hipótese. É preciso ter cautela, a fim de não desperdiçar energia em algo que na verdade nos fará andar em círculos intermináveis. Certamente que vale todo o esforço de uma pesquisa, é a partir delas que se torna plausível avançar no entendimento de diversas situações antigas e muitas vezes difíceis de discernir, contudo, é importante reconhecer com humildade os limites que muitas vezes se impõem, para não incorrer em erros sobremaneira infantis, na tentativa de dar uma resposta para tudo.

2.4. Data

Outra questão em que não há consenso é a data de composição da carta, o que também tem a ver com a questão completamente diversa sobre a autenticidade paulina sobre a redação. Pois, se Paulo a escreveu, fato é que não se pode pensar em alguma data após 65 d.C.; porém, caso não tenha sido o próprio apóstolo o redator da carta, ela deve estar situada de forma mais coerente entre os anos 70/80 d.C. Algo após essa data teria dificuldades de se impor como uma pesquisa séria, pois há evidências claras que depõem contra uma datação posterior a isso, tendo em vista que Marcião⁸², em seu cânon, em meados do séc. II d.C., pois sua obra é do ano 144 d.C., já possui e aceita como parte da Sagrada Escritura quase todas as cartas do epistolário paulino e Colossenses está entre elas, ficando de fora apenas as cartas pastorais (1-2Timóteo e Tito) e Hebreus, que ele já não aceitava como sendo paulina.

Tudo isso acontece devido ao fato de que na carta não existe indicação de local e data para que se possa definir algo com maior precisão. A única referência

⁸² GONZAGA, W., *Compêndio do Cânon Bíblico*, p. 386-387.

que provavelmente seja viável se apoiar é a menção em Cl 4,3 e 4,18, em que o autor afirma que “é um prisioneiro por causa do Evangelho”. As prisões de Paulo que se tem conhecimento são quatro: a de Filipos, descrita em At 16,19-34; a de Cesareia, que durou mais de dois anos, descrita em At 23-26; e finalmente, a de Roma, após seu apelo a César (At 25,8-12), descrita em Atos 28,16-31. A prisão em Filipos naturalmente é descartada como possibilidade, sobretudo pela dificuldade em discernir a origem da comunidade de Colossos, onde dificilmente teria surgido antes dos anos 54-56 d.C., período este em que Paulo esteve preso em Éfeso.⁸³

Alguns exegetas, como Martin⁸⁴, Bruce⁸⁵, Wright⁸⁶ argumentam sobre a possibilidade de que a Carta aos Colossenses deve ter sido escrita ao mesmo tempo que o bilhete enviado a Filêmon. Se assim for considerado, então o lugar mais provável para essa escrita é Éfeso. Paulo estaria preso em Éfeso, onde Epafras veio trazer-lhe notícias dos problemas em Colossos e esta carta seria a resposta, quando, então, Paulo teria usado a ocasião desta notícia e a linguagem usada na descrição do “erro” colossense para formular uma declaração do Evangelho. Contudo, mesmo que o livro dos Atos dos Apóstolos não o mencione, Paulo pôde cumprir pena de prisão devido às acusações de Demétrio e dos ourives (At 19,25-41). No entanto, se esta “hipotética prisão” ocorreu, deve ter durado apenas um curto período de tempo, apenas o tempo suficiente para compensar os danos econômicos, e At 19,19 fala de 50.000 dracmas de prata que Paulo havia dado aos ourives. Além disso, pensar neste “hipotético aprisionamento” e a composição de Filipenses, Filêmon e Colossenses, parece um pouco excessivo. A prisão de Cesareia é em grande parte excluída pelos estudiosos e exegetas paulinos. Segundo Buscemi, a prisão romana, poderia ser mais provável.⁸⁷

⁸³ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 36.

⁸⁴ MARTIN, R. P., Colossenses e Filêmon, p. 42.

⁸⁵ BRUCE, F. F., The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians, p. 193-196.

⁸⁶ WRIGHT, N. T., Colossians and Philemon, p. 47-55.

⁸⁷ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 36.

No que diz respeito ao cativo de Roma, alguns exegetas estão de acordo, entre os quais O'Brien⁸⁸, Dunn⁸⁹, Buscemi⁹⁰, Moo⁹¹ e Hendriksen⁹², os quais defendem que se o “cativo” é o de Roma, então a Carta aos Colossenses teria sido escrita por volta do ano 60-61, ou seja, logo após sua chegada a Roma. A oportunidade provavelmente seria aquela indicada em Cl 1,7-8 e 4,12, em que Paulo afirma que Epafroditos lhe trouxe notícias sobre a comunidade de Colossos e “deu-lhe também a conhecer o seu amor no Espírito” (Cl 1,8). Isso implicaria admitir que Epafroditos tenha alcançado Paulo em Roma e comunicado a ele problemas que surgiram em Colossos e suas ansiedades pelo que estava acontecendo naquela comunidade. Ainda segundo Buscemi, esta data, não poderia ser adiada, visto que em 61 d.C. a cidade de Colossos foi destruída pelo “terremoto” mencionado por Tácito⁹³.

Destarte, qualquer possibilidade deve ser considerada como uma reconstrução hipotética devido à ausência de muitas evidências para que possa chegar a um resultado definitivo. Tanto é verdade que, muitos exegetas, tais como Bruce e Wright, situam a elaboração e desenvolvimento em Éfeso, outros tantos, como por exemplo Buscemi e Moo, em Roma, e poucos em Cesareia. Isso vai influenciar na autoria da carta, pois tanto em Éfeso como em Roma, a autoria paulina do texto pode ganhar plausibilidade, porém, muitos exegetas não a consideram autenticamente paulina. Neste sentido, isso ainda permanece aberto como objeto de estudo, tendo em vista os pontos contra as evidências de uma autoria paulina e possível datação.

2.5. Autoria

Até o séc XIX. d.C. ninguém havia negado abertamente a autenticidade da Carta aos Colossenses. O primeiro a negá-la em 1838 foi Mayerhoff⁹⁴, embora em

⁸⁸ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 116.

⁸⁹ DUNN, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 40-41.

⁹⁰ BUSCEMI, A. M., *Lettera ai Colossesi*, p. 37.

⁹¹ MOO, D. J., *O Comentário de Colossenses e Filêmon*, p. 72.

⁹² HENDRIKSEN, W., *1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filêmon*, p. 285-286.

⁹³ BUSCEMI, A. M., *Lettera ai Colossesi*, p. 37.

⁹⁴ MAYERHOFF, E. T., *Der Brief An Die Colosser: Mit Vornehmlicher Berucksichtigung Der Drei Pastoralbriefe*, 1838.

1805, Edward Evanson⁹⁵ (1731-1805) já tivesse levantado algumas dúvidas. Ernst Theodor Mayerhoff (1806-1837), em publicação póstuma de seu comentário à Carta aos Colossenses, indicava que Colossenses estava cheio de ideias não paulinas e que teria sido escrita para contrariar o pensamento gnóstico de Cerinto. Conseqüentemente, a composição da carta deveria ser colocada em torno do início séc. II d.C., o que, segundo Buscemi, cria uma dificuldade quase intransponível, sendo difícil de se admitir.⁹⁶

Ferdinand Christian Baur⁹⁷ (1792-1860) e a escola de Tübingen, também no séc. XIX, concordaram com este julgamento e lançaram mais dúvidas sobre a autoria apostólica, indicando que esta carta não refletia o conflito entre o Cristianismo Judaico e o Cristianismo Gentio, que foi a marca registrada da era apostólica. Contudo, ao levar em conta que Paulo nunca esteve em Colossos, como é considerado pela maioria dos exegetas, é difícil considerar a questão de um cristianismo judaico contra um cristianismo gentílico, pois não se sabe como foi o desenvolvimento do Evangelho em Colossos, logo, dificilmente pode-se afirmar algo desse tipo, porém, há vários pontos a serem estudados e esclarecidos neste terreno de autoria, temáticas e vocabulários da Cartas aos Colossenses.

A primeira carta aos cristãos de Tessalônica, por exemplo, não faz menção à Lei mesmo sendo uma carta protopaulina, sendo assim, o conflito judeu cristianismo contra um cristianismo gentio é uma das situações que marcaram a era apostólica e não sua marca registrada, entretanto, ainda estava no período nascente, o que pode ter mudado e se acirrado depois, com o passar do tempo e com os acontecimentos no seio do cristianismo, até que as outras fossem escritas. Para alguns estudiosos como Lohse⁹⁸, as supostas diferenças teológicas entre Colossenses, uma das três cartas deuteropaulinas (Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses) e as sete cartas protopaulinas são decisivas contra a autoria apostólica de Colossenses, mesmo que as bases da linguagem e do estilo não o sejam. Outros exegetas, como por exemplo, Murphy-O'Connor, conclui que os

⁹⁵ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 53, nota 8: De acordo com Moo, Evanson levantou as primeiras questões sobre a autoria em 1805, contudo, Mayerhoff em 1838 quem ofereceu primeiro um substancial argumento.

⁹⁶ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 27-28.

⁹⁷ BAUR, F. C., Paul, the Apostle of Jesus Christ, 2003.

⁹⁸ LOHSE, E., Colossians and Philemon, 1971.

argumentos estilísticos devem ser excluídos.⁹⁹ Mas são temas que permanecem sempre abertos a novos estudos e pesquisas.

Além disso, argumenta-se que a cristologia da carta pertence a um período posterior da história da Igreja, quando as influências gnósticas clássicas começaram a se impor. Não obstante, não é necessário e muito menos coerente, recorrer a supostas influências gnósticas como pano de fundo em uma tentativa de reconstruir a chamada “heresia colossense”. Se há de fato um sincretismo judaico, e a mais plausível das possibilidades é algo do tipo místico ascético e os cultos de mistérios, como observado em nosso tópico sobre a heresia em Colossos mencionada na carta, então não há necessidade de olhar além da era apostólica e certamente a autoria paulina não está descartada por esse motivo.¹⁰⁰

Quanto ao vocabulário, sabe-se que Colossenses contém cerca de 34 *hapax legomena*, que estão distribuídos por toda a carta, 15 palavras são comuns e encontradas apenas nas cartas aos Colossenses e aos Efésios, e 11 palavras são encontradas em comum com outras cartas paulinas, mas não estão no resto do NT. O tema parece ter certo peso, exceto que todas as “cartas paulinas”, autênticas e não autênticas, contêm *hapax legomenon*. Assim, a carta aos Romanos, contém 100; 1Coríntios, contém 108; 2Coríntios, contém 95; Gálatas, contém 33; Efésios, contém 42; Filipenses, contém 41; 1Tessalonicenses, contém 18; 2Tessalonicenses contém 9 e o bilhete a Filêmon, com um único capítulo, contém 9. São acrescentadas algumas raras peculiaridades do estilo paulino, como: διὰ τοῦτο καί (Cl 1,9; 1Ts 2,13; 3,5; Rm 13,6), τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ (Cl 1,26; 1Ts 1,3; 2Ts 1,10), o uso de χαρίζομαι no sentido de “perdoar” (Cl 2,13; 3,13; 2Cor 2,7-10; 12,13), ἐν μέρει (Cl 2,16; 2Cor 3,10; 9,3), παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ (Cl 1,10; 2Ts 2,1-7; 2Cor 9,8).

Ainda mais decisivo, na Carta aos Colossenses, é a ausência de alguns substantivos muito importantes na teologia paulina: por exemplo, νόμος, δικαιοσύνη, δικαίω, σωτηρία, πιστεύω, encontrados apenas em Cl 4,13. Estas palavras, na verdade, poderiam ter tido um certo peso em Cl 2,4-23, em que certamente se faz referência às “obras da lei”. Eles também carecem muito de

⁹⁹ PASCUIZZI, M. A., Reconsidering the Authorship of Colossians, p. 225.

¹⁰⁰ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 72-82.

expressões frequentemente usadas por Paulo, como *εἰ μή, εἰ τίς, εἰ καί, ἀλλά καί, ἐπί, οὐκέτι, διό* e outras conjunções.¹⁰¹

Ou seja, até hoje já surgiram muitas hipóteses sobre a autenticidade da carta, que podem ser basicamente resumidas em três: 1) àqueles que acreditam que a carta é fruto de uma atividade pseudoepigráfica, isto é, possuem dúvidas sobre a linguagem e algumas formulações do pensamento paulino e, por isso, tratam a carta como uma carta deuteropaulina; 2) àqueles que modestamente, a partir das pesquisas tanto antigas como atuais, mantêm uma posição de espera, ou seja, contentam-se apenas em anotar e avaliar os argumentos a favor e contra ou dizem um sim condicional a uma ou outra hipótese, estes são a maioria esmagadora dos exegetas, lembrando que tal dúvida sobre a autenticidade da carta é tardia, tendo começado no séc. XIX; 3) àqueles que acreditam ter sido o próprio Paulo o escritor da carta à igreja de Colossos, isto é, exegetas que reconhecem algumas diferenças de estilo ou conteúdo em comparação com as chamadas cartas autênticas ou protopaulinas, mas que acreditam que não há razões suficientes para rejeitar a autoria paulina da carta. Alegam ter acontecido uma evolução no pensamento de Paulo, o que não seria absurdo de se pensar, e essa evolução de forma alguma trairia o pensamento do apóstolo, pois, o que mais impressiona aos exegetas é a continuidade.¹⁰²

Pensando no cenário mais abrangente possível, são diversos os exegetas que não consideram Paulo como autor desta carta, pesquisadores capazes e de grande envergadura tais como, Baur¹⁰³, Holtzmann¹⁰⁴, Mayerhoff¹⁰⁵, Boring¹⁰⁶, Lohse¹⁰⁷, Fabris¹⁰⁸, Schweizer¹⁰⁹, Schnelle¹¹⁰, mas, o peso daqueles que consideram Paulo como o escritor da carta também é grande, tais como O'Brien¹¹¹, Dunn¹¹²,

¹⁰¹ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 29-30.

¹⁰² BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 28.

¹⁰³ BAUR, F. C., Paul, the Apostle of Jesus Christ: Part II, p. 1-45.

¹⁰⁴ HOLTZMANN, H. J., Kritik der Epheser und Kolosserbrief, p. 104-121.

¹⁰⁵ MAYERHOFF, E. T., Der Brief An Die Colosser: Mit Vornehmlicher Berücksichtigung Der Drei Pastoralbriefe, 1838.

¹⁰⁶ BORING, E., Introdução ao novo testamento, p. 555-561.

¹⁰⁷ LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 2-4.

¹⁰⁸ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 43.

¹⁰⁹ SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 22-30.

¹¹⁰ SCHNELLE, U., Teologia do novo testamento, p. 701-702.

¹¹¹ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 72-116.

¹¹² DUNN, J. D. G., The Epistles the Colossians and to Philemon, p. 35-39.

Wright¹¹³, Moo¹¹⁴, Buscemi¹¹⁵, Pao¹¹⁶, Beale¹¹⁷, Pascuzzi¹¹⁸. Contudo, mesmo com todas essas evidências, o melhor a se fazer para não incorrer em alguma incoerência, é manter a questão em aberto até que uma metodologia rigorosa seja elaborada e os estudiosos façam um esforço maior para questionar os muitos pressupostos e critérios que orientam o debate; outra possibilidade que muito pode nos ajudar, é dar ouvidos ao testemunho da Igreja que nunca questionou tal autenticidade.

2.6.

O uso de Gn 1,28 como texto fonte de Cl 1,3-8

De acordo com Beale¹¹⁹ e Hays¹²⁰, a primeira *alusão* ao AT ocorre em Cl 1,6 como parte de uma oração baseada na ação de graças. Também há uma outra alusão em Cl 1,10, porém, a perícopes vai até o v.8, por isso o v.10 não é contemplado aqui.¹²¹

<p>Cl 1,6 τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς, καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον καὶ ἀυξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ.</p>	<p>Cl 1,6 O que chegou até vós, como também em todo o mundo está <i>frutificando</i>, e <i>crescendo</i>, como também em vós, desde o dia que ouvistes e conhecestes a graça de Deus na verdade.</p>
<p>Em todo o mundo [παντὶ τῷ κόσμῳ]. Ela [a palavra da verdade, o Evangelho] está frutificando [καρποφορέω] e crescendo [αὐξάνω] (1,6)</p>	
<p>Gn 1,28 καὶ ἠυλόγησεν αὐτοὺς ὁ θεὸς λέγων <i>Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.</i></p>	<p>Gn 1,28 e Deus os abençoou dizendo: Aumentem e multipliquem e encham a terra e subjuguem-na e sejam o chefe dos peixes do mar e das aves do céu e de todos os animais e de toda a terra e de todos os répteis que rastejam sobre a terra.</p>
<p>“Crescei [αὐξάνω] e multiplicai-vos [πληθύνω] e enchei a terra [...] e dominai sobre [...] toda a terra [πάσης τῆς γῆς]” (LXX)</p>	

¹¹³ WRIGHT, N. T., Colossians and Philemon, p. 42-47.

¹¹⁴ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 50-66.

¹¹⁵ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 27-37.

¹¹⁶ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 40-46.

¹¹⁷ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 1-10.

¹¹⁸ PASCUZZI, M. A., Reconsidering the Authorship of Colossians, p. 225-244.

¹¹⁹ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, 2013.

¹²⁰ HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, 1989.

¹²¹ BEALE, G. K., Colossenses, p. 1040-1041.

Gn 1,28	Gn 1,28
וַיְבָרֶךְ אֱתֵם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת-הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּ וּרְדוּ בְדִגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל- חַיָּה הַרְמֵשֶׁת עַל-הָאָרֶץ:	E Deus os abençoou, e Deus lhes disse: <i>Frutificai e multiplicai-vos</i> , e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.

Fonte: Texto grego da NA²⁸ e da LXX; hebraico da BHS; tabela e tradução do autor.

Antes de nos aprofundarmos na relação entre o AT e o NT, é essencial compreendermos alguns critérios que fundamentam a noção de utilizar um testamento em outro.¹²² Embora este tópico não seja o foco principal do nosso estudo, faremos uma breve menção ao pensamento de Beale¹²³ e Hays¹²⁴. Isso nos ajudará a entender como cada um deles interpreta a fonte para o v.6 na perícopé de Colossenses, além de como essa análise deve ser conduzida ao buscar textos do NT que tenham como base passagens do AT. Primeiramente, é importante identificar quais trechos do NT aludem ou fazem referência ao AT, considerando as categorias de citação direta, alusão ou eco. Por essa razão, é fundamental estabelecer definições claras para cada uma dessas categorias e compreender os critérios utilizados para reconhecê-las.

A *citação*, é a reprodução exata de uma passagem do AT, que pode ser facilmente identificada por seu paralelismo vocabular distintivo e características marcantes, permitindo uma comparação explícita. Parte dessas citações são iniciadas por uma fórmula indicadora: “para que se cumprisse o que o Senhor havia falado pelo profeta” (Mt 2,15), “está escrito” (Rm 3,4), ou uma expressão semelhante. Outras passagens sem tais indicadores prévios apresentam paralelos tão óbvios com algum texto do AT que só podem se tratar de citação (Gl 3,6; Ef 6,3).¹²⁵

A *alusão* é um tema amplamente debatido, especialmente quando se busca compreender sua definição e os critérios para sua identificação. Pode-se caracterizar

¹²² BELLI, F. et al., *Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento* (2006); GRILLI, M., *Quale rapporto tra i due Testamenti? Riflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità delle Scritture* (2007); SILVA, M., *O Antigo Testamento em Paulo*, p. 76-92; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*, p. 1-35; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na carta de Paulo aos Romanos*, p. 9-31; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*, p. 248-267.

¹²³ BEALE, G. K., *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, 2013.

¹²⁴ HAYS, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 1989.

¹²⁵ BEALE, G. K., *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 53.

a alusão como uma expressão breve que o autor intencionalmente utiliza, referindo-se a uma passagem do Antigo Testamento de forma implícita. Essa distinção se torna ainda mais discreta quando se trata apenas de um eco. Ao contrário da citação, que faz uma referência direta ao Antigo Testamento, a alusão estabelece uma conexão de maneira indireta. Para identificar uma alusão, é fundamental observar se há um paralelo único ou incomparável em termos de redação, sintaxe, conceito ou um conjunto de motivos na mesma estrutura textual.¹²⁶

Estes critérios acima, têm a ver com a perspectiva de Beale sobre a identificação destes casos, contudo, de acordo com Hays¹²⁷, os pontos indicadores para se confirmar a presença de *citações, alusões e ecos* no texto da Sagrada Escritura são sete: 1) disponibilidade, se o autor e os destinatários tiveram ou não acesso direto à fonte hebraica ou à fonte grega; 2) volume, qual é o grau de repetição de palavras ou padrões sintáticos no texto precursor e na alusão neotestamentária; 3) recorrência, é necessário explorar a existência de referências ao texto aludido ou ao contexto veterotestamentário usado; 4) coerência temática, até que ponto a suposta alusão se adapta à linha argumentativa desenvolvida pelo autor do NT; 5) plausibilidade histórica, em vista de se constatar em que medida é plausível a afirmação de que o autor do NT usou a alusão para conseguir um determinado efeito de sentido ressonante nos leitores da época; 6) história da interpretação, constatar se outros autores e leitores foram capazes de perceber as mesmas referências que teriam percebido os contemporâneos do escrito; 7) satisfação, após os seis itens anteriores, ainda é necessário se perguntar se faz sentido a sua utilização em seu contexto imediato, se esclarece e aumenta o vigor retórico da argumentação.¹²⁸

Uma questão relevante a ser considerada é identificar quais fontes foram utilizadas pelos autores do Novo Testamento em suas produções textuais. Isso inclui determinar se eles se basearam nos textos hebraicos ou gregos do Antigo Testamento, ou seja, se estavam em concordância com o Texto Massorético ou se recorreram a outra fonte, como o Texto da Septuaginta (LXX), para a elaboração do NT. Ademais, é importante notar que os autores do NT, assim como em Jesus que, embora não tenha deixado registros escritos, transparece nos seus próprios

¹²⁶ BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 55-56.

¹²⁷ HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32.

¹²⁸ HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32.

ensinamentos e em sua *ipssisima vox*, aplicaram técnicas hermenêuticas judaicas, especialmente o Midrásh e as interpretações dos textos bíblicos do judaísmo.¹²⁹

No v.6, Beale¹³⁰ demonstra que diversos estudiosos o consideram como uma alusão a Gn 1,28 e talvez também a Gn 1,22. Contudo, Lohmeyer¹³¹ e O'Brien¹³², diferente de Beale, consideram como um eco essa referência, enquanto outros enxergam apenas algumas semelhanças com a passagem de Gênesis, embora Ernst¹³³ considere a redação de Cl 1,6 completamente genérica para se pressupor uma alusão precisa a Gn 1,28. Parece possível que o texto hebraico seja o foco, uma vez que a LXX traduz פרה (“frutificar”) por αὐξάνω (“crescer”), e רבה (“multiplicar”) por πληθύνω (“multiplicar”). A tradução da LXX é viável, uma vez que αὐξάνω pode ter a conotação de um fruto que “cresce” ou de algum tipo de crescimento orgânico. A LXX parece ter combinando as noções de “multiplicar” e “frutificar” pela escolha de αὐξάνω para antecipar a referência seguinte a “multiplicar”.¹³⁴ Paulo possivelmente deu um sentido mais literal aos verbos ao traduzir פרה por καρποφορέω (“frutificando”) e רבה (“multiplicar”) por αὐξάνω e ao reproduzir a expressão “toda a terra”, de Gn 1,26 ou Gn 1,29TM, ou ao conectar o termo “toda” desses dois versículos ao fraseado a respeito da “terra” em Gn 1,28 (ele pode ainda ter sido influenciado pela própria tradução de Gn 1,28 na LXX).

2.7. Similaridades entre Filêmon e Colossenses

Há algumas semelhanças que são utilizadas como evidência histórica em defesa da autoria atribuída a Paulo, tanto na Carta aos Colossenses quanto na carta a Filêmon. Por um lado, oito das dez pessoas citadas na Carta aos Colossenses aparecem também na carta a Filêmon. Epafras é mencionado como prisioneiro na Carta a Filêmon, mas essa informação não está presente na Carta aos Colossenses. Por outro lado, Aristarco é descrito como prisioneiro em Colossenses, mas não é citado em Filêmon. Jesus, conhecido como Justo, é referenciado em Colossenses

¹²⁹ ROBERTSON, A. W., *El Antiguo Testamento en el Nuevo*, p. 23-28.

¹³⁰ BEALE, G. K., *Colossenses*, p. 1040-1041.

¹³¹ LOHMEYER, E., *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon*, 1964.

¹³² O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, 1982.

¹³³ ERNST, J., *Die Briefe an die Philipper, an Philemon an die Kolosser, an die Epheser*, 1974.

¹³⁴ BEALE, G. K., *Colossenses*, p. 1040-1041.

como estando junto a Paulo, mas não aparece em Filêmon, salvo se uma emenda hipotética for aceita. Arquipo é destacado em Filêmon, enquanto em Colossenses sua menção é feita na terceira pessoa, sugerindo que não está presente. Filêmon e Áfia não são citados na Carta aos Colossenses. Tíquico não é mencionado em Filêmon, mas é apresentado como o mensageiro da Carta aos Colossenses. Ademais, Colossenses oferece descrições mais detalhadas, mencionando Marcos como a pessoa sobre quem receberam orientações, sendo primo de Barnabé e que planeja visitá-los, além de descrever Lucas como o amado médico. O quadro abaixo traça as convergências e divergências existentes.¹³⁵

Filêmon	Colossenses
Timóteo: v.1;	1,1: “da parte” dele também, em ambas as cartas;
Epafras: v.23: “companheiro de prisão”, conhece os leitores; “igreja na casa” não indicada;	1,7; 4,12: um residente de Colossos que veio a Paulo; não um prisioneiro;
Marcos: v.24;	4,10: o primo de Barnabé, uns judeus cristãos (“um do grupo da circuncisão”);
Lucas: v.24;	4,14: o médico amado, um gentio
Aristarco: v.24;	4,10: um prisioneiro em Cl, não em Fl
Demas: v.24;	4,14;
	4,11: Jesus o Justo
Endereçada a Arquipo, Filêmon e Áfia, v.1;	4,17: Arquipo é exortado a completar seu ministério. Não há referência a Filêmon e Áfia
Onésimo: v.10;	4,9: portador da carta (“um de vós”)
[Tíquico - não mencionado em Filêmon ou nas outras cartas paulinas não disputadas]	4,7: Tíquico é portador da carta

2.8. Similaridades entre Efésios e Colossenses

As cartas de Efésios e Colossenses apresentam diversas características que as distinguem do restante da produção paulina. É fundamental destacar tanto as semelhanças quanto as diferenças literárias antes de buscar uma explicação convincente. A estrutura compartilhada entre as duas cartas é clara; apesar de

¹³⁵ BORING, E. M., Introdução ao Novo Testamento, p. 556-557.

Efésios (2423 palavras no original grego) ser mais de 50% maior que Colossenses (1582 palavras no original grego), a macroestrutura de ambas revela um conteúdo bastante semelhante, com os blocos temáticos organizados na mesma sequência.¹³⁶

Colossenses segue de forma cuidadosa a estrutura bipartida típica das cartas autênticas de Paulo, enquanto Efésios adapta e amplia esse modelo; Efésios apenas deixa de lado o hino presente em Cl 1,15-20. Contudo, incorpora elementos desse hino em outros trechos e também inclui instruções contra a falsa “filosofia” mencionada em Cl 2,6-23, além da lista de saudações pessoais contida em Cl 4,10-17. As duas cartas têm a mesma estrutura, com Efésios preenchendo o esboço de Colossenses com material adicional. A imagem geral pode ser explicada com base na autoria comum, seja por Paulo, ou por um mestre na escola paulina. O autor compôs Colossenses para uma Igreja, e então a expandiu para um público diferente e/ou mais amplo, mas com uma visão ampla da Igreja, de uma Igreja cósmica, universal. Porém, quando as similaridades são examinadas mais detalhadamente, e as diferenças, maiores ou menores, são levadas em conta, esta explicação torna-se mais difícil. O quadro a seguir traça as convergências e divergências existentes.

Colossenses	Efésios
<p>1,1-11: Introdução epistolar 1,1-2: Saudação</p> <p>1,3-11: Ação de graças</p> <p>1,12-2,23: Parte um: Instrução Teológica - O Cristo universal 1,12-23: Fundamentação Teológica: Redenção e reconciliação em Cristo 1,12-1,4: Redenção 1,15-20: O hino cristológico 1,21-23: Reconciliação 1,24-2,5: O ofício e missão apostólica 2,6-23: A “Heresia Colossense”</p> <p>3,1-4,6: Parte dois: Instrução ética - Vivendo como cristãos 3,1-4 A base: Ressuscitados com Ele</p>	<p>1,1-11: Introdução epistolar 1,1-2: Saudação 1,3-14: Bênção 1,15-23: Ação de graças</p> <p>2,1-3,21: Parte um: Instrução Teológica - A Igreja universal 2,1-22: Fundamentação Teológica: Salvação e reconciliação em Cristo 2,1-10: Salvação</p> <p>2,11-22: Reconciliação 3,1-13: O ofício e missão Apostólica</p> <p>3,14-21: Oração: Intercessão e Doxologia</p> <p>4,1-6,20: Parte dois: Instrução Ética - Vivendo como cristãos 4,1-16: A base: Chamados para a única Igreja</p>

¹³⁶ BORING, E. M., Introdução ao Novo Testamento, p. 582-583.

<p>3,5-17: A antiga e a nova vida 3,18-4,1: A vida bem ordenada no lar cristão</p> <p>4,2-6: Oração e conduta</p> <p>4,7-18: Conclusão epistolar 4,7-9: Em relação ao apóstolo 4,10-17: Saudações 4,18: Despedida</p>	<p>4,17-5,20: A antiga e a nova vida 5,21-6,9: O lar cristão, Cristo e a Igreja</p> <p>6,10-20: Conflito armado com os poderes 6.18-20: Oração</p> <p>6,21-23: Conclusão epistolar 6.21-22: Em relação ao apóstolo</p> <p>6,23: Despedida</p>
--	--

2.9. A teologia Paulina na Carta aos Colossenses

Nossa abordagem agora se volta a examinar a Carta aos Colossenses e seus aspectos teológicos, cristológicos, eclesiológicos, soteriológicos e escatológicos, em paralelo com outros escritos paulinos, a fim de se verificar possíveis mudanças de perspectivas ou a permanência destes temas tanto na Carta aos Colossenses como nas demais cartas paulinas. Ninguém nega que a “teologia” da Carta aos Colossenses se move no contexto da “Teologia Paulina”. Na verdade, frases e expressões tradicionais paulinas são retomadas e reelaboradas à luz de um problema específico que ele teve que enfrentar na comunidade de Colossos.

2.9.1. A teologia

A “teo-logia” é o pré-requisito material para a argumentação da Carta aos Colossenses. Deus aparece como Pai de Cristo Jesus (Cl 1,3), que através de sua graça é o autor do Evangelho (Cl 1,5). Paulo se tornou um ministro desta Palavra, que Deus manteve escondida ao longo dos tempos e gerações (Cl 1,25), mas agora revelou aos gentios: “Cristo em vós, a esperança da glória” (Cl 1,27). Cristo é o “*μυστήριον τοῦ θεοῦ/mistério de Deus*”, em quem estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento (Cl 2,3). Deus é aquele que deve ser louvado por seu ato em Cristo Jesus (Cl 3,16-17), e a Igreja deve orar a Deus para que mesmo na prisão o apóstolo seja capaz de declarar o mistério de Cristo (Cl 4,3).¹³⁷

¹³⁷ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 703.

A Carta aos Colossenses reproduz essencialmente a “teologia trinitária” das demais cartas paulinas, autênticas ou não, com a cristologia no “centro”. Nota-se, porém, que nesta teologia o Espírito Santo tem pouco destaque. Na verdade, o substantivo πνεῦμα ocorre na carta apenas em Cl 1,8 e 2,5, aos quais se somam as duas ocorrências do adjetivo de relacionamento πνευματικός em Cl 1,9 e 3,16. Mas não é a única carta paulina que usa pouco o substantivo πνεῦμα. Filipenses e 1-2 Tessalonicenses, aproximadamente do mesmo comprimento que Colossenses, têm apenas 5 ocorrências deste substantivo e nenhum do adjetivo πνευματικός.¹³⁸

O fundamento teológico da Cristologia é particularmente evidente na maneira como Cl 1,12-14 é relacionado a Cl 1,15-20 e 2,14. O “hino Cristológico” é teologicamente fundamentado por Cl 1,12-14, isto é, o sujeito atuante de todo o evento é Deus Pai, que chamou os crentes das trevas e os transferiu para o reino de seu Filho. Deus é superior a todos os poderes, pois somente Deus concede redenção e perdão dos pecados em Cristo (Cl 1,14). Deus é a plenitude do universo, e o hino Cristológico fala de sua manifestação visível.¹³⁹

Um segundo texto-chave é Cl 2,14. Na disputa com a “φιλοσοφία/*filosofia*” colossense (Cl 2,8,) o autor da carta argumenta novamente de forma teológica: é Deus que “nos perdoou todas as nossas transgressões, apagando o registro que estava contra nós com suas demandas legais. Ele o deixou de lado, pregando-o na cruz. Ele desarmou os governantes e autoridades e os expôs publicamente, triunfando sobre eles em si mesmo.” A metáfora militar da procissão triunfal (2Cor 2,14) ressalta a finalidade do evento, ou seja, assim como o comandante do exército demonstra sua vitória pela procissão triunfal, Deus manifesta para todo o sempre a derrota dos governantes e poderes na cruz.¹⁴⁰

O objetivo pragmático da Carta aos Colossenses é a demonstração do senhorio abrangente e todo-poderoso de Deus em Cristo Jesus. Esta é a razão pela qual a Carta aos Colossenses adota conceitos e termos centrais da vida religiosa comum da antiguidade, fundamenta-os teologicamente e os preenche com conteúdo cristológico, a fim de remover o fascínio da “filosofia” colossense como uma interpretação concorrente do mundo e da vida influenciando a autocompreensão da

¹³⁸ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 31.

¹³⁹ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 703-704.

¹⁴⁰ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 704.

Igreja. Esta “filosofia” aparentemente foi baseada em uma combinação atraente e abrangente de modelos interpretativos antigos e novos que facilitaram uma visão de mundo universal. A Carta aos Colossenses responde retratando um universo simbólico que é universal em todos os aspectos, no qual o ato de Deus fornece a base para o domínio de sua Cristologia.¹⁴¹

2.9.2. A cristologia

A centralidade do ensinamento cristológico é algo evidente na Carta aos Colossenses. Somente em 1Coríntios pode-se encontrar uma mensagem tão central, constante e coerente. Lohse afirma que Colossenses desenvolve sua cristologia com base no hino Cristológico em Cl 1,15-20, e vai além das declarações paulinas reconhecidas de 1Cor 8,6 e Rm 8,31-39 em seu ensino de que em Cristo habita “σωματικῶς/*corporalmente*” toda a plenitude da divindade (Cl 2,9) e que ele é a “cabeça de todo principado e potestade” (Cl 2,10).¹⁴² Certamente a passagem do hino (Cl 1,15-20) é central para a carta, o longo relato de oração em Cl 1,9-14 leva a este parágrafo em louvor a Cristo, enquanto referências subsequentes na carta ecoam algumas de suas declarações ou são uma grafia de suas implicações. Cl 2,9 aplica as palavras do hino (Cl 1,19) ao contexto da “heresia colossense”, deixando claro pela adição da palavra “σωματικῶς/*corporalmente*” a maneira como toda a plenitude da divindade habita em Cristo, ou seja, em forma corpórea, tornando-se encarnado. A enfática dimensão cósmica do governo de Cristo é uma exposição mais completa e sistemática do tema do senhorio universal de Cristo, agora explicitado em relação para e como uma correção do falso ensino em Colossos.¹⁴³

Apesar disso, deve-se reconhecer que a cristologia em Colossenses atribui a Cristo um papel cósmico, difícil de encontrar nas outras cartas paulinas, ditas “autênticas”. Ele é “a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda criatura” (Cl 1,15), porque Ele é “Filho do seu amor” (Cl 1,13), em quem habita a plenitude da divindade” (Cl 1,19; 2,9). “Nele” todas as coisas foram criadas (Cl 1,16), encontram consistência (Cl 1,17), e elas foram redimidas (Cl 1,14) e reconciliadas

¹⁴¹ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 705.

¹⁴² LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 178-179.

¹⁴³ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 84-86.

(Cl 1,20; 1,21-22). Ele está acima de “todo principado e potestades, tronos e dominações” (Cl 1,16), de fato, na sua morte e ressurreição, ele os fez despojados de todo o seu poder e os conduziu como escravos em sua procissão triunfal (Cl 2,15). Só “Nele” os colossenses podem conhecer perfeitamente “o mistério de Deus, Cristo” (Cl 1,27; 2,2), mistério escondido durante séculos e gerações, mas agora manifestado aos seus santos (Cl 1,26), e onde se encontram todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento (Cl 2,2). Ele é o cabeça do cosmos e da Igreja (Cl 1,18), dele todo o corpo recebe sustento e coesão para por meio de juntas e vínculos, realizando assim o crescimento segundo a vontade de Deus (Cl 2,19). Ele é o Senhor (Cl 3,13.17.25), é a realidade (Cl 2,17) que dá consistência a todas as coisas.¹⁴⁴

É difícil encontrar paralelos precisos com declarações cristológicas tão fortes no amplo contexto do epistolário paulino. Assim, Cristo “imagem do Deus invisível” encontra um paralelo em 2Cor 4,4 em que Cristo “é a imagem de Deus”, que contrasta com “o deus deste mundo” que cega a mente dos crentes. Cristo é o “primogênito entre muitos irmãos”, onde todos são predestinados a conformar-se com Ele (Rm 8,29) e Ele é “o Senhor, por quem todas as coisas existem, e nós existimos por meio dele”. A soberania de Cristo é claramente declarada em todo o epistolário paulino, mas em determinadas cartas esta soberania assume uma clara “dimensão cósmica” (Rm 8,38-39; 1Cor 15,20-28; Fl 2,9-11). Cristo não é apenas o mediador da criação, ele também é o mediador da reconciliação (Cl 1,20; Rm 5,10; 2Cor 5,18-20). Ele é “o primogênito dos mortos”, assim como é “as primícias de todos que dormem” (1Cor 15,20), “antes da ressurreição dos mortos” (At 26,23).

Não só porque ele ressuscitou primeiro, mas porque ele é o fundamento da nossa ressurreição e em Cristo todos serão vivificados. As primícias são Cristo, depois os que pertencem a Cristo no momento da sua Parusia (1Cor 15,22-23). E é precisamente porque Cristo é o primeiro em plano cosmológico, no plano eclesiológico e no tempo escatológico de salvação, que ele é também o “cabeça” daqueles que foram vivificados e reconciliados. É verdade que em 1Cor 12,12-30, onde Paulo fala da Igreja como “corpo de Cristo” (1Cor 12,27), não se diz que

¹⁴⁴ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 32.

“Cristo é a cabeça” e os cristãos são seus membros, mas a ideia de Cristo como “cabeça” já é encontrada em 1Cor 11,3¹⁴⁵.

2.9.3. A eclesiologia

Outro amplo ensinamento da Carta aos Colossenses é a eclesiologia. Isto se deve ao fato de que ela está presente, não só em Colossenses, mas em todo o epistolário paulino, uma estreita relação entre Cristo e a Igreja (Cl 2,6-7.19; 1Cor 12,27; Rm 12,5; Gl 3,27-28). A eclesiologia de Colossenses está intimamente conectada com sua Cristologia. Isso não é mais aparente do que na declaração de que Cristo é a “κεφαλή τοῦ σώματος/cabeça do corpo”, isto é, “τῆς ἐκκλησίας/da igreja” (Cl 1,18). Em 1Cor 12,12-27 e Rm 12,4-5, Paulo emprega a terminologia do corpo e suas partes constituintes para se referir às relações e obrigações mútuas dos cristãos. Nessas referências anteriores, a “κεφαλή/cabeça” do corpo não tinha posição ou honra especial, ou seja, era contada como um membro comum (1Cor 12,21). Em Colossenses e Efésios há um avanço na linha de pensamento, da linguagem da comparação como em Romanos e 1Coríntios, para a de um envolvimento real e interpessoal. Esse avanço pode muito bem ter sido estimulado pela reflexão de Paulo sobre as questões envolvidas, na “heresia colossense”.¹⁴⁶

O substantivo “ἐκκλησία/igreja” em Cl 1,18 é geralmente considerado como se referindo ao povo de Deus em todo o mundo, a igreja universal ou mundial, na qual Cristo, aqui e agora, exerce seu senhorio cósmico. No entanto, O’Brien sugere que é melhor entender isso como uma referência a uma assembleia celestial em torno do Cristo ressuscitado e exaltado (Cl 3,1-4; Ef 2,6). Essa reunião celestial com Cristo em seu centro é manifestada aqui e agora na terra. Portanto, a mesma palavra “ἐκκλησία/igreja” pode ser usada para a comunidade local em Colossos ou mesmo para uma pequena comunidade doméstica (Cl 4,15-16). A comunidade no céu encontra sua manifestação e se torna visível como o domínio do governo de Cristo, no qual os santos e irmãos fiéis em Cristo se reúnem (Cl 1,2).¹⁴⁷

¹⁴⁵ GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., *Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas*, p. 253–276

¹⁴⁶ O’BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 86-88.

