

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

MARCELO JUNG

A UNIDADE DA IGREJA COMO MANIFESTAÇÃO DA UNIDADE DE DEUS:  
UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE EFÉSIOS 4.1-6

São Leopoldo

2011

MARCELO JUNG

A UNIDADE DA IGREJA COMO MANIFESTAÇÃO DA UNIDADE DE DEUS:  
UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE EFÉSIOS 4.1-6

Dissertação de Mestrado  
Para obtenção do grau de Mestre em  
Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Teologia Bíblica – NT

Orientador: Dr. Flávio Schmitt

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

J95u Jung, Marcelo

A unidade da igreja como manifestação da unidade de Deus: uma análise exegético-teológica de Efésios 4.1-6 / Marcelo Jung ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.

167.f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Bíblia N.T. Efésios 4 – Crítica, interpretação, etc.. 2. Unidade cristã – Ensino bíblico. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

## BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: \_\_\_\_\_



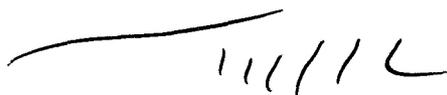
Prof. Dr. Flávio Schmitt (Presidente)

2º Examinador: \_\_\_\_\_



Prof. Dr. Ênio Ronald Mueller (EST)

3º Examinador: \_\_\_\_\_



Prof. Dr. Vilson Scholz (ULBRA)

## RESUMO

Uma análise exegético-teológica do tema da unidade da igreja a partir do texto de Efésios 4.1-6. Primeiramente, são observadas as feições do rosto do texto, pela análise textual, literária e formal do texto grego. Em seguida, pergunta-se pelos pés do texto, nos quais são tratadas as questões da historicidade do texto, o seu problema de fontes externas e a possibilidade de análise a partir das marcas históricas do texto em si. Num terceiro momento, é observado o coração do texto pelas análises de conteúdo e teológica. E, por fim, procura-se ver por meio dos olhos do texto e enxergar contextos e realidades para a sua atualização. A descoberta central está na característica da unidade da igreja como realidade escatológica da manifestação da unidade de Deus dentro do mundo. Essa unidade possui tripla ancoragem: na vocação feita por parte de Deus; na realidade da unidade e unicidade do próprio Deus – Pai, Filho e Espírito Santo; e na meta escatológica da unidade do cosmo em Deus.

## **ABSTRACT**

An exegetical-theological analysis of the theme of unity of the church from the text of Ephesians 4.1-6. First are observed facial features of the text, from the textual analysis, literary and formal Greek text. Then we question by the feet of the text, which addresses the questions of the historicity of the text, the problem of its external sources and the possibility of analysis from the historical marks of the text itself. In the third step, the heart of the text is observed by analysis of the content and theology. Finally we seek to see through the eyes of the text and see the realities and contexts of updates. The central finding is characteristic of the unity of the church as a eschatological reality of the manifestation of the unity of God in the world. This unity has triple anchoring: the call made by God; the reality of unity and oneness of God Himself – Father, Son and Holy Spirit; and the eschatological goal of the unity of the cosmos in God.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>1 O ROSTO DO TEXTO .....</b>	<b>12</b>
1.1 Tradução provisória.....	12
1.2 Análise textual.....	14
1.2.1 V.4: omissão de <i>καὶ</i> .....	14
1.2.2 V.6: omissão de <i>καὶ</i> .....	16
1.2.3 V.6: inclusão de <i>ἡμῶν</i> .....	17
1.2.4 Conclusão.....	19
1.3 Análise literária .....	19
1.3.1 Delimitação da perícope.....	20
1.3.1.1 Início da perícope .....	20
1.3.1.2 O final da perícope .....	22
1.3.1.3 Conclusão.....	26
1.3.2 Estrutura literária .....	27
1.3.2.1 Subdivisão da perícope .....	27
1.3.2.2. Diagramação do conteúdo.....	29
1.3.2.3. “Amarras” do texto .....	29
1.3.3 Citações Bíblicas .....	31
1.4. Conclusão.....	32
<b>2 OS PÉS DO TEXTO .....</b>	<b>34</b>
2.1 Questões introdutórias.....	34
2.1.1 Quanto ao gênero literário .....	35
2.1.2 Quanto ao autor .....	36

2.1.2.1	<i>Características literárias</i> .....	36
2.1.2.2	<i>Referências pessoais – autor e destinatários</i> .....	37
2.1.2.3	<i>Conceituação diferenciada de termos</i> .....	38
<b>2.1.3</b>	<b>Quanto aos destinatários</b> .....	<b>39</b>
2.1.3.1	<i>Comunidade ou comunidades?</i> .....	41
<b>2.2</b>	<b>Comunidades de tradição paulina</b> .....	<b>42</b>
<b>2.3</b>	<b>Comunidades de gentios e judeus</b> .....	<b>43</b>
<b>2.4</b>	<b>Comunidades com membros de classe social mais elevada que as primeiras comunidades</b> .....	<b>45</b>
<b>2.5</b>	<b>Comunidades que viviam num momento histórico diferente do das primeiras comunidades</b> .....	<b>45</b>
2.5.1	<i>Efésios não apresenta ênfase na “parusia”</i> .....	46
2.5.2	<i>Efésios não apresenta conflitos entre judeus e gentios</i> .....	46
2.5.3	<i>Efésios parece pressupor não haver mais apóstolos vivos</i> .....	47
2.5.4	<i>Efésios descreve um período menos carismático</i> .....	47
2.5.5	<i>Efésios descreve um conceito de Igreja mais desenvolvido</i> .....	48
2.5.6	<i>Efésios privilegia o ethos da estrutura familiar patriarcal</i> .....	51
2.5.7	<i>Efésios apresenta dependência literária em relação a Colossenses</i> .....	52
2.5.8	<i>Efésios não menciona perseguição aos cristãos</i> .....	55
<b>2.6</b>	<b>Comunidades vivendo tensões internas e externas</b> .....	<b>56</b>
2.6.1	<i>Problemas de ordem interna</i> .....	57
2.6.2	<i>Problemas de ordem externa</i> .....	59
<b>2.7</b>	<b>Traçando um perfil</b> .....	<b>61</b>
<b>3</b>	<b>O CORAÇÃO DO TEXTO</b> .....	<b>64</b>
<b>3.1</b>	<b>Introdução à ordem/apelo (v.1a)</b> .....	<b>65</b>

<b>3.1.1 O tom e a base da ordem/apelo</b> .....	<b>65</b>
<b>3.1.2 A autoridade na qual se faz a ordem/apelo</b> .....	<b>67</b>
<b>3.2. Ordem Geral (v.1b)</b> .....	<b>71</b>
<b>3.2.1 Coerência entre crer e viver</b> .....	<b>72</b>
<b>3.3 Primeira ordem específica (v.2)</b> .....	<b>79</b>
<b>3.3.1 Cultivo dos relacionamentos interpessoais: suportar uns aos outros</b>	<b>79</b>
<b>3.3.2 Três virtudes que acompanham o suportar uns aos outros</b> .....	<b>81</b>
3.3.2.1 Com toda humildade .....	81
3.3.2.2 Com toda mansidão .....	83
3.3.2.3 Com toda longanimidade .....	86
<b>3.3.3 Suportar uns aos outros em amor</b> .....	<b>89</b>
<b>3.4 A segunda ordem específica (v.3)</b> .....	<b>95</b>
<b>3.4.1 Fazendo todo o esforço para preservar: uma ação de cuidado para com uma dádiva</b> .....	<b>95</b>
<b>3.4.2 A unidade</b> .....	<b>99</b>
<b>3.4.3 A unidade como dádiva do Espírito</b> .....	<b>106</b>
<b>3.4.4 A unidade vivida no âmbito do da paz</b> .....	<b>113</b>
<b>3.5 O fundamento da ordem e da própria unidade (4-6)</b> .....	<b>124</b>
<b>3.5.1 A unidade fundamentada em ἕν πνεῦμα, εἰς κύριος e εἰς θεός</b> .....	<b>125</b>
<b>3.5.2 Ἐν σώμα καὶ ἕν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν</b>	<b>126</b>
3.5.2.1 Ἐν σώμα .....	126
3.5.2.2 Μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν .....	132
<b>3.5.3 Εἰς κύριος, μία πίστις, ἕν βάπτισμα</b> .....	<b>137</b>
3.5.3.1 Εἰς κύριος .....	138
3.5.3.2 Μία πίστις .....	139

3.5.3.3 <i>Ἐν βάπτισμα</i> .....	141
<b>3.5.4 <i>Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν</i>....</b>	<b>143</b>
3.5.4.1 <i>Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων</i> .....	144
3.5.4.2 <i>ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν</i> .....	147
<b>3.5.5 <i>Resumindo</i> .....</b>	<b>149</b>
<b>3.6 <i>Nova Tradução</i> .....</b>	<b>150</b>
<b>4 OS OLHOS DO TEXTO .....</b>	<b>152</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>155</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>157</b>
<b>APÊNDICE (abreviaturas).....</b>	<b>167</b>

## INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, procura-se descrever a compreensão do autor da Carta aos Efésios a respeito do tema da unidade da Igreja, a partir do texto 4.1-6.