¹⁴⁷ O’BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 86-88.

Contudo, em Colossenses esta relação parece ganhar uma acentuação mais universal. Já não se trata apenas do relacionamento entre Cristo e com as igrejas domésticas. O substantivo “ἐκκλησία/*igreja*” parece indicar não apenas as igrejas domésticas (Cl 4,15; 1Cor 1,11; Rm 16,5-11), mas sobretudo a Igreja como entidade universal, o corpo de Cristo (Cl 1,24; 3,15), que através do anúncio do Evangelho expande e traz frutos em todo o mundo (Cl 1,6; 1,23). Outra perspectiva eclesiológica importante é a diaconia de Paulo em favor da igreja (Cl 1,24-25). Talvez, sob a influência de Gl 1-2, muitos exegetas interpretam “Paulo sendo um apóstolo” como autoridade na Igreja, e de certa forma foi.

Mas o sentimento profundo de Paulo é o seu serviço, de diaconia, como se lê em 1Cor 3,5-9: “O que é Apolo? Paulo? São ministros, pelos quais crestes, segundo o que o Senhor lhes concedeu... colaboradores de Deus, e vós sois o campo de Deus, o edifício de Deus”. Contudo, este não é o único texto em que Paulo fala do seu apostolado como serviço, Paulo fala de sua diaconia para os gentios (Rm 11,13), para os santos (2Cor 8,4; Rm 15,31) e para toda a Igreja (2Cor 3,8-9), onde o ministério no NT é definido como “ministério do Espírito” e “ministério da justiça”. Assim, parece que o substantivo “διάκονος/*ministro*”, em Cl 1,23-25, apresenta Paulo que, como “δοῦλος Χριστοῦ/*escravo de Cristo*”, realiza a diaconia do Evangelho, isto é, ele é “διάκονος τοῦ εὐαγγελίου/*ministro do Evangelho*”, e por isso assume todo o peso, as lutas e as dificuldades que este serviço acarreta.¹⁴⁸

Tal diaconia do Evangelho, então, não era nada estática e visava à formação da comunidade. E em Cl 1,28 Paulo pode afirmar que: “Ele (Cristo) nós proclamamos, admoestando a todo homem e ensinando todo homem com toda a sabedoria”. Concretamente, isso ocorreu através dos “catálogos de vícios e das virtudes” (Cl 3,5-8; 3,12-15), que também se encontram em Rm 1,28-32; 12,9-21; Gl 5,19-22, mas também através dos chamados “códigos domésticos”, que Paulo certamente não parece ter inventado e que nem sequer constituem uma novidade absoluta no epistolário paulino, dado que em 1Cor 7,20-24 e 7,25-40 são relatadas instruções de “tipo doméstico”. Tem havido, na Igreja em geral, uma consciência progressiva de muitos problemas que o crente, tanto como indivíduo quanto como membro de uma família, teve que enfrentar e enfrentá-los à luz da sua própria fé e

¹⁴⁸ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 33-34.

do seu estar “em Cristo Jesus”. Na verdade, havia uma tensão constante para “tornar-se perfeito” (Cl 1,28), consciente de que ter recebido a Cristo Jesus, o Senhor, os direciona ao dever de andar bem arraigados e edificados nele (Cl 2,6-7), para sermos cheios do conhecimento da vontade de Deus e caminharmos de maneira digna do Senhor (Cl 1,9).¹⁴⁹

2.9.4. A soteriologia

O ponto de partida para a soteriologia da Carta aos Colossenses é a transferência dos crentes para um novo reino de salvação por Deus, que “nos resgatou do poder das trevas e nos transferiu para o reino do seu Filho amado” (Cl 1,13). No Filho, a Igreja tem “ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν/*redenção, o perdão dos pecados*” (Cl 1,14). Em Colossenses, a cruz se torna o lugar onde os espíritos elementares do universo são privados de seu poder (Cl 2,14–15), para que não possam mais afetar a vida dos crentes.

Na cruz, a reconciliação do mundo acontece, e a verdadeira paz vem a existir através do sangue do Filho (Cl 1,20). Com o sintagma “διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ/*através do sangue da sua cruz*”, Colossenses traz um dado histórico para o conceito de reconciliação universal do hino, e assim preserva a singularidade concreta do evento como insubstituível. Em Cl 1,22, no qual se lê que: “agora ele reconciliou em seu corpo carnal pela morte, para apresentar-vos santos, irrepreensíveis e imaculados diante dele”, Paulo incorpora a teologia da cruz e o conceito de reconciliação, sinalizando assim a centralidade deste tema em sua visão, isto é, o corpo crucificado do Jesus terreno é o lugar onde a reconciliação universal ocorreu, e os crentes batizados agora se encontram no reino onde este ato divino é efetivo. Aqui, Colossenses se aproxima do próprio Paulo (2Cor 5,18–20; Rm 5,10), mas ao mesmo tempo coloca seu próprio acento característico: o sujeito atuante no evento reconciliador não é Deus, mas Cristo (Ef 2,16).¹⁵⁰

Outra questão importante é o Batismo. Tanto em Rm 6,1-11, como na Carta aos Colossenses, o batismo é o lugar onde o evento salvador universal é apropriado pelo cristão individual, o lugar onde ser transferido para o novo reino da salvação

¹⁴⁹ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 33-34.

¹⁵⁰ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 713.

ocorre concretamente na história: “Pois, quando vós fostes batizados, fostes sepultados com Cristo; e no batismo também fostes ressuscitados com ele por meio da fé que vós tendes no grande poder de Deus, o mesmo Deus que ressuscitou Cristo” (Cl 2,12). Como em Rm 6,3-5, aqui encontra-se a ideia de uma participação abrangente dos crentes no destino de seu Senhor, com certeza com uma diferença fundamental, isto é, enquanto o próprio Paulo aos Romanos nunca fala da ressurreição dos crentes como algo que já ocorreu, na verdade, ele evita explicitamente a ideia, que já está implícita na lógica da tradição pré-paulina que está por trás de Rm 6,3b-4, a Carta aos Colossenses diz que os crentes não apenas morreram com Cristo, mas também já foram ressuscitados com ele.

Para ter certeza, Paulo não está, com isso, defendendo uma visão irrefletida e exaltada da salvação que tira o crente da vida deste mundo, pois a qualificação “διὰ τῆς πίστεως/pela fé” limita e define mais cuidadosamente a experiência da ressurreição presente como o *insight* da fé. Ao retomar Cl 2,12 em 2,20: “Se com Cristo morrestes para os princípios elementares do universo, por que viveis como se ainda pertencêsseis ao mundo?”, o autor da carta novamente acentua a certeza da salvação. Um acordo adicional com Paulo (Rm 6,1-3; 12-23) é encontrado na relação do batismo com o perdão dos pecados e a nova vida que então se torna possível: “E, quando vós estáveis mortos em suas transgressões e na incircuncisão da sua carne, Deus vos vivificou juntamente com ele, quando ele nos perdoou todas as nossas transgressões” (Cl 2,13).¹⁵¹

Como crentes batizados, os colossenses ressuscitaram com Cristo, que governa sobre todos os poderes do universo, e eles devem viver suas vidas de acordo com essa realidade. Paulo então, aborda a incerteza e a falta de autoconfiança dos leitores com um conceito soteriológico coerente, ou seja, assim como Cristo é preenchido com “πᾶν τὸ πλήρωμα/toda a plenitude” de Deus, e Deus habita nele (Cl 2,9-10), assim também os colossenses chegaram à plenitude nele (ἔστέ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), e assim estão livres das reivindicações de quaisquer poderes estrangeiros. A soteriologia de Colossenses é caracterizada pelo postulado de que uma mudança no governo em todas as dimensões do ser e do tempo já ocorreu.¹⁵²

¹⁵¹ SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 713-714.

¹⁵² SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 714.

2.9.5. A escatologia

A “tensão escatológica”, tem o seu início no batismo (Cl 2,12-13; 3,1-3), e terá a sua conclusão “quando Cristo, nossa vida, se manifestar e nós aparecermos com ele” (Cl 3,4). É verdade que há exegetas, como Jeremias¹⁵³, que falam de uma escatologia realizada, baseada no fato de o crente “ter sido libertado do poder das trevas e transferido para o reino do Filho do seu amor” (Cl 1,13), que “foi sepultado e ressuscitou com Cristo” (Cl 2,12-20; 3,1-4). Convém lembrar que estas expressões não devem ser tomadas isoladamente, mas dentro de um contexto dinâmico que Paulo desenvolve ao longo da carta.

É verdade que o crente “morreu e ressuscitou com Cristo”, mas também é verdade que ele é convidado a “buscar as coisas do alto” (Cl 3,1-2). Eles são lembrados de que “uma vez que se despojaram do velho homem com suas obras e se revestiram do novo homem” (Cl 3,9-10), este “novo homem” deixa-se renovar continuamente, de acordo com o presente “τὸν ἀνακαινούμενον/*renovador*”, para pleno conhecimento conforme a imagem de quem criou (Cl 3,10). A expressão “τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον/*o velho homem*” é paulina, e é encontrada no contexto batismal em Rm 6,6 e o conceito de “revestir-se do novo homem” não é de modo algum estranho a Paulo, que em outros contextos fala de uma “nova criação” (Gl 6,15-16; 2Cor 5,17) ou de “revestir-se Cristo” (Gl 3,27-28; Rm 13,14). São modos paulinos diferentes, mas não há nenhuma mudança na teologia batismal: “Através do batismo somos sepultados com ele na morte, para que, assim como Cristo, que foi ressuscitado dentre os mortos para a glória do Pai, assim também nós andemos em novidade de vida” (Rm 6,4). “Assim também vós deveis considerar-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus” (Rm 6,11).¹⁵⁴

Assim como “nossa ressurreição com Cristo” não mudou, o conceito de escatologia também não experimentou mudanças. Mesmo em Colossenses, de fato, há uma “escatologia realizada”. A única referência explícita à parusia se encontra apenas em Cl 4,4 “quando Cristo se manifestar”, mas isso significa que as referências à parusia em Colossenses são diversas. Assim, em Cl 1,18, a afirmação de que Cristo é “o primogênito daqueles que ressuscitam dentre os mortos, para

¹⁵³ JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 195-241.

¹⁵⁴ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 34-35.

obter a supremacia sobre todas as coisas” tem uma clara dimensão escatológica do que deve acontecer no fim dos tempos, quando Cristo se manifestará.

Em Cl 1,22-23, a tensão escatológica entre a reconciliação que Cristo trabalhou e o que os crentes devem esperar também alude à parusia, o texto diz: “Para se apresentarem diante dele santos, imaculados e irrepreensíveis, se na verdade permanecerem bem fundamentados e estáveis pela fé e sem se deixarem mover pela esperança do Evangelho”. Com efeito, neste contexto Cristo é “a esperança da glória” (Cl 1,27-28), que certamente tem um contato literário com o “ἐν δόξῃ/*na glória*” de Cl 3,4. Há também a menção aos colaboradores de Paulo, que trabalharam pelo “reino de Deus”, e deve ser vista na perspectiva da segunda manifestação de Cristo. Em conclusão, caso sejam excluídos 1-2 Tessalonicenses, a escatologia da Carta aos Colossenses não difere muito das cartas aos Gálatas, Romanos, 1-2 Coríntios, nem das outras cartas do epistolário paulino que abordam esse assunto.¹⁵⁵

2.10. Paulo depois de Paulo

Tendo como pressuposto que Paulo não escreveu algumas das cartas atribuídas a ele, surgem algumas questões que precisam ser respondidas, como por exemplo: Quem deu continuidade ao pensamento de Paulo e o colocou por escrito? O que ocorreu foi uma apropriação do pensamento do apóstolo a partir de suas cartas ou os escritores eram seus discípulos, isto é, gente que caminhou e aprendeu do próprio Paulo e, com isso, estavam habilitados a escrever em nome de seu mestre? Paulo, de alguma maneira, influenciado por sua antiga realidade farisaica, na “escola” de Gamaliel (At 22,3), reproduz esse mesmo modelo de escola, sendo agora um mestre “cristão” com seus discípulos? Existiu, então, uma “escola paulina”? A partir desta perspectiva, de que Paulo não escreveu todas as cartas a ele atribuídas, surgem essas perguntas no horizonte e serão abordadas agora.

Os chamados escritos deuteropaulinos (Efésios, Colossenses e 2Tessalonicenses) e as cartas pastorais (1-2Timóteo e Tito), certamente passaram por um processo de recepção intenso e variado sobre a pessoa e teologia de Paulo.

¹⁵⁵ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 35.

A pesquisa desde o séc. XIX, para dar uma base sócio-histórica desse fenômeno, o denominou como “escola paulina”, porém, esta expressão foi e continua sendo utilizada de diversas maneiras e traz os mais variados sentidos.¹⁵⁶ De acordo com Schnelle¹⁵⁷, a expressão “escola paulina” surge pela primeira vez em 1880 no comentário feito por Heinrich Julius Holtzmann.

Contudo, para nos ajudar a esclarecer um pouco dessa problemática, pois, os textos do NT não nos fornecem nenhum indício direto sobre a existência e o funcionamento concreto de uma “escola”, seja ela paulina, joanina e outras, nos parece oportuno, ainda que de forma fragmentária, em primeiro lugar, falar sobre o modelo das escolas filosóficas no mundo antigo, que seriam o modelo de comparação dominante. Após isso, de forma breve, falar sobre os pontos a favor de uma hipótese de “escola paulina” e então, retomar a questão para pensar se é viável falar sobre uma “escola paulina”.

Naturalmente, ao pensarmos essa realidade, as escolas filosóficas da antiguidade podem nos ajudar a desenvolver uma tipologia de “escola” com base em textos antigos. Tendo em vista o indivíduo Paulo sendo duplamente influenciado, tanto pela cultura veterotestamentária judaica, como pelo mundo greco-romano. Parece importante levar em consideração essas duas possibilidades, contudo, os textos judaicos que falam da tradição de “escolas” no período do Segundo Templo, são quase que inexistentes, por isso, nos voltaremos para a realidade do mundo greco-romano, isto é, as escolas filosóficas deste período.¹⁵⁸

Entre as mais importantes escolas temos: a escola de Pitágoras, de Platão, de Aristóteles, de Epicuro e Stoa, sendo estas duas últimas mais populares e conhecidas no tempo do apóstolo Paulo. Dettwiler oferece um relato breve sobre estas duas escolas:

A Stoa¹⁵⁹ privilegia os ensinamentos nos edifícios públicos, contrariamente à maioria das outras escolas filosóficas. O grau de organização é fraco; a adesão a uma vida comum não é necessária. O elemento unificador é a adesão aos princípios básicos da Stoa¹⁶⁰. Como todas as outras escolas filosóficas, atribui grande importância à *philia*, à amizade entre o mestre e os alunos e entre os alunos entre si. Um outro elemento importante é a capacidade de “guiar a

¹⁵⁶ DETTWILER, A., Paulo: uma teologia em construção, p. 440.

¹⁵⁷ SCHNELLE, U., Einleitung in das Neue Testament, p. 46.

¹⁵⁸ DETTWILER, A., Paulo: uma teologia em construção, p. 442.

¹⁵⁹ LOVEDAY C. A. A., Schools, Hellenistic, p. 1.005-1.011.

¹⁶⁰ CULPEPPER, R. A., The Johannine School, p. 39-170.

alma”¹⁶¹. Sêneca, por exemplo, mestre eminente do período dos imperadores, dá grande importância à troca regular entre os amigos e à correção recíproca, tendo em vista chegar à “conversão” e atingir o ideal de uma vida filosófica cheia de sabedoria.¹⁶²

A escola de Epicuro¹⁶³ mostra traços sensivelmente diferentes. Epicuro, no fim do séc. IV a.C. (em 306), parece ter criado deliberadamente sua escola em Atenas, onde ele comprou uma casa e um jardim e para onde foram ele e seus discípulos, retirando-se do mundo. Parece que sua escola está marcada por um sistema hierárquico claramente definido: no topo, o próprio mestre, ou seja, Epicuro; depois, os líderes associados; depois, os instrutores; depois, os estudantes adiantados; finalmente, os noviços. Na pesquisa, essa reconstrução é, todavia, discutida de maneira controversa.¹⁶⁴ A vida comunitária (que se manifesta, por exemplo, em refeições comunitárias, mas não na partilha dos bens) e a solicitude pela amizade eram fundamentais. Fato surpreendente: a escola de Epicuro aceitava mulheres e, parece, também escravos, o que demonstra, além disso, que Epicuro não tinha a intenção de preparar seus alunos para uma carreira pública (contrariamente a Platão ou Sócrates, por exemplo). Um outro traço bem típico do “Jardim” é a veneração quase religiosa do fundador. Epicuro reivindicava e recebia uma autoridade inigualável. É ao mesmo tempo fundador, organizador, modelo de vida (aparece aqui com muita clareza o topos da imitatio), o sábio por excelência e a única fonte de sua doutrina. É chamado, além disso, de “chefe” (ἡγεμόν), “sábio” (σοφός) e “pai” (πατήρ). Em seu testamento, Epicuro ordena que seu aniversário seja celebrado todo ano e que seja organizada uma refeição comemorativa no vigésimo dia de cada mês para honrar a ele e a seu mais ilustre discípulo, Metrodoro. Depois de sua morte, seu retrato, inúmeras vezes copiado e utilizado com intenção missionária, foi venerado religiosamente, primeiro em Atenas, depois em outras partes. Do ponto de vista iconográfico, sintetiza os elementos do pai, do filósofo por excelência, do herói cultural, do salvador, do guia espiritual, até de um deus¹⁶⁵. Penúltimo traço a ser observado: a escola empreende atividades missionárias intensas. O epicurismo está presente em particular na parte oriental, provavelmente também em Tarso, a cidade natal de Paulo, do Império romano¹⁶⁶. Observemos, finalmente, que Epicuro se serve de maneira extensa do meio literário da carta de amizade e da carta doutrinária para se comunicar com seus discípulos: “[...] ao longo de sua vida, Epicuro, em relações epistolares mantidas com seus discípulos, jamais deixou de manifestar a esses grupos distantes sua presença viva e vigilante; algumas cartas tinham, sem dúvida, uma importância doutrinária excepcional, pois séculos mais tarde continuam a ser evocadas como textos fundamentais [...]”.¹⁶⁷

Essa rápida abordagem, sobre as escolas filosóficas do mundo antigo, nos faz refletir que tais escolas não eram organizações completamente uniformes e com

¹⁶¹ SCHMELLER, T., *Schulen im Neuen Testament?*, p. 46-92.

¹⁶² DETTWILER, A., *Paulo: uma teologia em construção*, p. 443.

¹⁶³ KLAUCK, H. J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, p. 113-123.

¹⁶⁴ CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, p. 110.

¹⁶⁵ KLAUCK, H. J., *Die religiöse Umwelt des Urchristentums II*, p. 116.

¹⁶⁶ CULPEPPER, R. A., *The Johannine School*, p. 118.

¹⁶⁷ DETTWILER, A., *Paulo: uma teologia em construção*, p. 444.

um determinado modelo padrão, muito pelo contrário, nos parece um fenômeno plural tanto no ponto de vista doutrinal como no ponto de vista organizacional. Schemeller propõe o seguinte esquema para se considerar uma escola filosófica no mundo antigo, a partir de oito pontos¹⁶⁸: 1) *A institucionalização*; 2) *A posição do mestre na escola*; 3) *Um grupo de discípulos tendo a amizade por laço que os une*; 4) *Status social privilegiado*; 5) *A importância da tradição*; 6) *A veneração do fundador*; 7) *O ensinamento e a aprendizagem*; 8) *A primazia da filosofia prática*. Com isso se consegue perceber algumas nuances principais das escolas filosóficas e que, possivelmente, nos possibilitam a criar alguns paralelos com a hipótese de uma “escola paulina”.

Voltando a atenção sobre a possibilidade de uma “escola paulina” e os argumentos em favor dessa hipótese, o primeiro ponto seria sobre a formação de Paulo. O apóstolo foi influenciado por duas tradições principais: a farisaica, por um lado; e a cristã, por outro lado. Segundo Schnelle:

Paulo recebeu uma educação no farisaísmo, como o atestam indiretamente Filipenses 3,5-6 e Gálatas 1,14. A informação da obra lucana segundo a qual Paulo teria sido educado em Jerusalém e recebido “aos pés de Gamaliel uma formação rigorosamente conforme à lei de nossos pais” (At 22,3; cf. 26,4-5) é discutida de maneira controversa na pesquisa. Todavia, a importância da alternativa “Tarso versus Jerusalém” se relativiza um tanto pelos dois fatos seguintes: de uma parte, sabemos muito pouco sobre a existência e o funcionamento da formação farisaica em Jerusalém ou alhures na Palestina no início de nossa era; de outra parte, a língua grega e, mais geralmente, o sistema de educação helenístico, na época de Paulo, influenciaram não apenas o judaísmo da diáspora, mas igualmente o judaísmo palestino.

Após o acontecimento de Damasco, no início dos anos 30 e durante os longos “anos desconhecidos” até a assembleia dos apóstolos em Jerusalém, em 48, Paulo foi se familiarizando progressivamente com os fundamentos da fé cristã. A comunidade cristã de Antioquia parece ter tido uma influência importante sobre sua identidade teológica. As tradições pré-paulinas em certas cartas paulinas mostram que Paulo se fundamentou em tradições eclesiais, antioquenas ou outras, pouco importa para nossa problemática, e que ele entendeu como uma das tarefas da teologia a interpretação dessa tradição. Todavia, saber se é realmente pertinente falar de uma “escola cristã” (por exemplo, em Antioquia), como sugeriu Hans Conzelmann, é uma questão que deve, julgo eu, ficar em suspenso.¹⁶⁹

¹⁶⁸ SCHMELLER, T., *Schulen im Neuen Testament?*, p. 91-92.

¹⁶⁹ SCHNELLE U., *Einleitung in das Neue Testament*, p. 46-47.

O segundo ponto a ser considerado é a autoconsciência do próprio apóstolo acerca de sua missão¹⁷⁰. Obviamente que o assunto é complexo e extenso, contudo, será abordado brevemente apenas o que de fato é extremamente relevante para a contribuição dessa hipótese. O primeiro aspecto dessa dimensão da missão de Paulo é o apóstolo como fundador de comunidades cristãs, isto é, após ter fundado diversas comunidades, Paulo desenvolve uma relação paternal para elas, onde em diversas passagens é possível observar esse vínculo afetivo e cuidadoso do apóstolo, como em 1Cor 4,14: “Não vos escrevo para vos envergonhar, mas para vos advertir, como a filhos queridos”. Ao desenvolver tal relação com as comunidades e naturalmente com os colaboradores, Paulo tem fortes chances de permanecer até mesmo depois de sua partida.

O segundo aspecto da missão é a vida de Paulo como um modelo a ser seguido. Tanto na Carta aos Coríntios (1Cor 11,1), como em Filipenses (Fl 3,17) e Gálatas (Gl 4,12), a ideia do apóstolo, que se coloca como modelo, é um tema importante. Esse tema demonstra a adesão e participação das comunidades diretamente na vida de Paulo e isso é outro forte indício que ressalta o dever da lealdade ao apóstolo. Paulo como mediador da revelação do Cristo Ressuscitado é o terceiro e último aspecto dessa dimensão da missão de Paulo. O apóstolo possuía inteira confiança de que era uma verdadeira testemunha do Cristo crucificado e ressuscitado e isso se consegue perceber de três formas: Em seu “*διακονία/serviço*”, onde Paulo sempre se considerou um “*διάκονος/ministro*” ou “*δοῦλος/escravo*” de Cristo; na “*χάρις/gracia*” Cristo Jesus que está sobre ele e o possibilita viver o apostolado de forma legítima; na autoridade de Paulo, que se manifesta pela principal atividade apostólica, a saber, a “*εὐαγγελίζεσθαι/o pregar do Evangelho*”.¹⁷¹

Um terceiro e quarto ponto que colabora com a hipótese da “escola paulina”, e que de alguma forma possuem ligação, é a questão da literatura deuteropaulina e os colaboradores e colaboradoras de Paulo. A possibilidade de uma literatura deuteropaulina, implica, evidentemente, a questão da pseudoepigrafia. A pseudoepigrafia, por sua vez, só pode acontecer em um contexto, onde pessoas

¹⁷⁰ GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

¹⁷¹ DETTWILER, A., Paulo: uma teologia em construção, p. 450.

intimamente ligadas a Paulo, ou que foram fortemente influenciadas por seus escritos, propusessem-se a escrever em nome do apóstolo, dando continuidade, aperfeiçoando e inovando diversos temas, a partir das ideias originais desenvolvidas pelo próprio Paulo em suas cartas anteriormente. Tanto a literatura pseudoepigráfica, como o fato de Paulo possuir uma rede de colaboradores, isso é perfeitamente atestado para nós hoje.¹⁷²

Portanto, a partir de todos esses indícios é possível pensar em uma “escola paulina”, porém, não no sentido filosófico de escola, pois, não se deve esquecer que a consciência cristã e eclesial não se formou de uma hora para outra; um tempo de amadurecimento e crescimento para as comunidades, tanto quanto para a reflexão do apóstolo, foi necessária, e também pelo fato de a comunidade cristã nunca ter se definido como uma escola que se organizou em torno de um mestre, mas, sempre se definiu por sua fé no Cristo Ressuscitado¹⁷³. Contudo, pensar em uma “escola paulina” como um grupo de cristãos que caminharam com Paulo, como seus discípulos e colaboradores, e que após a morte do apóstolo deram continuidade a seu pensamento, mesmo de forma literária muito diversa, não é impossível, pelo contrário, isso é perfeitamente plausível, desde que se considere toda essa diversidade que os unia em torno da preservação da herança deixada pelo grande “apóstolo dos gentios” (Rm 11,13; 1Tm 2,7).

2.11. A nova perspectiva sobre Paulo (NPP)

A NPP surge a partir das pesquisas de Edmund Sanders em sua obra “Paul and Palestinian Judaism”¹⁷⁴, que muitos estudiosos consideram como sua obra mais importante. Sanders foi muito influenciado por seu professor, Davies¹⁷⁵, e viu a si mesmo como sucessor de seu professor, embora tenha acrescentado algumas novas formas, isto é, em vez de ler Paulo simplesmente à luz de sua formação rabínica, Sanders apresentou um quadro mais amplo do judaísmo palestino na época de Paulo, estudando os Manuscritos do Mar Morto, que ainda não haviam aparecido na época de Davies, os apócrifos e os pseudoepígrafos, literatura sapiencial e etc.

¹⁷² DETTWILER, A., Paulo: uma teologia em construção, p. 451-453.

¹⁷³ REYNIER, C., Para ler o apóstolo Paulo, p. 117-118.

¹⁷⁴ SANDERS, E. P., Paul and Palestinian Judaism, 2017.

¹⁷⁵ DAVIES, W. D., Paul and Rabbinic Judaism, 1980.

Com isso, Sanders impôs uma nova forma de ver e ler Paulo, bem diferente das leituras que se faziam até o dado momento.

O principal argumento de Sanders, do qual deriva o resto, pode ser resumido de uma forma muito simples. O judaísmo na época de Paulo não era, como sempre se pensou, uma religião que defendia a fórmula legalista de justificação-obras. Caso se pense que ela era e que Paulo a estava atacando por ser isso, não estamos entendendo seus ensinamentos. A maioria dos exegetas protestantes interpreta Paulo e o judaísmo como se fossem uma forma da antiga heresia pelagiana, segundo a qual os humanos se constroem através dos seus próprios esforços e assim obtêm justificação, justiça e salvação. Sanders demonstra que este não é o caso, pois no judaísmo, o guardar a lei sempre possuiu relação estreita com a ideia de aliança. Deus tomou a iniciativa quando fez uma aliança com o judaísmo, a graça de Deus precede qualquer coisa que os humanos, inclusive os judeus, possam fazer. O judeu guarda a lei porque é grato à graça de Deus, não para entrar na aliança, mas para permanecer na aliança. Estar na aliança é um presente de Deus. Sanders chamou essa ideia de “nomismo da aliança” (do grego *nomos*, que significa lei). Guardar a lei judaica foi a resposta humana correta à iniciativa de Deus, a aliança.¹⁷⁶

Logo, a partir dessa nova realidade exposta por Sanders, Dunn¹⁷⁷, grande defensor da NPP, faz algumas considerações que entende como necessárias. A primeira é que não há como a tradição cristã retornar ao antigo retrato do judaísmo, tal como era no séc. I d.C., alegando ser esta uma religião árida e extremamente legalista, como diz a perspectiva clássica sobre Paulo, e a interpretação dos textos paulinos a partir da antítese judaísmo e cristianismo, lei e graça, obediência e fé, fomentando inclusive uma tradição cristã antissemita, deve ser imediatamente interrompida.

A segunda consideração de Dunn¹⁷⁸ é que a justificação pela fé e não por obras, nos textos paulinos, surge no contexto da missão aos gentios e estabelece o importante argumento de que o Evangelho era para todas as pessoas, gentios e judeus, sem exigir um proselitismo dos gentios na observância dos preceitos judaicos.

¹⁷⁶ SANDERS, E. P., Paul and Palestinian Judaism, p. 511-522.

¹⁷⁷ DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, 2015.

¹⁷⁸ DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 27-155.

A terceira consideração é que a justificação é unicamente pela fé, logo, temos aqui duas questões que se relacionam, isto é, por um lado, qualquer afirmação de que a aceitação divina é de alguma forma condicionada ao lugar em que alguém nasceu, à nação ou à raça que alguém pertença, ou pela cultura, ou mesmo pela classe que alguém tivera em sua criação. Por outro lado, pelo fato de alguém adotar um padrão particular de vida, seja privada, seja comunitariamente, significa perder um dos aspectos mais importantes do Evangelho de Paulo e reconhecer a total dependência de Deus, o Criador e Redentor, glorificar e adorar somente a ele, confiar nele e lhe dar graças é a única resposta apropriada da criatura diante do Criador.¹⁷⁹

A quarta consideração de Dunn¹⁸⁰, tem a ver com a relação entre a justificação pela fé e o julgamento de acordo com as obras, que segundo ele, precisa ser preservado. E a quinta e última consideração, diz respeito ao significado e importância que Paulo enxergava em Jesus, sendo esta a principal diferença entre seu Evangelho para todas as pessoas e a compreensão da salvação nas escrituras e tradições de Israel. Em Cristo, a graça de Deus é derramada sobre todo aquele que crê, como cumprimento do propósito que Deus tinha para o mundo por meio de Israel. A possibilidade do coração circuncidado, de uma vida transformada para ser como Cristo, era agora uma realidade.¹⁸¹

Assim, a partir da pesquisa de Sanders e, agora com os escritos de Dunn, surge uma evidente ruptura com a maioria das interpretações de Paulo, especialmente a do protestantismo clássico. Percebe-se a insistência de que o judaísmo era e é uma forma de religião perfeitamente válida. A única crítica de Paulo ao judaísmo foi, segundo Sanders e Dunn, que ele ia contra o Cristianismo. Paulo, que encontrou a salvação no Cristianismo, foi forçado a concluir que o judaísmo não era suficiente. O centro do pensamento de Paulo, e aqui Sanders se une firmemente a Schweitzer¹⁸², não era nem a justificação nem a crítica ao judaísmo, foi o que ele chamou de “participação”, palavra que Sanders usa para

¹⁷⁹ DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 27-155.

¹⁸⁰ DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 27-155.

¹⁸¹ DUNN, J. D. G., A nova perspectiva sobre Paulo, p. 27-155.

¹⁸² SCHWEITZER, A. O misticismo de Paulo o apóstolo, 2003.

designar o complexo pensamento paulino que se centra na ideia de “estar em Cristo”.¹⁸³

¹⁸³ SANDERS, E. P., Paul and Palestinian Judaism, p. 447-472.

3 **STATUS QUAESTIONIS**

Neste capítulo, observamos, de forma sumarizada, em todos os comentários, teses, dissertações e artigos selecionados para serem pesquisados, de que maneira os estudiosos interpretaram a perícopes de Cl 1,3-8, especialmente, se foi dada ou não importância ao tema realçado na expressão: “τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ/*a graça de Deus na verdade*” (v.6). Portanto, nesse sentido, nosso foco se refere ao v.6 da perícopes analisada.

3.1. **Padres Gregos**

3.1.1. **João Crisóstomo (347-407)**

No séc. IV, João Crisóstomo (347-407), um dos grandes padres da igreja, escrevia uma série de comentários, em grego, às cartas de Paulo. Ao lado de Agostinho de Hipona (354-430), grande padre que representa o mundo ocidental, João Crisóstomo representa um dos maiores intérpretes do pensamento do apóstolo Paulo para o oriente cristão, o que pode ser comprovado pela vasta documentação e pelas citações abundantes de suas obras. Tais obras, encontram-se traduzidas e publicadas em língua portuguesa, no Brasil, a partir de 1998.¹⁸⁴ Em sua obra, ele analisa a Carta aos Colossenses e delimita Cl 1,3-8 como uma unidade literária.

De acordo com Crisóstomo, o Evangelho está “Produzindo frutos” (Cl 1,6) através das obras e “crescendo” porque abarca a muitos, de sorte a se firmar e se tornar cada vez mais estável. Com efeito, as plantas tornam-se compactas, quando se firmam e estabilizam-se. “Como também entre vós” (Cl 1,6) antecipa-se em louvores ao ouvinte, a fim de que não se afaste a contragosto. “Desde o dia em que ouvistes” (Cl 1,6), Crisóstomo diz ser admirável que imediatamente vos aproximastes e crestes, e logo nos primórdios produzistes frutos, “desde o dia em que ouvistes” e compreendestes em sua verdade a graça de Deus. Não foi com palavras, nem por fraude, mas através das próprias obras. Por conseguinte, diz:

¹⁸⁴ JOÃO CRISÓSTOMO, Comentário às cartas de São Paulo III, 1998.

“Está produzindo frutos”, isto é, os sinais e milagres que simultaneamente recebestes e compreendestes a graça de Deus.¹⁸⁵

3.1.2. Severiano de Gabala (370-430)

Severiano de Gabala (370-430), bispo da cidade síria de Gabala, foi um pregador popular em Constantinopla no final do séc. IV d.C. Ele se tornou um dos inimigos de João Crisóstomo e ajudou a condená-lo no Sínodo do Carvalho. É também conhecido por suas habilidades retóricas e sermões anti-arianos.

Escrita em italiano, pelo teólogo Giorgio Sgargi¹⁸⁶, a obra *Lettera ai Colossesi*, publicada no ano de 1999, em Bologna, apresenta diversos comentários à Carta aos Colossenses desde o período da patrística até o período moderno, sendo este o texto utilizado em nosso estudo, como fonte de acesso, pela dificuldade em se ter acesso aos textos fontes diretamente. Severiano é um dos Padres da Igreja antiga que também comentou a Carta aos Colossenses, contudo, em seu comentário sobre o v.6 de nossa perícopes, ele diz apenas que “Este é um sinal do poder de Cristo, que atua no anúncio”¹⁸⁷, se referindo ao fato do Evangelho crescer e frutificar pelo mundo.

3.1.3. Teodoro de Mopsuéstia (350-428)

Teodoro de Mopsuéstia (350-428), também conhecido como Teodoro intérprete ou Teodoro de Antioquia, foi Bispo de Mopsuestia (como Teodoro II, entre 392-428) e um dos teólogos mais representativos da Escola de Antioquia. Contemporâneo de Max Seleucia e João Crisóstomo na escola de retórica Libânio e, mais tarde, frequenta o filósofo Andragatius. Como a maioria dos grandes homens do séc. IV d.C., ele sente verdadeira inclinação para o ascetismo e a vida contemplativa, até que, finalmente, com Crisóstomo abraça a vida monástica em um lugar próximo da cidade. De acordo com a obra de Giorgi Sgargi¹⁸⁸, verificou-

¹⁸⁵ JOÃO CRISÓSTOMO, Comentário às cartas de São Paulo III, p. 300-301.

¹⁸⁶ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, 1999.

¹⁸⁷ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, p. 1-6.

¹⁸⁸ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, 1999.

se que nossa perícopos não é comentada por Mopsuéstia, tendo o mesmo começado pelo v.13 seus comentários sobre o primeiro capítulo de Colossenses.¹⁸⁹

3.1.4. Teodoreto de Ciro (393-458/466)

Teodoreto de Ciro, viveu de 393 d.C. a 458/466 d.C., foi um teólogo influente da Escola de Antioquia, comentou diversos textos bíblicos, sobretudo as cartas do apóstolo Paulo, sendo sua abordagem da exegese em grande parte literária e retórica, salientando aspectos de história e gramática. Buscava firmar uma relação entre o Antigo Testamento e o Novo Testamento, e via o último como o cumprimento do primeiro. Seu estudo antecipa muito das críticas canônica e histórico-crítica. Também foi bispo de Ciro (423-457 d.C.).

Além de seus comentários, Teodoreto envolveu-se em questões teológicas e doutrinárias. Ele era um defensor do Credo Niceno e da doutrina ortodoxa da Trindade, e se envolveu em polêmicas contra várias heresias de seu tempo, incluindo o Nestorianismo e o Eutiquianismo. Foi contra a doutrina do pecado original tal como estava sendo formulada no ocidente por Agostinho diante da controvérsia de Pelágio. Envolveu-se em controvérsias com Cirilo de Alexandria e manteve uma posição moderada em relação a Nestório.

Teodoreto comentou todas as cartas de Paulo e seus comentários foram traduzidos do grego para o inglês em 2001, sendo esta a tradução utilizada em nosso estudo.¹⁹⁰ Em seu comentário, os vv.3-8¹⁹¹ formam uma perícopos, fato que é perceptível em sua segmentação.

Sob a perspectiva teológica de Teodoreto, a mensagem do divino Evangelho que fez tais promessas para os colossenses (vv.5-6)¹⁹² e não somente a eles, mas também a todas as pessoas. Com isso a força da mensagem da “verdade do Evangelho”, se espalha pelo mundo, com também entre os cidadãos de Colossos. Pela fecundidade do Evangelho ele se referiu à fé dos crentes e ao modo de vida

¹⁸⁹ SGAGI, G., Lettera ai Colossesi, p.17.

¹⁹⁰ THEODORET OF CYRUS, Commentary on the Letters of St. Paul, 2001.

¹⁹¹ THEODORET OF CYRUS, Commentary on the Letters of St. Paul, p. 85.

¹⁹² THEODORET OF CYRUS, Commentary on the Letters of St. Paul, p. 86.

louvável, e pelo aumento do grande número de crentes vivendo sobre a graça de Deus na verdade.¹⁹³

3.1.5. João Damasceno (675-749)

João Damasceno (675-749), nasceu mais ou menos na metade do séc. VII d.C. de família árabe cristã. É considerado o último representante da patrologia grega e equivalente oriental de Isidoro de Sevilha, por suas obras monumentais como “A Fonte do conhecimento”. A sua atividade literária é multiforme, passeia com autoridade da poesia à liturgia, da eloquência à filosofia e à apologética. Filho de alto funcionário do califa de Damasco, João foi companheiro de brinquedos do príncipe Yazid, que mais tarde o promoveu ao mesmo encargo do pai, que corresponde mais ou menos ao de ministro das finanças. Na qualidade de Logóteta, foi representante civil da comunidade cristã junto às autoridades árabes.

Conforme a obra *Lettera ai Colossesi*, de Giorgio Sgargi¹⁹⁴, Damasceno introduz seus comentários à Carta aos Colossenses a partir do v.13, não contemplando o v.6 da perícopes.¹⁹⁵

3.2. Padres Latinos

3.2.1. Agostinho (354-430)

Agostinho de Hipona (354-430), foi um dos maiores Padres da Igreja que viveu nos sécs. IV-V d.C. Ao lado de João Crisóstomo (347-407), grande intérprete do pensamento paulino na igreja oriental, Agostinho é considerado um dos maiores escritores do mundo ocidental e intérprete das Sagradas Escrituras, a ponto de Jerônimo, seu contemporâneo, afirmar que Agostinho reestabeleceu a antiga fé. Agostinho também influenciou grandemente o pensamento filosófico ocidental.

¹⁹³ THEODORET OF CYRUS, Commentary on the Letters of St. Paul, p. 86.

¹⁹⁴ SGAGI, G., Lettera ai Colossesi, 1999.

¹⁹⁵ SGAGI, G., Lettera ai Colossesi, p. 18.

Sua obra sobre a graça, Graça (I) e Graça (II), é de grande relevância para nossa pesquisa e muitas de suas obras podem ser encontradas publicadas e traduzidas em língua portuguesa. Agostinho não nos deixou um comentário sobre a cartas aos Colossenses, antes, alguns fragmentos de cartas que foram enviadas a Hesíquio¹⁹⁶, Bonifácio¹⁹⁷ e Felícia¹⁹⁸, nas quais ele faz citações diretas da perícopes de Cl 1,3-8. Contudo, ao mencionar o v.6, ele traz à lume apenas aspectos relacionados ao crescer e frutificar da igreja, não nos deixando na sobre a graça de Deus na verdade.

3.2.2. Ambrosiaster/Ambrosiastro (séc. IV-V d.C)

Ambrosiaster é o nome dado ao autor de um comentário sobre as cartas de Paulo no Novo Testamento, atribuído por muito tempo a Ambrósio (morto em 397), bispo de Milão. A obra é valiosa, sobretudo para a crítica do texto latino do Novo Testamento, breve nas palavras e importante na matéria. Segundo Giorgio Sgargi¹⁹⁹, Ambrosiaster estabelece seus comentários a partir do v.11, deixando então nossa perícopes fora de seu escrutínio.²⁰⁰

3.2.3. Pelagio (350-423)

Pelágio (350-423), era um monge britânico que ficou muito conhecido pelo fato de ter se oposto aos ensinamentos bíblicos de Agostinho de Hipona a respeito da graça de Deus. Para Pelágio, a vida cristã consistia em uma luta constante para sua salvação. Para ser salva de seus pecados, a pessoa deveria se empenhar por seus próprios esforços para obter a salvação. De acordo com Giorgio Sgargi, em sua obra sobre a Carta aos Colossenses²⁰¹, Pelágio comentou o v.5, entretanto, não comentou o v.6, versículo de maior importância para esta pesquisa nessa perícopes.²⁰²

¹⁹⁶ GORDAY, P. J., *Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 4.

¹⁹⁷ GORDAY, P. J., *Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 4.

¹⁹⁸ GORDAY, P. J., *Ancient Christian Commentary on Scripture*, p. 4.

¹⁹⁹ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, 1999.

²⁰⁰ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, p. 10.

²⁰¹ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, 1999.

²⁰² SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, p. 5.

3.3. Padres Medievais

3.3.1. Aimone di Auxerre (séc. IX d.C)

Aimone di Auxerre foi um monge beneditino e estudioso do séc IX d.C. e surge no contexto do Renascimento Carolíngio. É conhecido sobretudo pelos seus numerosos comentários bíblicos, mas também por ter sido o segundo mestre da escola de Auxerre, que foi particularmente próspera sob o reinado de Carlos, o Calvo. No séc. IX d.C., Auxerre era a sede de uma escola monástica estabelecida em torno da abadia real de Saint-Germain, declarada real desde a época de Pepino, o Breve, frequentada por estudiosos como Murethach, Eric e Remigius. Segundo Sgargi²⁰³, O primeiro comentário de Auxerre ocorre apenas no v.26, deixando de lado parte significativa do texto de Cl 1.²⁰⁴

3.3.2. Hervé de Bourg-Dieu (1080-1150)

Hervé de Bourg-Dieu (1080-1150), foi um exegeta cristão francês conhecido principalmente por seu Comentários sobre o Profeta Isaías (*Commentarii in Isaiam prophetam*), um comentário sobre o Livro de Isaías. Conforme Giorgi Sgargi, em sua obra *Lettera ai Colossesi*²⁰⁵, Hervé comentou o v.3 e o v.5, porém, não teceu comentários sobre o v.6.²⁰⁶

3.3.3. Tomás de Aquino (1225-1274)

No séc. XIII, Tomás de Aquino (1225-1274), o maior nome entre os escolásticos, escreveu em latim, seu comentário sobre a Carta aos Colossenses. Esta obra foi traduzida para a língua espanhola e publicada no México em 1978, sendo esta a tradução que utilizamos em nosso estudo.²⁰⁷ Este autor considera Cl 1,1-3a

²⁰³ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, 1999.

²⁰⁴ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, p. 52.

²⁰⁵ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, 1999.

²⁰⁶ SGAGI, G., *Lettera ai Colossesi*, p. 5.

²⁰⁷ AQUINO, T., *Comentario a la Epistola de San Pablo a los Colosenses*, 1978.

como uma perícopes e Cl 1,3b-8 como outra perícopes, sendo o único autor a segmentar o v.3.

Conforme Aquino, é recomendável os ensinamentos de Cristo sobre os frutos por meio das boas obras, como o apóstolo Paulo diz aqui que frutifica e já vai crescendo, a saber, a multidão de cristãos “E o Senhor aumentava a cada dia o número dos que abraçavam o mesmo gênero de vida para salvar-se” (At 2,47). Sinal de imenso poder, porque assim como com vós, aconteceu também com os outros. Ouvistes a mensagem e aprovastes a partir do vosso conhecimento. Por conseguinte, de três maneiras se faz recomendável o ministério apostólico, a saber, por comparação a si, com eles e com ambos.²⁰⁸

3.4. Reformadores

3.4.1. Martinho Lutero (1517)

No ano de 1517, Lutero escreveu comentários sobre textos de epístolas do domingo da trindade ao advento em latim, numa perspectiva de leitura teológico-pastoral, que foi traduzido para a língua inglesa e publicado em 1909 nos Estados Unidos da América, sendo esta tradução que usamos em nossa pesquisa.²⁰⁹ Lutero considera Cl 1,3-8 como uma perícopes, e inclusive a utiliza em uma de suas exposições.

Lutero diz que a característica essencial da mensagem é redenção, o perdão dos pecados, sendo uma vez obtido, tudo o que pertence à sua conclusão segue imediatamente. A morte eterna, o salário do pecado, é abolida, e a justiça e a vida eternas são dadas. Como Paulo diz, a graça, ou dom, de Deus é a vida eterna (Rm 6,23). E agora que estamos reconciliados com Deus e lavados no sangue de Cristo, tudo no céu e na terra, como Paulo declara novamente (Ef 1,10), é por sua vez reconciliado conosco. As criaturas não mais se opõem a nós, mas vivem em paz conosco e amigáveis, elas sorriem para nós e temos apenas alegria e vida em Deus e sua criação.²¹⁰

²⁰⁸ AQUINO, T., Comentario a la Epistola de San Pablo a los Colosenses, p. 15.

²⁰⁹ LUTERO, M., Sermons of Martin Luther, 1909.

²¹⁰ LUTERO, M., Sermons of Martin Luther, p. 318.

Tal é a doutrina do Evangelho, e assim deve ser declarada. Ela nos mostra pecado e perdão, ira e graça, morte e vida, como estávamos na escuridão e como somos redimidos dela. Ela, como a Lei, não nos torna pecadores, nem é sua missão nos ensinar como merecer e ganhar a graça. Mas declara como nós, condenados e sob o poder do pecado, da morte e do diabo, recebemos pela fé a redenção dada gratuitamente e em troca mostramos nossa gratidão.²¹¹

3.4.2. Felipe Melanchthon (1527)

Em 1527, Melanchthon escrevia, em latim, seu comentário sobre a carta aos Colossenses, que foi traduzido para a língua inglesa e publicado em Birmingham no ano de 1989, sendo esta tradução utilizada em nosso estudo.²¹² O reformador considera Cl 1,3-11 como uma unidade literária, contudo, delimita Cl 1,3-8 como uma perícopes e Cl 1,9-11 como outra perícopes.

Por um lado, Melanchthon destaca que os colossenses não se apegam nem à punição nem às recompensas em si mesmas, mas olham, a partir delas, para a vontade de Deus em si. Eles sofrem todas as coisas de bom grado, se Deus for gentil. E se eles experimentam a ira de Deus, não há nada que eles esperem menos do que qualquer recompensa. Assim, Jó diz livremente que ele suportará qualquer coisa, desde que Deus não se afaste dele (Jó 1,20-21). Assim, os colossenses não fazem o bem aos santos adquirindo grande galardão com suas ações e favores.²¹³

O mundo, por outro lado, é generoso na esperança de obter mais em troca. Todos os presentes são gananciosos, como diz o ditado, “Presentes são como anzóis”. Mas os santos fazem o bem porque sabem que é isso que Deus quer, e porque valorizam sua vontade acima das recompensas prometidas. Sua ação não é motivada pelo desejo de ganhar algo em troca. Pois eles sabem que todas as coisas já foram dadas livremente, e que elas não podem ser conquistadas por quaisquer méritos humanos, nem receber seu devido valor por eles. Pelo contrário, essas mesmas recompensas os impulsionam e os incendeiam, de modo que eles anseiam por agradar a Deus por sua vez, e mostrar toda a gratidão que podem.

²¹¹ LUTERO, M., *Sermons of Martin Luther*, p. 318.

²¹² MELANCHTHON, F., *Paul's Letters to the Colossians*, 1989.

²¹³ MELANCHTHON, F., *Paul's Letters to the Colossians*, p. 34.

Nem essas boas ações são o preço com o qual a recompensa é comprada. Elas são sinais de gratidão pela recompensa já recebida e possuída. Assim, a magnitude das recompensas incita os colossenses a fazer boas obras, não para obter bênçãos mais completas, mas porque eles acreditam ter obtido tanto já, que anseiam mostrar a Deus sua gratidão pela graça recebida. Podemos agora ver a natureza da esperança descrita nesta passagem. Ela espera bênçãos celestiais, não com base em nossos próprios méritos, mas, com base naqueles da promessa divina.²¹⁴

3.4.3. João Calvino (1548)

No ano de 1548, Calvino escrevia seu comentário sobre as cartas aos Gálatas, aos Efésios, aos Filipenses e aos Colossenses em latim. Esta obra foi traduzida para o português e publicada no Brasil em 2010, sendo esta tradução utilizada em nossa pesquisa.²¹⁵ Calvino considera Cl 1,1-8 como uma perícopes.

Segundo Calvino, os colossenses são enaltecidos por sua docilidade e constância, visto que imediatamente abraçaram a sã doutrina e perseveraram nela. É também com propriedade que a fé do Evangelho seja chamada de “o conhecimento da graça de Deus”, pois ninguém jamais provou do Evangelho senão aquele que reconhece estar reconciliado com Deus e visualiza a salvação que é proclamada em Cristo.²¹⁶

3.5. Séculos XVII ao XIX

3.5.1. Ferdinand C. Baur (1845)

No ano de 1845, Baur escrevia, em língua alemã, seu comentário exegético sobre as cartas de Paulo, que foi traduzido para o inglês e publicado em 1873 na Inglaterra. Entretanto, nossa versão do texto de Baur é uma republicação de 2003.²¹⁷ O autor reconhece na Carta aos Efésios e na Carta aos Colossenses muitas

²¹⁴ MELANCHTHON, F., Paul's Letters to the Colossians, p. 34.

²¹⁵ CALVINO, J., Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses, 2010.

²¹⁶ CALVINO, J., Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses, p. 496-497.

²¹⁷ BAUR, F. C., Paul, the Apostle of Jesus Christ, 2003.

similaridades e realiza o trabalho exegético de ambas as cartas juntas, fazendo comparações de sintagmas idênticos, construções inteiras idênticas ou muito parecidas e, acaba não considerando as cartas como um todo para realização da análise exegética de cada carta de forma particular.

Embora realize exegese de boa parte de ambas as cartas, ele não analisa exegeticamente o primeiro capítulo da Carta aos Colossenses, que é nosso objeto de estudo. Sendo assim, não nos permite comentar e avaliar suas considerações sobre a perícopes de Cl 1,3-8.²¹⁸

3.5.2. Charles J. Ellicott (1857)

Em 1857, Ellicott escrevia seu comentário sobre as Cartas aos Filipenses, aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²¹⁹ Este autor delimita Cl 1,3-8 como uma perícopes.

Sob a perspectiva teológica de Ellicott, a princípio não estaria claro se a “graça de Deus” deve ser conectada aos dois verbos, “ἠκούσατε/*ouvistes*” e “ἐπέγνωτε/*conheceste*”, ou apenas a “ἐπέγνωτε/*conheceste*”. Dada a sequência gramatical, pode-se sugerir o primeiro, e é aplicável, mas a conexão lógica certamente tende ao último caso. Isto posto, ele argumenta que “a graça de Deus” é evidenciada e manifestada “na verdade do Evangelho”.²²⁰

3.5.3. Nicholas Byfield (1869)

No ano de 1869, Byfield escrevia, em língua inglesa, seu comentário sobre a Carta aos Colossenses.²²¹ Ele considera, ao realizar a análise exegética, Cl 1,3-12 como uma perícopes e uma espécie de prefácio da carta.

Byfield considera em um primeiro momento as palavras à parte e, em seguida, a doutrina como um todo. Para o primeiro caso ele considera três

²¹⁸ BAUR, F. C., Paul, the Apostle of Jesus Christ: Part II, p. 1-45.

²¹⁹ ELLICOTT, C. J., A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians, and to Philemon, 1857.

²²⁰ ELLICOTT, C. J., A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians, and to Philemon, p. 114.

²²¹ BYFIELD, N., Epistle to the Colossians, 1869.

interpelações: 1. Que graça de Deus o Evangelho propõe aos homens; 2. O que devemos fazer para que possamos ter o conforto disto, que verdadeiramente ouvimos; 3. O que é conhecer verdadeiramente. Sem demora, ele inicia sua argumentação sobre o que emerge de doutrina desta segmentação. Isto posto, ele procura responder sistematicamente cada pergunta que surge e a explicar a doutrina a partir desta segmentação, segundo ele. Logo, entendemos não ser exegética sua abordagem, visto que, suas respostas são prioritariamente sistemáticas.²²²

3.5.4. Joseph B. Lightfoot (1879)

Em 1879, Lightfoot escrevia seu comentário sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²²³ O autor considera Cl 1,1-13a como uma unidade literária de introdução à carta e a divide em três partes: vv.1-2, vv.3-8 e vv.9-13a, bem diferente dos demais exegetas, ao considerar apenas até o v.13.

Em At 20,24, o sinônimo para o Evangelho, utilizado por Paulo é, “o Evangelho da graça de Deus”, como também ele descreve sendo sua missão de pregar, de acordo com Lightfoot.²²⁴ O verdadeiro Evangelho, como ensinado por Epafras, era uma oferta de graça gratuita, uma mensagem de Deus. O falso Evangelho, como superposto pelos professores heréticos, era um código de proibições rigorosas, um sistema de invenção humana. Não era graça, mas dogma (Cl 2,14), não de Deus, mas do Mundo e dos homens (Cl 2,8.20.22).²²⁵

Para o poder e a bondade de Deus, ele substituiu a auto mortificação e a auto exaltação. O Evangelho é chamado de graça de Deus novamente em 2Cor 6,1.8.9, com referência à mesma característica principal na qual o Apóstolo se deleita em se deter (Rm 3,24; 5,15; Ef 2,5.8), e que ele aqui tacitamente contrasta com a doutrina dos intrusos posteriores.²²⁶

Os falsos mestres de Colossos, como os da Galácia, conduziam os seus ouvintes a aniquilarem a graça de Cristo (Gl 2,21), sendo assim, aceitar a sua doutrina seria como cair da graça (Gl 5,4). Entretanto, os colossenses são advertidos

²²² BYFIELD, N., *Epistle to the Colossians*, p. 64-66.

²²³ LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 1884.

²²⁴ LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 136.

²²⁵ LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 136.

²²⁶ LIGHTFOOT, J. B. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 136.

por Paulo sobre terem acreditado anteriormente “na verdade do Evangelho”, ou seja, em sua genuína simplicidade e sem adulterações.²²⁷

3.5.5. John Eadie (1884)

No ano de 1884, Eadie escrevia, em língua inglesa, seu comentário sobre a Carta aos Colossenses.²²⁸ Este autor, mesmo desenvolvendo um trabalho exegético bem elaborado, não delimita nenhuma seção dentro dos quatro capítulos da Carta aos Colossenses. Ele realiza o comentário de toda a carta, contudo, não apresenta nenhuma estrutura para os capítulos.

Eadie defende que, esta forma peculiar de construção elíptica pela incorporação do substantivo na cláusula relativa não é incomum. O acusativo do primeiro verbo “ἠκούσατε/*ouvistes*” é “εὐαγγέλιον/*Evangelho*”. Era o Evangelho que eles tinham ouvido. Esta era a forma externa e audível daquela graça que eles tinham tido o privilégio de conhecer. Foi por ouvi-la, ou por instrução verbal sobre ela, que eles se familiarizaram com ela. A preposição mais o verbo “ἐπέγνωτε/*entendestes*”, tem um sentido intensivo, como pode ser visto em Ef 1,17.²²⁹

Ao ouvirem o Evangelho, eles tinham chegado a conhecer completamente a graça de Deus, pois a graça de Deus é a essência do Evangelho, ou o glorioso fato que ele comunica. É a boa notícia de que Deus em Seu favor soberano se compadeceu e abençoou o mundo, e conferiu a ele uma salvação imerecida e inesperada, pois, enquanto Ele poderia ter punido, Ele resolveu perdoar, tendo condições de permitir que a lei seguisse seu curso, fundou uma economia de graça que o homem não tinha direito de antecipar e, Ele mesmo não tinha obrigação de introduzir.

Em cada elemento da mensagem do Evangelho, em seu perdão e pureza, em sua esperança e vida, em seus meios, bem como em suas ofertas de libertação, em sua aplicação não menos do que em sua provisão de bênçãos salvadoras, em seus

²²⁷ LIGHTFOOT, J. B. Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon, p. 136.

²²⁸ EADIE, J., A Commentary on the Colossians, 1884.

²²⁹ EADIE, J., A Commentary on the Colossians, p. 14.

preceitos tanto quanto em seus privilégios, há sentido e conhecimento em sua ascendência e plenitude peculiares, isto é, “a graça de Deus”.²³⁰

3.5.6. Joseph A. Beet (1890)

Em 1890, Beet escrevia seu comentário sobre as Cartas aos Efésios, aos Filipenses, aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²³¹ Ao realizar a análise exegética, ele delimita Cl 1,3-14 como uma unidade literária, contudo, divide a unidade em duas partes, sendo Cl 1,3-8 a primeira perícopes.

Beet argumenta que, o Evangelho produziu ali os bons efeitos que produziu em outros lugares. Paulo fortalece isso dizendo que a frutificação e o aumento começaram imediatamente e continuam até o presente, desde o dia em que a mensagem do Evangelho chegou até eles. No Evangelho, os colossenses ouviram a graça de Deus, o favor ao homem que motivou o dom de Cristo. E a palavra precisava ser, e foi, compreendida, apreendida por pensamento cuidadoso. Na Verdade, a Correspondência com a realidade era o elemento circundante de sua audição e compreensão mental. Enquanto ouviam o Evangelho e apreendiam seu conteúdo, eles não estavam lidando com ilusão, mas com a realidade.²³²

3.6. Séculos XX e XXI

3.6.1. William R. Nicoll (1903)

No ano de 1903, Nicoll escrevia seu comentário sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²³³ O autor delimita Cl 1,3-8 como uma perícopes, não considerando a perícopes dentro de uma unidade maior do primeiro capítulo.

²³⁰ EADIE, J., A Commentary on the Colossians, p. 15.

²³¹ BEET, J. A., A Commentary on St. Paul's Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians, and to Philemon, 1890.

²³² BEET, J. A., A Commentary on St. Paul's Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians, and to Philemon, p. 134-135.

²³³ NICOLL, W. R., The Expositor's Bible, 1903.

Nicoll defende que, esta árvore não só dá frutos, mas cresce. Ela não está exaurida pela produção de frutos, mas também produz madeira também. Ela está “aumentando” e também “produzindo frutos”, e esse crescimento no circuito de seus galhos que se espalham pelo mundo é outra de suas reivindicações sobre a adesão fiel dos colossenses. Novamente, eles ouviram um Evangelho que revela a “verdadeira graça de Deus”, e essa é outra consideração que incita à firmeza. Em oposição a isso, foram colocados então, como são colocados hoje, os pensamentos do homem e as exigências do homem, uma sabedoria humana e um código pesado. Especulações e argumentos de um lado, e leis e rituais do outro, em comparação ao grande presente gratuito de um Deus amoroso e da mensagem que fala sobre isso.²³⁴

3.6.2. Archibald T. Robertson (1928)

Em 1928, Robertson escrevia, em língua inglesa, seu comentário sobre a Carta aos Colossenses.²³⁵ O autor delimita Cl 1,3-8 como uma perícopé, não considerando a perícopé dentro de uma unidade maior do primeiro capítulo.

Segundo a perspectiva teológica de Robertson, O Evangelho em Colossos teve um progresso contínuo desde o início, “desde o dia em que (ou desde então) ouvistes e entendestes a graça de Deus na verdade”. Os colossenses ouviram e reconheceram a graça de Deus. Muitos ouvem e não vão além, mas os Colossenses “tinham apreendido em seu verdadeiro sentido como uma mensagem da livre graça de Deus, e não um sistema de observâncias externas e de ascetismo obrigatórios, como os falsos mestres estavam tentando introduzir.”²³⁶

Paulo possui apreço pelo Evangelho “da graça de Deus” (2Cor 6,1; 8,9; Rm 3,24; 5,15; Ef 2,5.8). Em Atos 20,24, Paulo emprega a expressão completa, “o Evangelho da graça de Deus”. Ele acrescenta “na verdade” aqui porque eles o receberam conscientemente em sua simplicidade e realidade, livre das perversões gnósticas.²³⁷

²³⁴ NICOLL, W. R., *The Expositor's Bible*, p. 34-35.

²³⁵ ROBERTSON, A. T., *Paul and the Intellectuals*, 1928.

²³⁶ ROBERTSON, A. T., *Paul and the Intellectuals*, p. 42.

²³⁷ ROBERTSON, A. T., *Paul and the Intellectuals*, p. 43.

3.6.3. Lewis B. Radford (1931)

No ano de 1931, Radford escrevia seu comentário sobre as Carta aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²³⁸ Ele delimita Cl 1,1-14 como uma unidade sobre a igreja de Colossos e divide em duas partes: vv.1-2 e vv.3-14, diferente da maioria dos exegetas.

Radford em seu comentário sequer aborda a oração “ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ/Desde o dia em que ouvistes e entendestes a graça de Deus na verdade”, o que nos chama atenção, visto que, ele comenta todos os versículos da perícope de Cl 1,3-8, contudo, ao chegar no v.6 faz menção ao crescimento e frutificação do Evangelho, mas, não cita e não justifica o porquê não ter tratado sobre isso em seu comentário, deixando-nos essa lacuna.²³⁹

3.6.4. José M. Bover (1950)

Em 1950, Bover elaborou, em língua espanhola seu comentário às cartas do apóstolo Paulo.²⁴⁰ Este autor, ao fazer a análise exegética do texto, delimita Cl 1,3-8 como uma perícope, concordando com a maioria dos exegetas.

Para Bover, a palavra da verdade, assim se qualifica aqui, o mesmo que em Ef 1,13, o Evangelho de Cristo Jesus. Diz-se que a palavra da verdade chegou aos colossenses, da mesma forma que em todo o mundo e, uma continuação se acrescenta, que em todo o mundo frutifica e progride da mesma maneira como entre os colossenses. Contudo, “a graça de Deus”, segundo Bover, é aqui o benefício da redenção, efeito e manifestação do amor de Deus. Isto significa graça, ou seja, o amor mostrado na obra redentora e a obra nascida do amor.²⁴¹

²³⁸ RADFORD, L. B., The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon, 1931.

²³⁹ RADFORD, L. B., The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon, p. 152-153.

²⁴⁰ BOVER, J. M., Las Epistolas de San Pablo, 1950.

²⁴¹ BOVER, J. M., Las Epistolas de San Pablo, p. 236-237.

3.6.5. William Hendriksen (1964)

No ano de 1964, Hendriksen escreveu seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon, que foi traduzido para o português e publicado no Brasil em 1998, sendo esta tradução que usamos em nosso estudo.²⁴² O autor delimita Cl 1,3-14 como uma unidade, contudo, delimita os vv.3-8 como uma primeira perícopé, em seguida, os vv.9-14.

Para Hendriksen o tom principal ainda é ação de graças. A inferência é a seguinte, “Assim, colossenses, não destruam essa árvore frutífera. Não ouçam aqueles que tentam privá-los da grande bênção que lhes sobreveio”. Eles não só vieram a saber a verdade, mas a compreenderam, e isso desde o dia em que a ouviram. Tal compreensão é mais do que abstrata e intelectual. É uma aceitação alegre e uma tomada de posse da verdade centralizada em Cristo. Essa verdade diz respeito a nada menos do que a graça de Deus, seu soberano amor em ação, sua boa vontade para com os não merecedores. Eles chegaram ao conhecimento desta graça de Deus “em seu genuíno caráter”, sem atenuações por caprichos filosóficos ou misturas judaicas”.²⁴³

3.6.6. Eduard Lohse (1968)

Em 1968, Lohse desenvolveu, em língua alemã, seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon, que foi traduzido para a língua inglesa e publicado em 1971 nos Estados Unidos da América.²⁴⁴ Ao realizar a análise exegética do texto, ele delimita Cl 1,3-8 como uma perícopé e, não reconhece uma unidade maior no primeiro capítulo da carta, como alguns exegetas.

Lohse demonstra que pela frase “*χάρις τοῦ θεοῦ/gracia de Deus*” é feita uma conexão com a referência ao Evangelho no v.5, portanto, “*ἐν ἀληθείας/na verdade*” não deve ser entendido como um advérbio, isto é, verdadeiramente, mas sim como uma referência à descrição anterior do Evangelho. Assim, “*ἐν ἀληθείας/na verdade*” corresponde a “*ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας/na palavra da verdade*”, do v.5,

²⁴² HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filêmon, 1998.

²⁴³ HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filêmon, p. 311.

²⁴⁴ LOHSE, E., Colossians and Philemon, 1971.

e significa que a comunidade entendeu a palavra apresentada a eles como a verdade. A “ἀληθείας τοῦ θεοῦ/*verdade de Deus*” (Rm 1,18.25; 3,7; 15,8) fez do apóstolo seu servo para que ele pudesse proclamar que “Nada podemos fazer contra a verdade, mas somente pela verdade” (2Cor 13,8).²⁴⁵

Para Lohse, Colossenses enfatiza repetidamente o conhecimento correto e assim indica à comunidade como ela pode desmascarar e afastar falsos ensinamentos. A comunidade sabe bem o que é a “palavra da verdade” (Cl 1,5); ela ganhou o conhecimento correto quando aceitou a verdade (Cl 1,6). Isso inclui o conhecimento da vontade de Deus (Cl 1,9) e, portanto, obriga a comunidade a atualizar esse “conhecimento” em atividade obediente. É necessário manter-se firme no “conhecimento do mistério de Deus” (Cl 2,2), e isso significa estar continuamente ciente de que em Cristo “estão escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento” (Cl 2,3). O conceito de “conhecimento” reaparece nas exortações (Cl 3,10) para deixar claro o ponto de que o entendimento correto deve se tornar visível na conduta da vida do novo homem. O começo que foi feito quando a comunidade entendeu “a graça de Deus na verdade”, também determina o caminho que ela deve seguir infalivelmente.²⁴⁶

3.6.7. Ralph P. Martin (1973)

No de 1973, Martin produziu seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²⁴⁷ Esta obra foi traduzida para o português e publicada no Brasil em 1984, sendo esta a tradução que usamos em nosso estudo. Este autor delimita Cl 1,3-8 como uma perícopé.

Martin argumenta que, entender “a graça de Deus na verdade” é entender a mensagem da graça de Deus “conforme realmente é”, “sem paródias”. Alternativamente, a frase grega de Paulo “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*” deve ser tomada como referência à menção anterior do Evangelho. O v.6 corresponde, então, ao v.5, e os dois atestam que a mensagem paulina é a verdade de Deus, não feita pelo homem, e que seu âmago é o penhor da sua graça, liberta os homens da superstição

²⁴⁵ LOHSE, E., *Colossians and Philemon*, p. 20.

²⁴⁶ LOHSE, E., *Colossians and Philemon*, p. 21.

²⁴⁷ MARTIN, R. P., *Colossenses e Filêmon*, 1973.

e da religião falsa. Paulo volta ao estado de ânimo polêmico, e fustiga a versão herética da mensagem cristã que conseguira circular em Colossos.²⁴⁸

3.6.8. Rinaldo Fabris (1980)

Em 1980, Fabris concluiu o seu comentário sobre a Carta aos Colossenses na língua italiana. Este comentário foi traduzido para o português e publicado no Brasil em 1992.²⁴⁹ Ele delimita Cl 1,1-8 como uma unidade literária e divide em duas partes: os vv.1-2, como uma saudação inicial e os vv.3-8 como uma nova perícope.

Diferente dos demais comentaristas, Fabris não traduz χάρις por graça, mas, por amor. Ele argumenta que o motivo real da prece de agradecimento cristão não é o contentamento pelo êxito de um trabalho missionário, e nem pelo consolo pela resposta generosa dos cristãos, mas, a extraordinária ação do Pai, por meio de Cristo Jesus. De fato, “a palavra da verdade” ou Evangelho, que cresce e frutifica em Colossos e no mundo, não é mera doutrina espiritual ou religiosa, mas sim, a ação do Pai, por meio de Cristo Jesus, no Espírito, e que se mostra eficaz. Por isso a menção à caridade no Espírito, que remete à fonte misteriosa da existência cristã, resumida no amor fraterno.²⁵⁰

3.6.9. Peter T. O'Brien (1982)

No ano de 1982, O'Brien formulou, em língua inglesa, seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon.²⁵¹ Este autor, ao fazer a análise exegética, delimita Cl 1,3-8 como uma perícope.

Para O'Brien eles continuaram a crescer “em caráter espiritual e em números reais” desde o momento em que ouviram e creram no Evangelho pela primeira vez. Esta proclamação apostólica se concentrou na graça de Deus. Os colossenses “ἠκούσατε/*ouvistes*” esta mensagem da ação graciosa de Deus em

²⁴⁸ MARTIN, R. P., Colossenses e Filêmon, p. 59.

²⁴⁹ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, 1992.

²⁵⁰ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 51.

²⁵¹ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, 1982.

Cristo e vieram a “ἐπέγνωτε/*entendestes*” a realidade dessa graça quando foram convertidos.²⁵²

Ele argumenta que “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*” foi tomado por alguns comentaristas em um sentido adverbial, ou seja, “verdadeiramente” para significar que os cristãos colossenses entenderam a mensagem da graça de Deus “como ela verdadeiramente é”, “não disfarçada”. Eles não receberam alguma versão distorcida de seu evangelista Epafras que então precisou ser suplementada por professores posteriores com sua filosofia (Cl 2,8.20). Outros exegetas entendem a frase “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*” como uma referência à descrição anterior do Evangelho, correspondendo a “ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας/*na palavra da verdade*” do v.5. Nesta visão, o apóstolo está afirmando que a comunidade entendeu a mensagem apostólica apresentada por Epafras como “a verdade”, isto é, “a verdade de Deus”. Não foi feita pelo homem e, uma vez que se centrava na graça de Deus, “liberta os homens da superstição e da má religião”.²⁵³

3.6.10. Frederick F. Bruce (1984)

Em 1984, Bruce elaborou seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses, a Filêmon e aos Efésios em língua inglesa.²⁵⁴ Ele delimita Cl 1,3-23 como uma unidade literária, contudo, divide a unidade em quatro perícopes, sendo Cl 1,3-8 a primeira perícopo delimitada.

Bruce de forma bem concisa diz que os colossenses são lembrados de como eles “chegaram a conhecer a graça de Deus em verdade”, o significado pode ser que eles vieram a conhecê-la verdadeiramente, mas é mais provável que “em verdade” seja equivalente a “com verdade”, isto é, a graça divina que eles experimentaram foi acompanhada pela verdade. Ao atingir o conhecimento pessoal de Cristo, eles vieram a conhecer a graça e a verdade que, como afirma o prólogo do Quarto Evangelho, “veio por meio de Cristo Jesus” (Jo 1,17).²⁵⁵

²⁵² O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 165.

²⁵³ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 166.

²⁵⁴ BRUCE, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, 1987.

²⁵⁵ BRUCE, F. F., *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, p. 43.

3.6.11. Eduard Schweizer (1987)

No ano de 1980, Schweizer escreveu, em língua alemã, seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses. Esta obra foi traduzida para a língua espanhola e publicada na Espanha 1987, sendo esta a tradução que usamos em nosso estudo.²⁵⁶ Este autor, ao realizar a análise exegética, delimita Cl 1,3-8 como uma perícopes.

O argumento de Schweizer é de que com a expressão “da mesma maneira entre vós”, o autor volta-se para a comunidade concreta. A abordagem alternativa entre a comunidade universal e a local é típica em toda a carta. O duplo verbo “ouvir” e “conhecer” acentua a recepção objetiva da mensagem além da sua vivência subjetiva. Se insistir na “confiabilidade”, é dito, na retidão, em oposição à falsa interpretação. “Chegar ao conhecimento da verdade” significa nas cartas pastorais tornar-se cristão (Hb 10,26; 2Jo 1; Cl 2,2).²⁵⁷

3.6.12. James D. G. Dunn (1996)

Em 1996, Dunn formulou seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa.²⁵⁸ Ele delimita como uma unidade literária Cl 1,3-23 e divide em quatro partes, sendo Cl 1,3-8 como a primeira perícopes delimitada.

Sob a perspectiva teológica de Dunn, a ação de graças congratulatória continua com uma plenitude que resulta em uma repetição um tanto incômoda de “καθὼς καὶ *assim como*” e uma segunda cláusula relativa “que ouvistes previamente” (Cl 1,5) e “desde o dia em que ouvistes” (Cl 1,6). A cláusula simplesmente indica que o processo de crescimento e frutificação tem sido contínuo desde o dia da conversão dos colossenses.²⁵⁹

Essa cortesia retórica, é claro, tornaria mais fácil para os destinatários ouvirem as exortações subsequentes de forma mais favorável. O floreio retórico

²⁵⁶ SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, 1987.

²⁵⁷ SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 41.

²⁵⁸ DUNN, J. D. G., The Epistles to the Colossians and to Philemon, 1996.

²⁵⁹ DUNN, J. D. G., The Epistles to the Colossians and to Philemon, p. 62.

também pode explicar o uso da forma mais elaborada do verbo “ἐπιγινώσκει/*conhecera*” em vez do mais comum γινώσκει, embora alguns prefiram dar mais peso ao prefixo para intensificar o significado. De qualquer forma, o verbo denota a experiência, bem como a apreensão intelectual da generosidade abrangente de Deus (“graça”) como poder transformador (Rm 3,24; 5,15.17; 1Cor 1,4-5; 15,10; 2Cor 6,1; Gl 1,6.15).²⁶⁰

A adição de “na verdade”, reforça as conotações de Cl 1,5 “a verdade do Evangelho” de que seu encontro com o Evangelho foi uma abertura de seus olhos e vidas para a realidade, o que na verdade é o propósito de Deus para a humanidade (Cl 1,5), um propósito de graça, com a implicação adicional de que essa verdade inicialmente reunida deve continuar a ser a pedra de toque de seu discipulado contínuo.²⁶¹

3.6.13. David E. Garland (1998)

No ano de 1998, Garland escreveu, em língua inglesa, seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon.²⁶² Ao realizar a análise exegética, o autor delimita Cl 1,1-8 como uma unidade literária e divide em duas partes: os vv.1-2, como uma introdução e, os vv.3-8, como uma nova perícopé.

Garland defende que a “verdade do Evangelho” também é eficaz, “dando frutos e crescendo”, sendo assim, uma árvore sem fruto e crescimento não seria mais uma árvore, um Evangelho que não desse fruto deixaria de ser um evangelho. O Evangelho, no entanto, continua a produzir colheita após colheita. “Dar fruto” tem sido interpretado desde Crisóstomo como se referindo a “uma colheita de boas ações”, mas Paulo tem em mente os convertidos (Rm 1,13; Fl 1,22).²⁶³

A maioria, no entanto, não teria chamado o avanço do Evangelho no mundo greco-romano de um sucesso triunfante. A igreja não estava tomando o mundo de assalto. O historiador judeu Josefo, escrevendo sua história da guerra judaica e dos judeus no final do séc. I d.C., dificilmente mencionou os cristãos. O historiador

²⁶⁰ DUNN, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 62-63.

²⁶¹ DUNN, J. D. G., *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 63.

²⁶² GARLAND, D. E., *Colossians and Philemon*, 1998.

²⁶³ GARLAND, D. E., *Colossians and Philemon*, p. 49.

romano Tácito mencionou os cristãos apenas como bodes expiatórios de Nero para o incêndio de Roma. Em contraste, Paulo podia ver o que eles não podiam. Uma semente tão pequena quanto a mostarda havia sido semeada, e produziria magnificamente por causa de Deus que dá o crescimento (1Cor 3,7).²⁶⁴

O Evangelho estava irrompendo em pequenos grupos de cristãos não apenas em centros vitais do império como Roma, Corinto e Éfeso, mas também em cidades como Colossos, nos corações de donos de escravos como Filêmon e em escravos fugitivos como Onésimo. O Evangelho está crescendo profundamente enraizado na necessidade humana e nos propósitos de Deus para toda a criação, de acordo com a graça de Deus na verdade.²⁶⁵

3.6.14. Gérard Rossé (2001)

Em 2001, Rossé concluiu seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e Efésios em língua italiana.²⁶⁶ Ele delimita Cl 1,3-5a como uma perícope e, Cl 5b-8 como uma nova perícope, bem diferente da maioria dos exegetas.

Rossé destaca a grandeza do Evangelho, no mesmo tempo e força da mensagem. No Evangelho é o próprio Cristo quem vai ao nosso encontro aos homens para lhes trazer esperança, a revelação do seu futuro e, portanto, o significado da existência presente. No anúncio do Evangelho, o Ressuscitado constrói o seu Corpo, a humanidade unida. E nova vida surge em quase todos os lugares da terra. O pensamento de Paulo vai desde a comunidade de Colossos até às Igrejas que nasceram em todo o Império Romano, isto é, o único Evangelho encarna-se em muitas comunidades locais para dar vida à única Igreja.²⁶⁷

Certamente no tempo do apóstolo a difusão do Evangelho ainda era limitada, mas já aparece a certeza da sua dimensão universal. Jesus havia dito que a força do Reino de Deus atuante na Palavra assemelha-se a um grão de mostarda, tão pequeno, mas que se torna grande como uma árvore, mesmo o fermento é usado

²⁶⁴ GARLAND, D. E., *Colossians and Philemon*, p. 49-50.

²⁶⁵ GARLAND, D. E., *Colossians and Philemon*, p.50.

²⁶⁶ ROSSÉ, G., *Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini*, 2001.

²⁶⁷ ROSSÉ, G., *Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini*, p. 19.

em pequenas quantidades, mas é capaz de fermentar uma grande quantidade de massa. O começo é pequeno, mas, o fruto é grande, porque Deus está trabalhando.²⁶⁸

Rossé realça o evangelizador que traz consigo esta convicção, mas por enquanto olha para a vida concreta da comunidade e inverte deliberadamente a ordem, falando primeiro da fecundidade e depois do crescimento do Evangelho apresentada também como “a graça de Deus na verdade”, isto é, a manifestação do favor divino, do Seu amor pela humanidade que assumiu o rosto de Cristo Jesus. O crescimento da comunidade e do indivíduo dentro dela, um crescimento rumo à unidade vivida que se torna testemunho para o exterior, só é possível se a comunidade viver em conformidade com o Evangelho.²⁶⁹

3.6.15. Charles H. Talbert (2007)

No ano 2007, Talbert elaborou, em língua inglesa, seu comentário exegético sobre as Cartas aos Efésios e aos Colossenses.²⁷⁰ Este autor, ao realizar a análise exegética, delimita Cl 1,3-23 como uma unidade literária e delimita Cl 1,3-8 como a primeira perícopé dessa unidade.