Nessa perícopes, o autor da Carta aos Efésios exorta aos seus destinatários a que vivam de modo digno da vocação a que foram chamados por Deus. Desse modo de viver, correspondente ao chamado de Deus, faz parte o esforço diligente para preservar a unidade do Espírito no vínculo da paz.

No todo da Carta, fica evidente que essa unidade a ser preservada diz respeito à unidade da Igreja. E, na própria perícopes em questão, o autor da Carta aos Efésios apresenta o fundamento e a possibilidade para que esse modo de vida, que inclui a preservação da unidade, seja realidade na vida de seus destinatários originais (e por que não, seus “destinatários atuais”?).

Esta pesquisa se propõe a realizar uma análise exegética e teológica da perícopes 4.1-6 da Carta aos Efésios, buscando compreender a exortação da preservação da unidade da Igreja na sua relação com a vocação da Igreja e o fundamento da unidade presentes na perícopes.

A análise exegética seguirá parcialmente os passos oferecidos no manual de metodologia do professor Uwe Wegner,<sup>1</sup> mas sob a forma do estudo exegético do professor Milton Schwantes, publicado em 1982, em *Estudos Teológicos*.<sup>2</sup> Nesse estudo, o professor Schwantes analisa o texto perguntando pelo seu rosto, pelos seus pés, pelo seu coração e pelos seus olhos. E a análise teológica se dará na

---

<sup>1</sup> WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 2007.

<sup>2</sup> SCHWANTES, Milton. A cidade da Justiça. Estudo exegético de Is 1.21-28. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 22, n.1, p.5-48.

consulta aos dicionários teológicos<sup>3</sup> e na correlação dos temas da perícopes com a Carta aos Efésios e os demais escritos do NT.

Desse modo, a pesquisa terá quatro capítulos. No primeiro, o rosto do texto, realizar-se-á uma tradução provisória do texto e serão observadas questões da crítica textual, da análise literária, da análise da redação e da análise da forma.

No segundo capítulo, os pés do texto, serão tratadas questões da historicidade do texto. Num primeiro momento, será abordada a questão da incerteza da autoria e dos destinatários da Carta, o que significa, em termos da análise da historicidade, incerteza quanto ao local vivencial em que o texto toca os seus pés. Visto esse problema das fontes externas, será realizada uma análise histórica a partir das marcas encontradas no próprio texto da Carta aos Efésios.

No terceiro capítulo, o coração do texto, serão realizadas as análises de conteúdo e teológica do texto. O manual do professor Uwe propõe que a análise de conteúdo e a análise teológica sejam feitas em momentos distintos, sendo a primeira voltada para o conteúdo literal do texto<sup>4</sup> e a segunda, para a correlação do conteúdo literal com a pregação de Jesus ou pregação bíblica.<sup>5</sup> Nesta pesquisa, esses dois momentos serão realizados em conjunto. Ao final, será apresentada uma nova tradução do texto.

E, no último capítulo, os olhos do texto, buscar-se-á uma atualização do conteúdo e da teologia do texto. Objetiva-se enxergar, com os olhos do texto, a realidade atual no que diz respeito à vivência da unidade da Igreja em âmbito local e abrangente.

---

<sup>3</sup> Especialmente: Theological Dictionary of the New Testament (TDNT), editado por Gerhardt Kittel e Gerhardt Friedrich; Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (DITNT), editado por Lothar Coenen e Colin Brown.

<sup>4</sup> WEGNER, 2007, p.248.

<sup>5</sup> WEGNER, 2007, p.297.

## 1 O ROSTO DO TEXTO

No encontro com o outro, os olhos procuram pelo rosto, pois o rosto é a primeira expressão do outro, o primeiro encontro, o primeiro conhecimento que temos do outro. No rosto, identificam-se traços, feições e marcas que revelam história, que revelam identidade, que dão a primeira aproximação do outro.

Com o texto em análise não será diferente. A primeira tarefa exegética aqui empreendida será a de olhar o rosto do texto e identificar seus traços, feições e marcas. E neles, buscar reconhecer a primeira expressão e o primeiro conhecimento que indiquem o caminho para conhecer os pés e o coração do texto.

Esse olhar o rosto do texto se dará por: tradução provisória, análise textual e análise literária.

### 1.1 Tradução provisória

Trata-se aqui já da primeira interpretação do texto. A partir da 27<sup>a</sup> edição do texto grego de NESTLE-ALAND,<sup>6</sup> a tradução será regida pelo princípio da correspondência formal<sup>7</sup> com o intuito de se obter um texto em português que preserve a forma e o conteúdo do texto grego em suas construções gramaticais e ordem das palavras. Será observada, em caráter de comparação, a tradução de algumas versões modernas em português,<sup>8</sup> o que será apresentado somente nas notas de rodapé.

---

<sup>6</sup> NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. p.508.

<sup>7</sup> WEGNER, 2007, p.28-30.

<sup>8</sup> A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993 (ARA); BÍBLIA SAGRADA: Nova versão internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2002 (NVI); A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Edições Paulinas, 1992 (BJ).

Evidentemente, essa tradução tem caráter provisório, pois a análise mais profunda do texto apontará, quem sabe, palavras e expressões mais adequadas para revelar e atualizar o seu conteúdo. Efésios 4.1-6:

(1) Exorto<sup>9</sup>, portanto, a vocês, eu, o prisioneiro no Senhor, a andar de modo digno<sup>10</sup> da vocação a qual foram chamados, (2) com toda<sup>11</sup> humildade e mansidão<sup>12</sup>, com longanimidade, suportem<sup>13</sup> uns aos outros em<sup>14</sup> amor, (3) fazendo todo o esforço<sup>15</sup> para preservar<sup>16</sup> a unidade do Espírito<sup>17</sup> em o<sup>18</sup> vínculo<sup>19</sup> da paz; (4) há<sup>20</sup> um corpo e um Espírito,<sup>21</sup> assim como também

<sup>9</sup> A BJ traduz παρακαλῶ por *exortar*, enquanto que a ARA e a NVI traduzem por *rogar*. São traduções possíveis e adequadas do termo. No entanto, *rogar*, em português, significa *insistir*; *suplicar*, enquanto que *exortar* tem o significado de *animar*, *incitar*, *encorajar* e *estimular*. Assim, pode-se considerar a tradução *exortar* mais adequada ao trecho.

<sup>10</sup> “O adj. tem o significado básico de 'aquilo que equilibra os pratos da balança,' 'equivalente'.” (RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave linguística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995. p.393).

<sup>11</sup> A NVI traduz: *Sejam completamente humildes e dóceis...* Trata-se de uma tradução que enfatiza a interiorização das virtudes recomendadas, o que é correto, porém, afasta-se do sentido que queremos preservar aqui: o sentido literal.

<sup>12</sup> A BJ e a ARA traduzem πραύτητος por *mansidão*, enquanto que a NVI traduz por *dóceis*. O termo grego exige uma tradução correspondente ao âmbito dos relacionamentos e seus possíveis conflitos, pois remete a “uma atitude submissa perante as ofensas e injúrias, livre de malícia e desejo de vingança” (RIENECKER; ROGERS, 1995. p.393). Esse sentido se preserva na tradução *mansidão*, enquanto que a tradução *dóceis* está mais para o âmbito da submissão no ensino.

<sup>13</sup> Este verbo participio não carrega apenas a ideia de uma ação contínua, mas também possui sentido imperativo (cf. TAYLOR, William Carey. **Introdução ao estudo do Novo Testamento Grego**. 4.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1975. p.307; e também FRIBERG, Bárbara; FRIBERG, Timothy. **O Novo Testamento Grego Analítico**. São Paulo: Vida Nova, 1987. p.594).