Talbert, de forma impressionante, sintetiza os vv.4-8, deixando-nos uma lacuna enorme nas análises da perícopé. Ele diz que nesta oração (1,4.6.8), há três expressões de confiança na Carta aos Colossenses. Como outros escritores helenísticos, o autor de Colossenses faz uso de expressões de confiança em seus destinatários para reforçar o propósito da carta, aumentando a probabilidade de uma leitura favorável. Pseudo-Demétrio dá um exemplo de uma carta amigável que inclui tal expressão de confiança. Seus comentários são reveladores: “Pois eles escrevem como se fossem amigos não porque são, mas, porque pensam que ninguém os recusará quando escreverem de maneira amigável, mas que ele se submeterá e atenderá ao que estão escrevendo”. Ao começar com expressões de

²⁶⁸ ROSSÉ, G., Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini, p. 19.

²⁶⁹ ROSSÉ, G., Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini, p. 20.

²⁷⁰ TALBERT, C. H., Ephesians and Colossians, 2007.

confiança, o autor de Colossenses emprega uma estratégia para obter uma audiência favorável e uma resposta complacente.²⁷¹

3.6.16. Douglas J. Moo (2008)

No ano 2008, Moo redigiu seu comentário exegético sobre as Cartas aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa, que foi traduzido para o português e publicado em 2020.²⁷² Este autor, ao realizar a análise exegética, entende Cl 1,1-2,5 como uma grande unidade redacional e literária e, delimita os vv.3-14 como uma perícopes, diferente da maioria dos exegetas.

Para Moo, a construção paulina “Desde o dia em que ouviram e entenderam a graça de Deus na verdade”, é uma tática na tentativa de obstruir o falso ensino que surge na igreja de Colossos e que ressalta a realidade da experiência passada dos cristãos colossenses com o Evangelho.²⁷³ O resumo que Paulo faz da mensagem do Evangelho com uso da palavra “graça” revela o quão central é esse conceito para o entendimento do Evangelho.²⁷⁴

A relação do substantivo “verdade” e como devemos conectar isso a oração maior, não fica tão claro para Moo, entretanto, ele argumenta que Paulo enfatiza uma vez mais a “verdade do Evangelho” da graça, isto posto, lhe parece que o apóstolo visa lembrá-los que eles vieram verdadeiramente, ou seja, autenticamente, confiavelmente, a entender o Evangelho da graça. Utilizando então o sintagma “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*” em sua forma adverbial.²⁷⁵

3.6.17. Nicholas T. Wright (2008)

Em 2008, Wright desenvolveu, em língua inglesa, seu comentário exegético sobre as Carta aos Colossenses e a Filêmon.²⁷⁶ Para o autor, Cl 1,3-2,5 é uma grande

²⁷¹ TALBERT, C. H., *Ephesians and Colossians*, p. 185-186.

²⁷² MOO, D. J., *Colossenses e Filêmon*, 2020.

²⁷³ MOO, D. J., *Colossenses e Filêmon*, p. 122.

²⁷⁴ MOO, D. J., *Colossenses e Filêmon*, p. 122.

²⁷⁵ MOO, D. J., *Colossenses e Filêmon*, p. 122.

²⁷⁶ WRIGHT, N. T., *Colossians and Philemon*, 2008.

unidade literária introdutória de Paulo e do tema da carta, mas, ele delimita os Cl 1,3-8 como a primeira perícopé dentro desta grande unidade.

Conforme Wright diz, o Evangelho tem estado em ação em Colossos desde o dia em que a comunidade ouviu e entendeu a graça de Deus em toda a sua verdade. Deus não coloca seu poder salvador em operação por algum processo automático ou mágico que ignora a consciência de seus destinatários. Paulo descreve o efeito da pregação de Epafras em Colossos em termos não de uma reação emocional, nem mesmo de pessoas “aceitando Cristo em seus corações”, mas de ouvir a verdade e entendê-la. A tarefa do arauto apostólico é anunciar a verdade, ou seja, a palavra aqui traduzida como “entendido” indica que a resposta buscada é um pensamento inteligente e reconhecimento dessa verdade.²⁷⁷

Paulo não tinha dúvidas sobre o estado do coração dos colossenses, mas sabia que a emoção cristã deve ser sustentada por uma compreensão lúcida da verdade. É importante enfatizar ao mesmo tempo que a resposta ao Evangelho envolverá não apenas o intelecto, mas também as emoções, e também deve ser dito que intelecto e emoções, cabeça e coração, não são simplesmente dois compartimentos separados sem uma porta adjacente. O claro reconhecimento e entendimento do genuíno Evangelho cristão, isto é, de que Deus amou o mundo tanto que deu seu Filho para morrer por ele, é um estímulo muito poderoso para o amor cristão de todo o coração por Deus em troca. Tal resposta emocional pode, por sua vez, alimentar o desejo por uma compreensão intelectual mais profunda (Cl 1,9) da natureza e dos propósitos de Deus.²⁷⁸

3.6.18. Michael F. Bird (2009)

No ano 2009, Bird produziu seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses em língua inglesa.²⁷⁹ O autor, ao realizar a análise exegética, delimita Cl 1,3-14 como uma perícopé, bem diferente da maioria dos exegetas que consideram apenas os vv.3-8 como uma perícopé.

²⁷⁷ WRIGHT, N. T., *Colossians and Philemon*, p. 78.

²⁷⁸ WRIGHT, N. T., *Colossians and Philemon*, p. 79.

²⁷⁹ BIRD, M. F., *Colossians and Philemon*, 2009.

Bird destaca que Paulo muda sua visão aqui para um horizonte mais amplo na propagação do Evangelho no teatro mundial. Paulo diz que em todo o mundo o Evangelho está dando frutos e crescendo. Ou seja, a palavra do Evangelho está sendo ouvida e angariando adeptos através de várias fronteiras políticas, étnicas e territoriais. A linguagem aqui provavelmente faz alusão a Gn 1,28 onde Adão e Eva deveriam “Ser frutíferos e multiplicar-se e encher a terra”. Levado aqui, a progênie de Jesus, o novo Adão, está fazendo exatamente isso, e a obediência à palavra do Evangelho de Deus é o meio pelo qual o velho mundo é colonizado pela nova humanidade da nova criação (1,10).²⁸⁰

Também podemos ver aqui uma possível alusão a Is 27,6, que diz: “Nos dias vindouros Jacó criará raízes, Israel florescerá e dará brotos e encherá o mundo inteiro de frutos”. A grande redenção de Israel que Isaías previu com seu replantio de Israel produz uma abundância de frutos que crescem no mundo inteiro. Da mesma forma, a redenção no Messias Jesus e o chamado da igreja para ser Israel pelo bem do mundo produzem uma cesta de frutas de bênçãos que cobre a Terra. Embora tenha citado inúmeros textos do AT, Bird em nenhum momento faz menção ou relaciona tais fatos à “graça de Deus na verdade”, como demonstra o texto de Colossenses.²⁸¹

3.6.19. Jean-Noël Aletti (2011)

Em 2011, Aletti, em língua italiana, concluiu seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses.²⁸² Diferente dos demais exegetas, ele delimitou Cl 1,3-23 como uma unidade literária e, divide esta unidade em cinco partes, sendo os vv.3-8 a primeira perícopé desta unidade.

Por um lado, Aletti destaca a oração “desde o dia em que entendestes a graça de Deus na verdade”. Ele indaga sobre conectar “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*” ao verbo “ἐπιγινώσκει/*conheceram*” (“conheceste na verdade”) ou melhor, ao substantivo “χάρις/*graça*” (“a graça de Deus na sua verdade”). A segunda solução é recomendada pela ordem sintática, caso contrário, “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*”

²⁸⁰ BIRD, M. F., Colossians and Philemon, p. 40.

²⁸¹ BIRD, M. F., Colossians and Philemon, p. 40.

²⁸² ALETTI, J. -N., Lettera ai Colossesi, 2011.

precederia antes o verbo, e pela composição concêntrica dos vv.4-8, em particular o paralelo entre “a palavra da verdade” (v.5) e “graça de Deus na verdade” (v.6). Se no início da carta for difícil destacar as conotações do verbo “ἐπιγινώσκει/*conheceram*”, que posteriormente não aparecerá mais, é preciso sublinhar que os termos relativos ao conhecimento são bastante numerosos em Colossenses.²⁸³

Por outro lado, aponta a ligação entre a ação de graças de Paulo (a eucaristia, v.3) e a graça de Deus (χάρις, v.6) dada aos crentes, ou seja, a Eucaristia reconhece o que é graça, isto é, um dom de Deus. Assim vemos o vínculo existente entre a ação de graças e a vida cristã, vínculo no qual Colossenses e Efésios insistem. O que então é “a graça de Deus” reconhecida como verdadeira pelos Colossenses? O paralelismo entre “o Evangelho, palavra da verdade” (v.5) e “a graça de Deus na verdade” (v.6) mostra que o autor ainda designa o Evangelho desta forma, isto é, o Evangelho é a palavra da verdade, mas também a graça por excelência, pela qual podemos dar graças continuamente. Como foi dito no v.5, pode-se supor que o sintagma “ἐν ἀληθείᾳ/*na verdade*” já quer opor o Evangelho ao erro combatido no capítulo seguinte, mas isso não pode ser demonstrado, porque posteriormente o substantivo “verdade” nunca mais aparece.²⁸⁴

3.6.20. David W. Pao (2012)

No ano 2012, Pao desenvolveu seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses, em língua inglesa.²⁸⁵ Ele delimitou Cl 1,1-8 como uma unidade literária e dividiu em duas partes: os vv.1-2 formam uma perícope e, os vv.3-8, uma nova perícope.

Segundo Pao apresenta, “desde o dia” é uma expressão formulaica onde o antecedente do pronome relativo “ἧς/*que*” na verdade aparece depois do pronome “ἡμέρας/*dia*”. “Desde o dia que ouvistes e entendestes” expande “ouvistes anteriormente” no v.5. O verbo “entendeu” não aponta simplesmente para um ato

²⁸³ ALETTI, J. -N., Lettera ai Colossesi, p. 66.

²⁸⁴ ALETTI, J. -N., Lettera ai Colossesi, p. 66-67.

²⁸⁵ PAO, D. W., Colossians and Philemon, 2012.

mental, mas uma apropriação do Evangelho na vida pessoal e na comunidade de alguém.²⁸⁶

As versões mais recentes apontam uma direção diferente (“a palavra” ou “o Evangelho”) para o verbo “ἠκούσατε/*ouvistes*” e tomam “a graça de Deus em verdade” como o objeto de “ἐπέγνωτε/*entendestes*”, ou seja, “desde o dia em que ouvistes e realmente entendestes a graça de Deus”. Se os dois verbos forem tomados como uma hendíadis, isto é, dois verbos para descrever o ato de receber a algum atributo, neste caso a graça. No entanto, “a graça de Deus em verdade” pode servir como objeto para ambos: “desde o dia em que ouvistes e conhecestes a graça de Deus em verdade”. A menção de “verdade” em relação à “graça de Deus” pode apontar para uma referência comum por trás de “a graça de Deus” e “a palavra/Evangelho”. Dada essa associação entre “graça” e “palavra”, é desnecessário fornecer um objeto diferente para “ouvir”.²⁸⁷

Para Paulo, “τὴν χάριν τοῦ θεοῦ/*a graça de Deus*” está no centro da mensagem do Evangelho (Rm 4,16; 5,2; Gl 1,6). Frequentemente aponta para o dom gracioso concedido por Deus (Rm 3,24; 5,15.17; Ef 2,8), e como esse dom é realizado pela morte e ressurreição de seu Filho, também aponta para seu poder e força (2Cor 12,9; Ef 3,7; At 20,32). Esse foco na obra poderosa de Deus é particularmente relevante neste contexto, onde o foco está na frutificação e crescimento do Evangelho em todo o mundo. Gramaticalmente, “em verdade” pode modificar o verbo “compreendido”, ou seja, “verdadeiramente compreendido”, mas, à luz do v.5, é melhor entender como modificar a ideia verbal embutida na palavra “graça”, isto é, “a graça de Deus em verdade”. A veracidade do Evangelho é novamente afirmada contra a falsidade espalhada por aqueles que entenderam mal e interpretaram mal o poder da obra de Deus.²⁸⁸

3.6.21. Nijay K. Gupta (2013)

Em 2013, Gupta escreveu, em língua inglesa, seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses.²⁸⁹ O autor considera Cl 1,1-2,3 como uma unidade

²⁸⁶ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 143.

²⁸⁷ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 144.

²⁸⁸ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 145.

²⁸⁹ GUPTA, N. K., *Colossians*, 2013.

literária e delimita os vv.3-5a como uma perícopé e os vv.5b-8 como outra perícopé, sendo sua delimitação bem diferente da maioria dos exegetas.

Gupta comenta que Paulo lembra aos colossenses, em Cl 1,5-6, que sua esperança brota da “palavra da verdade” no Evangelho pregado a eles. Ele é enfático ao dizer que o Evangelho está “dando fruto e crescendo” em todo o mundo. Contudo, por que Paulo insiste sobre essa questão da produtividade generalizada do Evangelho? Quando observamos que sua linguagem de “dando fruto e crescendo” é notavelmente semelhante ao comando edênico aos primeiros humanos para “serem fecundos e se multiplicarem” (Gn 1,22.28; 8,18; 9,1.8; 26,22; 35,11), é uma conclusão razoável que ele esteja comunicando que os colossenses vivem em um tempo de nova criação onde tal abundância demonstra a vitória de Deus sobre o pecado e o mal que é indicativo do presente século maligno (Gl 1,4).²⁹⁰

Novamente, Paulo pode estar colocando de lado quaisquer preocupações de que o mal possa ter a última palavra no novo dia de ressurreição de Deus. Is 61,1-11 estabelece a produção natural desimpedida como uma metáfora pungente para o cumprimento das promessas de Deus de redimir seu mundo superpovoado por espíritos amotinados e criaturas pecadoras: “Pois assim como a terra faz crescer sua flor e o jardim produz suas sementes, assim o SENHOR fará a justiça se levantar em louvor diante de todas as nações” (Is 61,11).²⁹¹

Em uma linha semelhante, Paulo reforça para uma comunidade já fiel que o pecado e a morte, e qualquer um de seus asseclas, já perderam a batalha (Cl 2,15). A própria prisão de Paulo pode ter sido um motivo de preocupação para uma variedade de igrejas. Aos filipenses, que provavelmente estavam preocupados com o destino de Paulo e talvez até mesmo com a validade de seu Evangelho, ele deu garantias de que “o que aconteceu comigo realmente ajudou a espalhar o Evangelho, de modo que se tornou conhecido por toda a guarda imperial e por todos os outros que minha prisão é por Cristo” (Fl 1,12-13). Quanto aos colossenses, eles próprios são parte da colheita do Evangelho, e em Cl 1,10 ele explicita o que o “fruto” realmente é: vidas virtuosas que geram boas obras de acordo com o padrão do Senhor e o conhecimento de Deus. Assim, a insistência de Paulo na

²⁹⁰ GUPTA, N. K., Colossians, p. 42.

²⁹¹ GUPTA, N. K., Colossians, p. 42.

produtividade do Evangelho pode ter como objetivo neutralizar qualquer preocupação de que a missão redentora de Deus possa ser impedida.²⁹²

3.6.22. Alfio M. Buscemi (2015)

No ano 2015, Buscemi elaborou seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses em língua italiana.²⁹³ Este autor considera Cl 1,1-8 como parte introdutória da carta e delimita os vv.1-2 como *Praescriptum* e os vv.3-8 como um *Exordium*.

Buscemi destaca que o pronome relativo “ἀφ' ἧς/*Desde o*” em si depende de “ἡμέρας/*dia*”, então a construção normal seria ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧ e pela atração direta do relativo ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς, mas devido à prolepse do relativo que assume o caso pretendido da preposição ἀπὸ e a incorporação do termo governante na cláusula relativa, a sentença torna-se “ἀφ' ἧς ἡμέρας/*Desde o dia*”. A frase preposicional ἀπὸ com genitivo expressa aqui o ponto de partida temporal a partir do qual começa uma ação ou fato. Por outras palavras, o Evangelho começou a “frutificar e a crescer” entre os colossenses, a partir do dia em que “ouviram e conheceram a graça de Deus na verdade”. Esta é uma ênfase que realça a força inerente à “palavra de Deus”, que ainda opera através do anúncio do Evangelho.²⁹⁴

Para Buscemi os verbos “ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε/*ouvistes e entendestes*”, ambos atrelados ao acusativo “τὴν χάριν/*a graça*”, estabelecem um pequeno clímax no sentido. Por um lado, o aoristo indicativo ativo do verbo “ἀκούω/*ouvir*” conectado ao acusativo como em Cl 1,4 dando sentido de “conhecer por ouvido”, “ouvir”, “ouvir pela fama” e, portanto, no sentido ingressivo, ou seja, “ouvistes previamente”; por outro lado, o aoristo indicativo ativo de “ἐπιγινώσκω/*conheceram*”, justamente por ser composto pela preposição ἐπι- com valor diretivo mais a raiz γνω- (de γινώσκω) e o sufixo -σκω, não assume apenas o sentido de “conhecer”, “aprender a conhecer”, mas pelo valor perfectivo de ἐπι-: “reconhecer”, “apreciar”, também indica o esforço dos colossenses para “compreender melhor” o que ouviam, porém, o aoristo “ἐπέγνωτε/*entendestes*”

²⁹² GUPTA, N. K., Colossians, p. 43.

²⁹³ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, 2015.

²⁹⁴ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 54.

também tem aqui um valor ingressivo, isto é, “começastes a apreciar, a reconhecer”.²⁹⁵

Segundo Buscemi, “τὴν χάριν/a graça” é o objeto direto de “ἠκούσατε/ouvistes” e “ἐπέγνωτε/entendestes”. O substantivo deverbativo ἡ χάρις, composto pela raiz χάρ- (de χαίρω: “alegrar-se”, “mostrar favor”) mais o sufixo primário ις, dos substantivos femininos abstratos “graça”, é especificada tanto pelo artigo definido identificador quanto pelo seguinte genitivo “τοῦ Θεοῦ/de Deus”, um genitivo subjetivo ou autoral, pois indica o agente da graça, ou seja, “a graça que Deus concedeu aos crentes”. Com base nisto, não há dúvida de que é uma graça que os colossenses conhecem bem, porque não só ouviram falar dela, mas procuraram compreendê-la bem e apreciá-la. Estamos na presença do falar metonímico, ou seja, “τὴν χάριν/a graça” é uma metonímia de “εὐαγγέλιον/Evangelho”, tanto que, “graça” indica o conteúdo do Evangelho (o conteúdo do recipiente) quanto que, “graça” é o efeito produzido pelo Evangelho entre os colossenses (a causa do efeito). Em outras palavras, os crentes de Colossos ouviram falar do Evangelho, anúncio do desígnio salvífico de Deus que, na sua misericórdia, dá graça a todo o homem que a Ele se confia na fé e ao mesmo tempo é uma ação de graça para quem acolhe o Evangelho.²⁹⁶

O sintagma “ἐν ἀληθείᾳ/na verdade”, a frase preposicional expressa o complemento da causa instrumental: “através da verdade” ou o circunstancial modal: “de acordo com a verdade”, “de maneira verdadeira”. No primeiro caso, a referência a “ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου/na palavra da verdade do Evangelho” de Cl 1,5 é clara, isto é, a graça de Deus foi comunicada aos crentes de Colossos “através da palavra da verdade”. Nesse caso, um artigo anafórico teria sido necessário, mas no grego bíblico, por trás de uma preposição o artigo às vezes é deixado de fora. O sentido modal, sendo qualitativo, dispensa artigo e expressa uma circunstância concomitante ao esforço de compreender “a graça de Deus”, ou seja, o Evangelho, de forma verdadeira, sem qualquer adulteração.²⁹⁷

²⁹⁵ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 54-55.

²⁹⁶ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 55.

²⁹⁷ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 55-56.

3.6.23. Samuel P. Millos (2015)

Em 2015, Millos escreveu, em língua espanhola, seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses.²⁹⁸ O autor considera como uma unidade literária Cl 1,1-14 e então, divide em três partes: Preâmbulo vv.1-2, ações de graça vv.3-8 e intercessão os vv.9-14, contudo, ele delimita os vv.3-8 como uma perícope.

Para Millos, conhecendo Jesus conhece-se também o Pai, de modo que a mensagem do Evangelho atinge seu objetivo na regeneração do pecador que crê no Salvador. Renovado pela regeneração, começa a dar frutos a partir do momento da conversão. Em todo processo de salvação é Deus quem age para torná-lo possível. É ele que abre o coração dos perdidos, como fez com Lídia (At 16,14); é o Espírito Santo que torna possível a salvação através santificação, gerando também fé nos perdidos para que creiam com fé salvadora (2Ts 2,13). A salvação é sempre um ato de graça parte de Deus (Ef 2,8-9), sem deixar de lado a responsabilidade humana quem pode resistir e recusar o chamado à fé no Filho, portanto, quem não acredita no Filho não tem vida e quem se recusa a acreditar tem sim, a ira de Deus pelo pecado, portanto, não verá vida (Jo 3,36).²⁹⁹

É notável apreciar a insistência no substantivo verdade, neste versículo referente à graça contida na mensagem que lhes foi pregada, tornou possível a salvação daqueles que acreditaram na verdade pregada. Neste caso, o substantivo verdade acompanha a graça, de uma forma que lhe dá uma sensação de autenticidade. Isso diferencia novamente a verdade do falso Evangelho. A mensagem que vem de Deus proclama a salvação pela graça. Deus concede a salvação em uma demonstração generosa de Sua graça, que é soberana e salvadora.

O homem nada pode fazer para alcançar a sua salvação, senão crer no Salvador proclamado na mensagem da graça. Deus salva apenas por graça através da fé. Qualquer outra pretensão do homem em alcançar a salvação é negar a graça sem a qual não é possível ser salvo. Devemos lembrar e afirmar que pela graça foi salvo o primeiro homem que foi justificado e pela graça o último pecador será salvo

²⁹⁸ MILLOS, S. P., Colosenses, 2015.

²⁹⁹ MILLOS, S. P., Colosenses, p. 87.

antes dos novos céus e nova terra. Não é possível deixar de afirmar sempre que a salvação vem de Deus (Sl 3,8; Jo 2,9).³⁰⁰

3.6.24.

Gregory K. Beale (2019)

No ano 2019, Beale redigiu seu comentário exegético sobre a Carta aos Colossenses e a Filêmon em língua inglesa, que foi traduzido para o português e publicado em 2022 no Brasil.³⁰¹ Ele considera Cl 1,3-23 como uma unidade literária, mas, delimita os vv.3-8 como uma perícopes nesta unidade.

Beale argumenta que os colossenses acreditaram em algo realmente verdadeiro, isto é, “conheceram a graça de Deus na verdade”, sendo que, “conhecer” neste contexto vai além dos aspectos cognitivos, incluindo também aspectos experienciais do conhecimento humano.³⁰² O “Evangelho”, no v.5, é substituído aqui por “graça”. Tal substituição realça que tudo relacionado ao Evangelho é resultado da graça de Deus, graça esta que homem algum recebe por merecimento. E o substantivo “verdade” atrelado a graça de Deus, indica que os colossenses “ouviram” e “conheceram” sobre a graça de Deus na esfera da verdade, ou seja, uma referência a verdadeira graça.³⁰³

3.7 Síntese do *Status Quaestionis*

Isto posto, surpreende o fato de basicamente muito poucos pesquisadores mencionados acima terem dado atenção ao v.6, e aos impactos da graça de Deus na vida de quem é alcançado por ela, tanto em âmbito antropológico como sociológico. Os verbos “ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε/ouvistes e entendestes” relacionados com “τὴν χάριν/a graça” naturalmente nos leva a algumas reflexões. As perguntas que surgem dessa construção literária inevitavelmente são: O que é a graça de Deus? Quais os impactos na vida do indivíduo (aspecto antropológico) ao entender a graça de Deus na verdade? Quais mudanças são perceptíveis no relacionamento de um indivíduo para com o outro (aspecto sociológico)? Perguntas sinceras que surgem

³⁰⁰ MILLOS, S. P., Colossenses, p. 88.

³⁰¹ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, 2022.

³⁰² BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 52.

³⁰³ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 53.

e acabam por esclarecer, de certa maneira, as realidades que foram experimentadas por essa comunidade nascente na cidade de Colossos.

Alguns pesquisadores, tais como Lohse³⁰⁴, Dunn³⁰⁵, Moo³⁰⁶, Buscemi³⁰⁷ e Beale³⁰⁸, entendem a graça como uma metonímia do Evangelho, isto é, a graça tanto indica o conteúdo da mensagem do Evangelho, como o efeito que é produzido pelo Evangelho na vida concreta dos membros da comunidade de Colossos. Outros, como Hendriksen³⁰⁹ e Aletti³¹⁰, têm como tom principal a ação de graças, sendo que Aletti, relaciona a ação de graças de Paulo (*Eucaristia*) com a graça de Deus dada aos crentes. Os demais pesquisadores, acabam por divergir de maneira acentuada uns dos outros, sendo difícil estabelecer uma conexão entre seus nexos interpretativos, assim como foi estabelecido entre os pesquisadores supracitados.

Gupta³¹¹ por exemplo, comenta que Paulo, em Cl 1,5-6, lembra aos colossenses que sua esperança brota da “palavra da verdade” no Evangelho pregado a eles. Ele é enfático ao dizer que o Evangelho está “dando fruto e crescendo” em todo o mundo, e sequer cita o substantivo graça. Para Pao³¹², “τὴν χάριν τοῦ θεοῦ/a graça de Deus” está no centro da mensagem do Evangelho proclamado por Paulo, inclusive em outras cartas, como em Rm 4,16; 5,2; Gl 1,6; que frequentemente, aponta para o dom gracioso concedido por Deus (Rm 3,24; 5,15.17; Ef 2,8), e como esse dom é realizado pela morte e ressurreição de seu Filho, também aponta para seu poder e força (2Cor 12,9; Ef 3,7; At 20,32). Bird³¹³ argumenta sobre a linguagem, indicando que aqui provavelmente se faz alusão a Gn 1,28, acerca de crescer e frutificar, como também menciona uma possível alusão a Is 27,6, porém, sequer menciona o substantivo “τὴν χάριν/a graça” em seu comentário sobre o v.6.

Talbert³¹⁴, em seu comentário, não aborda nada em sua perícopa, apenas sintetiza em algumas palavras os vv.4-8. Para Wright³¹⁵, o Evangelho tem estado

³⁰⁴ LOHSE, E., Colossians and Philemon, p. 20.

³⁰⁵ DUNN, J. D. G., The Epistles to the Colossians and to Philemon, p. 63.

³⁰⁶ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 122.

³⁰⁷ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 55.

³⁰⁸ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 53.

³⁰⁹ HENDRIKSEN, W., 1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filêmon, p. 311.

³¹⁰ ALETTI, J. -N., Lettera ai Colossesi, p. 66-67.

³¹¹ GUPTA, N. K., Colossians, p. 42.

³¹² PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 145.

³¹³ BIRD, M. F., Colossians and Philemon, p. 40.

³¹⁴ TALBERT, C. H., Ephesians and Colossians, p. 185-186.

³¹⁵ WRIGHT, N. T., Colossians and Philemon, p. 78.

em ação permanente em Colossos, desde o dia em que a comunidade ouviu e entendeu a graça de Deus em toda a sua verdade. Ele argumenta que Paulo descreve o efeito da pregação de Epafras em Colossos em termos não de uma reação emocional, nem mesmo de pessoas “aceitando Cristo em seus corações”, mas de ouvir a verdade e entendê-la, contudo, não explica o que seria “entender a graça”, e como isso seria perceptível na vida dessas pessoas. Para Schweizer³¹⁶, o duplo uso verbal, “ouvir” e “conhecer”, acentua a recepção objetiva da mensagem, além da sua vivência subjetiva. Embora fale sobre vivência subjetiva, ele não explica o que de fato seria isso, em relação às pessoas que ouviram e entenderam a graça de Deus.

³¹⁶ SCHWEIZER, E., La carta a los Colosenses, p. 41.

4 EXEGESE DE CI 1,3-8

4.1. Segmentação e tradução de CI 1,3-8

A divisão, a interpretação e as observações sobre o texto crítico da perícopie em CI 1,3-8 expõem a beleza e a coesão temática desse trecho paulino, que busca entender a graça divina. A escolha das palavras utilizadas na elaboração do texto revela uma cuidadosa estrutura em sua argumentação, especialmente no que se refere ao ensino do Evangelho da graça de Cristo, tanto na língua grega original quanto na sua versão em português. O próprio processo de segmentar e traduzir o texto sagrado contribui para a crítica textual, permitindo uma análise dos verbos, substantivos, suas dinâmicas e sutilezas, bem como dos campos semânticos e elementos retóricos, além de favorecer a compreensão de sua estrutura e do contexto bíblico-teológico-pastoral.

	v.3	
Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ	v.3a	Damos graças a Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo,
πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι,	v.3b	orando sempre por vós,
	v.4	
ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	v.4a	ouvindo sobre a vossa fé em Cristo Jesus,
καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους	v.4b	e o amor que tendes por todos os santos,
	v.5	
διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	v.5a	pela esperança reservada para vós nos céus,
ἣν προηκούσατε ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου	v.5b	sobre a qual ouvistes previamente na Palavra da Verdade do Evangelho,
	v.6	
τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς,	v.6a	do que chegou até vós,
καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἐστὶν καρποφορούμενον	v.6b	Como também em todo o mundo está frutificando,
καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν,	v.6c	e crescendo, como também em vós,
ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσατε	v.6d	desde o dia que ouvistes
καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ.	v.6e	e entendestes a graça de Deus na verdade;

	v.7	
καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν,	v.7a	como aprendestes de Epafras, nosso amado conservo,
ὃς ἐστὶν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ,	v.7b	Que é fiel para vós, servidor (<i>ministro</i>) de Cristo.
	v.8	
ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι.	v.8	O qual também anunciou a nós o vosso amor no Espírito.

Fonte: Texto de NA²⁸, tabela e tradução do autor.

4.2.

Notas de crítica textual de Cl 1,3-8³¹⁷

Em Cl 1,3-8, existem problemas envolvendo a crítica do texto em alguns versículos, contudo, eles não comprometem o entendimento do texto e não comprometem seu conteúdo teológico.

v.3a: os Códices Claromontanus* (D*), Augiensis (F) e Boernerianus (G) trazem a variante “τῷ/ao”, que antecede a palavra “πατρὶ/Pai”. Há também uma adição de “καὶ/e” nas seguintes testemunhas: Códices Sinaítico (Ⲙ), Alexandrinus (A), Ephraemi² (C²), Claromontanus¹ (D¹), Freerianus (I), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ) e 075, nos minúsculos. 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1505. 1881. 2464 e ℞ lat. Desta forma, o texto ficaria “καὶ τῷ πατρὶ/e o Pai”. O texto apresentado por NA²⁸ se fundamenta no ℞⁶¹, Códices Vaticanus (B), Ephraemi* (C*) e no testemunho do minúsculo 1739. Embora existam testemunhos que corroborem para o acréscimo de “καὶ/e”, concordamos em manter a variante assumida pelo texto de NA²⁸, pois apresenta o testemunho de qualidade e bem atestado pelos critérios da crítica externa. A omissão da palavra “Χριστοῦ/Cristo” ocorre de acordo com o Codex Vaticanus (B), testemunho dos minúsculos 1739, 1881 e vg^{ms}, porém, mantem-se o texto da NA²⁸ pela qualidade e quantidade de manuscritos de peso que trazem a palavra “Χριστοῦ/Cristo”.

v.3b: os Códices Vaticanus (B), Claromontanus* (D*), Augiensis (F), Boernerianus (G), 075 e os minúsculos 33. 104 trazem a variante “ὑπὲρ/por causa de” que aparece no lugar de “περὶ/por”. O texto de NA²⁸ se apoia nos Códices Sinaítico (Ⲙ), Alexandrinus (A), Ephraemi² (C²), Claromontanus² (D²), Freerianus

³¹⁷ De acordo com Nestle-Aland, Novum Testamentum Graece, 28 ed., p. 65, para o texto de Colossenses, os manuscritos citados de forma consistente e que apresentam grande qualidade como critério de avaliação são ℞^{46.61}, (Ⲙ), (A), (B), (C), (D), (F), (G), (H), (I), (K), (L), (P), (Ψ), 048, 075, 0198, 0208, 0278; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, l 249, l 846.

(I), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ) e, alguns minúsculos 81. 104. 365. 630. 1175. 1241^s. 1505. 1739. 1881. 2464 ℞ que não apresentam essa variante. Portanto, permanecemos com o texto da NA²⁸, devido à qualidade e quantidade de testemunhos de peso que sustentam a variante do texto.

v.4b: os Códices Claromontanus (D), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Athous Lavrensis (Ψ) e os manuscritos minúsculos 630. 1739 e 1881 trazem a variante “τὴν/α” no lugar de “ἣν ἔχετε/*que tendes*”. É omitido pelo Códex Vaticanus (B). O texto de NA²⁸ apoia-se em vários manuscritos de grande credibilidade, como por exemplo, ℞⁶¹, Códices Sinaíticus (Ⲙ), Alexandrinus (A), Ephraemi* (C*), Claromontanus* (D*), Augiensis (F), Boernerianus (G), Porphyrianus (P) e 075, e em minúsculos como 33. 81. 104. 326. 365. 1175. 1241^s. 1505. 2464 e latt sy^h co. Portanto, por estar mais bem atestada, concordamos em manter a variante assumida no texto de NA²⁸.

v.6b: nos Códices Claromontanus¹ (D¹), Augiensis (F), Boernerianus (G), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Athous Lavrensis (Ψ) e, em alguns minúsculos 075. 630. 1505. 2464^c. ℞ d m sy e Ambst, encontramos uma adição de “καὶ/ε” antes de “ἔστιν/*está*”. O texto de NA²⁸ utiliza o ℞^{46.61vid} bem como os Códices Sinaíticus (Ⲙ), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Ephraemi* (C*), Claromontanus* (D*), Porphyrianus (P) e nos manuscritos minúsculos 33. 81. 104. 326. 365. 1175. 1241^s. 1739. 1881. 2464^{*}; sendo assim, conta com testemunhas de maior qualidade e credibilidade, dando base para sustentar a opção assumida pela NA²⁸, visto que “as testemunhas são pesadas e não contadas”³¹⁸.

v.6c: a omissão de “καὶ αὐξανόμενον/*e crescendo*” aparece nos Códices Claromontanus¹ (D¹), Mosquensis I (K), bem como nos minúsculos 6. 323. 614. 629. 630 *pm*. Contudo, as variantes de NA²⁸ demonstram ser mais apropriadas devido à qualidade e à quantidade muito mais elevada de testemunhas de peso.

v.7a: entre as palavras “καθὼς ἐμάθετε/*como aprendestes*” temos uma adição da conjunção “καὶ/ε” nos Códices Claromontanus² (D²), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Athous Lavrensis (Ψ) e nos minúsculos 075. 104. 326. 630. 1175. 1739. 1881. ℞ vg^{mss} sy^h sa^{ms}. O texto de NA²⁸ conta com os testemunhos dos

³¹⁸ GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.

Ⲣ^{46.61vid} e os Códices Sinaíticus (Ⲡ), Alexandrinus(A), Vaticanus (B), Ephraemi* (C*), Claromontanus* (D*), Augiensis (F), Boernerianus (G), Porphyrianus (P) e os manuscritos minúsculos 33. 81. 629. 1241^s. 2464 lat sy^p sa^{mss} bo, sendo assim, muito melhor atestado, indicando a não presença da conjunção “καί/e” no texto, como sendo a leitura mais provável de ser a original.

v.7b: há a variante “ἡμῶν/nosso” que aparece no Ⲣ⁴⁶ e nos Códices Sinaíticus* (Ⲡ*), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Claromontanus* (D*), Augiensis (F), Boernerianus (G), no minúsculo 1505 m. O texto de NA²⁸ se apoia nos Códices Sinaíticus² (Ⲡ²), Ephraemi* (C*), Claromontanus¹ (D¹), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 075 e em alguns manuscritos minúsculos 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241^s. 1739. 1881. 2464 Ⲙ lat sy co, mantendo o texto com o pronome “ὕμῶν/vosso”. É bem verdade que a variante se apoia em alguns códices relevantes, contudo, podemos admitir que o texto da NA²⁸ também está fundamentado em testemunhos importantes, de qualidade e bem atestados e, com o apoio de tradições como a siríaca e a copta. Por isso, mantemos o texto que está de acordo com NA²⁸, mesmo parecendo possível optar pela outra variante.

4.3.

Delimitação, estrutura e organização de CI 1,3-8

A estrutura e delimitação desta perícopes é apresentada de diversas formas pelos estudiosos, contudo a maioria considera os vv.3-8 como uma perícopes e apresentam, a partir dessa passagem, uma estruturação variada. Moo e Bird, por exemplo, delimitam e estruturam o primeiro capítulo da Carta aos Colossenses formando uma seção dos vv.1-2, e outra unidade a partir do v.3 e segue até o v.14, ou seja, entendem os vv.3-14 como uma única perícopes, não realizando nenhum tipo de ruptura com os vv.9-14. Divisão essa um tanto problemática devido ao início da seção no v.9 com “διὰ τοῦτο/por isso”, que indica muito claramente o começo de uma nova ideia, direcionando o leitor a algo novo, que segue do v.9 ao v.14.

Mesmo ambas as passagens iniciando com ação de graças/orações pelos colossenses e com possibilidade inclusive de se formar um quiasmo entre as duas, suas abordagens, contudo, são diferentes nos assuntos que deliberam. Buscemi e O’Brien, em contraste a Moo e Bird, delimitam e estruturam a perícopes de forma

diferente. Eles iniciam com os vv.1-2 como uma perícope, não consideram os vv.3-14 como uma única unidade. Os vv.3-8 formam uma perícope, separando os vv.9-14 onde iniciam uma terceira perícope e, encerram esta seção do primeiro capítulo. Sendo a única diferença entre eles a questão da unidade redacional ou não na forma de delimitação, devido aos aspectos que são tratados no próprio texto dirigido à igreja de Colossos.

Buscemi³¹⁹ estrutura a perícope da seguinte maneira: a) Cl 1,3 – Ação de graças; b) Cl 1,4-5 – Motivo de ação de graças; c) Cl 1,6-8 – O Crescimento progressivo do Evangelho. Estrutura que apresenta dificuldades aparentes devido ao fato de ser difícil vincular o v.6 ao v.7 como continuidade de uma mesma seção. Pois a ideia de crescimento progressivo do Evangelho apresentada no v.6 é interrompida no v.7 ao ser introduzido na narrativa Epafras, companheiro de Paulo e Timóteo.

O'Brien³²⁰ estrutura os vv.3-8 de uma forma diferente: a) Cl 1,3 – Ação de graças; b) Cl 1,4-5a – Fé, amor e esperança; c) Cl 1,5b – A esperança colossense; d) Cl 1,6a – O alcance mundial do Evangelho; d) Cl 1,6b-7 – pregação inicial aos Colossenses. O'Brien observa que depois que o motivo da ação de graças foi estabelecido (ἀκούσαντες, τὴν πίστιν ὑμῶν, καὶ τὴν ἀγάπην, διὰ τὴν ἐλπίδα, vv.4-5a) várias orações subordinadas são acrescentadas, isto é, o v.5b (ἦν προηκούσατε) está relacionado com a esperança dos colossenses, o v.6a refere-se ao alcance mundial da proclamação (καθὼς καὶ ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ), enquanto os versículos 6b-7 apontam para a pregação inicial aos colossenses por Epafras (καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν, v 6b; καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ, v.7).

Moo³²¹ estrutura os vv.3-8 de uma forma diferente: a) Cl 1,3 – Ação de graças; b) Cl 1,4-5 – Motivo de ação de graças; c) Cl 1,6 – O crescimento progressivo do Evangelho; d) Cl 1,7-8 – Paulo passa a mensagem ao mensageiro. O que parece ser uma boa opção, tendo em vista que nos vv.4-5 a ideia da fé, amor e esperança estão presentes formando a tríade teológica paulina e, o conhecimento da graça, no v.6, é a condição pela qual o Evangelho cresce e frutifica em Colossos e, também em todo o mundo. Sendo assim, mesmo estas orações possuindo certa

³¹⁹ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 35-36.

³²⁰ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 148.

³²¹ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 111-112.

fluidez e coesão, optar por separá-las devido à ideia que apresentam parece mais adequado, embora se fossem mantidas todas na mesma estrutura, não seria problemático.

Bird³²² estrutura os vv.3-8 de uma forma diferente: a) Cl 1,3 – Ação de graças; b) Cl 1,4-5 – Fé, amor e esperança dos colossenses; c) Cl 1,6 – O crescimento e frutificação do Evangelho; d) Cl 1,7-8 – Epafras, servo fiel. Estrutura muito parecida, como vimos acima, com a de Moo.

Beale³²³ estrutura os vv.3-8 da seguinte maneira: a) Cl 1,3-5a – Ação de graças pela fé, amor e esperança dos colossenses; b) Cl 1,5b-6 – a aceitação do Evangelho no qual estão enraizados e que cada vez mais gera frutos entre eles; c) Cl 1,7-8 – E que aprenderam de Epafras. A variação da estrutura de Beale é bem diferente dos demais estudiosos, onde ele relaciona parte do v.5 aos vv.3-4, contudo, a esperança deles está relacionada à palavra da “verdade do Evangelho”, que ele estrutura junto do v.6. No v.6, para Beale, parece não haver nenhum tipo de relação ao fato de crescer e frutificar com a graça de Deus. Sua ênfase está mais preocupada em fazer alusão ao AT, nas referências de Gn, que segundo ele, aparecem aqui.³²⁴

Solda³²⁵ ao elaborar sua estruturação do primeiro capítulo da Carta aos Colossenses em sua tese doutoral, a partir da Análise Retórica Bíblica Semítica, também delimita os vv.3-8 como uma perícopé. Em sua Análise Retórica, ele apresenta a seguinte estrutura: a) Cl 1,3-6a – em que os vv.3-6a constituem uma parte composta de apenas um trecho; b) Cl 1,6b-8 – em que o autor argumenta que há uma noção temporal que contextualiza a ação específica descrita no primeiro segmento, ou seja, a palavra da verdade que produz fruto e cresce também entre os colossenses. O terceiro segmento, em conexão com o segundo, descreve a ação ministerial de Epafras, evangelizador da comunidade, que os levou a conhecer a palavra da verdade.

Nossa delimitação e estruturação da perícopé segue a seguinte divisão: a) Cl 1,3 – Ação de graças; b) Cl 1,4-5 – Motivo de ação de graças; c) Cl 1,6 abc – o crescimento do Evangelho; d) Cl 1,6 $\delta\epsilon$ a compreensão da graça de Deus e, e) Cl

³²² BIRD, M., Colossians and Philemon, p. 36.

³²³ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 39.

³²⁴ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 39.

³²⁵ SOLDA, D., Carta aos Colossenses, p. 80-82.

1,7-8 – Paulo passa a mensagem ao mensageiro, isto é, Epafras, o conservo e ajudador. Os vv.4-5 permanecem juntos dentro de uma mesma estrutura pois o conteúdo da mensagem se relaciona entre si. Paulo ouve sobre a fé e o amor dos colossenses e condiciona isso à esperança reservada para eles nos céus, a qual eles ouviram previamente pela palavra da “verdade do Evangelho”. O Evangelho que chegou até eles, cresce e frutifica em todo o mundo e entre os colossenses (v. *6abc*), desde quando ouviram e entenderam a graça de Deus na verdade (v. *6de*). Após isso, temos um sinal de ponto e vírgula (;), que indica uma pausa maior do que a vírgula em textos, e Paulo relaciona esses conhecimentos adquiridos pelos colossenses à Epafras, seu companheiro (v.7-8).

Há claramente um quiasmo nessa perícopa, considerando os vv.9-14 como parte dessa primeira seção da Carta aos Colossenses, que poderia ser indicado dessa maneira:

A - Damos graças a Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, orando sempre por vós (v.3),

B - Ouvindo sobre a vossa fé em Cristo Jesus e o amor que tendes por todos os santos, pela esperança reservada para vós nos céus (vv.4-5).

C - O que chegou até vós, como também em todo o mundo está frutificando, e crescendo, como também em vós (v. *6abc*),

C' - Desde o dia que ouvistes e entendestes a graça de Deus na verdade (v. *6de*).

B' - Como aprendestes de Epafras, nosso amado conservo, que é fiel para conosco, servidor (ministro) de Cristo. O qual também anunciou a nós o vosso amor no Espírito (v.7-8).

A' - Por isso, desde o dia que soubemos disso, nós também não cessamos de orar por vós e de pedir que... (v.9).

Embora haja uma significativa mudança na abordagem dos assuntos e seja perfeitamente possível dividir os vv.3-14 em duas perícopes, ou seja, vv.3-8 e vv.9-14, ambos os versículos que iniciam as duas unidades, v.3 e v.9, tratam de ação de

graça/orações pelos colossenses, entretanto com ênfases diferentes. E também fica claro para nós a ideia central na perícopé de Cl 1,3-8, que está orbitando entre o crescimento e os frutos da palavra da “verdade do Evangelho” no mundo e entre os colossenses, como também, a condição para isso, isto é, ouvir, onde na tradição da sagrada escritura está atrelada à fé, como também, entender a graça de Deus e como ela, de forma singular e verdadeira, atual em todo esse processo.

4.4. Estrutura da perícopé Cl 1,3-8

A perícopé Cl 1,3-8, em relação às classes gramaticais, possui 15 verbos, 19 artigos, 25 substantivos, 14 pronomes, 5 adjetivos, 14 preposições, 4 advérbios e 6 conjunções, que é possível perceber a partir do texto grego de Cl 1,3-8.

O v.3 está dividido em duas segmentações. A primeira delas (v.3a) inicia com o verbo Εὐχαριστῶ, muito comum nos escritos paulinos, contudo, aqui no presente do indicativo ativo na primeira pessoa do plural (Εὐχαριστοῦμεν), que possui apenas 4 ocorrências, sendo 3 em Paulo (Cl 1,3; 1Ts 1,2; 2,13). Uma revisão das aberturas das cartas de Paulo indica que ele na maioria das vezes usa a terminologia “Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ/Agradeço a Deus” combinada com uma referência “περὶ ὑμῶν/por vós” e alguma referência à oração. Tal caso é o apresentado em Cl 1,3, onde Paulo e Timóteo iniciam a primeira proposição verbal da perícopé dizendo “Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/Damos graças a Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”.

A segunda segmentação (v.3b) que segue, dá continuidade à ação de graças do Apóstolo fazendo então referência à igreja de Colossos. O verbo προσεύχομαι substancialmente presente nos textos de Paulo, aparece no presente particípio médio passivo nominativo masculino plural (προσευχόμενοι), indicando então a oração de Paulo, que sempre realiza por essa comunidade “πάντοτε περὶ ὑμῶν/sempre por vós”. Assim, no discurso de abertura de suas cartas, Paulo fundamenta seu relacionamento com suas igrejas através do vínculo de ação de graças com Deus. A maioria de nós não escreve cartas hoje seguindo esse padrão de agradecimento a

Deus ou de bênçãos a Deus, por isso podemos ser tentados a considerar isso como uma linguagem religiosa bastante floreada e até mesmo supérflua.³²⁶

O motivo da oração no v.3 se torna explícito no v.4, que está dividido também em duas segmentações. A segmentação abre com o verbo ἀκούω, que aparece outras duas vezes na mesma perícopes no aoristo indicativo ativo (v.5b e v.6d), nesta primeira proposição verbal do v.4 no aoristo participio ativo nominativo masculino plural “ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/*ouvindo sobre a vossa fé em Cristo Jesus*”, também temos o substantivo πίστις, que aparece outra vez na mesma perícopes (v.7), sendo o primeiro elemento no texto da chamada tríade teologal paulina (fé, esperança e amor), exercendo função sintática de objeto direto por estar no acusativo τὴν πίστιν e, tal fé está fundamentada em Χριστῷ Ἰησοῦ como indica o pronome pessoal genitivo ὑμῶν. Os substantivos Χριστῷ Ἰησοῦ e Ἰησοῦ Χριστοῦ, estão sempre presentes no espitolário paulino intercalando estas duas formas. Os substantivos Χριστῷ, Χριστοῦ e Ἰησοῦ possuem respectivamente 103, 255 e 332 ocorrências, sendo 98, 199 e 209 no *corpus paulinum*, dada a importância de Cristo Jesus na teologia de Paulo.

A segmentação do v.4 inicia com uma conjunção e um sintagma acusativo exercendo função de objeto direto “καὶ τὴν ἀγάπην/*e o amor*”. O substantivo ἀγάπη é de extrema importância na mentalidade paulina e, assim como nos Evangelhos nos ensinamentos de Jesus, para Paulo é a chave de leitura fundamental aos textos da Sagrada Escritura (1Cor 13,1-13). Em seguida o verbo ἔχω, que emerge no v.4 no presente do indicativo ativo da segunda pessoa do plural na forma ἔχετε, relaciona o amor dos colossenses “εἰς πάντα τοὺς ἁγίους/*por todos os santos*”, como demonstra o sintagma acusativo, com a preposição εἰς que rege o caso acusativo seguido de adjetivo, artigo e adjetivo.

A argumentação de Paulo sobre os colossenses ainda continua no v.5, que está decomposto em duas segmentações. O v.5 introduz um sintagma inteiro no acusativo “διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην/*pela esperança reservada*”. Das 10 ocorrências do substantivo ἐλπίς, 8 estão nas cartas paulinas³²⁷, sendo em nosso

³²⁶ SHEPHERD, T. R., “We Thank God for You” How Thanksgiving Transforms Our Walk, p. 29-42.

³²⁷ Rm 5,5; 8,24; 8,24; 1Cor 13,13; 2Cor 1,7; Ef 1,18; Cl 1,27

texto um acusativo feminino singular ἐλπίδα, que das 18 ocorrências 14 estão nas cartas de Paulo³²⁸, dada a importância do tema da esperança para Paulo, como aparece na Carta aos Colossenses, a esperança da glória que é Cristo em nós (Cl 1,27). O verbo ἀπόκειμαι, isto é, a preposição ἀπό conjugada ao verbo κειμαι, possui apenas 4 ocorrências, sendo duas delas em Paulo (Cl 1,5; 2Tm 4,8.) e, nesta perícopie como presente participio médio passiva. Tal esperança reservada aos colossenses e pela qual eles manifestam seu amor e fé, de acordo com todo o sintagma dativo está “ὕμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*para vós nos céus*”.

Dando continuidade ao pensamento que se iniciou com a ação de graças e que vem sendo desenvolvido até agora, a segunda segmentação (v.5b) abre com o pronome relativo ἦν seguido do verbo προακούω que, no infinitivo, possui apenas uma ocorrência em todo NT, e aparece em Cl 1,5 na forma do aoristo indicativo ativo da segunda pessoal do plural (προηκούσατε), com sentido de ouvir previamente. Logo após, temos um sintagma dativo e dois genitivos, “ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου/*na palavra da verdade do Evangelho*”, a proposição “na palavra da verdade”, tendo como pano de fundo o contexto e a mentalidade cristã podem muito bem servir de sinônimo para “O Evangelho”. Os substantivos λόγῳ, sobretudo ἀληθείας e εὐαγγελίου são recorrentes também no epistolário paulino. Das 43 ocorrências de ἀληθείας, 20 estão presentes no texto paulino³²⁹ e, das 23 de εὐαγγελίου 19 estão nos escritos de Paulo³³⁰.

O v.6, que está fragmentado em cinco segmentações, inicia com artigo e com verbo no presente participio ativo genitivo neutro singular τοῦ παρόντος, o verbo πάρειμι apresenta essa conjugação apenas no texto de Cl 1,6. A preposição e pronome no acusativo exercem função sintática de complemento de movimento a lugar. Temos então a expressão “τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς/*o que chegou até vós*”, que deve ser entendida fazendo referência ao v.5 que fala da palavra da “verdade do Evangelho”. Paulo dá graças a Deus por ter ouvido previamente sobre a fé, amor e a esperança presentes na igreja de Colossos, a partir da palavra da “verdade do Evangelho”, que já chegou até eles.

³²⁸ Rm 4,18; 5,4; 15,4; 2Cor 3,12; 10,15; Gl 5,5; Ef 2,12; Fl 1,20; Cl 1,5; 1Ts 4,13; 5,8; 2Ts 2,16; Tt 2,13; 3,7.

³²⁹ Rm 2,20; 15,8; 1Cor 5,8; 2Cor 4,2; 6,7; 13,8; 13,8; Ef 1,13; 4,24; Cl 1,5; 2Ts 2,10; 2,13; 1Tm 2,4; 3,15; 6,5; 2Tm 2,15; 2,25; 3,7; 4,4; Tt 1,1.

³³⁰ 1Cor 4,15; 9,14; 2Cor 4,4; Gl 2,5; 2,14; Ef 3,6; 6,15; 6,19; Fl 1,7; 1,12; 1,16; 1,27; 1,27; 4,15; Cl 1,5; 1,23; 2Ts 2,14; 2Tm 1,10; Fm 13.

O segundo segmento (v.6b) abre com advérbio e conjunção καθὼς καί, em seguida a preposição ἐν que rege todo o caso da dativo que vem a seguir παντὶ τῷ κόσμῳ, ou seja, a mensagem do Evangelho chegou até Colossos, como também chegou em todo o mundo. No fim do segmento temos os verbos εἰμί, no presente do indicativo ativo na terceira pessoa do singular (ἐστίν), e o verbo καρποφορέω, no presente particípio médio nominativo neutro singular (καρποφορούμενον), o verbo εἰμί é o verbo principal é uma oração perifrástica com particípio.

Os verbos πληθύνω e αὐξάνω estão na LXX, como tradução do texto hebraico de Gn 1,28, יָרָבָה (*crescer*) וַיִּבְרָךְ (*e multiplicar*); o uso de καρποφορέω e αὐξάνω, no v.6, parece fazer um alusão ao texto hebraico tendo como base a tradução da LXX, contudo, Paulo parece fornecer uma tradução mais literal dos verbos hebraicos ao utilizar na forma como se encontra em Cl 1,6, bem como o fato de ter inserido “toda a terra”, do TM, de Gn 1,26 ou 1,29.³³¹

O v.6, em sua terceira segmentação (v.6c), introduz o verbo αὐξάνω no presente particípio médio-passiva nominativo neutro singular (αὐξανόμενον), antecedido da conjunção καί, e seguido da expressão καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν. Com isso fica claro que o Evangelho está frutificando e crescendo em todo mundo como também entre os colossenses, que receberam a palavra da “verdade do Evangelho”.

A expressão “ἀφ’ ἧς ἡμέρας ἠκούσατε/*desde o dia que ouviste*” principia o quarto segmento. Novamente temos o verbo ἀκούω, no aoristo indicativo ativo na segunda pessoa do plural (ἠκούσατε), que possui 26 ocorrências nessa forma verbal, sendo 7 nas cartas paulinas³³² e, o último segmento introduz o verbo ἐπιγινώσκω, também no aoristo indicativo ativo na segunda pessoa do plural (ἐπέγνωτε), que possui 2 ocorrências nessa forma verbal, e as duas em Paulo (2Cor 1,14; Cl 1,6). Embora a segmentação separe ἠκούσατε e ἐπέγνωτε, toda a sentença da oração os relaciona por inteiro, pois o Evangelho cresce no mundo e entre os colossenses, desde o dia em que eles ouviram e entenderam e, ouvir e entender possui relação com o que eles ouviram previamente e então passaram a compreender, isto é, “τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ/*a graça de Deus na verdade*”.

O substantivo χάριν, completamente basilar na teologia paulina e utilizado sempre no singular, destacando assim a sublimidade do dom de Deus, é o destaque

³³¹ BEALE G. K., Colossenses e Filêmon, p. 60-61.

³³² Gl 1,13; Ef 3,2; 4,21; Fl 2,26; 4,9; Cl 1,6; 1,23.

no v.6, pois tudo o que vimos previamente está relacionado ao fato de terem ouvido e entendido a graça de Deus. Embora se pense em traduzir muitas vezes em um sentido adverbial (verdadeiramente), a expressão ἐν ἀληθείᾳ faz claramente uma alusão a veracidade do Evangelho que os cristãos de Colossos creram, pois, o Evangelho de Jesus é a verdade de Deus.

Na primeira segmentação do v.7 (v.7a), “καθὼς ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν/*como aprendestes de Epafras, nosso amado conservo*” apresenta o verbo μανθάνω, no aoristo indicativo ativo na segunda pessoa do plural (ἐμάθετε), que possui 4 ocorrências e todas em Paulo (Rm 16,17; Ef 4,20; Fl 4,9; Cl 1,7), sendo Epafras, o amado conservo, parte de um complemento de origem introduzido pela preposição, o sujeito da oração é vós, isto é, os colossenses. A segunda segmentação (v.7b), traz a expressão “ὅς ἐστιν/εἰμί πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος τοῦ Χριστοῦ/*que é fiel para conosco, servidor (ministro) de Cristo*”. Mais uma vez o verbo εἰμί aparece na perícopie, sendo que desta vez como verbo principal da oração com sentido de ser, como também o adjetivo πιστός, que já havia aparecido no v.4. O substantivo διάκονος, nessa forma, possui 15 ocorrências, sendo 10 nos escritos paulinos.³³³

O v.8 introduz a oração: “ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι/*o qual também vos anunciará nosso amor no Espírito*”. O verbo δηλώω no aoristo participio ativo nominativo masculino singular (δηλώσας), é atestado apenas aqui em Cl 1,8. O substantivo ἀγάπην mais uma vez ocorre aqui e, o substantivo πνεύματι que possui 92 ocorrências nessa forma, sendo 47 vezes em Paulo³³⁴.

4.5. Análise da forma e do gênero literário

De acordo com Wegner³³⁵, a forma do texto aos Colossenses é uma carta, o que seria então o seu gênero literário: epistolar. Porém, é possível termos outros sub-gêneros dentro de um mesmo gênero, como neste caso de Cl 1,3-8, que aqui

³³³ Rm 13,4; 13,4; Gl 2,17; Ef 3,7; 6,21; Cl 1,7; 1,23; 1,25; 4,7; 1Tm 4,6.

³³⁴ Rm 1,9; 2,29; 8,9; 8,13; 8,14; 8,16; 9,1; 12,11; 14,17; 15,16; 1Cor 4,21; 5,3; 6,11; 6,20; 7,34; 12,3; 12,3; 12,9; 12,9; 14,2; 14,15; 14,15; 14,16; 2Cor 2,13; 3,3; 6,6; Gl 3,3; 5,5; 5,16; 5,18; 5,25; 5,25; 6,1; Ef 1,3; 2,18; 2,22; 3,5; 4,23; 5,18; 6,18; Fl 1,27; 3,3; Cl 1,8; 2,5; 1Ts 1,5; 2,8; 1Tm 3,16.

³³⁵ WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 207.

analisamos como um *Exordium*³³⁶. Existem diversos outros textos que podem ser considerados como um *Exordium* no epistolário paulino, tais como: 1Cor 1,4-9, 2Cor 1,3-7, Gl 1,6-11, 1Ts 1,2-10 e etc. O *Exordium* tem por função literária o princípio ou introdução, especialmente a parte introdutória de um discurso ou composição. O termo originalmente se referia especificamente a uma das divisões tradicionais de um discurso estabelecidas por retóricos clássicos.³³⁷

O NT está repleto de textos que podem ser classificados como cartas, em especial, no *Corpus Paulinum*³³⁸ e no *Corpus Catholicum*³³⁹. Apesar de fazer amplo uso deste gênero, nas suas comunicações com as comunidades cristãs, não se trata de uma invenção do apóstolo Paulo. As cartas eram muito comuns no mundo helênico e, seguia uma estrutura tripartida composta de: introdução, corpo e conclusão, porém, pode apresentar ainda uma ideia de texto que manifesta o contorno bipartido básico que também se tornou tradicional em círculos paulinos. Os dois primeiros capítulos constituem a seção indicativo-teológica que fornece a base para a seção imperativo-ética dos dois capítulos finais, como na Carta aos Colossenses.³⁴⁰

4.6. Comentário exegético-teológico de Cl 1,3-8

Neste tópico, apresenta-se o comentário exegético da perícopre de Cl 1,3-8, o qual é desenvolvido a partir dos escrutínios previamente realizados nas diferentes etapas metodológicas utilizadas na exegese³⁴¹. O comentário exegético de Cl 1,3-8 segue a ordem de estrutura proposta nesta pesquisa, respeitando ao máximo o que foi sugerido como composição das partes do texto de Cl 1,3-8.

³³⁶ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 41.

³³⁷ BERGER, K., As formas literárias do novo testamento, p. 103.

³³⁸ GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.

³³⁹ GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444.

³⁴⁰ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 556-557.

³⁴¹ LIMA, M. L. C., Exegese Bíblica, p. 165.

4.6.1 Ação de graças pelos colossenses (CI 1,3)

Lohse³⁴² destaca que, o apóstolo Paulo adotou esse modelo epistolar helenístico costumeiro e, no início de suas cartas, ele oferece uma ação de graças a Deus, o Pai de Cristo Jesus, para louvá-lo por tudo o que ele trouxe à comunidade. A ação de graças introdutória revela uma estrutura fixa encontrada em todas as cartas paulinas. Em uma forma mais curta a gratidão que é expressa a Deus, um advérbio de tempo é adicionado e a razão para a gratidão é dada a partir da preposição ὅτι, como o exemplo, “Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν ἐπὶ τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ τῇ δοθείσῃ ὑμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ/damos graças a Deus sempre por vós, pela graça de Deus que vos foi dada em Cristo Jesus, porque em todos os sentidos fostes enriquecidos nele” (1Cor 1,4-5). Em Paulo, também, segue um padrão regular, isto é, uma “εὐχαριστέιν/ação de graças” dirigida a Deus, enfatizando sua incessante preocupação orante pelos leitores, com o assunto da ação de graças, geralmente a fé que eles demonstram, em 1Cor, sua rica experiência de graça, em vez de sua fé.³⁴³

O paralelo mais próximo aqui é 1Ts 1,2-3 e, talvez significativamente, Fm 4-5. O plural “damos graças” pode implicar uma autoria conscientemente dupla, ou seja, Timóteo e Paulo, já que em outros lugares em Paulo o singular é mais usual (Rm 1,8; 1Cor 1,4; Fl 1,3; Fm 4; 1Ts 1,2 e 2Ts 1,3).³⁴⁴ O plural é usado não como um plural epistolar, até mesmo porque Paulo estava distante dos colossenses. Mas pode ser pelo fato de que estava escrevendo em nome de Timóteo e talvez outros, assim como dele mesmo. Depois, no mesmo capítulo, ele deseja enfatizar seu próprio ministério como apóstolo aos gentios e seu significado escatológico, então ele muda para a primeira pessoa do singular.³⁴⁵ Com isso levanta-se a questão da autoria. Visto que Timóteo está especificamente incluído na saudação inicial (v.1), é natural pensar que a ação de graças vem tanto de Paulo quanto de Timóteo³⁴⁶, mais ainda, parece ser possível falar de uma coautoria de responsabilidade da carta. A ação de graças resulta de uma atitude constante de oração. O ponto principal do

³⁴² LOHSE, E., Colossians, p. 13.

³⁴³ DUNN, J. D. G., Colossians, p. 55.

³⁴⁴ DUNN, J. D. G., Colossians, p. 55.

³⁴⁵ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 151.

³⁴⁶ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 113.

v.3 é “εὐχαριστέω/*dar graças*”, que se baseia em uma consideração reverente do efeito da graça de Deus na vida dos leitores.³⁴⁷

O verbo εὐχαριστέω, que inicia a oração do v.3, aparece pela primeira vez na LXX, uma vez nos apócrifos, sendo mais tarde amplamente difundido entre os escritos judaicos helenísticos. Aparece 38 vezes no NT, principalmente em Paulo e nos Evangelhos. Designa a ação de graças que é prestada a Deus (Lc 17,16; Rm 16,4). Na maioria dos casos é expressamente mencionado a Deus no dativo como objeto de ação verbal, ou Deus deve ser inferido pelo contexto imediato. O significado especial, singularidade do NT, de recitar a bênção à mesa, é um semitismo, neste caso, intercambiável com εὐλογέω. O verbo εὐχαριστέω, usado em sentido absoluto, corresponde à linguagem litúrgica da celebração da Ceia e se torna no período pós-paulino o termo técnico para se referir à oração eucarística.³⁴⁸

Quando Paulo e seus discípulos inserem uma fórmula fixa de ação de graças, o estilo corresponde ao de cartas helenísticas. O autor agradece a Deus e geralmente envolve os destinatários da carta, isto é, a igreja, agradecendo pelos dons da graça concedidos à comunidade (1Cor 1,4), tal como pela fé e o amor (2Ts 1,3; Rm 1,8). Por meio de até três cláusulas participiais, a forma mais longa insere o motivo para ação de graças, ou seja, as obras de fé (1Ts 1,2), participação no Evangelho (Fl 1,3), fé e amor (Fl 4; Cl 1,3; Ef 1,15). Também no que diz respeito a sua própria pessoa, Paulo pode expressar graças a Deus dentro de um argumento teológico (1Cor 1,14; 14,18; At 28,15). O uso do verbo εὐχαριστέω, sem se expressar o objeto da ação verbal, adquire o significado especial de recitar a oração eucarística.³⁴⁹

A variação mais interessante aqui é a inserção da frase “τῷ θεῷ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ/*ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo*”. É uma frase que Paulo usa várias vezes, geralmente variando na forma “o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 15,6; 2Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3, 17; 1Pd 1,3).³⁵⁰ Tal modo de tratamento parece incomum, pois, Paulo geralmente dirige suas ações de graças a Deus e a Cristo Jesus e, normalmente retrata Deus como pai dos cristãos em vez de pai de Cristo Jesus. Entretanto, mesmo que o sentido no geral não sofra alteração, parece algo deliberado, talvez para lançar desde já as bases a fim de

³⁴⁷ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 109.

³⁴⁸ PATSCH, H., εὐχαριστέω, p. 1693.

³⁴⁹ PATSCH, H., εὐχαριστέω, p. 1693-1695.

³⁵⁰ DUNN, J. D. G., Colossians, p. 55.

dirimir os problemas da heresia em Colossos.³⁵¹ Contida nela está a alegação cristã implícita de que Deus, o único Deus dado a conhecer a Israel, agora deve ser entendido não mais simplesmente como um Pai de Israel, mas mais claramente como o Pai de Cristo Jesus, e somente como um “nosso Pai”, Pai dos gentios e também dos judeus (Cl 1,2)³⁵² e, a intenção de ancorar firmemente Cristo a uma posição elevada junto de Deus o Pai.³⁵³

O advérbio “πάντοτε/*sempre*” é relacionado na maioria das vezes ao verbo principal, “εὐχαριστοῦμεν/*damos graças*”, em vez do verbo subordinado “προσευχόμενοι/*orando*”, o que não parece o mais coerente, mas, de toda forma faz pouca diferença no sentido da oração.³⁵⁴ Tal ato paulino de ação de graças, não é algo que acontece esporadicamente ou quando se há possibilidade para isso, é uma ação repetida e contínua, como indica o advérbio “πάντοτε/*sempre*”, contudo, a partir dessa fala de Paulo, não se deve pensar que ele de alguma maneira modifique a ação de graças.³⁵⁵ Por meio do advérbio “πάντοτε/*sempre*”, o apóstolo indica a frequência com que agradecia. No entanto, ao usar esse advérbio, ele não estava se referindo à ação de graças incessante. Falar de oração por este e outros termos semelhantes, fazia parte do estilo das cartas antigas, sendo uma prática judaica, bem como dos demais povos, como o grego e o romano. Uma medida de hipérbole também deve ser notada nessas expressões. Quando Paulo afirma que dava graças “sempre” ou “continuamente”, ele quer dizer que se lembrava regularmente deles em seus momentos de oração, ou seja, manhã, meio-dia e noite, nas costumeiras três horas de oração do dia, e sempre que orava. Aqui o advérbio “πάντοτε/*sempre*” é ainda explicado por “περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι/*orando por vós*”.³⁵⁶

No NT, segundo Balz³⁵⁷, o verbo προσεύχομαι aparece 85 vezes, com particular frequência nos Evangelhos sinóticos e no livro dos Atos dos Apóstolos, com um total de 60 testemunhos, sendo em Mt (15 vezes), em Mc (10), em Lc (19) e em At (16). O verbo aparece 12 vezes em Paulo, 8 delas em 1Cor 11,4-13; 14,13-15, 7 nas cartas deuteropaulinas e 6 nas cartas católicas. O substantivo προσευχή

³⁵¹ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 113-114.

³⁵² DUNN, J. D. G., Colossians, p. 55.

³⁵³ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 113.

³⁵⁴ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 42.

³⁵⁵ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 114.

³⁵⁶ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 154.

³⁵⁷ BALZ, H., προσεύχομαι, p. 1171-1172.

mostra uma distribuição diferente, aparece um total de 36 vezes, 7 vezes nos Evangelhos Sinóticos (dois deles são testemunhos lucanos da oração de Jesus), 9 vezes em At (dois deles como designação de um lugar de oração At 16,13.16), 8 vezes em Paulo, 6 nas Cartas deuteropaulinas, 3 nas cartas católicas e 3 no Apocalipse. Tanto o verbo como o substantivo faltam no Evangelho e nas Cartas de João.

Ainda segundo Balz³⁵⁸, no NT, o verbo προσεύχομαι aparece com mais frequência do que os outros verbos ou substantivos que significam orar, suplicar, etc. (εύχομαι 7 vezes, ευχή 3, αἰτέω 70, ἐρωτάω 63, προσκυνέω 60, εὐλογέω 42, εὐχαριστέω 38, δέομαι 22). O verbo simples εύχομαι, que é especialmente frequente no grego clássico e que na LXX ainda tem uma frequência um pouco mais baixa que o verbo composto προσεύχομαι, como também acontece com ευχή em relação a προσευχή, foi amplamente deslocado no NT para o verbo composto. No grego não-bíblico, προσεύχομαι, o mesmo que o verbo simples, pode ter os significados de “orar” e “prometer”. Na LXX, é na maioria dos casos o equivalente à conjugação “hitpael” הִתְפַּלֵּא, o substantivo προσευχή, que raramente aparece fora da Bíblia e, refere-se apenas à oração dirigida a Deus. Da mesma forma, προσεύχομαι, no NT significa exclusivamente orar, fazer orações para pedir algo ou pedir alguém e, προσευχή significa oração, intercessão e, por fim, designa o local onde se faz a oração comum, o local da oração, e fora do NT também significa “casa de oração, sinagoga”.

Em Paulo, de acordo com Balz³⁵⁹, tanto o verbo προσεύχομαι como o substantivo προσευχή designam o dom, realizado nos crentes pelo Espírito, de invocar incessantemente a Deus (Rm 1,9; 12,12; 1Ts 1,2; Fm 4) e com alegre confiança na salvação (Fl 4,4-6; 1Ts 5,17), louvando-o, agradecendo-lhe, suplicando e intercedendo. A oração praticada principalmente na comunidade é uma expressão de ter recebido dons divinos, e não, por exemplo, de dependência de Deus, liberta quem ora de qualquer preocupação com a sua própria situação e manifesta “em todos os aspectos” (Fl 4,6) os seus pedidos diante de Deus. O plural προσεύχαι, que aparece várias vezes (Rm 1,10; 15,30; 1Ts 1,2; Fm 4,22), também

³⁵⁸ BALZ, H., προσεύχομαι, p. 1172.

³⁵⁹ BALZ, H., προσεύχομαι, p. 1172.

mostra quão óbvia é a prática da oração, como vemos também pelos parêneses que exortam à oração (Rm 12,12; Fl 4,6; 1Ts 5,17.25).

“Προσευχόμενοι/*orando*” é um particípio presente médio de “προσευχομαι/*orar*”, composto da preposição “πρός/*para*”, que possui sentido de direção. É um meio dinâmico direto, que destaca o compromisso de quem ora, rezar intensamente/fervorosamente. É também um particípio conjunto ou de valor modal, ou seja, “rezar intensamente” ou temporal, isto é, “enquanto/quando oramos intensamente”, este último nos parece ser o mais indicado e, que expressa aquela atitude cristã de amor fraterno que deve reinar entre os crentes em Cristo.³⁶⁰ Paulo ora frequente e regularmente por seus leitores e sempre agradece por eles quando o faz. Essa dedicação à oração é especialmente notável quando envolve cristãos que Paulo não evangelizou e aparentemente nem visitou. Isso torna explícito este sentido temporal que, de qualquer forma, é bastante claro em outras expressões de Paulo de ação de graças “contínua” por seus leitores.³⁶¹

Os crentes não precisam se angustiar sobre quais serão as palavras corretas para usar na oração diante de Deus, porque sabem muito bem que, em seus próprios gemidos de redenção (Rm 8,23), o próprio Espírito de Deus está agindo e inspirando dentro deles a verdadeira oração, a oração que corresponde a Deus. Contudo, por consideração ao “outro” (1Cor 14,17), não basta abandonar-se apenas à oração extática em línguas, na qual o voûç permanece “infértil” (1Cor 14,14). A oração atinge o seu objetivo quando os dons do Espírito são dirigidos para Deus e para a comunidade, e não permanecem estáticos no êxtase do entusiasmo (1Cor 14,15). As cartas deuteropaulinas mostram que a oração é antes de tudo intercessão em favor de todos os santos e do próprio apóstolo e, a oração torna-se cada vez mais uma manifestação vital e determinante das primeiras comunidades cristãs (Ef 6,18; Cl 1,3; 4,12; 2Ts 1,11; 1Tm 2,1.8), em sinal de piedade no meio de um mundo hostil à salvação (1Tm 2,1) e confiança na proximidade ajudadora de Deus.³⁶²

³⁶⁰ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 41.

³⁶¹ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 115.

³⁶² BALZ, H., προσεύχομαι, p. 1172.

4.6.2

Fé, esperança e amor - As virtudes teológicas paulina (Cl 1,4-5)

O verbo ἀκούω, que abre a primeira segmentação do v.4, aparece quase 430 vezes no NT, nas cartas indiscutivelmente paulinas, o verbo aparece 19 vezes, os demais testemunhos estão distribuídos entre Efésios (5), Colossenses (4), 2Tessalonicenses (1), Pastorais (5). ἀκοή aparece um total de 24 vezes, principalmente nas cartas paulinas (8). ἀκούω significa ouvir, mas também significa, num sentido mais amplo, inteirar-se. O verbo raramente é usado como um detalhe técnico na linguagem jurídica, como para tomar uma declaração, para interrogar (Jo 7,51; At 25,22). O significado de ouvir alguém, obedecer a alguém, se encontra por exemplo, em Mc 9,7 ou At 3,22, em todos os casos, conforme Dt 18,15. O substantivo ἀκοή significa o sentido da audição (1Cor 12,17), o ato de ouvir (2Pd 2,8).³⁶³

No NT, os sujeitos de ἀκούω são, predominantemente, pessoas, sobretudo pelo fato de que, ouvir é a forma essencial de assimilação na religião bíblica (Rm 10,17). Em Paulo, o verbo ἀκούω designa em primeiro lugar o processo de informação que ele recebe sobre as suas comunidades (1Cor 5,1; 11,18; Fl 1,27; Fl 5; Cl 1,4,9; Ef 1,15; 2Ts 3,11) ou recebidos por outros sobre ele (Gl 1,13,23; Fl 1,30; 2,26). Quando Paulo exorta à ação, ele descreve detalhadamente “O que em mim aprendestes, recebestes, ouvistes e vistes” (Fl 4,9; 2Cor 12,6). Para Paulo, as afirmações sobre ouvir como pré-condição para πίστις têm peso especial. Em Rm 10,14 ele pergunta referindo-se ao Evangelho (v.16) ao qual deve ser dada obediência “Como crerão naquele de quem não ouviram? E como eles vão ouvir sem alguém para pregar para eles”? E conclui dizendo “Porque a fé vem pelo ouvir (ἀκοή), e o ouvir pela palavra de Cristo” (Rm 10,17).³⁶⁴

Com um participio circunstancial temporal “ἀκούσαντες/*tendo ouvido*”, Paulo fornece a base da ação de graças. Embora o verbo ouvir possa assumir um objeto genitivo, aqui ele assume um acusativo sem nenhuma diferença aparente no significado.³⁶⁵ Ele se lembra dos bons relatórios que lhe foram dados sobre esta comunidade. “ἀκούσαντες/*tendo ouvido*” por si só, não indica que Paulo não

³⁶³ SCHNEIDER, G., ακούω, p. 156.

³⁶⁴ SCHNEIDER, G., ακούω, p. 157-160.

³⁶⁵ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 130.

conhecia os colossenses, mas sim que ele recebeu notícias sobre eles por meio de Epafras, que se referiu ao “amor no Espírito” deles (v.8). Sabemos, no entanto, em Cl 2,1-2, que a igreja era desconhecida do apóstolo, embora membros individuais como Filêmon o tivessem conhecido.³⁶⁶

Como em várias outras passagens (1Cor 13,13; 1Ts 1,3; 5,8), Paulo reúne as três virtudes teologais: fé, esperança e amor. Essas são as coisas na igreja de Colossos pelas quais ele agradece a Deus, tanto porque são boas e amáveis em si mesmas, quanto porque são sinais daquela nova vida que está surgindo em Colossos, isto é, sinais de salvação e, portanto, evidências da graça. Mas, diferentemente de 1Cor 13,13 e, como as duas referências a 1Ts, a ordem é “fé, amor, esperança”. A frase não é uma mera fórmula, lançada para efeito, mas uma declaração genuína na qual cada palavra conta. Cada elemento tem seu papel a desempenhar no desenvolvimento do pensamento da carta (para fé, Cl 1,23; 2,7; para amor, Cl 1,8.13; 2,2; 3,14; para esperança, Cl 1,23.27).³⁶⁷

Segundo Barth³⁶⁸, no NT, o substantivo e o verbo πίστις/πιστεύω aparecem 243 vezes cada. Faltando na segunda e terceira carta de João. No Evangelho de João apenas o verbo aparece, em Colossenses, Filêmon, 2Pedro e Apocalipse apenas o substantivo, entretanto, é comum que a mesma afirmação possa ser expressa por meios do verbo ou por meio do substantivo. Não só a frequência, mas principalmente a natureza do uso dos substantivos ou verbos demonstram que se trata de um conceito teológico central, que descreve o correto relacionamento com Deus e, por fim, a essência da religião cristã em geral.

Por um lado, algo que chama a atenção, de acordo com Barth³⁶⁹, é que πιστεύειν/πίστις não tem tal significado nem no mundo helenístico ou judaico, nem no AT. Dificilmente se pode dizer que πιστεύειν/πίστις era no helenismo um slogan das religiões para fins de propaganda. Mas, por outro lado, não é verdade que o uso religioso de πίστ- tenha sido estranho para o grego contemporâneo. Somente em alguns escritos judaicos se destacará mais intensamente o tema πίστ- para designar a relação com Deus, (Eclo 2,6.8.10; 4,16; 11,21; Sb 16,26; 4Mc 7,19-21; 15,24; 16,22), mas, o significado deste tema está então associado à conversão ao judaísmo

³⁶⁶ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 155.

³⁶⁷ WRIGHT, N. T., Colossians and Philemon, p. 73-74.

³⁶⁸ BARTH, G., πίστις, p. 944.

³⁶⁹ BARTH, G., πίστις, p. 945.

(Sb 12,2; Jt 14,10) e ao νόμος (Sir 32,24; 33,3; 4Esd 7,24; ApBar 54,5). Contudo, como πιστεύειν/πίστις se tornou o conceito teológico central do NT para designar o relacionamento correto com Deus e com a religião cristã em geral, é algo que não pode ser explicado com total clareza apenas a partir dessa formação judaica. Aqui devemos assumir que foi produzido de forma independente maior desenvolvimento cristão.