<sup>14</sup> A BJ e a NVI traduzem a preposição ἐν por *com (amor)*, enquanto que a ARA traduz por *em (amor)*. BJ e NVI optam por traduzir a preposição em seu sentido causal e conferem ao *amor* o significado de meio ou instrumento pelo qual as virtudes recomendadas são exercitadas. Já a ARA opta pela tradução da preposição em seu sentido de lugar e confere ao *amor* o significado de âmbito de vida em que as virtudes recomendadas são cultivadas e exercitadas.

<sup>15</sup> A BJ traduz σπουδάζοντες por *buscando*, enquanto que a ARA traduz por *esforçando-vos diligentemente* e a NVI por *Façam todo o esforço*. A tradução da BJ esconde a intensidade e exigência expressa pelo termo grego.

<sup>16</sup> A BJ traduz τηρέιν por *conservar*, enquanto que a NVI e a ARA traduzem por *preservar*. Nesse caso, ambas as traduções remetem ao mesmo sentido de *guardar do dano*; *da deteriorização*; *da corrupção*.

<sup>17</sup> As três versões, BJ, NVI e ARA, traduzem πνεύματος com inicial maiúscula, *Espírito*, interpretando-o como Espírito Santo.

<sup>18</sup> Aqui, mais uma vez, a BJ e a NVI traduzem a preposição ἐν em seu sentido causal: *pelo*, enquanto que a ARA a traduz em seu sentido de lugar: *no*. BJ e NVI dão o sentido instrumental ao *vínculo da paz* e ARA lhe dá o sentido de âmbito de vida.

<sup>19</sup> “aquilo que une” (GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Fredrich W. **Léxico do Novo Testamento Grego / Português**. São Paulo: Vida Nova, 1993. p.198).

<sup>20</sup> Esse verbo não consta no texto grego, mas é necessário para a compreensão do texto em português. É usado na BJ, NVI e ARA.

vocês foram chamados em uma esperança da vocação<sup>22</sup> de vocês; (5) há um Senhor, uma fé, um batismo; (6) um Deus e pai de todos, que<sup>23</sup> está<sup>24</sup> sobre todos e por meio de todos e em todos<sup>25</sup>.

## 1.2 Análise textual

Depois da primeira olhada no rosto do texto, a próxima olhada procurará perceber e distinguir nele o que é rosto e o que é cicatriz de cirurgia plástica; o que tem probabilidade de ser do autor original e o que tem probabilidade de serem marcas de interpretação realizada por copistas.

O aparato crítico da edição do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland<sup>26</sup> apresenta três variantes do texto: duas omissões<sup>27</sup> e uma inclusão.<sup>28</sup>

### 1.2.1 V.4: omissão de *καὶ*

No v.4, temos um sinal de omissão antes da segunda conjunção *καὶ* e o aparato indica que essa omissão ocorre nos seguintes manuscritos: maiúsculo B, minúsculos 323 e 326, poucos outros minúsculos (*pc*), códices latinos antigos e Vulgata (*lat*), na versão siríaca Peschita (*sy<sup>p</sup>*), na versão Coptica Saídica (*sa*), e em uma boa parte dos manuscritos da versão Boaírica (*bo<sup>pt</sup>*). O aparato pressupõe que

<sup>21</sup> As três versões, BJ, NVI e ARA, traduzem *πνεῦμα* com inicial maiúscula, *Espírito*, interpretando-o como Espírito Santo.

<sup>22</sup> A NVI suprime a tradução do substantivo *κλήσεως*, deixando-o implícito na tradução do verbo *ἐκλήθητε*: *foram chamados*.

<sup>23</sup> O artigo definido *ὁ* (nominativo, masculino, singular) recebe essa tradução idiomática por se referir ao substantivo *θεός* (nominativo, masculino, singular) e tratar-se de uma frase preposicional (SCHALWIJK, Frans Leonard. **Coinê**. Pequena gramática do grego neotestamentário. 7.ed. Patrocínio: CEIBEL, 1994. p.40 [§152]).

<sup>24</sup> O verbo de ligação *ser/estar* não consta no texto grego, mas é necessário para a tradução em português.

<sup>25</sup> A BJ e a NVI traduzem esta frase por *que é sobre todos, por meio de todos e em todos*; enquanto que a ARA traduz por *o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos*. A ARA insere o verbo *agir* pelo fato de a preposição *διὰ* com o genitivo indicar instrumentalidade, dando ideia de ação por meio de.

<sup>26</sup> NESTLE-ALAND, 1994. p.508.

<sup>27</sup> Omissão da conjunção *καὶ* nos vs.4 e 6.

<sup>28</sup> Inclusão do pronome *ἡμῖν* no v.6.

todos os demais manuscritos e versões apresentem a inclusão do  $\kappa\alpha\iota$ .<sup>29</sup> Sem o  $\kappa\alpha\iota$ , a frase ficaria da seguinte maneira: *há um só corpo e um só espírito, assim como [também:  $\kappa\alpha\iota$  = omitido] fostes chamados em uma só esperança da vossa vocação.*

Pela análise dos dados do aparato, observa-se que a avaliação dos critérios de evidência externa<sup>30</sup> refuta a tese da omissão original de  $\kappa\alpha\iota$  no texto, pois a inclusão de  $\kappa\alpha\iota$  está representada na maior quantidade de manuscritos; em textos mais antigos e de melhor qualidade; e está geograficamente melhor atestada. Quanto aos critérios da evidência interna,<sup>31</sup> a omissão de  $\kappa\alpha\iota$  é apoiada pelos

<sup>29</sup> Alguns dos manuscritos que contêm a Carta aos Efésios são considerados os manuscritos mais próximos dos autógrafos do NT. Citamos os principais:  $\Psi^{46}$  (c.200); unciais  $\aleph$  (séc. IV), A (séc. V), B (séc. IV), C (séc. V), todos são do tipo de texto Alexandrino, que “quando concorda com o ocidental, quase sempre representa o original” (CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2002. v.1, p.98).

<sup>30</sup> Em termos de quantidade, pelo pressuposto de que todos os demais manuscritos apoiam o texto de Nestle-Aland, a inclusão está bem mais representada. Quanto à idade dos manuscritos que omitem  $\kappa\alpha\iota$  temos: o uncial B (séc. IV); os minúsculos 323 (séc. XI), 326 (séc. XII), *pc* (vários séculos); as versões lat (séc. II até XIII), *sy<sup>p</sup>* (séc. V), *sa* (séc. IV em diante), *bo<sup>pt</sup>* (séc. IV em diante). Ou seja, a omissão tem em seu favor um manuscrito do século IV, um do século XI, um do século XII e outros da vários séculos (*pc*), mais o testemunho dos manuscritos latinos antigos e a Vulgata, a partir do século II, da versão Siríaca Peschita, do século V, e da versão Copta Saídica e em parte das versões Boaírica, do século IV em diante. Como a inclusão de  $\kappa\alpha\iota$ , é pressuposta em todos os demais manuscritos, a datação abrange de c. 200 em diante ( $\Psi^{46}$ ,  $\aleph$ ...). Quanto ao tipo de texto, a omissão de  $\kappa\alpha\iota$  ocorre em textos do tipo Alexandrino (B, 326 e versão *bo* e *sa*), do tipo Ocidental (códices latinos antigos e Vulgata) e do tipo Bizantino (*sy<sup>p</sup>*). Enquanto que a sua inclusão está representada em todos os tipos de texto, o que abrange uma geografia maior. Apesar de a omissão ser testemunhada pelo importante códice B (Vaticano), que remonta a um texto do século II do tipo Alexandrino, todas as evidências externas, quantidade, idade, geografia e qualidade apontam para uma probabilidade maior de o texto proposto por Nestle-Aland ser o mais próximo do original.

<sup>31</sup> Uma regra da evidência interna é que se deve optar pela variante mais curta, por ser mais fácil um copista acrescentar do que excluir palavras do texto (PAROSCHI, Wilson. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993. p.153; WEGNER, 2007. p.47). Por esse critério, a omissão de  $\kappa\alpha\iota$  pode ser considerada como original. Outra regra é a que se deve preferir o texto mais difícil como mais próximo do original (PAROSCHI, 1993, P.152; WEGNER, 2007, p.47). É um princípio estabelecido pela lógica de que “a tendência do copista era sempre a de simplificar ou esclarecer o texto original, e nunca a de acrescentar uma dificuldade” (PAROSCHI, 1993. p.152). Nesse caso, o acréscimo de  $\kappa\alpha\iota$  junto ao advérbio  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$  pode parecer uma dessas correções que intencionam facilitar a leitura e a compreensão da comparação entre o único corpo e único espírito e a única esperança da vocação. No entanto, essa construção  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$  +  $\kappa\alpha\iota$ , utilizada, como neste caso, para estabelecer comparação entre uma coisa e outra, também ocorre em todas as demais comparações do texto de Efésios: 4.17,32; 5.1,24,29. O que, por sua vez, nos faz entender que a construção  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$  +  $\kappa\alpha\iota$  em 4.4, muito provavelmente, seja original. Além disso, com essa mesma observação da farta ocorrência de  $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma$  +  $\kappa\alpha\iota$  para estabelecer uma comparação pode-se afirmar que o texto de Nestle-Aland é o mais próximo do original pelo princípio de que “deve-se decidir pela variante que melhor se harmonize com o livro em questão” (PAROSCHI, 1993. p.154); “que melhor reflita as características teológicas e estilísticas próprias do autor da passagem em estudo” (WEGNER, 2007. p.48). O que, do ponto de vista do estilo, é o que acontece.

critérios do texto mais curto e mais simples, porém, esses critérios perdem sua força diante do uso da construção καθὼς + καὶ presente em todas as argumentações da Carta aos Efésios que estabelecem comparação entre uma coisa e outra, o que dá peso ao critério da harmonia estilística. Nesse caso, o texto proposto por Nestle-Aland, com a inclusão de καὶ, é, muito provavelmente, o mais próximo do original.

### **1.2.2 V.6: omissão de καὶ**

No v.6, mais uma vez, temos o sinal de omissão da conjunção καὶ. Ela é omitida nos seguintes manuscritos: minúsculo 51, poucos outros minúsculos (*pc*), vários manuscritos da Vulgata (*vg<sup>mss</sup>*), na versão siríaca Peschita (*sy<sup>p</sup>*), na versão Coptica Saídica (*sa*), por boa parte dos manuscritos da versão Boaírica (*bo<sup>pt</sup>*) e numa citação de Irineu em texto de tradução armênia (*Ir<sup>arm</sup>*). Também, nesse caso, o aparato pressupõe que todos os demais manuscritos e versões apresentem a inclusão do καὶ. Com a omissão de καὶ, a frase ficaria da seguinte maneira: *um só Deus [e – omitido] pai de todos.*

A análise das evidências refuta a omissão de καὶ como texto mais próximo do original. Quanto às evidências internas, a omissão de καὶ é apoiada pelos critérios do texto mais curto, do texto mais difícil e do texto com linguagem mais rudimentar. No entanto, a mesma construção Θεὸς καὶ πατήρ ocorre em 1.3, o que reflete a mesma característica estilística e aparenta refletir a mesma característica teológica desenvolvida em decorrência de todo o trecho dos capítulos 1-3. E, quanto às

evidências externas,<sup>32</sup> a omissão de *καὶ* não se sustenta pela pouca quantidade, pior qualidade de texto, menor abrangência geográfica e datação mais recente dos manuscritos que a testemunham. O texto proposto por Nestle-Aland tem maior apoio quantitativo, qualitativo, geográfico e temporal e é muito mais plausível que seja o mais próximo do original.

### 1.2.3 V.6: *inclusão de ἡμῶν*

Ainda no final do v.6, há o sinal que indica a inclusão do pronome ἡμῶν em alguns manuscritos. O aparato indica que essa inclusão acontece nos seguintes manuscritos: maiúsculos D, F, G, Ψ e 0278, minúsculo 1739, corrigido (1739<sup>c</sup>), no texto majoritário (ℵ), nos manuscritos latinos e na Vulgata, em todos os manuscritos da versão Siríaca e numa citação de Irineu (Ir). Os manuscritos que apoiam o texto de Nestle-Aland são: o Papiro 46 (ϕ<sup>46</sup>), os maiúsculos κ, A, B, C, P, 082, os minúsculos 6, 33, 81, 104, 1175, 1739\* [texto original], 1881, 2464, poucos outros manuscritos (*pc*), todos os manuscritos da versão Copta (*co*), e citações de Marcião segundo Epifânio (Mcion<sup>E</sup>), Jerônimo (Hier) e Agostinho (Aug). Com a inserção de ἡμῶν, a frase ficaria: *o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos nós* [ἡμῶν = *inclusão*].

<sup>32</sup> Como é pressuposto que todos os demais manuscritos apoiam o texto proposto por Nestle-Aland, pelo critério da quantidade de manuscritos, a inclusão de *καὶ* tem maior probabilidade de representar o texto mais próximo do original. Quanto à idade dos manuscritos, a omissão ocorre em um minúsculo do séc. XIII (51) e em poucos outros minúsculos de vários séculos após o séc. IX (*pc*). Em versões de vários séculos: após o séc. V nos vários manuscritos da Vulgata (*vg*<sup>mss</sup>); séc. V nas versões Siríacas Peshito (*sy*<sup>p</sup>); do séc. IV em diante na versão Cóptica Saídica (*sa*); do séc. IV em diante em boa parte dos manuscritos da versão Boaírica, (*bo*<sup>pc</sup>); e do séc. IV/V na citação de Irineu. Pelo pressuposto da inclusão de *καὶ* em todos os demais manuscritos, o texto de Nestle-Aland encontra apoio em textos mais antigos, datados a partir de c.200, como é o caso de ϕ<sup>46</sup>. A omissão de *καὶ* é representada em três tipos de texto: Alexandrino (*bo*<sup>pc</sup> e *sa*), Ocidental (*vg*<sup>mss</sup>), Bizantino (*sy*<sup>p</sup>, 51 e *pc*). E a sua inclusão é representada em todos os tipos de texto, o que lhe dá maior abrangência geográfica. A omissão de *καὶ* está representada num pequeno número de manuscritos, sendo apenas minúsculos da pior qualidade de texto (o Bizantino) e versões, todos com datas mais tardias.

No que diz respeito aos critérios da evidência externa,<sup>33</sup> a inclusão do pronome ἡμῖν é levemente melhor atestada geograficamente, pois ocorre em todos os tipos de texto (Alexandrino, Ocidental, Cesareense e Bizantino), enquanto que a não inclusão de ἡμῖν ocorre apenas em três tipos de texto (Alexandrino, Ocidental e Bizantino). No entanto, esse critério perde sua força diante dos demais critérios: idade dos manuscritos e qualidade dos manuscritos em si (citando alguns:  $\Psi^{46}$ ,  $\aleph$ , A, B, C, 33, 1739\*, 1881). Contudo, no que diz respeito aos critérios da evidência interna,<sup>34</sup> são três os critérios que favorecem o texto proposto por Nestle-Aland, sem

<sup>33</sup> No que diz respeito à quantidade de manuscritos, a inclusão de ἡμῖν é bem numerosa. Não pela ocorrência nos manuscritos maiúsculos, minúsculos e citações, pois neles é apoiada apenas em D, F, G,  $\Psi$  e 0278, no minúsculo 1739 corrigido e na citação de Irineu. E sim pela ocorrência no texto Majoritário ( $\aleph$ ), o qual é apoiado por grande número de manuscritos minúsculos (Cf. NESTLE-ALAND, 1994. p.713), e em todos os manuscritos das versões latinas, Vulgata (lat) e Siríaca (sy). Em apoio ao texto proposto por Nestle-Aland, temos um papiro ( $\Psi^{46}$ ), seis maiúsculos ( $\aleph$ , A, B, C, P, 082), oito minúsculos citados no aparato (6, 33, 81, 104, 1175, 1739\* [texto original], 1881, 2464) poucos outros não citados (pc), uma versão (co) e três citações de Pais da Igreja (Mcion<sup>E</sup>, Hier, Aug). Quanto à idade, os manuscritos que apoiam a inclusão de ἡμῖν são mais recentes: os maiúsculos são dos séculos VI (D), VIII ( $\Psi$ ) e IX (F, G e 0278); os minúsculos do texto Majoritário são do século IX em diante; as versões e a citação são mais antigas: do século II em diante (lat e sy; Ir). Já os manuscritos que apoiam o texto proposto por Nestle-Aland são mais antigos: o papiro  $\Psi^{46}$  é de c. 200; os maiúsculos são dos séculos IV ( $\aleph$  e B), V (A e C) e VI (P e 082); os minúsculos são dos séculos IX (33), X (1739\*, 2464) XI (81 [1044], 104 [1087] e 1175), XIII (6) e XIV (1881) e vários outros séculos a partir do IX (pc) (Aqui vale lembrar que o manuscrito 33, considerado o rei dos minúsculos, “contém uma 'antiguidade textual' bem maior” (CHAMPLIN, 2002, v.1, p.93) e que o minúsculo 1739 “remonta a um protótipo muito antigo” (Cf. KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004. p. 693); os manuscritos da versão Copta são do século IV em diante. E as citações dos Pais da Igreja são do séc. II (Mcion<sup>E</sup>), 420 (Hier) e 430 (Aug). Pelo critério da idade dos manuscritos, a opção pela não inclusão de ἡμῖν leva grande vantagem. Quanto ao tipo de texto, em apoio à inclusão de ἡμῖν temos manuscritos do tipo Ocidental (D, F, G, lat), Cesareense (sy) e Bizantino ( $\aleph$ ,  $\Psi$  [o qual contém mistura de texto Alexandrino]). Já entre os textos que apoiam a não inclusão de ἡμῖν temos manuscritos do tipo Alexandrino ( $\Psi^{46}$ ,  $\aleph$ , A, B, C, 33, 81, 104, 1739\*, co), que são a maioria, do tipo Bizantino (P, 082 e demais minúsculos: 6, 1175, 1881, 2464, pc) e do tipo Ocidental (testemunhados pelos Pais da Igreja Mcion<sup>E</sup>, Hier e Aug). Pela abrangência geográfica, a inclusão de ἡμῖν tem maior apoio. No entanto, esse apoio perde sua força diante da quantidade de manuscritos com melhor qualidade que não incluem ἡμῖν.