Dunn³⁷⁰ destaca que talvez mais do que qualquer outra palavra, “fé” resume a característica distintiva do Evangelho cristão e da vida para Paulo. Assim como “graça”, o uso de “fé” por Paulo domina o uso do NT (142 de 243 ocorrências). Sua força paulina distintiva é mais evidente em Rm 4, onde ele deixa inesquecivelmente claro o caráter da fé como pura confiança no poder e na graça de Deus, em oposição a uma ênfase judaica tradicional mais típica na fidelidade. Para Paulo a fé possui relação direta com a Cruz de Cristo, com a justificação/salvação, com a lei, com o Espírito Santo, com a vida cristã, com a obediência ao Senhor Jesus e com a igreja. A depender do contexto, sendo uma espécie de antítese, como na relação sobre fé e lei em vários momentos, em outros casos, é considerada o instrumento pela qual se atinge determinado ponto, como no caso da justificação/salvação, que para o apóstolo é o processo pelo qual o pecador vem a ser aceito por Deus. Paulo considera singular o entendimento cristão da justificação/salvação por se basear no que Deus fez, não em uma realização humana. Ela é concedida pela fé, sem se basear no mérito humano.³⁷¹

Em Gl 2,16-3,26 ele indica por argumento enfático que essa fé agora recebeu seu foco escatológico em Cristo para se tornar a característica mais determinante da nova fase do propósito salvador de Deus introduzida por Cristo. O que Paulo e Timóteo recomendam aqui, portanto, é a maneira como os colossenses receberam a mensagem sobre Cristo, tal como Abraão recebeu a promessa de um filho (Gn 15,6; Rm 4; Gl 3) e, se comprometeram em confiança com aquele assim proclamado, fazendo de Cristo o foco determinante de suas vidas a partir de então. Uma das divergências mais interessantes do uso paulino normal vem na frase “πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/fé em Cristo Jesus”. Pois Paulo nunca fala assim.

³⁷⁰ DUNN, J. D. G., Colossians and Philemon, p. 56.

³⁷¹ MORRIS, L., Fé, p. 536-543.

Normalmente ele usa a frase nominal “πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ/fé em Jesus Cristo” ou um equivalente (Rm 3,22.26; Gl 2,16.20; 3,22; Fl 3,9; Cl 2,12).

Alguns tomam essa frase nominal no sentido da plenitude de Jesus Cristo, mas quase certamente denota “fé em Cristo Jesus”. Ele também usa a forma verbal “πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν/crer em Cristo Jesus” (Gl 2,16; Rm 10,14; Fil. 1,29; Cl 2,5). Em contraste, as cartas mais frequentemente aceitas como pós-paulinas usam frases semelhantes ao que temos aqui em Cl 1,4 várias vezes (Ef 1,15; 1Tm 3,13; 2Tm 1,13; 3,15; 1Clemente 22,1; 43,1). Aqui temos então outra sugestão de que com colossenses já estamos indo além do uso do próprio Paulo. Não há, no entanto, nenhuma diferença significativa no significado, ou seja, se por um lado, a formulação ἐν é mais estática, por outro lado, o pensamento parece paulino em caráter e ênfase, contudo, em nenhum outro lugar da Cartas aos Colossenses ele usa ἐν com o dativo, como aqui.³⁷²

O segundo segmento do v.4 (v.4b), inicia falando a respeito do “τὴν ἀγάπην/o amor” e, para Paulo, o amor é a mais importante de todas as graças cristãs e a verdadeira essência da ética cristã. Motivado pela expressão suprema do amor de Deus na morte sacrificial de Cristo, o amor se origina de uma vida transformada cheia do Espírito de Deus. Nos escritos paulinos, o centro primordial do amor é expressão tangível na comunidade cristã. Não existe nenhuma carta paulina em que a palavra “ἀγάπη/amor” não figure com proeminência.³⁷³ As três palavras do grupo aparecem em quase todos os escritos do NT, num total de 320 vezes, o verbo ἀγαπάω aparece 143 vezes, sendo os escritos mais notáveis a respeito do uso deste substantivo: Jo (que aparece 37 vezes), 1-3Jo (31). O substantivo ἀγάπη aparece 116 vezes, especialmente em 1-3Jo (21), 1Cor (14), Ef (10) e, o adjetivo ἀγαπητός aparece no total de 61 vezes, especialmente em 1-3Jo (10), Rm (7), 2Pd (6), em Paulo junto com os escritos deuteropaulinos as três palavras somam um total de 136 vezes.³⁷⁴

Paulo, quando fala do amor, toma como ponto de partida o amor de Deus (Rm 5,8; 8,37; 9,13; 2Cor 9,7; 13,11.13; 1Ts 1,4), esse amor que Deus demonstrou em Cristo. O amor de Deus foi derramado em nossos corações através do Espírito

³⁷² DUNN, J. D. G., *Colossians and Philemon*, p. 56.

³⁷³ MOHRLANG, R., *Amor*, p. 66.

³⁷⁴ SCHNEIDER, G., *ἀγάπη*, p. 26.

Santo (Rm 5,5). Deus “demonstra o seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, sendo nós ainda pecadores” (Rm 5,8). O fragmento hínico de Rm 8,31-39, que começa com a pergunta “Se Deus é por nós, quem será contra nós?”, termina com a firme confiança de que nada “poderá nos separar do amor de Deus manifestado em Cristo Jesus nosso Senhor”. O *αγαπήσας* (Rm 8,37) é Cristo que demonstrou na cruz (2Cor 5,14) o seu amor (Rm 8,35), e que faz reinar o seu amor como Senhor exaltado. Ele “me amou e se entregou por mim” (Gl 2,20).³⁷⁵

Em referência ao “*τὴν ἀγάπην/amor*”, a preposição “*εἰς/para*” com acusativo expressa o complemento do movimento ao lugar figurativo da relação amigável, “em direção/para/em favor de”, e aponta claramente para “*πάντας τοὺς ἁγίους/todos os santos*” como complemento de movimento a lugar figurativo, em relação ao verbo “*ἔχετε/tendes*”. No NT, o verbo *ἔχω* é usado mais de 700 vezes e seu uso diminui principalmente quando a literatura epistolar adota um estilo argumentativo. Mas isso não significa que o verbo tenha pouco significado teológico. O verbo possui uma ampla gama de significados, como por exemplo ter, manter, possuir, obter, entrar em posse, obter no sentido intransitivo, ou seja, comportar-se. O verbo designa qualquer forma de ligação entre duas entidades, tanto pessoais como também materiais e metafóricas. Aristóteles já tratou detalhadamente do significado do verbo e o incluiu em sua doutrina sobre as categorias. As cartas paulinas, especialmente 1-2 Coríntios, oferecem *ἕως* como preposição e como conjunção, sem apontar novos acenos.³⁷⁶

Além disso, “*πάντας/todos*”, estando em posição predicativa em relação a ideia principal, assume um significado distributivo, ou seja, todos e individualmente os santos. O artigo, então, é um identificador genérico e substantivo do adjetivo “*ἁγίους/santos*”. Este é o adjetivo verbal *ἅγιος*, composto pela raiz *ἅγ*, do verbo *ἅζομαι*, *ἅγ + ἰω* “ter como sagrado”, “respeitar”, “venerar”, mais o sufixo em *ιος*, indicando relacionamento e equivale ao particípio passivo perfeito “*ἁγιασμένος/que foi santificado*”, “sagrado”, “santo”. Portanto os *ἁγίους*, ou os *ἁγιασμένος*, são os crentes da comunidade de Colossos, que foram santificados por Deus através da ação redentora de Cristo, libertos do poder das trevas, tornados participantes do destino dos santos e transferidos para o Reino do Filho do seu amor

³⁷⁵ SCHNEIDER, G., *ἀγάπη*, p. 30-31.

³⁷⁶ KRETZER, A., *ἔχω*, p. 1716-1724.

(Cl 1,12-13). A expressão sublinha, portanto, o calor humano e religioso que caracterizou os colossenses na sua relação de fé e de amor mútuo e cuja fama chegou aos ouvidos de Paulo.³⁷⁷

Se Paulo tivesse pretendido destacar o paralelismo entre a “fé” e o “amor” deles, ele poderia ter escrito “seu amor no Espírito”, como ele faz no v.8. O fato de que somente o “amor” desses crentes é mencionado no v.8 encoraja alguns a tomar o “καί/ε” neste versículo como uma partícula aditiva, e a falta de paralelismo entre essas duas frases pode apoiar ainda mais esta leitura: “ouvindo sobre a vossa fé em Cristo Jesus, uma fé que se expressa no amor que tendes por todos os santos”. Por um lado, este foco na “fé” na esfera de Cristo Jesus abre caminho para a ênfase repetida de Paulo de que os colossenses deveriam permanecer firmes em sua “fé” (Cl 1,23; 2,5.7). “Amor”, por outro lado, é o “vínculo da perfeição” manifestado naqueles que se mantêm firmes nesta “fé” (Cl 3,14).³⁷⁸

A “fé” dos colossenses é naturalmente mencionada primeiro, pois sem ela não haveria existência cristã (Rm 10,9). Essa fé é “ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/*em Cristo Jesus*”, uma expressão que não denota o objeto ao qual sua fé é direcionada, mas indica a esfera na qual a “fé” vive e atua. Os cristãos colossenses vivem sob o senhorio de Cristo Jesus, pois foram incorporados a ele. É por isso que foram chamados de “os santos e irmãos fiéis em Cristo em Colossos” (v.2). Algumas das implicações de viver sob esse senhorio serão explicadas nas seções posteriores da carta.

Uma fé sobre a qual se pode ouvir falar e recontar, como Paulo faz aqui, provando sua realidade ao “operar por meio do amor” (Gl 5,6). ἀγάπη é o substantivo utilizado para expressar a prática de cuidado e preocupação, que é direcionada a todo o povo santo de Deus, ou seja, os cristãos em geral, particularmente aqueles em Colossos e nas outras igrejas do vale do Lico. É por meio do amor que os cristãos servem uns aos outros (Gl 5,13) e os colossenses, de acordo com os relatos de Epafras, sabiam algo sobre esse serviço.³⁷⁹

A fé dos cristãos de Colossos e o amor por todos os santos, tem sua origem na esperança reservada nos céus. Essa interpretação é perfeitamente plausível a

³⁷⁷ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 44-45.

³⁷⁸ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 131-132.

³⁷⁹ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 156-157.

partir da frase preposicional “διὰ τὴν ἐλπίδα/pela esperança”, que abre o v.5.³⁸⁰ O substantivo ἐλπίς não aparece nos Evangelhos. Fora das cartas paulinas, onde aparece com mais frequência é em Atos 8 vezes, Hebreus em seguida com 5 vezes; Efésios, Colossenses, Tito, 1Pedro em cada uma das cartas aparece 3 vezes, 2Tessalonicenses, 1Timóteo e 1João 1 vez em cada. Nas cartas paulinas onde aparece 25 vezes, Romanos é a carta que mais possui o substantivo tem um total de 13 vezes, em seguida 1Tessalonicenses onde aparece 4 vezes, 1 e 2 Coríntios 3 vezes em cada um, Gálatas e Filipenses 1 vez em cada.³⁸¹

A esperança constitui uma qualidade fundamental da vida cristã, sendo um elemento central na teologia de Paulo. Qualquer afirmação de Paulo sobre a esperança cristã reflete também o que Deus oferece ao crente por meio de Cristo. Em suas cartas, especialmente na carta aos Romanos, Paulo analisa os fundamentos da esperança cristã, o que implica viver na esperança e o que a esperança cristã representa para o futuro.³⁸² Tanto o substantivo “ἐλπίς/esperança” quanto seu verbo cognato “ἐλπίζω/esperar, ter esperança” são usados nas cartas paulinas para denotar o ato de esperar, bem como o conteúdo objetivo da esperança. A esperança está orientada para o que não se vê no futuro, cujo conteúdo é definido de várias maneiras, a saber, salvação (1Ts 5,8), justiça (Gl 5,5), ressurreição em um corpo incorruptível (1Cor 15,52-55), a vida eterna (Tt 1,2; 3,7) e a glória de Deus (Rm 5,2). Em algumas ocasiões, em Paulo, a disposição de esperar é enfatizada (Rm 4,18; 5,5; 12,12; 1Cor 13,7), embora Rm 8,24-25 demonstre que o substantivo poderia ser empregado pelo apóstolo em ambos os casos.³⁸³

Na Carta aos Colossenses, o significado concreto está em primeiro plano, e o v.5 “ἐλπίς/esperança” denota “o conteúdo da esperança”, “aquilo que se espera”. Já está preparado “ἀποκειμένην/reservada” para eles nos céus, uma frase da linguagem comum que indica certeza. O verbo κεῖμαι tem por significado fundamental estar deitado, ao se referir a pessoas ou coisas, estar situado, e de uma maneira menos determinada encontrar-se ou existir. Contudo, a importância teológica do verbo é o significado de estar destinado para Deus, Jesus e Paulo são

³⁸⁰ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 116.

³⁸¹ MAYER, B., ἐλπίς, p. 1337.

³⁸² EVERTS, J. M., Esperança, p. 481.

³⁸³ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 158.

grandes exemplos disso (Lc 2,34; Fl 1,16.).³⁸⁴ O presente particípio médio passivo no acusativo feminino singular utilizado aqui “ἀποκειμένην/*reservada*” do verbo ἀπόκειμαι, que tem por significado estar disposto, destaca também, a disposição dos cristãos de Colossos à salvação derradeira, que está separada para eles e, num sentido impessoal, reservada.

A esperança não está relacionada a uma atitude interior de esperança, mas, ao objeto da esperança (Rm 8,24; Gl 5,5; 2Cor 3,12). Na Carta aos Colossenses, a esperança reservada para vós nós céus, provavelmente se refere às “coisas de cima, onde Cristo está, assentado a destra de Deus” e à “vida” dos crentes que, neste domínio, está “escondida com Cristo e Deus” (Cl 3,3). Esse aspecto escatológico será revelado, na vinda final de Cristo, e quando isso acontecer os crentes “também serão revelados com ele em glória” (Cl 3,1.4). No entanto, essa existência de ressurreição já começou na união deles com Cristo, de modo que sua esperança reside na existência da ressurreição invisível, presente e futura, por sua identificação com o Cristo ressurreto.³⁸⁵

O fato de que essa esperança está armazenada “ἐν τοῖς οὐρανοῖς/*no céu*” é importante por uma série de razões. Primeiro, essa imagem espacial acrescenta certeza à esperança que será revelada no futuro. Segundo, possivelmente ao antecipar as sugestões dos falsos mestres que promovem a “adoração de anjos” (Cl 2,18), Paulo está afirmando que tais ascensões aos céus por meio de experiências visionárias não são necessárias porque o que está no céu foi garantido para nós e será revelado no fim dos tempos. Ao definir um conceito temporal, ou seja, “esperança” com um espacial “céu”, Paulo pode, portanto, estar fornecendo uma crítica de práticas místicas individuais que ignoram o plano histórico-salvador mais amplo de Deus.³⁸⁶

O objeto direto “ἦν/*sobre a qual*” refere-se a “τὴν ἐλπίδα/*a esperança*” e, estando no acusativo e dependente de προακούω, indica algo que alguém ouviu falar. “προηκούσατε/*ouvistes*” é aoristo indicativo ativo de προακούω, composto pela preposição πρό no sentido temporal “antes” mais o verbo ἀκούω: “ouvir”, “sentir”, “ouvir antes”, “ouvir previamente”, é um aoristo retrospectivo geral. O uso

³⁸⁴ HÜBNER, H., κειμαι, p. 2289-2290.

³⁸⁵ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 47-48.

³⁸⁶ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 131-132.

deste composto é importante, pois os colossenses ouviram o anúncio do Evangelho antes do anúncio que Paulo faz nesta carta.

Eles, com base em Cl 1,7-8, ouviram várias vezes ser proclamado por Epafras e outros companheiros de Paulo, e finalmente eles também a aceitaram como “a palavra de Deus” (1Ts 2,13). A frase preposicional “ἐν τῷ λόγῳ/*na palavra*” expressa aqui, ao invés do sentido local “na palavra”, a causa instrumental ou ministerial, isto é, “através da palavra”, no que se refere à pregação do Evangelho. O substantivo deverbativo ὁ λόγος, derivado do verbo λέγω, composto pela raiz λόγ mais o sufixo -ος significando “palavra”, “mensagem”, “fala”, no entanto, devido ao artigo definido identificador e ao genitivo seguinte “τῆς ἀληθείας/*da verdade*”, destacando assim o substantivo λόγος, que assume o significado de “discurso” ou melhor ainda, de “pregação”, de “anúncio”.³⁸⁷

Paulo usa três palavras para descrever esta mensagem, isto é, “λόγος/*Palavra*”, “ἀληθείας/*Verdade*” e “εὐαγγελίου/*Evangelho*”, e a relação entre elas acontece, no grego, por meio do caso genitivo.³⁸⁸ O apóstolo não estava contando nada de novo à comunidade quando escreveu sobre a esperança celestial. Eles tinham ouvido falar sobre isso antes “ἦν προηκούσατε/*sobre a qual ouvistes*” quando a mensagem do Evangelho foi proclamada pela primeira vez em Colossos por Epafras (Cl 1,7-8) e a comunidade foi então possivelmente fundada.³⁸⁹

Assim, o genitivo do substantivo denominativo ἡ ἀλήθεια, composto pela raiz ἀληθ, do adjetivo, tendo privativo ἀ mais ληθής “que não está escondido”, “aberto”, mais o sufixo -εια dos substantivos femininos abstratos de qualidade “verdade”, ao invés de uma qualidade ou genitivo hebraico “a palavra verdadeira”, é um genitivo objetivo “que anuncia a verdade”. Os escritos paulinos, deuteropaulinos e joaninos oferecem 92 ocorrências das 109 vezes em que o substantivo ἀλήθεια aparece no NT.³⁹⁰ O conceito de verdade não foi objeto de pregação dos sinóticos, e não foram nem, certamente, do Jesus “histórico”. No entanto, se ἀλήθεια é importante para teologia paulina e constitutiva da teologia joanina, então naquela reflexão teológica também será expresso conceitualmente o que constituiu a força motivadora da pregação de Jesus. O típico “ἀμήν/*amém*” de

³⁸⁷ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 47.

³⁸⁸ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 118.

³⁸⁹ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 161.

³⁹⁰ HÜBNER, H., ἀληθείας, p. 172.

Jesus é um ato linguístico pelo qual Jesus reivindica a autoridade da verdade divina.³⁹¹

Paulo menciona a “palavra da verdade do Evangelho” (Cl 1,5) e, novamente, fala sobre a “verdade do Evangelho” (Gl 2,5.14). Ele também se refere à “palavra da verdade, o Evangelho que vos salva” (Ef 1,13). A verdade, que está profundamente relacionada a Deus, se manifesta na terra através do Evangelho, que revela as últimas verdades do amor de Deus, especialmente conforme evidenciado na cruz, na condição pecaminosa da humanidade e na providência divina para a salvação. O Evangelho e a verdade estão intimamente conectados. Isso também é evidente quando Paulo menciona a vontade de Deus de que “todos os homens sejam salvos e conheçam a verdade” (1Tm 2,4). No entanto, apesar de haver uma revelação clara da verdade e uma provisão para que os pecadores sejam redimidos pela “verdade do Evangelho”, Paulo expressa com tristeza a realidade de que frequentemente os pecadores optam por rejeitar essa verdade. Eles se afastam da verdade (2Tm 2,18).³⁹²

Isto também é confirmado pela dupla especificação, do artigo definido identificador e a do artigo definido seguinte genitivo “τοῦ εὐαγγελίου/*o Evangelho*”. O genitivo do substantivo denominativo τό εὐαγγέλιον, composto pelo advérbio de modo εὖ mais a raiz ἀγγελ, derivada de ἀγγέλλω e ἀγγελός, mais o sufixo ιον indicando o resultado do anúncio, isto é, “boa notícia”, “Evangelho”, é um genitivo significativo, tendo nuances diferentes, ou seja, como um genitivo possessivo “a verdade do Evangelho”, como genitivo epesegético, isto é, “a verdade que é o Evangelho” ou como genitivo subjetivo ou fonte “a verdade que o Evangelho apresenta ou que vem do Evangelho”.³⁹³

Ao descrever a mensagem como a “palavra da verdade do Evangelho”, parece pretendido um contraste com o falso ensinamento dos hereges colossenses. A mensagem deles, cujos elementos podem ser obtidos em algumas passagens da carta, especialmente em Cl 2, não era apenas enganosa, mas também uma ilusão. Era vazio, falso e vão, como em Cl 2,8 onde é descrito como “κενῆς ἀπάτης/*engano*

³⁹¹ JEREMIAS, J., Teologia do Novo Testamento, p. 50.

³⁹² MORRIS, L., verdade, p. 1226.

³⁹³ BUSCEMI, A. M., Lettera ai colossesi, p. 48.

vazio”. Aqui a “palavra da verdade” está em aposição ao “Evangelho”, pois foi na proclamação do Evangelho que a verdadeira palavra de Deus foi anunciada.³⁹⁴

4.6.3

O Evangelho que cresce e frutifica no mundo (Cl 1,6abc)

Paulo agora volta sua atenção para o poder do “Evangelho”. O particípio genitivo neutro “τοῦ παρόντος/*do que chegou*” modifica “τοῦ εὐαγγελίου/*do Evangelho*”, o foco do restante desta seção de ação de graças. No NT, o verbo παρείμι, do qual deriva παρουσία, aparece em 24 passagens, que estão distribuídas em vários escritos, sem nada que atraia particularmente a atenção. O verbo está ausente, por exemplo, em Marcos, Romanos, Efésios, nas Pastorais, em Tiagog e nas Cartas de João. O uso do verbo está concentrado em At (5 vezes) e 2Cor 10-13 (5 vezes). Em Paulo aparece um total de 9 vezes. Em Paulo aparece quase sempre o particípio παρών: 2Cor 10,2; 11,9, com o oposto ἀπών em 1Cor 5,3; 2Cor 10,11; 13,2.10. Em Gl 4,18, Paulo refere-se à sua própria presença, usando o infinitivo (ἐν τῷ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς). Em algumas passagens παρείμι tem como assunto as coisas, como por exemplo Jo 7,6: καιρός (“A minha hora ainda não chegou”); Cl 1,6: εὐαγγελίου (τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς/*que chegou até vós*). Aqui, o verbo παρείμι aparece no presente particípio ativo genitivo neutro singular παρόντος.³⁹⁵

Várias características desse Evangelho são agora apresentadas. Em primeiro lugar, ele havia feito seu progresso triunfal, chegando à comunidade de Colossos “τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς/*do que chegou até vós*” e ocupando um lugar seguro em suas vidas.³⁹⁶ A tradução “que chegou” chama a atenção com precisão para a proclamação do Evangelho entre os crentes colossenses, um ponto levantado mais de uma vez nesta seção (vv.5-7). O significado deste verbo, no entanto, é frequentemente “estar presente”, embora esta tradução seja menos frequentemente adotada talvez porque a preposição “para” (εἰς), aponta para o movimento do sujeito. Deve-se notar, no entanto, que esse verbo também pode evocar um motivo também presente em outras cartas helenísticas. A discussão sobre a

³⁹⁴ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 162.

³⁹⁵ SCHNEIDER, G., παρείμι, p. 776-777.

³⁹⁶ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 162.

presença/ausência do autor pode ser frequentemente encontrada em cartas helenísticas, especialmente quando as cartas representam sua presença.³⁹⁷

Enquanto alguns argumentaram contra, não reconhecendo aqui uma convenção epistolar, a maioria, no entanto, reconhece isso pelo menos como um importante topos literário. Nas cartas de Paulo, o verbo “*πάρεμι/estar presente, venha*” (1Cor 5,3; 2Cor 10,2,11; 13,2.10; Gl 4,18.20) e o substantivo relacionado “*παρουσία/presença*” (Fl 1,26; 2,12) também foram usados para descrever sua presença. Na Carta aos Colossenses, no entanto, em vez de focar em sua presença/ausência, sua ênfase está no Evangelho “que chegou” aos colossenses. Paulo nunca tinha estado em Colossos. Teologicamente, a presença do Evangelho é aquilo em que ele quer se concentrar.³⁹⁸

Em segundo lugar, seu progresso em Colossos “*καθὼς καί/como também*” sua propagação dinâmica “*ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ/em todo o mundo*”. Assim como o Evangelho produziu um fruto vigoroso e crescente de vida e testemunho cristão em Colossos, assim ele estava fazendo o mesmo por todo o mundo. Em contraste com o falso ensino com seu apelo restrito, esta mensagem era verdadeiramente católica. A frase “*ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ/em todo o mundo*”, juntamente com passagens universalistas semelhantes (Rm 1,8; 10,18; 1Ts 1,8) não deve ser entendida como um “exagero selvagem” ou sem sentido. Certamente Paulo não quis dizer que o mundo inteiro distributivamente, isto é, cada pessoa sob o céu, havia sido tocada pelo progresso triunfal do Evangelho. Ele tem particularmente em mente cidades e vilas, por exemplo, Damasco, Tarso, Antioquia, Corinto, Éfeso, etc., como centros dos quais o Evangelho se moveu para mais longe.³⁹⁹

Com a cláusula, “*ἐστὶν καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν/está frutificando e crescendo como também em vós*”, o poder do Evangelho entre os colossenses é comparado com seu efeito em outros lugares. Os participios “está dando fruto e crescendo” que aparecem na primeira cláusula estão implícitos na próxima. A metáfora de “dando fruto e crescendo” pode ser considerada eco ou alusão, como vimos acima, de Gn 1,28.50 e alguns sugeriram ainda que isso aponta para o uso de Paulo da tipologia do Último Adão, embora os paralelos linguísticos

³⁹⁷ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 140.

³⁹⁸ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 141.

³⁹⁹ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 163.

não sejam exatos. O uso de Paulo aqui é consistente com outras representações cristãs primitivas da propagação do Evangelho.

O verbo καρποφορέω aparece 8 vezes no NT. No sentido próprio, fala da terra que “por si mesma produz fruto” (Mc 4,28). Em sentido figurado, fala do efeito que a palavra produz em quem a ouve e a aceita, e por isso dá frutos abundantes (Mc 4,20; Mt 13,23; Lc 8,15). De maneira semelhante falamos daqueles que, pela morte de Cristo, morreram para a lei e agora “dão frutos para Deus” (Rm 7,4), enquanto antes, quando estavam sob o poder do pecado, eles foram levados a “dar frutos para a morte” (Rm 7,5). καρποφορέω designa aqui o desempenho total da vida humana. Em Cl 1,10, καρποφορέω refere-se especialmente à conduta cristã, já em nossa perícopre (Cl 1,6), καρποφορέω é encontrado no presente participio médio para designar o efeito do Evangelho, que “dá frutos em todo o mundo e aumenta”.⁴⁰⁰

Por trás do uso do verbo αὐξάνω no NT está claramente a imagem do crescimento, tal como ocorre na criação. Acima de tudo, os acontecimentos da sementeira e da colheita aplicam-se à realidade do reino de Deus. Isto acontece frequentemente nas parábolas de Jesus (Mc 4,8; Mt 13,22; Lc 13,19), e também quando se faz referência direta ao reino de Deus (Mt 6,28). O *logos* (palavra), que cresce e se espalha, é interpretado em At 6,7 acrescentando estas palavras “aumentava o número dos discípulos”.

Paulo enfatiza em 1Cor 3,6 a ação decisiva de Deus, que é o único que concede gratuitamente o crescimento na fé. E desta forma o apóstolo se adianta e corrige o modo equivocado da igreja de Corinto apreciar a pregação de Apolo como também a sua. Em 2Cor 10,15 sente-se esta mesma ideia, embora não esteja expressamente formulada. A fé crescente torna-se visível na eficácia do Evangelho. Esta ideia e a imagem fundamental do crescimento estão refletidas nos escritos deuteropaulinos. Como aqui, em Cl 1,6, onde αὐξάνω é usado junto com καρποφορέω, ou seja, o Evangelho cresce à medida que a planta cresce, a partir da semente, como também o conhecimento de Deus cresce na vida dos crentes.⁴⁰¹

A imagem de frutificar é natural para indicar resultado, desfecho (para o bem ou para o mal) ou sucesso e, era familiar no pensamento grego e judaico. Em Cl 1,10 como em outros lugares, o fruto é pensado em termos de bom caráter moral

⁴⁰⁰ WREGGE, H. -TH., καρποφορέω, p. 2204-2205.

⁴⁰¹ LEROY, H., αὐξάνω, p. 535-536.

(o verbo em Lc 8,15 e Rm 7,4; o substantivo em Paulo Rm 1,13; Gl 5,22; Fl 1,11). Mas aqui poderia simplesmente denotar o sucesso do Evangelho em ganhar mais e mais para a crença em Cristo Jesus e na esperança oferecida. A falta de clareza não é ajudada pela ambiguidade do segundo verbo, que pode significar que o Evangelho “está fazendo (seus convertidos) crescer” (1Cor 3,6-7), isto é, em conhecimento (Cl 1,10), justiça (2Cor 9,10) ou fé (2Cor 10,15) ou que o Evangelho “está (ele mesmo) crescendo”, isto é, como uma planta (Mt 13,32; Mc 4,8) se espalhando por todo o mundo (At 6,7; 12,24; 19,20), com o benefício de sua frutificação implícito.⁴⁰²

Somente aqui e no v.10 os dois verbos são assim associados no grego bíblico (Mc 4,8). A proximidade dos dois versículos favorece a ideia de crescimento no caráter, mas ambas as ideias podem estar implícitas, o sucesso do Evangelho em produzir tantas pessoas maduras e morais. De qualquer forma, a nota de triunfalismo, isto é, “em todo o mundo”, é marcante, como também a finalidade escatológica implícita da missão apostólica de Paulo e, embora hiperbólica, deve refletir não apenas uma ousadia surpreendente de visão, mas também uma medida considerável de sucesso, já dentro de três ou quatro décadas da morte de Jesus, como em inúmeras cidades ao redor do Mediterrâneo, pequenos grupos se reuniram em nome de Cristo Jesus, atraídos pelo Evangelho (Rm 1,8; 1Cor 1,2; 1Ts 1,8).⁴⁰³

4.6.4

A compreensão da graça de Deus na verdade (Cl 1,6de)

“Desde o dia” é uma expressão formulaica, um hipérbato, onde o antecedente do pronome relativo “ἧς/que” na verdade aparece depois do substantivo “ἡμέρας/dia”. Desde o dia que ouvistes e entendestes estende “ouvistes previamente” no v.5. A frase preposicional ἀπὸ com genitivo expressa aqui o ponto de partida temporal a partir do qual começa uma ação ou fato. Por outras palavras, o Evangelho começou a “frutificar e a crescer” entre os colossenses, a partir do dia em que “ouviram e entenderam a graça de Deus na verdade”. Esta é uma ênfase que realça a força inerente à “palavra de Deus”, que ainda opera através do anúncio do Evangelho.⁴⁰⁴

⁴⁰² DUNN, J. D. G., Colossians and Philemon, p. 61.

⁴⁰³ DUNN, J. D. G., Colossians and Philemon, p. 62.

⁴⁰⁴ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 54.

Buscemi destaca que os verbos “ἤκούσατε καὶ ἐπέγνωτε/ouvistes e *entendestes*”, ambos atrelados ao acusativo “τὴν χάριν/a *gracia*”, estabelecem um pequeno clímax no sentido. Por um lado, o aoristo indicativo ativo do verbo “ἀκούω/*ouvir*” conectado ao acusativo como em Cl 1,4 dando sentido de “conhecer por ouvido”, “ouvir”, “ouvir pela fama” e, portanto, no sentido ingressivo, ou seja, “começastes a ouvir”; por outro lado, o aoristo indicativo ativo de “ἐπιγινώσκω/*conheceram*”, justamente por ser composto pela preposição ἐπι- com valor diretivo mais a raiz γνω- (de γινώσκω) e o sufixo -σκω, não assume apenas o sentido de “conhecer”, “aprender a conhecer”, mas pelo valor perfectivo de ἐπι-: “reconhecer”, “apreciar”, também indica o esforço dos colossenses para “compreender melhor” o que ouviam, porém, o aoristo “ἐπέγνωτε/*entendestes*” também tem aqui um valor ingressivo, isto é, “começastes a apreciar, a reconhecer”.⁴⁰⁵

O verbo ἐπιγινώσκω aparece 44 vezes no NT, γινώσκω 221 vezes. É especialmente frequente em Lc (7 vezes) e em At (13 vezes), e está completamente ausente nos escritos joaninos. O verbo composto ἐπιγινώσκω significa em sentido estrito: conhecer de forma precisa, completa; reconhecer (no sentido de identificar); reconhecer (no sentido de aceitar). O verbo ἐπιγινώσκω aparece 10 vezes em Paulo, é especialmente frequente em 1-2 Coríntios. Além disso, o verbo é encontrado somente em Cl 1,6; 1Tm 4,3 e 2Pd 2,21. A expressão paulina “δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγινόντες/*justo decreto de Deus conheçam*” em Rm 1,32, a mesma que a frase em Rm 1,28 (ἐπίγνωσις), não significa um conhecimento teórico de Deus, mas reconhecimento e aceitação obediente à vontade de Deus (1,19.21).⁴⁰⁶

Sem significado teológico especial, ἐπιγινώσκω é usado no sentido de reconhecer, de não ser estranho a alguém (1Cor 16,18), e no sentido de conhecer, compreender (1Cor 14,37; 2Cor 1,13; 2Cor 6,9). Em 1Cor 13,12 o pleno conhecimento de Deus é o objeto da promessa escatológica; em 2Cor 13,5, conhecer se refere a Cristo Jesus. Cl 1,6 fala do conhecimento da graça de Deus ἐν ἀληθείᾳ. A associação de ἐπίγνωσις e ἀληθείᾳ adquire peso ainda maior nas Pastorais, isto é, ser cristão significa preservar o ἐπίγνωσις ἀληθείας.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 54-55.

⁴⁰⁶ HACKENBERG. W., ἐπιγινώσκω, p. 1492-1494.

⁴⁰⁷ HACKENBERG. W., ἐπιγινώσκω, p. 1492-1494.

O verbo “ἐπιγινώσκω/*entendestes*” não aponta simplesmente para um ato mental, mas uma apropriação do Evangelho na vida pessoal e na comunidade de alguém. Alguns pesquisadores alocam um objeto diferente, “a palavra” ou “o Evangelho”, para o verbo “ἠκούσατε/*ouvistes*” e tomam “a graça de Deus na verdade” como o objeto de “ἐπιγινώσκω/*entendestes*”, ou seja, “desde o dia em que ouvistes e realmente entendestes a graça de Deus”. Se os dois verbos forem tomados como uma *hendíade*, isto é, dois verbos para descrever o ato de receber a graça, no entanto, “a graça de Deus em verdade” pode servir como objeto para ambos: “desde o dia em que ouvistes e entendestes a graça de Deus na verdade”. A menção de “verdade” em relação a “a graça de Deus” pode apontar para uma referência comum por trás de “a graça de Deus” e “a palavra/*Evangelho*”. Dada essa associação entre “graça” e “palavra”, é desnecessário fornecer um objeto diferente para “ouvir”.⁴⁰⁸

Para Paulo, “τὴν χάριν τοῦ θεοῦ/*a graça de Deus*” está no centro da mensagem cristã (Rm 4,16; 5,2; Gl 1,6). Quase dois terços (100 de 154) das ocorrências de χάρις no NT, normalmente traduzida por “graça”, se encontram nas cartas paulinas. O *corpus paulino* inclui numerosas menções à “graça de Deus” ou “sua graça” e à “graça de Cristo” ou sua versão alongada, “a graça de nosso Senhor Jesus Cristo”. A última frase embeleza a conclusão de mais da metade das cartas paulinas (Rm 16,20; 1Cor 16,23; 2Cor 13,13), talvez assinalando um resumo em forma de clímax ligar a χάρις ao título messiânico divino completo “o Senhor Jesus Cristo”. Em 2Ts 1,12, a expressão “a graça de nosso Deus e do Senhor Jesus Cristo” indica o elo inseparável entre a χάρις de Deus e Cristo.⁴⁰⁹

Em essência, oferecer louvor a sua graça gloriosa é louvar a Deus. Algumas passagens empregam χάρις para expressar a resposta humana de irresistível gratidão traduzida em ação de graças a Deus (1Cor 15,57). Ocasionalmente, é uma menção da graça divina no contexto imediatamente anterior que inspira a grata enunciação de χάρις (gratidão) humana a Deus (Rm 6,14.15.17; 2Cor 9,14.15). Cl 3,16 declara o ideal, que um cântico de “ἐν χάριτι/*gratidão*” a Deus deve fortalecer tudo que os colossenses “digam ou fazem” (Cl 3,17). A surpreendente realidade da χάρις divina exige uma resposta reverente da χάρις humana a Deus.⁴¹⁰

⁴⁰⁸ PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 143-144.

⁴⁰⁹ LUTER Jr, A. B., *graça*, p. 607.

⁴¹⁰ LUTER Jr, A. B., *graça*, p. 608.

Ao apóstolo Paulo foi concedida uma graça especial juntamente com a sua missão apostólica, e esta graça também é identificada com a mensagem paulina, porque a vocação e a recepção da mensagem são a mesma coisa⁴¹¹. Paulo apela com autoridade a esta graça (Rm 12,3; 15,15). Significa a antítese da sabedoria carnal (2Cor 1,12). A comunidade tem importante participação nesta graça (Fl 1,1), de modo que a visita de Paulo a uma comunidade significa para ela a visita da graça (2Cor 1,15).

Esta compreensão da graça já estava preparada no judaísmo (ApBar 81,2-4; 4Esd 14,22; AscIs 11,36), e no NT existem analogias, principalmente em Lucas, e não apenas em declarações sobre Estêvão (At 6,8) e Moisés (At 7,10) e também sobre Apolo (At 18,27), mas também na cristologia e no desenvolvimento programático de Lc 4,18 ao longo da obra lucana. Sendo assim, é a isso que as “palavras de graça” se referem em Lc 4,22 e apontam para o seu cumprimento em At 4,33 e especialmente At 11,23 (Evangelho para os gentios); At 14,3 (sinais e milagres); At 20,24 (Evangelho da graça). Apenas At 15,11 se afasta deste quadro, ligando essencialmente a graça ao proclamador do Evangelho, demonstrando assim que se trata de um texto muito antigo.⁴¹²

Buscemi argumenta que o objeto direto de “ἠκούσατε/*ouvestes*” e “ἐπέγνωτε/*entendestes*” é “τὴν χάριν/*a graça*”. O substantivo deverbativo ἡ χάρις, composto pela raiz χάρ- (de χαίρω: “alegrar-se”, “mostrar favor”) mais o sufixo primário ις, dos substantivos femininos abstratos “graça”, é determinado tanto pelo artigo definido, que serve como identificador, quanto pelo genitivo que se segue, “τοῦ Θεοῦ/*de Deus*”. Trata-se de um genitivo subjetivo ou autoral, visto que aponta para o agente da graça, ou seja, refere-se à “graça que Deus ofereceu aos crentes”.

Com base nisto, não há dúvida de que é uma graça que os colossenses conhecem bem, porque não só ouviram falar dela, mas procuraram compreendê-la bem e apreciá-la.⁴¹³ Estamos na presença do falar metonímico, ou seja, “τὴν χάριν/*a graça*” é uma metonímia de “εὐαγγέλιον/*Evangelho*”, sendo assim, “graça” indica tanto o conteúdo do Evangelho (o conteúdo do recipiente) quanto o efeito produzido pelo Evangelho entre os colossenses (a causa do efeito).⁴¹⁴ Em outras palavras, os

⁴¹¹ Ez 1; em Paulo, Gl 1,15; 2,9; Rm 1,5; 1Cor 3,10; 15,10; 2Cor 12,9; Ef 3,2.7

⁴¹² BERGER, K., *χάρις*, p. 2052-2054.

⁴¹³ BUSCEMI, A. M., *Lettera ai Colossesi*, p. 55.

⁴¹⁴ BEALE, G. K., *Colossenses e Filêmon*, p. 52.

crentes de Colossos ouviram falar do Evangelho, anúncio do desígnio salvífico de Deus que, na sua misericórdia, dá graça a todo o homem que a Ele se confia na fé e ao mesmo tempo é uma ação de graças para quem acolhe o Evangelho.⁴¹⁵

Graça então, pode ser compreendida tanto como o próprio Evangelho de Cristo Jesus, isto é, sua mensagem, seus ensinamentos, quanto como um dom de Deus. E como dom de Deus, é possível perceber claramente o porquê da graça de Deus, que concede ao ser humano salvação, regeneração, dons espirituais e tantas outras coisas, desempenhar aqui um papel crucial no desenvolvimento da igreja tanto em Colossos, como no mundo.