<sup>34</sup> O texto proposto por Nestle-Aland, que opta pela não inclusão de ἡμῖν, ganha apoio no critério da opção pela leitura mais breve e também no critério da opção pela leitura mais difícil. A leitura sem a inclusão de ἡμῖν é a mais difícil no sentido de que a inclusão de ἡμῖν soa como explicação sobre a quem  $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$  se refere ou inclui. E ainda, no critério da opção pela “variante que melhor explique a origem das demais” (WEGNER, 2007. p.48). É muito mais provável que um copista tenha incluído ἡμῖν no texto como correção doutrinária para incluir a si mesmo e os demais cristãos em  $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$  do que tenha, deliberadamente, excluído ἡμῖν do texto e, assim, excluído a si mesmo e os demais cristãos de  $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ . Além disso, combinando esse critério com o critério de evidência externa da preferência pelos manuscritos mais antigos, podemos descartar a tese de que a ausência de ἡμῖν seja resultado de haplografia, ou seja, omissão indevida de sílaba, palavra ou frese (PAROSCHI, 1993. p.94).

a inclusão do pronome ἡμῶν: texto mais breve; leitura mais difícil (sem glossa explicativa); e a variante que melhor explique a origem das demais. Assim, pela análise dos critérios da evidência externa e da evidência interna, e da combinação entre eles, o texto proposto por Nestle-Aland, a não inclusão de ἡμῶν, tem maior probabilidade de ser o mais próximo do original.

#### **1.2.4 Conclusão**

A análise do aparato crítico indica que o texto proposto por Nestle-Aland é, com um alto grau de probabilidade, o texto mais próximo dos autógrafos originais. Trata-se de um texto de “rostos limpos e sem cicatrizes de cirurgia plástica significativas, que o venham desfigurar”. Observa-se que a última variante (a inclusão do pronome ἡμῶν no v.6), enquanto marca histórica de interpretação pode, como se verá, indicar o caminho da melhor compreensão do v.6 com o todo da perícopa e do tema da unidade.

#### **1.3 Análise literária**

Depois de distinguir entre rostos e cirurgia plástica, de analisar e avaliar a qualidade do texto, é hora de observar os limites do rosto, suas feições e suas expressões. Neste momento da pesquisa, buscar-se-á demonstrar e comprovar: 1) que o trecho de Efésios 4.1-6 é uma unidade literária autônoma; 2) a sua estrutura literária; 3) que se trata de uma perícopa coesa e orgânica, que apresenta uma mensagem própria e distinta, a qual se pode analisar com um grau seguro de independência dentro do todo da Carta. Com esse intuito, serão observadas a delimitação da perícopa, sua estrutura e subdivisão, suas “amarras” e suas fontes literárias.

### 1.3.1 Delimitação da perícope

Pela observação de seus sinais textuais e de conteúdo, buscar-se-á identificar o começo e o fim desta perícope e comprovar sua exata extensão como unidade literária autônoma.<sup>35</sup>

#### 1.3.1.1 Início da perícope

São dois sinais que indicam o início da perícope 4.1-6.

O primeiro sinal é a mudança de gênero literário.<sup>36</sup> Na perícope imediatamente anterior (3.14-21), temos uma **oração**, a qual inicia com a menção da posição reverente do apóstolo (14) *Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατα μου τὸν πατέρα* – (*por essa razão, ajoelho-me diante do Pai*), seguida do conteúdo que expressa convicção de unidade entre bênção concedida e o seu recebimento ativo (16-19)<sup>37</sup> e encerra com louvor (20-21) e com a expressão, típica de final de **oração**, *ἀμήν* (*amém*). Com a expressão *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς* (*exorto, portanto, a vocês*), em 4.1, tem início outro gênero literário, o qual se estende até 6.20, a **parênese**. Suas características são identificadas no trecho: o verbo *παρακαλέω* (*rogar, exortar*), que geralmente introduz indicações práticas para a vida comunitária,<sup>38</sup> serve de introdução (4.1); e segue-se uma série de admoestações de conteúdo ético que tem a função de lembrar normas gerais de comportamento.<sup>39</sup>

Dentro do trecho 4.1-6.20 são identificados três tipos diferentes de **parênese**:

1) A **parênese comunitária**, 4.1-5.21, a qual apresenta admoestações que se referem ao e orientam o convívio entre os grupos da comunidade; o convívio de uns

<sup>35</sup> WEGNER, 2007, p.84.

<sup>36</sup> WEGNER, 2007, p.86.

<sup>37</sup> O que Berger chama de “conteúdo simbólico”. BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998. p.225.

<sup>38</sup> FABRIS, Rinaldo. **As Cartas de Paulo (III)**, São Paulo: Loyola, 1992. p.173.

<sup>39</sup> BERGER, 1998, p.114-115.

com os outros.<sup>40</sup> 2) A **parênese sobre a submissão**, 5.22-6.9, a qual apresenta admoestações ligadas à esfera dos, assim chamados, catálogos de virtudes domésticas (relacionamentos marido e mulher, pais e filhos e senhores e escravos).<sup>41</sup> 3) E a **parênese metafórica**, 6.10-20, a qual usa a imagem da armadura como modelo de resistência contra os poderes espirituais do maligno.<sup>42</sup>

E o segundo sinal do início da perícopa 4.1-6 é a mudança de conteúdo.<sup>43</sup> Estreitamente ligada à mudança de gênero literário, da **oração** em 3.14-21 para a **parênese** em 4.1-5.21, há clara mudança de assunto. O assunto de 3.14-21 é o *pedido* a Deus de que a comunidade seja fortalecida no Espírito Santo (v.16), habitada por Cristo – para compreender e conhecer seu amor (v.17-19) –, e tomada de toda plenitude de Deus (v.19), e finaliza com o *louvor* a Deus (v.20-21). E o assunto de 4.1-5.21 é a *exortação* para que a comunidade viva de modo digno da vocação a que foi chamada, a qual se desdobra em várias orientações específicas ao longo do trecho.

Além disso, do ponto de vista do conteúdo, classicamente, têm-se identificado na Carta aos Efésios uma estrutura bipartida composta por uma parte *indicativa de conteúdo doutrinário*, nos capítulos 1-3, e uma parte *imperativa de conteúdo prático*, capítulos 4-6.<sup>44</sup> Em outras palavras, o conteúdo dos capítulos 1 a 3 expõe o que se

<sup>40</sup> BERGER, 1998, p.118.

<sup>41</sup> BERGER, 1998, p.119-120.

<sup>42</sup> BERGER, 1998, p.122.

<sup>43</sup> WEGNER, 2007, p.86.

<sup>44</sup> FABRIS, 1992, p.132-133; BALLARINI, Teodorico. **Introdução à Bíblia**. Epístolas do Cativoiro, Pastorais, Hebreus, Católicas, Apocalipse. Petrópolis: Vozes, 1969. p.125-128; BORTOLINI, José. **Como ler a Carta aos Efésios**. O universo inteiro reunido em Cristo. São Paulo: Paulus, 2001. p.16; COMBLIN, José. **Epístola aos Efésios**. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1987. p.10-11; STOTT, John R. W. **A mensagem de Efésios**. A nova sociedade de Deus. São Paulo: ABU, 1986. p.9; MONTEIRO, Marcos. **Efésios**. Em Diálogo com a Bíblia. Curitiba: Encontrão Editora, Belo Horizonte: Missão Editora, 1994. p.16; KÜMMEL, 1982. p.459-60; LOHSE, Eduard. **Introdução ao Novo Testamento**. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985. p.93. FOULKES, Francis. **Efésios**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1963. p.13-14; LINCOLN, Andrew T. **Word Biblical Commentary**. Ephesians. Dallas, Texas: Word Books, Publischer, 1990. p.xxxvi.

deve crer como comunidade cristã; e o conteúdo dos capítulos 1 a 4 expõe como se deve viver, a partir da fé, como comunidade cristã.

Apesar da clara mudança de conteúdo, há que se observar que a conjunção coordenativa conclusiva οὖν (*pois, portanto*),<sup>45</sup> em 4.1, por se tratar de uma partícula de transição,<sup>46</sup> estabelece uma forte ligação e relação entre 1-3 e 4-6, qual seja: a parte *indicativa* é base para a parte *imperativa*; aquilo que se crê é base para aquilo que se vive.

### 1.3.1.2 O final da perícope

Ao final da perícope, ocorrem sinais semelhantes aos do início. Para enxergá-los, é preciso fazer um exercício de aproximação, passo a passo, aumentando gradativamente o “zoom” do olhar.

Primeiro “zoom”: já visto, 4.1-6 encontra-se dentro da parte do conteúdo *imperativo* da Carta aos Efésios (capítulos 4-6).

Segundo “zoom”: também já visto, 4.1-6 encontra-se dentro do gênero da **parênese comunitária** (4.1-5.21).

Terceiro “zoom”: dentro da **parênese comunitária** há cinco “sub-tópicos” que iniciam com expressões formadas pela conjunção coordenativa conclusiva οὖν (*pois, portanto*) mais o verbo περιπατέω (*andar* no sentido de *viver, comportar-se*). Essa combinação ocorre em 4.1,17;5.1-2, 7-8, 15.

Nessas ocorrências, a conjunção coordenativa conclusiva οὖν indica o início de um novo assunto e, ao mesmo tempo, relaciona-o com a parte *indicativa de conteúdo doutrinário* (capítulos 1-3) e com 4.1, que é a introdução da **parênese** e a primeira admoestação/exortação: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἄζιως

<sup>45</sup> PINTO, Carlos Oswaldo Cardoso. **Fundamentos para exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002. p.56.

<sup>46</sup> BALLARINI, 1969, p.153. (nota 136).

περιπατήσαι τῆς κλήσεώς ἧς ἐκλήθητε (*Exorto, portanto, a vocês, eu o prisioneiro no Senhor, a andar de modo digno da vocação a qual vocês foram chamados*).

O primeiro “sub-tópico” é 4.1-16. Seu conteúdo principal é a unidade da Igreja. Os demais “sub-tópicos” apresentam outros conteúdos, que são: 4.17-32: não viver como os demais gentios, mas vestir-se do novo ser humano; 5.1-6: viver em imitação a Deus; 5.7-14: viver como filhos da luz; 5.15-21: viver como sensatos. Mesmo com conteúdos diferentes, todos os “sub-tópicos” aludem ao conteúdo do primeiro “sub-tópico”: a unidade.<sup>47</sup>

Pode-se organizar a **parênese comunitária** do trecho 4.1-5.21 do seguinte modo:

- ⇒ 4.1-16: exortação a viver de modo digno da vocação: Unidade;
- ⇒ 4.17-32: exortação a não viver como os demais gentios, mas vestir-se do novo ser humano;
- ⇒ 5.1-6: exortação a viver em imitação a Deus;
- ⇒ 5.7-14: exortação a viver como filhos da luz;
- ⇒ 5.15-21: exortação a viver como sensatos.

Quarto “zoom”: apesar de não haver mudança de gênero literário e mudança brusca de conteúdo, o primeiro “sub-tópico” da **parênese comunitária**, 4.1-16, é formado, por sua vez, por duas perícopes: vs.1-6 e vs.7-16.

Há marcas de continuidade entre as duas perícopes. Ambas apresentam o mesmo tema principal, a unidade da Igreja a partir, ou em torno, do termo ἐνότης (*unidade* – vs.3,13). Em ambas, as atitudes em relação à unidade devem acontecer ἐν ἀγάπῃ (*em amor* – vs.2,15-16). E, em ambas, a unidade está relacionada à

<sup>47</sup> Vestir-se do novo ser humano se faz pelo *abandonar a mentira e falar a verdade com o próximo, pois somos membros do mesmo corpo* (5.25); imitar a Deus se faz pela prática do amor sacrificial de Cristo (5.2), ou seja, em favor do outro; viver como filhos da luz se faz pela prática de atitudes em favor do outro: *bondade, justiça e verdade* (5.9); e o viver como sensatos é vivido pela vida e celebração comunitária (5.18-19).

metáfora do σώμα (*corpo* – vs.4, 12 e 16).

No entanto, entre as perícopes, também há marcas de descontinuidade e distinção.

A primeira diz respeito ao conteúdo. Apesar de, como visto, ambas apresentarem o mesmo tema principal, há, entre as perícopes, uma diferença de foco e ênfase. Nos vs.1-6, o foco está na *preservação* da unidade, e a ênfase é a unidade, e nos vs. 7-16, o foco está na *construção* da unidade, e a ênfase é a diversidade.<sup>48</sup> Sem dúvida, são conteúdos muito próximos, porém, não deixam de ser distintos. Essa simultaneidade de proximidade e distinção é marcada gramaticalmente pela conjunção δέ (*e, mas*), no v.7, que faz essa ligação entre os vs.1-6 e os vs. 7-16. Segundo a gramática,<sup>49</sup> δέ pode ter sentido adversativo, aproximativo e aditivo e, nesse caso, é difícil uma decisão. Tanto é que não há consenso na tradução das versões contemporâneas. A Bíblia de Jerusalém (BJ), a Edição Pastoral (EP) e a Nova Tradução da Linguagem de Hoje (NTLH)<sup>50</sup> traduzem δέ em sentido adversativo: *mas* (BJ), *entretanto* (EP), *porém* (NTLH); as versões de Almeida, revista e atualizada (ARA) e a Nova Versão Internacional (NVI), traduzem δέ no sentido aproximativo: *e*. Ao que parece, aqui δέ assume ambos os sentidos, adversativo e aproximativo, indicando, ao mesmo tempo, continuidade e descontinuidade; fazendo ligação e, ao mesmo tempo, estabelecendo distinção entre os vs.1-6 e os vs.7-16. Isso leva a entender que a *construção* da unidade (7-16) é, sem dúvida, um novo assunto, intimamente ligado ao assunto da *preservação* da unidade (1-6) como um desdobramento deste.

<sup>48</sup> v.3: σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα (*fazendo todo o esforço por preservar a unidade*) pelo cultivo dos relacionamentos inter-pessoais (v.2); v.13: μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα (*até que todos cheguemos à unidade*) pelo desempenho dos dons (v.11-12).

<sup>49</sup> TAYLOR, 1975, p.337; SCHALKWIJK, 1994, p.163.

<sup>50</sup> NOVO TESTAMENTO, SALMOS E PROVÉRBIOS. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009,

Ainda em relação ao conteúdo, o desenvolvimento dos assuntos, nos respectivos trechos, reforça a impressão de que o conteúdo dos vs.7-16 deva ser compreendido como um desdobramento do conteúdo dos v.s 1-6. Nos vs.1-6, o tema da unidade tem sua ênfase na grandeza da unidade. A ordem de sua preservação com esforço diligente no v.3 e os sete elementos de unidade<sup>51</sup> nos vs.5-6 indicam essa ênfase. E nos vs.7-16, a ênfase do tema da unidade está na sua construção pela atuação dos diversos dons concedidos pela graça de Cristo. A longa explicação da concessão dos dons nos vs.7-11 e as expressões *edificação*, *atingir a estatura* e *crescimento* nos vs.12-16 corroboram essa ênfase. Assim, parece que o autor desenvolveu os vs.7-16 como um complemento que serve como ponto de equilíbrio para que a grandeza unidade descrita nos vs.1-6 não viesse a transformar-se em uniformidade. É como se afirmasse: “A unidade deve ser preservada com todo esforço (1-6), *mas* (δέ- adversativo), deve ser construída com diversidade (7-16); ou, unidade radical (1-6), *mas* (δέ – adversativo) jamais uniformidade (7-16); ou ainda, unidade (1-6) e (δέ - aproximativo) diversidade (7-16)”.