Fisher⁴¹⁶ destaca que Paulo parece entender *χάρις* como Deus agindo de acordo com seu próprio caráter e sua própria existência”, e que “graça” não significa apenas um atributo ou atitude divina, mas “o próprio Deus”. Quer Paulo pretenda ou não fazer tal identificação, notamos uma estreita manifestação entre Deus e sua graça na “bênção” prolongada e rítmica de Ef 1,3-14. Ali lemos que a apreciação da “riqueza da sua graça” em Cristo (Ef 1,7) deve resultar em “louvor da sua glória e da graça” (Ef 1,6). É evidente que esse “louvor” acarreta uma “bênção” do “Deus, Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, que “abençoou” a justiça em Cristo (Ef 1,3).

O dom ou *χάρις* na antiguidade, funcionava como um sistema de poder, perda de autonomia, como uma relação “patrão-cliente”, tal como a patronagem romana. A *χάρις* normalmente era estendida a pessoas que fossem consideradas dignas e, portanto, certamente não a inimigos ou pessoas indignas, e manifestações concretas de gratidão eram esperadas de todos os destinatários de *χάρις*.

Ao proclamar a mensagem da graça de Deus, imbuída de uma dimensão completamente nova, isto é, o dom de Deus que é ofertado a todos os seres humanos indignos de recebê-lo, Paulo argumenta que: “Deus prova o seu amor para conosco, em que Cristo morreu por nós, sendo nós ainda pecadores” (Rm 5,8), Paulo não só chama atenção de seus ouvintes por onde passa, com sua mensagem escandalosa, onde o dom, o benefício, é ofertado a toda a gente indigna, mas, também os faz entender em profundidade todo esse empreendimento de Deus, em Cristo Jesus, a partir do Espírito Santo que é derramando sobre todos aqueles que creem sem distinção, dos quais ninguém é digno de merecer.

⁴¹⁵ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon p. 121-122.

⁴¹⁶ FISHER, F., Paul and His Teachings, p. 85-102.

Com isso, Paulo subverte à forma com a qual o ser humano compreende a si mesmo e todas as relações e interações sociais de seu tempo. A partir dessa nova realidade, em que a graça de Deus é oferecida a todos os homens e mulheres indignos de recebê-la. Até aquele momento, a *χάρις* era algo compreendida pelo homem antigo como o estabelecimento de uma relação de poder ou perda de autonomia, e somente poderia ser ofertada às pessoas dignas. Entretanto, de acordo com a proclamação de Paulo, a *χάρις* passa a ser ofertada por Deus aos indignos, isto é, a todo o homem e mulher, pois de acordo com a tradição da Sagrada Escritura “todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus”, contudo, agora, mesmo sendo considerados imerecedores, “são justificados gratuitamente pela graça, por meio da redenção que há em Cristo Jesus” (Rm 3,23).

A frase preposicional “*ἐν ἀληθείᾳ/na verdade*” expressa o complemento da causa instrumental: “através da verdade” ou o circunstancial modal: “de acordo com a verdade”, “de maneira verdadeira”. No primeiro caso, a referência a “*ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου/na palavra da verdade do Evangelho*”, de Cl 1,5, é clara, isto é, a graça de Deus foi comunicada aos crentes de Colossos “através da palavra da verdade”. Nesse caso, um artigo anafórico teria sido necessário, mas no grego bíblico, por trás de uma preposição o artigo às vezes é deixado de fora. O sentido modal, sendo qualitativo, dispensa artigo e expressa uma circunstância concomitante ao esforço de compreender “a graça de Deus”, ou seja, o Evangelho, de forma verdadeira, sem qualquer adulteração.⁴¹⁷

4.6.5 Epafras, o conservo e ajudador (Cl 1,7-8)

Paulo muda de mensagem para mensageiro. Uma terceira cláusula, “*καθώς/como*”, indica como os cristãos colossenses ouviram e entenderam a graça de Deus: eles aprenderam, “*ἐμάθετε/aprendido*”, o Evangelho a partir do ensino de Epafras.⁴¹⁸ O Evangelho que eles ouviram, além de uma realidade autêntica e transformadora de vida, foi trazido a eles por alguém que é um querido *conservo* e um fiel ministro de Cristo. Epafras é mencionado apenas em Colossenses e em Filêmon (v.23) no NT. Pouco se sabe sobre ele, mas é possível inferir que ele era

⁴¹⁷ BUSCEMI, A. M., Lettera ai Colossesi, p. 55-56.

⁴¹⁸ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 53.

natural de Colossos e que pode ter sido convertido pelo próprio Paulo durante seu ministério em Éfeso.

Por um lado, talvez a confiabilidade e o compromisso de Epafras com os colossenses, estivesse sendo questionado por eles e/ou desafiados pelos falsos mestres. Por outro lado, as circunstâncias peculiares da Carta aos Colossenses podem explicar melhor essa ênfase, pois escrever aos cristãos que ele nunca visitou exige que o apóstolo se esforce para credenciar seu representante entre eles, com base na relativa infreqüência do verbo “μανθάνω/aprender” no epistolário paulino; o apóstolo escolheu esse verbo intencionalmente para endossar o ministério de Epafras contra o novo e pernicioso ensinamento herético⁴¹⁹.

O verbo “ἐμάθετε/aprendestes”, provavelmente indica que Epafras lhes deu instrução sistemática no Evangelho, em vez de algum esboço frágil, e que os colossenses se comprometeram como discípulos com esse ensinamento. O apóstolo fala aos colossenses sobre o relacionamento de Epafras consigo mesmo e sobre seu papel como emissário de Colossos para si mesmo.⁴²⁰ O objeto compreendido do verbo indicativo aoristo “ἐμάθετε/aprendestes” é o “Evangelho” (v.5), que por sua vez é identificado na cláusula precedente como “a graça de Deus na verdade” (v.6). Em Paulo, a relação próxima deste verbo “μανθάνω/aprender”, com “ἀκούω/ouvir” e “παραλαμβάνω/receber”, todos os quais são aplicados à recepção do Evangelho em Colossenses (Cl 1,6.23; 2,6), é ilustrado por Fl 4,9, onde se encontram todos os três verbos sendo usados no chamado de Paulo para imitá-lo como ele imita Cristo (Fl 3,17; 1Cor 11,1). Neste contexto, portanto, “aprender” o Evangelho não é simplesmente ser intelectualmente esclarecido; também aponta para a recepção do Evangelho. Este entendimento é confirmado por um uso similar em Ef 4,20, onde a expressão “aprenderam” também aponta para a recepção do Evangelho.⁴²¹

As designações usadas para Epafras, no entanto, não apenas expressam a confiança do apóstolo nele, mas também declaram significativamente que ele é o representante de Paulo em Colossos, que trabalhou e continuará trabalhando em seu lugar dentro da comunidade. Epafras pode ser uma forma abreviada de Epafrodito,

⁴¹⁹ MOO, D. J., Colossenses e Filêmon, p. 122-123.

⁴²⁰ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 170.

⁴²¹ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 145.

que significa “honrado por Afrodite”. Um certo Epafrodito foi mencionado por Paulo (Fl 2,25; 4,18), mas este é um nome comum especialmente entre escravos. Epafras é aqui descrito como “nosso amado conservo”, enquanto que em Cl 4,12 ele é chamado pelo predicado de honra, um “δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ/*servo de Cristo Jesus*”. Não há nada em nenhuma das cartas que sugira que sejam a mesma pessoa. Epafras é provavelmente o fundador da igreja em Colossos.⁴²²

No AT, “servo de Deus” era um título de honra para se referir àqueles escolhidos por Deus e predestinados para seu serviço. Abraão (Sl 105,42), Moisés (Sl 105,26; 2Rs 18,12), Davi (2Sm 7,5; Sl 89,4) e outros, especialmente os profetas (Am 3,7) eram servos de Deus. Os últimos eram servos da Palavra do Senhor, e deveriam proclamar a mensagem que lhes foi confiada. No NT, um apóstolo também era um “servo de Cristo Jesus” (Gl 1,10; Rm 1,1). Ao denominar Epafras como um “amado conservo”, Paulo chama a atenção para seu companheiro de confiança, que garante à igreja em Colossos que eles receberam o verdadeiro Evangelho apostólico.⁴²³

É provável que Paulo tivesse “ouvido” de Epafras sobre a “fé, esperança e amor” entre os colossenses (Cl 1,4-5). Epafras visitou Paulo na prisão e contou-lhe como as igrejas estavam indo. Como apóstolo para os gentios (Rm 11,13), Paulo tem uma responsabilidade para com a comunidade em Colossos e sem dúvida ficaria grato pelos relatórios que lhe foram dados. Muitas notícias de Epafras eram animadoras e, embora alguns aspectos da vida da Igreja dos colossenses fossem inquietantes, por enquanto, Paulo se concentra naqueles dignos de louvor.

Enquanto a nota sobre Epafras como o mensageiro do Evangelho (v.7) estabelece sua autoridade como fundador da igreja em Colossos, o foco em seu papel como aquele que relata o bom trabalho dos colossenses estabelece sua credibilidade entre os colossenses. Isso fornece a transição para a próxima seção, onde Paulo começa a abordar as preocupações entre os colossenses. Não se deve perder o papel implícito de Paulo em relação aos colossenses. O fato de Epafras ter que relatar a Paulo sobre a igreja que ele havia fundado também aponta para Paulo como o apóstolo responsável pelos colossenses, e tal autoridade repousa, em última análise, em Cristo, que o chamou para ser um apóstolo.

⁴²² PAO, D. W., *Colossians and Philemon*, p. 145.

⁴²³ O'BRIEN, P. T., *Colossians and Philemon*, p. 171.

O sintagma com verbo no particípio “ὁ καὶ δηλώσας ἡμῖν/*o qual também vos anunciará*” fornece mais informações sobre Epafras. O verbo “δηλώω/*anunciar*” pode ser usado para a revelação de conhecimento oculto, mas também pode se referir simplesmente ao relato de informações (1Cor 1,11). O objeto do seu “amor” não é explicitamente declarado. Embora o objeto pretendido desse “amor” pudesse ter sido limitado a Paulo (e Timóteo), à luz do v.4, ele provavelmente se refere a todos os crentes e uns aos outros dentro da igreja em Colossos. Em Cl 2,2, Paulo novamente expressa seus desejos de que os colossenses sejam “unidos em amor”, pois “amor” é a virtude que é capaz de fornecer o vínculo da perfeição (Cl 3,14). Comparado com o v.4, que menciona a “fé” e o “amor” dos colossenses, Epafras apenas forneceu um relato do seu “amor”. Isso confirma nossa compreensão do seu “amor” como uma expressão da sua “fé em Cristo Jesus”.⁴²⁴

Na frase preposicional “ἐν πνεύματι/*no Espírito*”, encontra-se a primeira e única referência explícita ao Espírito Santo na Carta aos Colossenses. Paulo não enfatiza a obra do Espírito nesta carta, provavelmente porque a Cristologia, não a pneumatologia, está no centro de sua disputa com os falsos mestres. Uma ênfase muito mais forte no Espírito Santo em Efésios⁴²⁵, uma carta que tem muitos paralelos com Colossenses, apoia esta leitura. Neste contexto, a preposição “ἐν/*em*” assume um sentido instrumental que aponta para o Espírito como o agente através do qual a manifestação do amor genuíno é possível: “o amor pelos outros que o Espírito Santo lhe deu”. Este uso é consistente com o uso desta fórmula em outros lugares em Paulo, com ou sem a preposição, assim como a associação do Espírito com o amor (Rm 5,5; 15,30; Gl 5,22-23).⁴²⁶ Isso indica que a vida da comunidade estava cheia de um amor gerado pelo Espírito Santo, permitindo-lhe ir em socorro de todos os santos. Sem dúvida, esses crentes nutriam uma afeição calorosa por Paulo, embora muitos não o conhecessem pessoalmente (Cl 2,1). E o fato de terem demonstrado esse amor no Espírito por Paulo (assim como por outros) tornaria mais fácil para ele exortá-los sobre os perigos do falso ensinamento.⁴²⁷

Intencional ou não, encontramos referências a todas as três pessoas da Divindade nesta seção de ação de graças: “Deus, o Pai” (v.3; v.6), “nosso Senhor

⁴²⁴ BEALE, G. K., Colossenses e Filêmon, p. 54-55.

⁴²⁵ (Ef 1,13.17; 2,18.22; 3,5.16; 4,3.4.30; 5,18; 6,17-18).

⁴²⁶ PAO, D. W., Colossians and Philemon, p. 152.

⁴²⁷ O'BRIEN, P. T., Colossians and Philemon, p. 174.

Jesus Cristo” (v.3; v.4,7) e “o Espírito” (v.8). Embora a relação entre os três não seja explicitamente notada aqui, são passagens como essas que contribuem para a doutrina totalmente desenvolvida da Trindade.

5 O CONCEITO DE ΧΑΡΙΣ NO MUNDO GRECO-ROMANO

5.1. A χάρις em perspectiva antropológica

A “χάρις τοῦ Θεοῦ/*graça de Deus*”, é considerada um dom na tradição da Sagrada Escritura (Ef 2,8), entretanto, o dom é algo compreendido no mundo antigo de forma diferente da qual o homem moderno a compreende hoje. É preciso compreender como tal conceito era entendido na antiguidade, para não cair na tentação de deduzir qual deve ter sido esse pensamento e as condições que devem ser alcançadas com base em algumas supostas regularidades, seja do pensamento ou comportamento humano. Ao ceder a essa tentação, a pesquisa acaba descontextualizada, isto é, tudo que for recriado acaba sendo a própria imagem do pesquisador, pois, as supostas deduções se baseiam em observações feitas em nossa cultura, que podem divergir fundamentalmente das culturas da antiguidade.

Como dom divino, a χάρις é naturalmente compreendida por nós, como algo ofertado por Deus ao homem, sem que este faça algo para então merecê-la, é ofertada por Deus gratuitamente. Destarte, sendo algo de Deus ao homem, é necessário entender a graça de Deus, a partir da noção da dependência das pessoas de Deus, como uma resposta à condição humana. Desse modo, são úteis nessa análise, tanto as implicações antropológicas como as sociológicas, isto é, a vida do indivíduo atingido pela graça, tal como sua condição antes e após ela, como também as relações e interações sociais existentes e, como elas são subvertidas quando tais relações ocorrem a partir do impacto e entendimento da graça de Deus pelas pessoas. Entretanto, é importante entender se essa ideia muito difundida hodiernamente sempre foi percebida dessa maneira ou se seu significado foi necessariamente alterado com o tempo.

A obra “*Essai sur le don*”, do antropólogo e sociólogo francês Marcel Mauss, traduzida para o inglês como “*The Gift*”, constitui-se um material basilar, sendo então, nosso ponto de partida, que inclusive orientou as diversas pesquisas nas décadas posteriores, sobre como o conceito de dom era compreendido. Seu escrutínio foi inovador ao interpretar a sociedade como uma “totalidade”, em todas as suas partes correlatas e interconectadas; também foi relevante em demonstrar

como, em sociedades arcaicas, o sistema de dons era básico para todos os âmbitos que a modernidade distinguiu, isto é, economia, afinidade, religião, direito, estética, ritual e política.⁴²⁸ Embora o próprio título da obra de Mauss, seja “*The Gift/O dom*”, Mauss preferia o substantivo “prestações”, ou seja, significando algo como “serviços comunitários obrigatórios”. O “dom” ao ser discutido, não estava confinado aos objetos ou pessoas, mas, incluía uma vasta gama de serviços e favores, simbólicos e materiais, realizados de uma parte para a outra. Sendo assim, as “prestações” constituem uma forma social unificadora, “sob formas diferentes e por razões diferentes daquelas com as quais estamos familiarizados”.⁴²⁹

Existem três elementos-chaves identificados por Mauss, sendo eles: a obrigação de dar, a obrigação de receber e a obrigação de retornar. Cada um desses elementos interdependentes carrega a força de uma necessidade social, uma vez que constituem os mais importantes vínculos de uma sociedade. E em tal sistema, como e para quem alguém dá algo importa bastante. Um favor ou benefício, isto é, o dom dado de forma inapropriada ou recebido no espírito equivocado, poderia criar ressentimentos ou até mesmo hostilidades, pois como bem notou Mauss, a palavra dom em alemão pode significar “veneno”.⁴³⁰

Mauss também tenta explicar em seu texto a obrigação de *retornar* um dom. Perguntas como: De onde vem a pressão de se retribuir um dom de forma igual, se não em valor maior? Porque ocorre a sensação de que um dom é recebido “com um fardo anexo”?⁴³¹ A coisa ou serviço dado não é destacável da pessoa que dá e que o laço com o doador somente pode ser reconhecido por um dom retributivo, argumenta Mauss em sua resposta. Segundo Mauss existem também forças sociais que obrigam um retorno, ou seja, a perda de honra que resultaria da falha em retribuir⁴³² ou a necessidade geral de manter uma aliança com o doador.⁴³³

Com efeito, Mauss deixa uma grande contribuição, em parte incompleta e ambígua, como ele mesmo reconhece, entretanto, muito de seu texto se provou coerente e fértil para pesquisas futuras. Seu estudo gerou questões frutíferas para os escrutínios das relações de dom, suas serventias dentro da sociedade, suas

⁴²⁸ MAUSS, M., *The Gift*, p. 49.

⁴²⁹ MAUSS, M., *The Gift*, p. 42.

⁴³⁰ MAUSS, M., *The Gift*, p. 16-17, 50-55.

⁴³¹ MAUSS, M., *The Gift*, p. 53.

⁴³² MAUSS, M., *The Gift*, p. 54.

⁴³³ MAUSS, M., *The Gift*, p. 94.

interações com outras realidades e os valores e dinâmicas de poder com os quais estão carregados. Mauss chama atenção também para a relatividade cultural das pressuposições modernas sobre “dons”, que são responsáveis por distorcer nossas perspectivas do passado.

5.2. A χάρις no mundo greco-romano

Nossa atenção então, se volta neste instante, para a forma como o dom era entendido e percebido na antiga sociedade grega. Considerando o período denominado arcaico, clássico, helenista e posteriormente, o período denominado greco-romano. Na complexa região do mediterrâneo no séc. I d.C., onde a sobreposição do poder romano atrelado às tradições “gregas”, criaram uma interação complexa e socialmente estratificada das tradições culturais, que no decorrer do tempo variam e mudam de formas, tanto no ocidente como no oriente.

Vale destacar também que a palavra dom, deriva de alguns substantivos, dentre eles δωρεά e δῶρον, tais substantivos são utilizados com significação de “presente”, em um sentido abrangente que inclui não apenas objetos materiais, mas serviços. δωρεά é a palavra usada com mais frequência para se referir a presentes sancionados pelo estado, enquanto δῶρον é a palavra mais difundida para subornos, o que não quer dizer que um δῶρον seja sempre um suborno, o presente “bom” é frequentemente chamado de δῶρον também.

Sendo assim, o poder pode ser descrito como a habilidade de moldar o comportamento de outra pessoa ou grupo de acordo com suas próprias intenções. Por sua vez, uma relação de poder é uma interação social onde um ou mais indivíduos exercem essa influência. Existem diversos modos pelos quais o poder pode ser manifestado sobre os outros, abrangendo violência, ameaças e persuasão. Um dos métodos que parece opor-se à violência é a prática de oferecer presentes. Entretanto, em muitas culturas, os presentes muitas vezes não são tão generosos e não contribuem para a solidariedade tanto quanto aparentam. Esses presentes frequentemente geram uma significativa obrigação nos destinatários, resultando em pressão para que realizem ações de reciprocidade generosa. Assim, ao agir de forma

estratégica, é possível utilizar os presentes para alcançar objetivos desejados em relação a outra pessoa ou grupo.⁴³⁴

Essa dinâmica se manifesta de maneira marcante na antiga sociedade grega. Diversas fontes, desde os poemas de Homero até as inscrições da era helenística, enfatizam a obrigação gerada por presentes e o valor da troca. A necessidade de reciprocidade na doação de presentes parecia ter um peso maior para os gregos em comparação com nossa cultura contemporânea. No entanto, isso não implica que os gregos não conhecessem o conceito de presente altruísta, ou seja, a doação desinteressada, nem que, na sociedade ocidental atual, os doadores não esperem, em algum momento, quem sabe até sempre, receber algo em troca. Na Grécia antiga, era bem claro que presentes exigiam retribuição, e não apenas de qualquer maneira, mas sim presentes que fossem equivalentes. Esses presentes, analisados à luz dos custos para o destinatário e dos riscos e benefícios para quem doa, representavam atos de generosidade e solidariedade equivalentes.⁴³⁵

Uma forma pela qual os presentes eram utilizados para exercer poder e controle sobre as ações e decisões alheias era através do suborno. Em diversas circunstâncias, esses presentes podiam ser empregados para pressionar magistrados, jurados em assembleias populares, eleitores, comandantes militares, monarcas e, em algumas situações, até cidades inteiras. Nossas fontes indicam que o suborno representava um problema significativo, especialmente na Atenas clássica. Entretanto, nem todos os presentes trocados em contextos de poder eram considerados “negativos”, embora a percepção de um presente possa variar conforme a avaliação subjetiva. Existiam presentes “positivos”, ou seja, aqueles que eram aceitos, reconhecidos e até mesmo incentivados pelo Estado.⁴³⁶

⁴³⁴ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 45.

⁴³⁵ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 45-46.

⁴³⁶ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 46.

5.2.1. O período grego arcaico

A realidade das póleis gregas arcaicas, durante os sécs. VIII ao V a.C., era caracterizada por profundas desigualdades políticas, sociais e econômicas entre as elites locais, conhecidas como aristocratas, e a população comum, referida como *demos*. As contribuições dos aristocratas, que se manifestavam por meio de doações para a construção de templos, proteção da cidade, sacrifícios religiosos, festas, apresentações musicais, competições atléticas e ajuda aos necessitados, eram vistas, em certa medida, como obrigações para com a comunidade. A pólis funcionava como uma unidade fundamentada na troca direta e indireta entre seus integrantes; e, como mencionado anteriormente, ao analisarem o equilíbrio, ou justiça, nas trocas de presentes, os gregos consideravam o que cada doação significava para o doador em termos de custo, esforço e generosidade.⁴³⁷

Mas nem todos os aristocratas se limitavam a contribuir com o que deviam ao grupo. Muitos iam muito além desses limites, como uma forma de exibir sua superioridade social e evitar o colapso das instituições básicas da pólis. Em um mundo cheio de tensões sociais e políticas devido às desigualdades mencionadas acima, dar além do que se devia era uma forma de compensar os não aristocratas pelos privilégios dos quais eram excluídos, ou mesmo criar neles um sentimento de dívida que só poderia ser retribuído por meio da subordinação. Tanto a sensação de ter sido compensado quanto a impressão de estar em dívida promoviam a aceitação do *status quo* e eram elementos importantes nas estratégias de dominação adotadas pela aristocracia arcaica. Na pólis arcaica, encontramos, portanto, a rota mais óbvia para a dominação por meio de presentes, isto é, dar quando o outro não tem meios de responder além da sujeição voluntária à posição, autoridade e poder do doador.⁴³⁸

Nas *poleis* onde o poder estava nas mãos de tiranos, esse tipo de relacionamento é representado de forma extrema. Os tiranos tinham mais meios do que seus companheiros aristocratas para fazer favores e dar benefícios, e sua rivalidade com aqueles que eles derrotaram na luta pela autocracia também os

⁴³⁷ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 47.

⁴³⁸ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 47.

colocava em maior necessidade de apoio popular. Em Atenas, por exemplo, tentaram garantir a estabilidade de seu regime, entre outras coisas, ajudando camponeses pobres, financiando a construção de edifícios públicos e contribuindo para o festival Panatenaico. Os esforços que os poetas líricos fazem para destacar a munificência dos tiranos a quem servem são sintomáticos dessa dinâmica.⁴³⁹

Este tipo de troca – como a versão levada a cabo pelo aristocrata que tentavam dominar o *demos* nas *poleis* não governadas por tiranos, tinha suas raízes num tipo de relação muito antiga, ou seja, a que existe entre o aristocrata de (“oikos/família”) e os seus clientes, uma relação em que os clientes respondiam aos favores concedidos pelo aristocrata não só com ajuda ocasional, mas também, e acima de tudo, com subordinação.

5.2.2. O período grego clássico

Com efeito, a pólis pré-democrática e o clientelismo arcaico, bem como o fato de que no período clássico tais presentes não perderam sua capacidade manipuladora não é nenhuma surpresa, em que na Atenas do séc. V a.C. o *demos* os tenha rejeitado. Graças à constituição democrática, o *demos* ateniense tinha tanto o poder de adotar essa atitude quanto os recursos para pagá-la.⁴⁴⁰

Quando Péricles foi confrontado com a relutância da assembleia em usar fundos públicos para seu programa de construção, ele se ofereceu para pagar ele mesmo, e o *demos* respondeu rejeitando sua oferta e aceitando financiamento público. Na verdade, o ideal para o *demos* não era apenas se libertar da “tirania” dos presentes, mas ser visto como um doador, ou seja, o discurso segundo o qual Atenas havia salvado a Grécia dos persas, além de tentar justificar o direito de Atenas ao império, era uma forma de reverter o papel tradicional do *demos* na troca de presentes. Essa ideia aparece de forma extrema na oração fúnebre de Péricles, onde os atenienses são retratados não apenas como doadores, mas como o tipo mais

⁴³⁹ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 48.

⁴⁴⁰ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 48.

generoso de doadores, porque eles dão sem colocar o destinatário sob pressão para retribuir.

Apesar da resposta negativa do *demos* aos presentes, alguns membros da elite ateniense do séc. V a.C insistiram em continuar a estratégia de dominação por meio de gastos demonstrativos, aproveitando a principal opção disponível para eles, isto é, liturgias, que eram serviços obrigatórios, como patrocinar coros para festivais, treinar atletas ou equipar navios de guerra, serviços estes que provavelmente eram solicitados aos ricos de alguma forma já no período arcaico e que a Atenas do séc. V a.C. não aboliu, entre outras razões porque se tornaram um símbolo da supremacia do *demos* sobre a elite.⁴⁴¹

No séc. IV a.C., encontramos uma nova constelação de fatores políticos e sociais. Devido ao colapso do império ateniense, o *demos* foi forçado não apenas a aceitar presentes da elite, mas a solicitá-los. Paradoxalmente, isso não aumentou o poder da elite, e o uso de presentes para controlar o *demos* se tornou mais difícil. A maioria dos recursos era obtido dos ricos por meio de liturgias e contribuições obrigatórias extraordinárias em vez de doações voluntárias, porém, como muitos homens ricos se opunham a esse sistema e tentavam evitar seus deveres, a pólis tinha que enfatizar que esses eram serviços que lhe eram devidos.

A insistência nesse ponto, juntamente com a suspeita de que muitos indivíduos ricos estavam contribuindo menos do que o necessário ou não estavam contribuindo de forma alguma, obscureceu a generosidade dos cidadãos que se voluntariavam para realizar liturgias ou as realizavam de uma forma que excedia suas obrigações. Os textos dos oradores refletem, portanto, a dificuldade de tentar distinguir entre membros generosos e egoístas da classe litúrgica. Indivíduos que se apresentavam como os benfeitores mais generosos da cidade poderiam ser acusados de serem precisamente o oposto.⁴⁴²

O resultado mais notável desses desenvolvimentos do séc. IV a.C. foi a disseminação da prática de conceder honrarias aos cidadãos. Com efeito, as honrarias desempenharam um papel importante nas relações de poder baseadas em doações de presentes no mundo helenístico. Elas permitiram que o *demos* retivesse

⁴⁴¹ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 48-49.

⁴⁴² GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 49.

algum poder, mas também facilitaram um novo discurso retratando os contribuintes da elite como benfeitores, um discurso que ajudou a elite a ganhar muito mais do que apenas honrarias.⁴⁴³

5.2.3

O período grego helenista

Nas póleis helenísticas, o *demos* não desfrutava da supremacia política que tinha na Atenas clássica. Embora quase todas as póleis alegassem ser democráticas, havia muitas restrições à soberania do povo, tais como, constituições limitando os direitos políticos de uma parcela substancial dos cidadãos ou o poder da assembleia em relação ao conselho e aos magistrados, recursos públicos insuficientes, um problema crônico agravado por guerras e impostos reais, que levaram a um monopólio crescente de cargos políticos pela minoria que podia pagar para financiá-los, o governo dos reis, que frequentemente envolvia a instalação de guarnições em cidades e seus territórios e a nomeação de oficiais no governo das póleis e a cooperação entre elites da póleis e reis, uma relação simbiótica que reforçava a autoridade das elites, bem como a influência dos reis.⁴⁴⁴

Sob essas condições, as póleis naturalmente tendiam a coletar fundos de seus cidadãos por meio do sistema preferido pela elite, sistema esse que já não funcionava por meio de liturgias, embora as liturgias não tenham desaparecido completamente. Contudo, agora a partir de doações voluntárias, um procedimento que idealmente permitia aos contribuintes determinar a quantidade, o momento e o destino de suas doações. Isso pode não ter sido sempre possível na prática. Alguns contribuintes agiram sob pressão de outros membros da elite ou mesmo do *demos*.

Mas o discurso público sobre doações era diferente daquele da Atenas do séc. IV a.C., isto é, ele apresentava todas as contribuições como presentes merecedores de reconhecimento, como mostram inúmeras inscrições. Um elemento-chave na construção desse discurso foi o ritual de concessão de honras; a proliferação de tais honrarias contribuiu significativamente para forjar a ideia de

⁴⁴³ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 50.

⁴⁴⁴ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 50.

que um doador era, acima de tudo, um benfeitor, alguém que “tinha sido constantemente um bom homem para com o *demos* e tinha beneficiado de todas as formas a pólis publicamente e aqueles que o encontravam em privado”.⁴⁴⁵

Isso não significa que a elite dominasse o *demos* completamente. O *demos* retinha algum poder, principalmente por meio da instituição de conceder honrarias aos benfeitores. Apesar das limitações sobre o poder do povo, havia muitos elementos democráticos nas pólis helenísticas. As assembleias continuaram a se reunir, e algumas eram bem frequentadas. Decisões eram tomadas nelas, e o *demos* tinha voz nas decisões sobre quem obtinha honrarias. Esse poder poderia ser usado para manipular rivalidades entre a elite, que estava unida em seu desejo de manter o sistema para financiar a pólis e manter suas relações com o *demos*, mas estava dividida quando era forçada a competir por honrarias.

Nas relações estrangeiras das pólis helenísticas, as honras adquiriram grande importância. Elas transmitiam a ideia de que a interação entre a polis e o rei era um relacionamento na tradição das relações entre as pólis soberanas do período clássico e seus benfeitores estrangeiros (reis ou cidadãos de outras pólis), ou seja, uma relação não entre patrono e cliente, mas entre iguais, amigos que trocavam presentes. Este não era habitualmente o caso. Mas as pólis helenísticas, assim como os reis, se beneficiaram da ficção, que ajudou as primeiras a suportar uma realidade humilhante, enquanto colocava os últimos em uma posição mais confortável em um mundo hostil à monarquia. Um exemplo claro desse uso de honras é o fenômeno dos impostos pagos aos reis na forma das recompensas típicas para benfeitores, isto é, pagamentos em coroas de ouro.⁴⁴⁶

Portanto, o exercício do poder por meio de presentes em relacionamentos entre comunidades e indivíduos dependia da capacidade de fazer tais favores (ou evitá-los), bem como da habilidade de manipular o discurso público por meio de presentes cuja existência era negada, ou que eram apresentados como contrapresentes ou eram simplesmente inventados. No período clássico, o fato de que não se esperava que todos os cidadãos contribuíssem igualmente para a comunidade, e que a quantia dependia dos meios e possibilidades de cada um, levou a

⁴⁴⁵ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 50-51.

⁴⁴⁶ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 51.

ambiguidades e deu ao *demos* espaço para apresentar algumas doações de membros da elite como contribuições devidas à pólis.

Ainda no contexto helenístico, a circunstância de que a imagem de benfeitor se tornou parte da identidade dos reis, facilitou a caracterização de certas honrarias como recompensas por benfeitorias virtuais. Além disso, a troca de presentes frequentemente consistia não apenas em dois atos (dar e retribuir), mas em uma sequência de presentes e contra presentes entre atores, tais como a pólis e rei, em um relacionamento contínuo. O ato de retribuir poderia ser usado para fazer o outro ficar em dívida com um contra presente oficial que, por causa de seu valor desproporcional, era mais um presente do que uma forma de compensação. E em uma cadeia de presentes e contra presentes a distinção entre as categorias pode se tornar pouco clara. Após retribuir, pode-se facilmente fazer um novo presente enquanto o apresenta como um contra presente.⁴⁴⁷

Por último, mas não menos importante, deve-se considerar novamente a importância da reciprocidade, ou seja, o fato de que presentes implicavam contra presentes, isto é, outros presentes, a tal ponto que eram quase dois lados da mesma moeda, permitindo que presentes fossem recompensados antes mesmo que a doação tivesse ocorrido, sendo que o resultado seria sempre o mesmo, um presente e uma recompensa, independentemente da ordem de ocorrência.

Escrutinando doravante a era greco-romana do séc. I d.C., é amplamente aceito que um dos pilares das interações sociais entre os gregos, tanto no que diz respeito às relações humanas quanto na interação entre humanos e deuses, era a expectativa de reciprocidade em presentes, favores e “boas ações”. Quanto às interações sociais entre as pessoas, é importante ressaltar que cada contexto social possui suas particularidades, no entanto, essas normas de reciprocidade podem ser exemplificadas de inúmeras maneiras a partir de diversas fontes gregas. Embora nunca tenham sido explicitamente codificadas na legislação, essas normas estavam profundamente arraigadas e eram tão evidentes e inestimáveis para questões legais que se tornaram material para provérbios populares e obras de grande literatura, além de refletirem a etiqueta cotidiana nas comunicações sociais, assim como a linguagem das proclamações cívicas. Como é de seu conhecimento, sua

⁴⁴⁷ GYGAX, M. D., Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. p. 52-53.

equivalência à expressão “uma mão lava a outra” resume bem o conceito de “você me ajuda, e eu te ajudo”, ou seja, “dê algo e receba algo em troca”. Muitas máximas populares encorajam as pessoas a “favorecer um amigo” enquanto se certificam de “retribuir um favor”.⁴⁴⁸

O senso de obrigação decorrente do presente é particularmente claro em cartas de papiro, onde indivíduos, em toda a faixa social, pedem favores daqueles que ajudaram e expressam sua gratidão no que nos parece termos explícitos e extremos sem tato. Os autores rotineiramente indicam sua obrigação de retribuir algum favor ao seu beneficiário e, de acordo com o modelo de uma carta de gratidão de Pseudo-Demetrius, deve-se colocar a pessoa sob obrigação praticamente ilimitada: se você deseja algo que é meu, não escreva solicitando, mas “ὀπαιτῶν χάριν/*exija um favor em troca*”. Pois “ὀφείλω γάρ/*eu devo isso a ti*”. O uso da linguagem da dívida indica as raízes comuns da esfera financeira de empréstimo e dívida e da esfera donativa de dom e retorno.⁴⁴⁹

Desde os tempos homéricos, a amizade tem sido um paradigma de relacionamentos de reciprocidade do dom.⁴⁵⁰ A reciprocidade e, portanto, o senso de obrigação, inerente à doação de presentes é vividamente ilustrado por um tipo particular de amizade que se tornaria problemático com a ascensão das cidades-estados gregas. A “ξενία/*amizade*” que unia aristocratas uns aos outros através de divisões geográficas e étnicas era uma ferramenta importante na “diplomacia” internacional no mundo grego, promessas de apoiar o interesse de uma parte estrangeira em seu ambiente doméstico eram recíprocas, e a troca elaborada de presentes (presentes e concessões ou favores custosos) colocava seus destinatários sob obrigações fortes e duradouras.⁴⁵¹ Essas alianças poderiam ser muito benéficas para as emergentes cidades-estados gregas, mas também poderia surgir um conflito de obrigações, altamente significativo na história do presente.

⁴⁴⁸ HARRISON, J. R., Paul’s Language of Grace in its Graeco-Roman Context, p. 44-45.

⁴⁴⁹ MALHERBE, A. J., Ancient Epistolary Theorists, p. 40-41.

⁴⁵⁰ FINLEY, M. I., World of Odysseus, p. 61-66.

⁴⁵¹ HERMAN, G. Ritualized Friendship and the Greek City, p. 75-80.

5.2.4 Evergetismo

Hodiernamente, uma atenção particular tem sido dada a uma forma de relação de doação pública, o “evergetismo”⁴⁵², que é proeminente no registro de inscrições das cidades gregas profundamente na era romana. Com raízes nas doações reais feitas por reis a seus súditos, uma forma de benfeitoria cívica surgiu nas cidades-estados gregas onde membros de famílias de elite eram esperados para realizar serviços “*λειτουργία/modelo a ser seguido*” para seus concidadãos enquanto exerciam uma variedade de papéis cívicos, incluindo magistraturas. Com o tempo, uma grande variedade de benefícios públicos poderia ser cumprida dessa forma: a construção e reforma de edifícios públicos, o fornecimento de equipamento militar e defesas, a dedicação e melhoria de templos, junto com os sacrifícios públicos, festas e banquetes associados à adoração dos deuses, o financiamento de jogos e competições de canto, o equipamento de ginásios e a realização de embaixadas, sacerdócios e administração cívica, tudo ou principalmente, às suas próprias custas. Na maioria das cidades, onde a tributação era inadequada para despesas “extraordinárias”, esses fardos eram suportados por um pequeno número de famílias ricas, cujo status desigual era tolerado pelo cumprimento de tais serviços.⁴⁵³

Tais serviços eram geralmente considerados não como deveres, mas como presentes; mesmo quando a cidade pagava parte das despesas, cabia ao magistrado acrescentar sua contribuição. A pressão social exercida sobre as famílias da elite a esse respeito era enorme; na era romana, quando se tornou cada vez mais difícil encontrar pessoas capazes e dispostas a assumir tais despesas, muitas formas de “persuasão” eram necessárias. No entanto, o ethos permaneceu o de presente, um investimento voluntário em um relacionamento social significativo, que, portanto, presumia um retorno recíproco. O elemento-chave do retorno era a honra pública: anúncios e decretos públicos, assentos dianteiros em eventos públicos, coroas,

⁴⁵² Tal abordagem tornou-se popular devido ao estudo basilar de Paul Veyne, *Bread and Circuses*, 1990, traduzido pela Editora Unesp em 2015 como *Pão e Circo*, demonstrando que os benfeitores são comumente descritos em inscrições como *εὐεργεταί*.

⁴⁵³ VEYNE, P., *Pão e Circo*, p. 70-200.

estátuas e, crucialmente, tudo isso inscrito em pedra ou metal para ser um registro público permanente da gratidão da cidade.

Essas inscrições, das quais temos centenas de todo o mundo mediterrâneo, proclamam eloquentemente a generosidade do benfeitor, ao mesmo tempo em que deixam claro que o propósito de sua exibição pública é recompensar os doadores com a honra apropriada e incitá-los a continuar seu bom trabalho. Ao mesmo tempo, eles encorajam os outros a imitá-los sem pedir desculpas em um empreendimento onde o amor competitivo pela honra está poderosamente em ação em um nível social de elite. A honra pública, excedendo a dos pares, e tão permanente quanto possível, era de fato o principal retorno buscado pelos benfeitores nessa forma altamente assimétrica de troca.⁴⁵⁴

Havia no evergetismo cívico grego de forma perceptível, um contrato social implícito operante que era facilmente aplicado a novas instituições à medida que surgiam. Assim, encontramos linguagem idêntica usada nas numerosas inscrições honoríficas para benfeitores de “clubes” e “associações”, cuja proliferação nas cidades dos mundos grego e romano deu novas oportunidades para indivíduos ricos ganharem honra construindo ou equipando instalações de clubes, financiando sacrifícios e subsidiando refeições. Tais decretos dão bastante espaço para os clubes exibirem seu valor, sua etnia, seu comércio, sua identidade local ou qualquer outra coisa que fosse a base de sua associação, enquanto elogiam seus doadores em termos que farão valer a pena continuar sua generosidade.⁴⁵⁵

5.2.5 A patronagem Romana

Com a chegada do poder e da presença de patrocinadores romanos, as mesmas regras de reciprocidade de presentes foram prontamente aplicadas, uma vez que faziam sentido imediato para os romanos e para os gregos. No séc. I d.C., o prêmio final era atrair o imperador como o benfeitor supremo, com províncias, cidades, instituições e indivíduos indo a extremos para ganhar e, então, divulgar seus presentes superiores. Dada a magnitude de seu poder extraordinário e a tendência ao exagero obsequioso na resposta grata, não é nenhuma surpresa que os

⁴⁵⁴ BARCLAY, J. M. G., Paulo e o dom, p. 37-38.