A segunda marca de descontinuidade e distinção diz respeito aos personagens.<sup>52</sup> Entre os trechos em questão, há uma clara mudança de personagens. Toda a argumentação nos vs.1-6 é desenvolvida com o uso de verbos e pronomes na segunda pessoa do plural; o autor se refere a *vós*, não incluindo a si mesmo. Ao passo que toda a argumentação nos vs.7-15a é desenvolvida com o uso de verbos e pronomes na primeira pessoa do plural; o autor se refere a *nós*, incluindo a si mesmo. E ainda, no vs.15b-16, a argumentação é desenvolvida com o uso de verbo e pronome na terceira pessoa do plural; o autor se refere a *e/e*, que é o Corpo de Cristo, formado por *vós* e *nós*. Mais uma vez, há proximidade, mas

<sup>51</sup> ἕν σῶμα, ἕν πνεῦμα, μιᾷ ἐλπίδι, εἰς κύριος, μία πίστις, ἕν βάπτισμα, εἰς Θεὸς καὶ πατήρ.

<sup>52</sup> Este também é um dos sinais que indicam ruptura entre textos (cf. WEGNER, 2007, p.86).

também clara distinção.

E, por fim, há distinção e descontinuidade entre os trechos na descrição da *unidade*. Nos v.1-6, a *unidade* é descrita como algo recebido como dádiva que precisa ser preservado e é τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος (*a unidade do Espírito* v.3). E nos vs.7-16, a unidade é descrita como processo, como algo que se busca visando alcançar e é τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (*a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus* v.13).

### 1.3.1.3 Conclusão

A delimitação do início da perícopa, em 4.1, é de fácil observação e compreensão. No entanto, a delimitação do final da perícopa, em 4.6, exige atenção e um toque de deliberada opção.

Por um lado, o trecho 4.1-16, sem dúvida, forma uma unidade coesa e orgânica com início e fim, cujo tema geral é a unidade da Igreja. Como já mencionado acima, em apoio a essa delimitação, tem-se o fato de não haver, no trecho, mudança de gênero literário e mudança brusca de conteúdo, nem uma forte marca gramatical, nem forte apoio nas versões contemporâneas e, acrescenta-se aqui, nem forte apoio nos comentaristas contemporâneos.<sup>53</sup>

Por outro lado, com a mesma certeza, é possível identificar dois “tópicos” dentro do tema geral da unidade da Igreja: a *preservação* da unidade e a *construção*

<sup>53</sup> Os comentaristas que propõe a delimitação 1-16 são: BORTOLINI, 2001. p.49ss; CHAMPLIN, Russel Norman. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. 1Coríntios, 2Coríntios, Gálatas, Efésios. São Paulo: Hagnos, 2002. v.4. p.592ss; FABRIS, 1992. p.172ss; BALLARINI, 1969. p.152ss; STOTT, 1986, p.102ss; MITTON, C. Leslie. **Ephesians. The new century bible commmentary**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publischinh Company; London: Marshall, Morgan e Scott, 1983. p.137ss; WESTCOTT, Brooke Foss. **Saint Paul’s Epistle to the Ephesians**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1950. p. 55ss; BARTH, Marcus. **Ephesians. Translation and commentary on chapters 4-6**. Garden City, New York: Doubleday e Company, inc, 1974. p.425ss; e os que fazem divisão entre 1-6 e 7-16 são: COMBLIN, 1987. p. 64ss; MONTEIRO, 1994. p.71ss; e HAHN, Eberhard; BOOR, Werner de. **Cartas aos Efésios, Filipenses e Colossenses: Comentário esperança**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2006. p.75ss; SCHLIER, Heinrich. **Carta a los Efesios**. Comentario. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991. p.234ss.

da unidade. “Tópicos” que funcionam como “dois lados da mesma moeda”, ou como “um o espelho do outro”.

Para uma visualização gráfica:

4.1-16: Unidade da Igreja	
1-6: <i>Preservação</i> da unidade	7-16: <i>Construção</i> da Unidade
Ênfase na Unidade	Ênfase na diversidade
Argumentação em 2ª pessoa plural	Argumentação em 1ª pessoa do plural
Unidade é dádiva: do Espírito	Unidade é construção: da fé e do conhecimento do Filho de Deus

É evidente que um “tópico” complementa e amplia os horizontes do outro. Contudo, é evidente também que cada um pode ser analisado independente do outro. O conteúdo dos vs.1-6 é coeso e orgânico em si e, mesmo que complementado pelo conteúdo dos vs. 7-16, não necessita dele para que seu conteúdo, a *preservação da unidade*, seja corretamente analisado. Por essas observações, sustenta-se aqui que o trecho 4.1-6 pode ser considerado uma unidade autônoma de sentido.

### **1.3.2 Estrutura literária**

Aqui será observada a forma externa do conteúdo da perícopes; sua disposição, subdivisão, realce e conexão.

#### **1.3.2.1 Subdivisão da perícopes**

A perícopes pode ser subdividida em cinco partes, diferenciáveis pelo conteúdo:

##### **Primeira parte: v.1a**

Essa parte do versículo apresenta o tom exortativo do trecho, a identificação do autor e a autoridade na qual ele faz a exortação.

### **Segunda parte: v.1b**

Aqui é apresentada a ordem geral que é regida pelo verbo περιπατέω (*andar, viver*) e está relacionada à expressão conceitual κλήσις (*vocação*). Essa ordem geral e o conceito regem o trecho todo.

### **Terceira parte: v.2**

Nesse versículo, a ordem geral e conceitual é desdobrada numa primeira ordem específica e prática, a qual é regida pelo verbo ἀνέχομαι (*suportar*) em voz média, que exerce sua ação sobre e o pronome recíproco ἀλλήλων (*uns aos outros*).

### **Quarta parte: v.3**

Apresenta a segunda ordem específica e prática desdobrada da ordem geral e conceitual. Os verbos que regem essa ordem são σπουδάζω (*fazer todo esforço*) e τηρέω (*preservar*), o primeiro está no particípio e exerce a sua ação sobre o segundo que está no infinitivo, tendo como objeto τῆς ἐνότητα (*a unidade*).

### **Quinta parte: v. 4-6**

Faz a amarra final das ordens, apresentando o fundamento para o cumprimento delas. Sua função de fundamento é indicada pelo advérbio καθώς (*assim como, conforme*). É notória e marcante a ocorrência do numeral εἷς, μία, ἓν (*um, uma*) juntamente com sete termos que evocam unidade.<sup>54</sup>

Pode-se esquematizar a estrutura do texto da seguinte forma:

1. Introdução à ordem (v.1a)
2. Ordem geral (v.1b)
3. Primeira ordem específica (v.2)

---

<sup>54</sup> Cf. nota 51.

#### 4. Segunda ordem específica (v.3)

#### 5. Fundamento das ordens (v.4-6)

##### 1.3.2.2. Diagramação do conteúdo

1. Exorto, portanto, a vocês, eu o prisioneiro no Senhor,

2. a andar de modo digno da vocação a qual vocês foram chamados, (v.1)

3. com toda humildade e gentileza, com longanimidade, suportem uns aos outros em amor, (v.2)

4. fazendo todo o esforço para preservar a unidade do Espírito em o vínculo da paz. (v.3)

5. há um corpo e um Espírito, assim como também vocês foram chamados em uma esperança da vocação de vocês, há um Senhor, uma fé e um batismo, há um Deus e pai de todos que está sobre todos e por meio de todos e em todos. (v.4-6)

##### 1.3.2.3. “Amarras” do texto

Observa-se as seguintes “amarras” no texto:<sup>55</sup>

(1) Exorto, portanto, A VOCÊS, eu o prisioneiro no **Senhor**, a andar de modo digno da *vocação* a qual vocês FORAM CHAMADOS, (2) com toda humildade e gentileza, com longanimidade, SUPORTEM UNS AOS OUTROS em amor, (3) FAZENDO TODO O ESFORÇO para preservar a **unidade** do Espírito em o vínculo da paz; (4) há **um** corpo e **um** Espírito, *ASSIM COMO* também vocês FORAM CHAMADOS em **uma** esperança da *vocação* DE VOCÊS; (5) há **um** **Senhor**, **uma** fé, **um** batismo; (6) **um** Deus e pai de todos, que está sobre todos e por meio de todos e em todos.