⁴⁵⁵ PRICE, S. R. F., Rituals and Power, p. 78-133.

imperadores logo receberam honras iguais às dos deuses, quer as quisessem ou não.⁴⁵⁶

Além disso, questão importante é a patronagem romana. O substantivo “patronato” pode ser empregado de maneira mais abrangente ou mais específica, servindo como uma designação ampla para relações pessoais desiguais, mas duradouras, que envolvem a troca de serviços e favores, ou referindo-se de forma particular às interações “patrão-cliente” que eram fundamentais nos sistemas de transação social da Roma antiga. Apesar das confusões que essa variação gerou entre estudiosos clássicos e historiadores do cristianismo primitivo, parece mais apropriado, ao abordar a antiguidade, limitar o uso do termo a fenômenos claramente romanos. A vida social e política da República Romana era dominada por um conjunto de famílias aristocráticas cujo acesso privilegiado ao Senado e as competências necessárias para exercer influência legal e política as tornavam canais essenciais para todos os recursos vitais de um “estado” em rápida expansão e crescente riqueza. Suas rivalidades geraram redes concorrentes, muitas vezes hereditárias, de conexões políticas nas quais indivíduos menos influentes desejavam relações de lealdade e dependência como um meio de avanço social, financeiro ou político.⁴⁵⁷

Conforme o poder romano se expandia pelo Mediterrâneo, o mesmo modelo de autoridade foi ampliado para incluir “clientes” de fora. Um magistrado ou uma figura influente do Senado romano acumulava protegidos de diversas classes sociais, embora aqueles que ocupavam posições mais elevadas detestassem ser chamados diretamente de “clientes”. Generais romanos e oficiais provinciais rapidamente se integraram ao sistema grego de evergetismo, do qual compreendiam bem as normas de reciprocidade. Entretanto, no final da República, quando essas redes de poder se ligavam às famílias senatoriais mais proeminentes em Roma, relatos antigos mencionavam o “patronato” romano sobre indivíduos, cidades e até unidades maiores. Essas teias de favores e obrigações eram fundamentais para unificar os interesses estrangeiros de Roma em um único sistema de poder, mas

⁴⁵⁶ VEYNE, P., Pão e Circo, p. 292-482.

⁴⁵⁷ BARCLAY, J. M. G., Paulo e o dom, p. 39-43.

também geravam tensões entre as esferas pública e privada que, embora presentes, eram menos percebidas nos assuntos internos da cidade.⁴⁵⁸

Todos os favores obrigam, mas um benefício de alguém socialmente superior obriga de uma forma que inscreve a desigualdade, inferioridade, da pessoa com o status mais baixo, enquanto benefícios trocados entre iguais em *status*, por exemplo entre amigos, obriga positivamente e inscreve sua igualdade. A melhor maneira de ilustrar a diferença é atender ao estigma que muitos conheciam de relacionamentos de dependência. Outros aceitam, mas tentam agradecer em particular, em silêncio e longe das multidões. Ao tentar evitar a reputação odiosa de ser dependente de alguém socialmente superior, eles acabam com uma reputação muito pior, ou seja, a de que são ingratos.⁴⁵⁹

A razão pela qual alguém pode desejar não se tornar dependente de um alguém socialmente superior tem a ver com uma preocupação com a servidão, uma preocupação que remonta a Aristóteles. A pessoa de status inferior em um relacionamento desigual é forçada a comprometer sua “*ελευθερία/autonomia*” adaptando seu comportamento para gratificar seu potencial benfeitor, de cujos favores ele é dependente. O estigma associado a relacionamentos de dependência e a recepção de benfeitorias em oposição à recepção de presentes é evidente em outra prática greco-romana, isto é, o uso da linguagem da amizade para mascarar relacionamentos de dependência.⁴⁶⁰

5.8. A distinta compreensão judaica

Distinta questão é o caso dos judeus, não somente em sua nação Israel, como também em todo mediterrâneo. Em um estudo recente, Schwartz destacou que, ao contrário da cultura “mediterrânea” de troca e reciprocidade, os judeus mantiveram uma tradição bastante distinta, fundamentada na “rejeição da reciprocidade” e caracterizada por “profundas reservas quanto aos dons”.⁴⁶¹ Ele relaciona a reciprocidade ou, em certos casos, a “reciprocidade institucionalizada”, como nas

⁴⁵⁸ BARCLAY, J. M. G., Paulo e o dom, p. 39-43.

⁴⁵⁹ CROOK, Z., Fictive Giftship and Fictive Friendship in Greco-Roman Society, p. 68.

⁴⁶⁰ CROOK, Z., Fictive Giftship and Fictive Friendship in Greco-Roman Society, p. 69.

⁴⁶¹ SCHWARTZ, S., Were the Jews a Mediterranean Society?, p. 5.

relações de “amizade” e “patronato”, com desigualdade, dependência e opressão. Na Torá, e em certa medida na literatura judaica posterior, Schwartz identifica uma ideologia voltada para a solidariedade e igualdade, que serve como “a quase perfeita antítese do mediterrâneo”. Nessa perspectiva, a preocupação com os necessitados resulta em “doações de caridade”, ao invés de “presentes”, promovendo uma independência pessoal que se apoia apenas na dependência de Deus, dentro de uma comunidade unida pelo “amor incondicional”.⁴⁶²

Existem várias características na construção da diferença judaica que levantam questões imediatas. Não está claro por que “solidariedade” e “igualdade” são, em princípio, opostas à “reciprocidade”, já que, como vimos, dar e receber era normal entre parentes e a amizade entre os iguais era exaltada, ambos operavam na expectativa de troca recíproca. Dado que as narrativas da Bíblia hebraica retratam judeus e não judeus envolvidos na troca recíproca de presentes, pode-se questionar se a Torá é plausivelmente lida como instilando uma ideologia bastante oposta de relações sociais.

Ao mesmo tempo, o uso que Schwartz faz da linguagem do dom “puro” deve nos fazer pensar se uma construção especificamente moderna de presente está aqui sendo retroprojetada para o passado. No entanto, Schwartz está certo ao dizer que há algo distintivo na legislação da Torá a respeito do cuidado com os pobres, mas isso é melhor visto não como uma rejeição de antigas suposições a respeito de presentes, mas como uma modulação judaica dessas suposições, totalmente dependente da expectativa de reciprocidade, de uma forma diferente.⁴⁶³

Contudo, é frequentemente e corretamente observado que a legislação da Torá referente aos pobres, viúvas e órfãos (Ex 22,25-27; Dt 24,10-15, 19-22) gerou uma ética judaica de “caridade” que se destacava no mundo antigo, tanto por sua atenção aos pobres em sua condição de pobreza quanto pela ênfase que colocava na ação caridosa como uma virtude. As melhores explicações para esse fenômeno levariam em conta as diferenças estruturais e ideológicas entre os judeus e os demais povos, mas em formas diferentes das apresentadas por Schwartz. Nas tradições da Grécia e Roma antigas, “os pobres” raramente eram vistos como uma categoria social bem definida, uma vez que a categorização social estava mais

⁴⁶² SCHWARTZ, S., *Were the Jews a Mediterranean Society?*, p. 18-19, 26.

⁴⁶³ SCHWARTZ, S., *Were the Jews a Mediterranean Society?*, p. 18-19, 26.

ligada ao status político do que ao econômico.⁴⁶⁴ Como visto anteriormente, a maioria das ações de “evergetismo”, incluindo ajuda econômica, era direcionada à cidade e, em grande parte, aos cidadãos, isto é, subsídios aos preços dos alimentos ou distribuição gratuita de alimentos certamente beneficiariam os cidadãos pobres, mas não eram especificamente direcionados ou restritos aos pobres, uma vez que a elite da cidade estava ligada por laços de troca recíproca com os cidadãos, acima de tudo.

Com efeito, na tradição das Sagradas Escrituras, contrariamente ao que defende Schwartz, a ênfase na reciprocidade dos dons, tanto em nível humano quanto divino, já se torna evidente na Torá e se destaca em textos judaicos subsequentes, como o livro de Tobias. Na Torá, está previsto que quem recebe um benefício deverá “abençoá-lo” (Dt 24,13), ou seja, invocar a bênção de Deus sobre aquele que concede, ou ao menos não “clamar ao Senhor contra vós” (Dt 24,15). Dessa forma, o dom será “para seu crédito diante do Senhor seu Deus” (Dt 24,13). Decerto, ao longo dessa legislação, a ideia de que fazer o bem aos necessitados resultará em bênçãos divinas é reiterada (Dt 14,29; 15,4-5.10; 24,19). Assim, mesmo que os pobres não consigam devolver algo equivalente ao presente recebido, essa interação não é de maneira alguma desprovida de retorno, pois é sustentada pela expectativa de uma recompensa divina. Da mesma forma, no livro de Tobias, as orientações sobre a doação aos necessitados costumam ser acompanhadas por uma promessa de retorno, ressaltando que dar “acumulará um bom tesouro para o dia da necessidade” (Tb 4,9), provavelmente uma expectativa de algum retorno humano e certamente será recompensado por Deus.⁴⁶⁵

Isto posto, torna-se claro que no complexo mediterrâneo do séc. I d.C., é visível como o dom, o favor, o benefício ou as prestações, como denomina Mauss, implica uma forte relação de poder, perda de autonomia, obrigação tanto de dar, de receber e de retornar, e tudo isso estava atrelado ao sistema de dons que era básico para todos os âmbitos, isto é, economia, amizade, religião, direito, estética, ritual e política, âmbitos esses que a modernidade distinguiu. Tal ideia de “favor

⁴⁶⁴ OSBORNE, R., *Roman Poverty in Context*, p. 1-20.

⁴⁶⁵ ANDERSON, G. A., *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*, p. 15-34, 35-52, 83-103. Obra importante para elucidar as recentes discussões sobre a caridade e recompensa divina na tradição judaica.

imerecido”, como muito difundida hoje, nada mais é do que, como Barclay⁴⁶⁶ demonstra, um aperfeiçoamento, isto é, quando situamos um conceito para seu ponto limítrofe ou extremo, seja para uma clareza maior na definição, ou por retórica, ou ainda por vantagem ideológica. Seria a tendência a qual somos inclinados de “esticar” um conceito para suas conclusões lógicas ou sua redução última. É evidente que no epistolário paulino, quando se fala sobre dom “porque pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus” (Ef 2,8), é visível uma nova dimensão e realidade, onde tudo o que precisava ser realizado, foi efetuado por Deus, independentemente do homem, entretanto, tais definições ainda não existiam.

No entanto, um dom imerecido da parte de Deus para os homens era teologicamente problemático e poderia ameaçar a justiça e a racionalidade do universo, mesmo que fosse possível encontrar o dom como algo imerecido, como temos em Paulo, essa não era uma conotação normal e certamente não necessária, dos substantivos que geralmente traduzimos como dom. Embora os teólogos cristãos, e os dicionários modernos, considerem evidente que “graça” signifique um benefício para os indignos, em termos antigos esta era uma interpretação impressionante e teologicamente perigosa do conceito (Pr 23,13).⁴⁶⁷

Na mentalidade do homem antigo, a graça nunca poderia ser dada a alguém indigno, a um inimigo, a alguém que não fosse honrado o bastante para receber tal benefício ou favor. E justamente aqui temos a novidade na proclamação do Evangelho de Paulo e a originalidade da mensagem cristã no séc. I d.C., que subverte e reorienta a mentalidade de todo homem e mulher que se depara com esta mensagem. O cristianismo das origens deveu seu rápido sucesso inicial à sua grande originalidade, a de ser uma religião de amor e graça. Deveu-o também à autoridade sobre-humana que emanava de seu mestre, o Senhor Jesus.

Foi por esse amor e graça, pelo sentimento que de seu Senhor se irradiava e por uma concepção sublime do mundo e do homem, que a nova religião se impôs. As religiões dos povos helênicos eram internacionais, contratuais e ocasionais. Os pagãos se contentavam se os deuses socorressem seus pedidos cotidianos e desejos comuns, ninguém “amava” seu deus. Os deuses não se importavam com a vida e

⁴⁶⁶ BARCLAY, J. M. G., Paulo e o dom, p. 68.

⁴⁶⁷ BARCLAY, J. M. G., Paulo e o dom, p. 492.

comportamento humano e só exigiam honras e sacrifícios, por vaidade. No entanto, alguém que tivesse recebido e entendido a mensagem do Evangelho de Jesus queria antes um modo de fazer com que seu Deus ficasse contente com ele. Isso, pois Deus o amava, antes de tudo e teria sacrificado seu próprio Filho por esse grande amor a alguém definitivamente indigno.⁴⁶⁸

⁴⁶⁸ VEYNE, P., Quando nosso mundo se tornou cristão, p. 18, 36-38.

6 CONCLUSÃO

Ao olharmos para a perícopre de Cl 1,3-8, a pergunta que surge ao esquadriharmos cuidadosamente essa perícopre, é justamente essa: o que é essa graça, da parte de Deus, que ao ouvir sobre ela e entendê-la, faz com que o Evangelho de Cristo Jesus, frutifique e cresça tanto em Colossos quanto no mundo todo? Aqui podemos inferir, como destacam alguns estudiosos, que o substantivo “εὐαγγέλιον/*evangelho*”, no v.5, é substituído por “χάρις/*graça*”, logo, tal substituição realça que tudo relacionado ao Evangelho é fruto da graça de Deus ao homem, que a partir da perspectiva de Paulo, recebe de forma indigna, isto é, sem merecimento algum. Contudo, outros acenos são possíveis, sobretudo se levarmos em consideração a ideia que se tinha na antiguidade sobre a “χάρις/*graça*”.

Levando em consideração o entedimento de “χάρις/*graça*”, no período greco-romano do séc. I d.C., o qual foi abordado no capítulo 3, eis a novidade escandalosa da mensagem do Evangelho de Cristo Jesus, transmitida por Paulo em sua proclamação do Evangelho, isto é, uma divindade, um Deus, que se doa em favor de pessoas completamente indignas de receber tudo aquilo que Ele havia feito. Tal ação de Deus em relação ao homem, o entendimento reflexivo e profundo do homem sobre isso, atrelado ao Espírito Santo sobre ele, passar a ser o fator crucial para uma mudança radical de mente e coração que possui implicações práticas radicais, fazendo com que o Evangelho avance de forma avassaladora.

São muitos os textos de Paulo que nos trazem a ideia da ação de Deus em favor do homem que é completamente pecador, inimigo de Deus, indigno e, naturalmente não merece nenhuma benevolência da parte do Eterno, a não ser o juízo sem misericórdia. Sendo assim, os efeitos de uma mensagem como: “Porque talvez alguém morreia por um justo, pois poderá ser que pelo bom alguém ouse morrer. Mas Deus prova o seu amor para conosco, em que Cristo morreu por nós sendo nós ainda pecadores” (Rm 5,7-8) ou “Isto é, Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo, não lhes imputando os seus pecados, e pôs em nós a palavra da reconciliação” (2Cor 5,19), subvertem completamente os sistemas de poder ou mérito, conceitos já pré-estabelecidos em qualquer sociedade.

Paulo, ao escrever aos coríntios, diz que: “O amor de Cristo nos constrange” (2Cor 5,14a), mesmo sem merecermos, Deus o Pai, por meio de seu único Filho, voluntariamente e motivado por seu amor, se entrega, se doa como sacrifício que nos reconcilia com o Pai e, a partir de então, somos filhos amados do Pai (Rm 8,14-17), e isso não somente nos torna iguais, isto é, já não há mais rico ou pobre, homem ou mulher, escravo ou livre, digno ou indigno, mérito ou demérito, como também nos impulsiona a levar esta mensagem adiante, para que todos também recebam da mesma graça e Espírito.

Destarte, ao compreenderem a nova dimensão da “*χάρις/grança*”, a partir sobretudo, da capacitação que é dada pelo Espírito, é perfeitamente compreensível Paulo argumentar dizendo que a igreja avança em Colossos como também em todo mundo, não tentando ser hiperbólico, obviamente, no entanto, a igreja crescia cada vez mais, cada vez mais pessoas passavam não só a ouvir a “palavra da verdade do Evangelho”, como também se uniram as comunidades existentes no tempo do apóstolo, pelo fato de que Deus derramou sua graça, seu Espírito e dons, sem distinção, sem levar em conta a condição humana, na verdade o fez para resgatar o homem de sua indignidade e incongruência em relação a Ele mesmo.

Tanto os cristãos da Igreja em Colossos, como das outras Igrejas, que foram inauguradas a partir da proclamação do Evangelho, ao entenderem sua condição antes e depois de serem alcançados pela graça de Deus, passam a dedicar suas vidas na proclamação do Evangelho de Cristo Jesus. Com isso, outras pessoas passaram a entender, assim como eles, a graça de Deus e, as consequências na vida de quem é alcançado por ela, isto é, uma verdadeira *mentanoia*, em que há uma mudança radical de mente e coração, que possui implicações práticas radicais, e que subvertem as estruturas sociais até então existentes. Sendo assim, é possível compreender que o Evangelho esteja crescendo e frutificando em todo o mundo, pois a mensagem estava sendo levada adiante, por todo aquele que foi alcançado pela graça de Deus.

Ao examinar a narrativa entre Paulo e Filêmon, é possível perceber claramente como a realidade no tempo do apóstolo, a partir da graça de Deus derramada sobre as pessoas, já estava subvertendo a forma de pensar e agir das pessoas, e com isso, um novo modelo de viver sutilmente começa a se impor. Onésimo, ao que parece um fugitivo, se dirige a Paulo para que ele interceda por

ele ao seu senhor. Filêmon estava situado em Colossos e havia uma comunidade em sua residência, onde Paulo menciona outros dois irmãos Áfia e Arquipo (Fm 1-2), sendo Arquipo citado também na Carta aos Colossenses.

Ainda que, por uma perspectiva moderna, pareça que Paulo esteja tratando sobre o tema da escravidão nesta carta, a carta a Filêmon não trata desse assunto propriamente, por mais importante que a escravidão seja. Há um pedido claro de Paulo acerca de Onésimo, Filêmon deve aceita-lo como um irmão em Cristo e, com tudo que essa aceitação acarretaria (Fm 16). Paulo constrói sua argumentação para essa aceitação sobre a nova relação de Filêmon e Onésimo no Senhor. A carta a Filêmon, reconfigura as relações sociais existentes entre esses três homens. Onésimo, por sua conversão passa a ser filho de Deus e filho de Paulo na fé (Fm 10), e por essa razão é um irmão de Filêmon, a quem Paulo também trouxe para a fé.

Destarte, a ideia que permeia toda a carta a Filêmon é “κοινωνία/comunhão” e o acolhimento mútuo, com os quais Paulo constrói todo seu argumento, a fim de fazer Filêmon aceitar Onésimo de volta como se ele fosse o próprio Paulo. Aqui “κοινωνία/comunhão” pode ser entendida como produto da nossa fé mútua em Cristo, ou seja, acreditar em Cristo nos une a outros cristãos em uma íntima unidade familiar. Nessa nova relação, que ocupa um lugar de destaque em todos os nossos relacionamentos e determina como esses outros relacionamentos têm de ser vividos, temos responsabilidades uns com os outros.

Em Cristo, pertencemos uns aos outros, desfrutamos cada um da companhia e apoio do outro e, temos a obrigação de auxiliar nossos irmãos e irmãs a ponto de sacrificar nosso tempo, interesses e dinheiro. Essa, provavelmente, é a nova realidade que se estabelece na comunidade que está na casa de Filêmon e também em sua própria vida, pois ele ouviu previamente, recebeu e entendeu a graça de Deus na verdade, isto é, sem qualquer adulteração, pois recebeu do próprio Paulo, e com isso o coração do apóstolo é renovado e levado a descansar, pois, Paulo tem profundo prazer na unidade e reconciliação do povo de Deus.

Portanto, temos então as consequências e efeitos da graça de Deus sobre seu povo, que inclusive faz com que o Evangelho frutifique e cresça, a partir do entendimento correto e aprofundado do que é essa graça, esse dom dado por Deus ao indigno, ao pecador, quando na mentalidade do homem e mulher do tempo de

Paulo, o dom ou graça somente seria dado a alguém digno. Com isso, todo homem ou mulher que se aproxima de Cristo Jesus, definitivamente se reconhece indigno, frente a tamanho amor, bondade e misericórdia que não merece, entretanto, passa a ser nova criação, regenerado e transformado pelo Espírito, levando adiante a mensagem de salvação, a “verdade do Evangelho”, essa graça singular, que uma vez o alcançou, para que outros experimente também dessa nova realidade que é viver a partir da graça de Deus, em Cristo Jesus, nosso Senhor.

7 REFÊRENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAND, B.; ALAND, K.; *et al.* **The Greek New Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014, 5ª ed.
- ANDERSON, G. A. **Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition**. New Haven: Yale University Press, 2013.
- ARBIOL, C. G. **Paulo na origem do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- ALETTI, J. N. **Lettera ai Colossesi**: Introduzione, versione, commento. Bologna: Centro Dehoniano, 2011.
- AQUINO, T. **Comentario a la espitola de san Pablo a los Colosenses**. Mexico: Tradicion, 1978.
- AQUINO, T. **A graça**. Quaestiones disputatae de veritate: questão 27. São Paulo: Edipro, 2016.
- BALZ, H. ἁγίους. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 48-61.
- BALZ, H. προσεύχομαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 1169-1186.
- BARBAGLIO, G. **Pablo de Tarso y los origenes cristianos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- BARBAGLIO, G. **San Paolo Lettere volume secondo**: Letter della scuola di Paolo. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1997.
- BARCLAY, J. M. G. **Paulo e o dom**. São Paulo: Paulus, 2018.
- BARTH, G. πίστις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 942-961.
- BAUR, F. C. **Paul, the Apostle of Jesus Christ: His Life and Works, His Epistles and Teachings**. Two volumes in one. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003.
- BEALE, G. K. **Colossenses**. In: BEALE, G. K.; CARSON D. A. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1040-1041.

- BEALE, G. K. **Colossenses e Filêmon**. São Paulo: Vida Nova, 2022.
- BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BECKER, J. **Apóstolo Paulo, vida, obra e teologia**. Santo André (SP): Academia Cristã, 2007.
- BEET, J. A. **A Commentary on St. Paul's Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians, and to Philemon**. London: Hodder and Stoughton, 1890.
- BELLI, F. et al. **Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento**. Madrid: Encuentro, 2006.
- BERGER, K. **As formas literárias do novo testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BERGER, K. χάρις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento**. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 2052-2060.
- BIRD, M. **Colossians & Philemon: A New Covenant Commentary**. United Kingdom: The Lutterworth Press, 2009.
- BORNKAMM, G. The Heresy of Colossians. In: FRANCIS, F. O.; MEEKS W. A. **Conflict at Colossae**. 2nd ed. SBL/SBS 4. Missoula, MT: Scholar's Press, 1975, p. 123-145
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento, história, literatura e teologia: questões introdutórias do novo testamento e escritos paulinos Vol.1**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.
- BOVER, J. M. **Las Epistolas de San Pablo**. Barcelona: Balmes, 1950.
- BRUCE, F. F. **The Epistles to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1984.
- BUSCEMI, A. M. **Lettera ai Colossesi: Commentario esegetico**. Milano: Edizioni Terra Santa, 2015.
- BULLTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Academia Cristã, 2010.
- BYFIELD, N. **Epistle to the Colossians**. Edinburgh: Ballastyne and Company Printers, 1869.

- CALVINO, J. **Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses**: Série comentários bíblicos. São Paulo: Fiel, 2010.
- CULPEPPER, R. A. **The Johannine School**: An Evaluation of the Johannine-School Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools. Montana: Scholars Press, 1974.
- CROOK, Z. Fictive Giftship and Fictive Friendship in Greco-Roman Society. In: SATLOW, M. L. **The Gift in Antiquity**. UK: Blackwell Publishing, 2013, p. 61-76.
- DAVIES, W. D. Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit. In: Stendhal, K. **The Scrolls and the New Testament**, New York: Harper, 1957, p. 157-182.
- DAVIES, J. **The Apocalyptic Paul**: Retrospect and Prospect, Eugene, OR: Cascade Books, 2022.
- DETTWILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, D. **Paulo**: uma teologia em construção. São Paulo: Loyola, 2011.
- DIBELIUS, M. The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites. In: FRANCIS, F. O.; MEEKS W. A. **Conflict at Colossae**. 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula, MT: Scholar's Press, 1975, p. 61-121.
- DUNN, **The Epistles to the Colossians and to Philemon**. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1996.
- DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUNN, J. D. G. **A nova perspectiva sobre Paulo**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- DUNN, J. D. **El cristianismo en sus comienzos**. Tomo II/Vol. 1: Comenzando desde Jerusalén. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- DUNN, J. D. **El cristianismo en sus comienzos**. Tomo II/Vol 2: Comenzando desde Jerusalén. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- DUNN, J. D. **El cristianismo en sus comienzos**. Tomo III: Ni judío ni griego. Navarra: Verbo Divino, 2018.
- EADIE, J. **A Commentary on the Colossians**. Edinburgh: T. & T. Clark 1884.
- EASTMAN, S. **Recovering Paul's Mother Tongue**: Language and Theology in Galatians, Eugene, OR: Cascade Books, 2022.

- EASTMAN, B. J. **The Significance of Grace in the Letters of Paul**. Ontario: McMaster University, 1995.
- ELLCOTT, C. J. **A Critical and Grammatical Commentary on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians, and to Philemon**. London: Bavill and Edwards Printers, 1857.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- EVERTS, J. M. Esperança. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008, p. 481-484.
- FISHER, F. **Paul and His Teachings**. Nashville: Broadman, 1974.
- FRANCIS, F. O. Humility and Angelic Worship in Col 2,18. In: FRANCIS, F. O.; MEEKS W. A. **Conflict at Colossae**. 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula, MT: Scholar's Press, 1975, p. 163-195.
- GARLAND, D. E. **The NIV Application Commentary: Colossians and Philemon**. Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- GAVENTA, B. R. **Cosmos and Antrophos in Romans 5-8**. Texas: Baylor University Press, 2013.
- GONZAGA, W. "A Verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e a Autoridade na Igreja. Gl 2,1-21 na exegese do Vaticano II até os nossos dias. História, balanço e novas perspectivas. 2ª ed. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- GONZAGA, W. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre Judaizantes e Gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e aos Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015.
- GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., **Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr.2017. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. Doi: <https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017>
- GONZAGA, W. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos: Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.
- GONZAGA, W.; & ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. Vol. 47, No. 108 (2020), p. 1-18. *Cuestiones Teológicas*. Doi <https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01>
- GONZAGA, W.; BELEM, D. F. *O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses*. *Theologica Xaveriana*, vol. 71 • Año 2021 • Bogotá, Colombia. p. 1-35. Doi: <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx71.uratcc>
- GONZAGA, W.; RAMOS, D. da S.; DE CARVALHO SILVA, Y. A. *O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos*, *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, volume 15, número 2, p.9-31, 2021, Doi:<http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31>
- GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. *O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos*. *Cuestiones Teológicas*, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, 2021, p. 248-267. Doi: <https://doi.org/10.18566/cueteo.v48n110.a04>
- GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D. *Debatendo o conceito de κεφαλή em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas*. *Revista Estudos de Religião*, 38 (1), 2024, p. 253–276. Doi: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276>
- GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-76. Doi do capítulo: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-01>
- GONZAGA, W.; ANDRIONI, W. S. A compreensão da graça de Deus em Paulo: Uma análise de Cl 1,3-8. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre:

Editora Fundação Fênix, 2023, p. 123-150. Doi do capítulo:
<https://doi.org/10.36592/9786554600804-05>

GONZAGA, W; ANDRIONI, W. S. O encontro com o Ressuscitado: Uma análise exegética de Lc 24,36-49. In: GONZAGA, W. [et at.]. **Escrituras e Pastoral em debate** [livro eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix (e-book), 2024, p. 79-113. Doi do capítulo:
<https://doi.org/10.36592/9786554601870-02>

GORDAY, P. J. **Ancient Christian Commentary on Scripture: Colossians, 1-2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus, Philemon**. Illinois: Inter Varsity Press, 2000.

GORMAN, M. J. **Reading Paul**. Eugene, OR: Cascade Books, 2008.

GRANADOS ROJAS, J. M. Colossians between Texts and Contexts: status quaestionis of the Recent Research. **Theologica Xaveriana**, vol. 73. ano 2021. Bogotá, Colômbia. p. 1-30. Doi:
<https://doi.org/10.11144/javeriana.tx73.ctcsqrr>

GRIEB, K. A. **The Story of Romans: A Narrative Defense of God's Righteousness**. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

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

GUPTA, N. K. **Colossians**. Smyth & Helwis Bible Commentary. Georgia: Smyth & Helwis Publishing, 2013.

GUTHRIE, D. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

GYGAX, M. D. Gift-Giving and Power Relationships in Greek Social Praxis and Public Discourse. In: SATLOW, M. L. **The Gift in Antiquity**. UK: Blackwell Publishing, 2013, p. 45-60.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

HACKENBERG, W. ἐπιγινώσκω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 1492-1494.

HARRISON, J. R. **Paul's Language of Grace in its Graeco-Roman Context**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

- HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Heaven e Londres: Yale University Press, 1989.
- HAYS, R. **The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture**, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2005.
- HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento: 1 e 2 Tessalonicenses, Colossenses e Filêmon**. São Paulo: Cultura Cristã, 1998.
- HERMAN, G. **Ritualized Friendship and the Greek City**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- HOLTZMANN, H. J. **Kritik der Epheser und Kolosserbrief**. Leipzig: W. Engelmann, 1983.
- HOOKE, M. D. Were there False Teachers in Colossae? Christ and Spirit in the New Testament. In: LINDARS, B.; SMALLEY, S.S. **Studies in honour of Charles Francis Digby Moule**. Cambridge: University Press, 1973, p. 315-331.
- HÜBNER, H. ἀληθείας. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 171-180.
- HÜBNER, H. κειμαι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 2289-2290.
- KÄSEMANN, E. **Perspectivas paulinas**. São Paulo: Teológica; São Paulo: Paulus, 2003.
- HORSLEY, R. **Paulo e o império: Religião e poder na sociedade imperial romana**, São Paulo: Paulus, 2004.
- KLAUCK, H. J. **Die religiöse Umwelt des Urchristentums II**. Deutschland: W. Kohlhammer GmbH, 1996.
- KNOX, J. Philemon and the Authenticity of Colossians. *The Journal of Religion*, Apr., 1938, Vol. 18, No. 2 (Apr., 1938), p. 144-160.
- KOSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. **Introdução ao Novo Testamento: A manjedoura, a cruz e a coroa**. São Paulo: Vida nova, 2022.

- KRETZER, A. ἔχω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 1715-1724.
- LEROY, H. ἀὐξάνω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 535-537.
- LIGHTFOOT, J. B. **Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon**. 9th ed. London: Macmillan, 1890.
- LIMA, M. L. C., **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.
- LOHSE, E. **Colossians and Philemon**. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- LOVEDAY C. A. A. Schools, Hellenistic. In: **Anchor Bible Dictionary V**, New York: Doubleday, 1992, p. 1005-1011.
- LYONNET, S. Paul's Adversaries in Colossae. Conflict at Colossae. In: FRANCIS, F. O.; MEEKS W. A. **Conflict at Colossae**. 2nd ed. SBLSPS 4. Missoula, MT: Scholar's Press, 1975, p. 147-161.
- LUTERO, M. **Sermons of Martin Luther**, Vol 8. Sermons on Epistle Texts for Trinity sunday to Advent. Albany: Books for the Ages, 1997.
- LUTER Jr, A. B. Graça. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008, p. 607-610.
- MALHERBE, A. J. **Ancient Epistolary Theorists**. Atlanta: Scholars Press, 1988.
- MARGUERAT, D. **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015.
- MARTIN, R. P. **Colossenses e Filêmon**. São Paulo: Vida Nova, 1984.
- MARTYN, J. L., **Theological Issues in the Letters of Paul**. Edinburgh: T&T Clark; Nashville: Abingdon, 1997.
- MAUSS, M. **The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies**. London: Routledge Classics, 2002.
- MAYER, B. ἐλπίζω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 1336-1347.

- MAYERHOFF, E. T., **Der Brief an die Colosser**: Mit Vornehmlicher Berücksichtigung Der Drei Pastoralbriefe. Deustchland: Kessinger Publishing, 1838.
- MEEKS, W. A. **Os primeiros cristãos urbanos**: o mundo social em torno do apóstolo Paulo. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.
- MELANCHTHON, P. **Paul's Letter to the Colossians**. Birmingham: Bloomsbury Academic, 1989.
- MILLOS, S. P. **Colosenses**: Comentario Exegético al texto griego del nuevo testamento. Barcelona: CLIE, 2015.
- MOHRLANG, R. Amor. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008, p. 65-70.
- MOO, D. J. **The Letters to the Colossians and to Philemon**. Michigan: eerdmans, 2008.
- MOO, D. **A theology of Paul and his letters**: the gift of the new realm in Christ, Zodervan Academic, 2021.
- MORRIS, L. Fé. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008, p. 536-543.
- MORRIS, L. Verdade. In: HAWTHORNE, G.F.; MARTIN, R.P.; REID, D.G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; São Paulo: Vida Nova; São Paulo: Loyola, 2008, p. 1225-1227.
- MURPHY-O'CONNOR, J. **Paulo**: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2015.
- NANOS, M. D.; ZETTERHOLM, M. **Paul Within Judaism**: Restoring the First Century Context to the Apostle, Minneapolis: Fortress, 2015.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NICOLL, W. R. **The Expositor's Bible**. London: Hodder and Stoughton, 1903.
- O'BRIEN, P. T. **Colossians and Philemon**. Word Biblical Commentary. Texas: Word Books, 1982.

- OSBORNE, R. Roman Poverty in Context. In: ATKINS, M.; OSBORNE, R. **Poverty in the Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 1-20.
- PAO, D. W. **Colossians and Philemon**. Zondervan Exegetical Commentary Series on the New Testament. Michigan: Zondervan, 2012.
- PASCUZZI, M. A. Reconsidering the Authorship of Colossians. **Bulletin for Biblical Research**. Vol 23, no. 2, ano 2013, p. 223-246.
- PATSCH, H. εὐχαριστέω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético Del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 1693-1965.
- PATZIA, A. G. **Ephesians, Colossians, Philemon**. Grand Rapids: Baker Books, 1990.
- PRICE, S. R. F. **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asian Minor**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- RADFORD, L. B. **The Epistle to the Colossians and the Epistle to Philemon**. London: Methuen & Company, 1931.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- REYNIER, C. **Para ler o apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2012.
- RIDDERBOS, H. **A teologia do apóstolo Paulo: a obra clássica sobre o pensamento do apóstolo dos gentios**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.
- ROBERTSON, A. T. **Paul and the Intellectuals: The Epistle to the Colossians**. New York: Doubleday, Doran & Company, 1928.
- ROBERTSON, A. W. **El Antiguo Testamento em el Nuevo**. Buenos Aires: Nueva Creación, 1996.
- ROSSÉ, G. **Lettera ai Colossesi, Lettera agli Efesini**. Roma: Città Nuova Editrice, 2001.
- SANDERS, E. P. **Paul: The Apostle's Life, Letters and Thought**, Minneapolis: Fortress, 2015.
- SANDERS, E. P. **Paul and Palestinian Judaism**. Philadelphia: Fortress Press, 2017, 40th Anniversary Edition.

- SCHMELLER, T. **Schulen im Neuen Testament?** Zur Stellung des Urchristentums in der Bildungswelt seiner Zeit. Deutschland: Verlag Herder, 2001.
- SCHNEIDER, G. ακούω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 155-161.
- SCHNEIDER, G. ἀγάπη. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 24-36.
- SCHNEIDER, G. πάρειμι. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, p. 776-777.
- SCHNELLE, U. **Paulo: vida e pensamento**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.
- SCHNELLE, U. **Teologia do novo testamento**. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.
- SCHNELLE, U. **Einleitung in das Neue Testament**. Stuttgart: UTB, 2011.
- SCHREINER, T. R. **Teologia de Paulo: o apóstolo da glória de Deus em Cristo**. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- SCHWARTZ, S. **Were the Jews a Mediterranean Society?: Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism**. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- SCHWEITZER, A. **O misticismo de Paulo o apóstolo**. São Paulo: Novo Século, 2003.
- SCHWEIZER, E. **La carta a los colosenses**. Salamanca: Espanha, 1987.
- SGARGI, G. **Lettera ai Colossesi**: Versione ufficiale italiana confrontata con il greco originale, con il siriano della Peshitta e con il latino della Vulgata. Commenti di autori greci (Giovanni Crisostomo, Severiano di Gabala, Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro, Ecumenio, Giovanni Damasceno, Focio), siriani (Efrem), latini (Ambrosiaster, Pelagio), medioevale (Aimone di Auxerre, Erveo di Bourg-Dieu, Tommaso d'Aquino), riformatori (Calvino), moderni (Charles Masson, Hans Conzelmann, Eduard Lohse, Jean-Noel Aletti). Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1999.

- SHEPHERD, T. R. “We Thank God for You” How Thanksgiving Transforms Our Walk: A Study in the Theology of Colossians. **Journal of the Adventist Theological Society**, Vol 25, número 2, ano 2014, p. 29-42.
- SILVA, M. O Antigo Testamento em Paulo. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs.). **Dicionário de Paulo e suas Cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova e Loyola, 2008, p. 76-92.
- SOLDA, D. **Carta aos Colossenses**: estrutura à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Tese de Doutorado sob orientação do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia da PUC-Rio, Rio de Janeiro, 2024.
- STENDAHL, K. **Paul Among Jews and Gentiles**, Philadelphia: Fortress, 1976.
- STRECKER, G. εὐαγγελίου. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 1637-1651.
- TALBERT, C. H. **Ephesians and Colossians**. Michigan: Baker Academic, 2007.
- THEODORETO DE CYRUS, **Commentary on the Letters on the St. Paul**, Vol. 2. Edited by Robert C. Hill. Usa: Holly Cross Pr, 2002.
- THIESSEN, M. **A Jewish Paul**: The Messiah’s Herald to the Gentiles, Grand Rapids: Baker Academic, 2023.
- VEYNE, P. **Pão e Circo**. São Paulo: Unesp, 2015.
- VEYNE, P. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- WEBER, R.; GRYSOON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal, 2016.
- WESTERHOLM, S. **Perspectives Old and New on Paul**: The “Lutheran” Paul and His Critics, Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- WILSON, A. N. **Paul**: The Mind of the Apostle. New York: W. W. Norton & Company, 1997.
- WREGG, H. -TH. Καρποφορέω. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G.; **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996, p. 2204-2205.

- WRIGHT, N. T. **Paul and His Recent Interpreters**. Minneapolis: Fortress, 2015.
- WRIGHT, N. T. **As origens cristãs e a questão de Deus: Paulo e a fidelidade de Deus: a teologia de Paulo. Parte I e II. Volume I.** Santo André (SP): Academia Cristã; Sao Paulo: Paulus, 2021.
- WRIGHT, N. T. **As origens cristãs e a questão de Deus: Paulo e a fidelidade de Deus: a teologia de Paulo. Parte III. Volume II.** Santo André (SP): Academia Cristã; Sao Paulo: Paulus, 2021.
- WRIGHT, N. T. **As origens cristãs e a questão de Deus: Paulo e a fidelidade de Deus: a teologia de Paulo. Parte IV. Volume III.** Santo André (SP): Academia Cristã; Sao Paulo: Paulus, 2021.
- WRIGHT, N. T. **Colossians and Philemon: An Introduction and Commentary.** Tyndale New Testament Commentaries. Illinois: IVP Academic, 2008.
- WRIGHT, N. T. **O novo testamento e o povo de Deus.** Vol. I: origens cristãs e a questão de Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2022.
- WRIGHT, N. T.; BIRD, M. F. **O Novo Testamento em seu mundo: uma introdução à história, à literatura e à teologia dos primeiros cristãos.** Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.