<sup>55</sup> O texto usado aqui é conforme a tradução provisória, contudo a análise é feita a partir do texto grego.

O estudo dos termos e expressões repetidas mostra que o tema central da perícopa é a **unidade**. São sete ocorrências do numeral **um/uma** [εἷς, μιά, ἓν] e uma ocorrência do substantivo **unidade** [ἐνότης], que é derivado do numeral **um/uma** e encontra-se relacionado ao mesmo pelo advérbio *ASSIM COMO* [καθώς].

Também há duas ocorrências dos termos *vocação* [κλήσεως], o **Senhor** [κύριος], o *Espírito* [πνεῦμα], e do verbo *FORAM CHAMADOS* [ἐκλήθητε]. E ainda se repete seis vezes a pessoa VOCÊS [deduzido dos verbos e pronomes em segunda pessoa do plural] e quatro vezes o adjetivo pronominal *todos* [πάντος].

Tão importante quanto a repetição desses termos e expressões é a disposição em que se encontram na perícopa. Seguindo a estruturação:

*vocação*; FORAM CHAMADOS; **Senhor** (v.1)

**unidade** (v.3)

FORAM CHAMADOS; *vocação*; **Senhor** (v.4-6).

O que, abstraindo e relacionando com a estrutura do texto observada acima, fica:

Introdução e ordem geral (v.1)

Segunda ordem específica (v.3)

Fundamento das ordens (v.4-6).

O termo **Senhor** aponta para a causa da prisão do autor e, ao mesmo tempo, é a base da sua autoridade para exortar no v.1, e figura como elemento de unidade no v.5. Desse modo, é apresentado no v.1 como impulso para a unidade e, no v.4, como fundamento da unidade. A repetição do termo *Espírito* [πνεῦμα] parece reforçar a relação entre a **unidade** e o numeral **um/uma**, pois, no v.3, o *Espírito* é genitivo da **unidade** e, no v.4, o *Espírito* é **um**, figurando como um dos sete elementos de **unidade**. E, por fim, o trecho todo é perpassado pela ocorrência da segunda pessoa

do plural, VOCÊS, o que indica que as ordens e a argumentação têm em vista um só e mesmo público; e ocorrem quatro citações do adjetivo pronominal todos: uma vez como genitivo de um dos elementos de unidade, Deus e pai [Θεός καὶ πατήρ], e três vezes relacionados às preposições ἐπὶ, διὰ, ἐν, com as quais dão ideia de localização.

### 1.3.3 Citações Bíblicas

Na perícope, são citados apenas textos do Novo Testamento.

Pela comparação, é notória a dependência literária da Carta aos Efésios em relação à Carta aos Colossenses;<sup>56</sup> e, na perícope, observam-se as seguintes citações de Colossenses:<sup>57</sup>

Efésios 4.1-16	Colossenses
<p><sup>1</sup> Rogo-vos, pois, eu, o prisioneiro no Senhor, que andeis de modo digno [ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι] da vocação a que fostes chamados, <sup>2</sup> com toda humildade e mansidão, com longaminidade, suportando-vos uns aos outros em amor, [μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραύτητός μετὰ μακροθυμίας ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ] <sup>3</sup> esforçando-vos diligentemente por preservar a unidade do espírito no vínculo [συνδέσμῳ] da paz [εἰρήνης]; <sup>4</sup> há somente um corpo [ἐν σῶμα] e um Espírito, como também fostes chamados numa [καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ] só esperança da vossa vocação; <sup>5</sup> há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; <sup>6</sup> um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos.</p>	<p>(mencionando seus motivos de oração o autor afirma)  <sup>1.</sup><sup>10</sup> a fim de viverdes de modo digno do Senhor [περιπατῆσαι ἀξίως τοῦ κυρίου]  <i>(a metáfora que introduz esta exortação ocorrem em Efésios 4.21-24)</i>  <sup>3.</sup><sup>12</sup> Revesti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de ternos afetos de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, de longaminidade. <sup>13</sup> Suportai-vos uns aos outros [ταπεινοφροσύνην πραύτητα μακροθυμίας, <sup>13</sup> ἀνεχόμενοι ἀλλήλων], perdoai-vos mutuamente, caso alguém tenha motivo de queixa contra outrem. Assim como o Senhor vos perdoou, assim também perdoai vós; <sup>14</sup> acima de tudo isto, porém, esteja o amor [τὴν ἀγάπην], que é o vínculo [σύνδεσμος] da perfeição. <sup>15</sup> seja a paz [εἰρήνη] de Cristo o árbitro em vosso coração, á qual, também, foste chamados em um só corpo [καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι], e sede agradecidos.</p>

<sup>56</sup> “Reconhece-se que, dentro de vários graus de semelhança, 75 dos 155 versículos de Efésios se encontram em Colossenses”. (FOULKES, 1963. p.19); ou que das 1.570 palavras em Colossenses, 34% reaparecem em Efésios, e inversamente 26,5% das 2.411 palavras em Efésios estão em paralelo com Colossenses” (LINCOLN, 1990. p.xlvii).

<sup>57</sup> Será usada aqui a tradução da ARA e com a indicação dos textos paralelos em grego. Entre parênteses e em *italico* será indicado o contexto onde os termos e frases são citadas em Colossenses. Demais semelhanças com demais textos apontados na margem do texto grego de NESTLE-ALAND não chegam a ser citações, contudo, certamente estão correlacionados dentro do pensamento do NT.

Pela comparação dos paralelos entre a perícope em análise e os textos de Colossenses, observa-se, pelas semelhanças dos termos e das frases, que o autor de Efésios faz citações parcialmente literais de Colossenses. Contudo, chama a atenção que entre Colossenses e Efésios há significativas diferenças de contexto e finalidade em que os mesmos termos e frases ocorrem. Isso confere a essas citações, parcialmente literais, o caráter de reinterpretações e aplicações dos termos e frases de Colossenses para dentro de um novo contexto vivido em Efésios.<sup>58</sup>

Apesar do uso de Colossenses como fonte, a perícope não apresenta duplicações, disparidades, contradições, nem mesmo quebras de linha de pensamento, mudanças abruptas de conteúdo ou estilo ou ainda adendos explicativos. Isso reforça a tese de que se trata de uma reinterpretação e aplicação do material de Colossenses, e demonstra que a perícope possui integridade e coesão.

#### 1.4. Conclusão

Depois de “olhar no rosto” do texto, conclui-se:

A perícope de Efésios 4.1-6 apresenta um texto bem preservado, sem problemas de tradução; e bem delimitado, com começo, meio e fim. Possui uma estrutura bem definida, subdividida em cinco partes claramente distinguidas pelo seu conteúdo. O tema principal da perícope é a **unidade**, o qual está relacionado com a **vocação** e com **sete elementos de unidade**. A perícope apresenta citações bíblicas de vários trechos de Colossenses, sem, contudo, prejudicar sua coesão e integridade. Assim, pode-se considerar a perícope de Efésios 4.1-6 uma unidade literária autônoma, cujo conteúdo pode ser analisado adequadamente.

Além disso, contrariando o ditado que diz que “quem vê cara (rosto) não vê

---

<sup>58</sup> Questão será retomada mais adiante na análise da relação entre Colossenses e Efésios (cf.2.5.7).

coração”, essa análise do rosto do texto já aponta o caminho para o seu coração: o tema da **unidade** é desenvolvido a partir do tema **vocação** e fundamentado nos **sete elementos de unidade**.

## 2 OS PÉS DO TEXTO

Neste momento, pergunta-se pelos pés do texto, ou seja, o lugar vivencial em que está firmado e por onde se move, deixando marcas e sendo marcado; o lugar histórico, social e cultural em que tem suas raízes fincadas na realidade.

Para essa análise, a primeira e decisiva questão que precisa ser abordada é a que se refere ao autor e aos destinatários da Carta aos Efésios. E o critério para sua avaliação é o da comparação com as demais cartas, reconhecidamente, paulinas.<sup>59</sup>

### 2.1 Questões introdutórias

Em comparação com as cartas reconhecidamente paulinas, observa-se que a Carta aos Efésios apresenta estilo, vocabulário e conceituações diferentes. Essa diferença tem rendido páginas de argumentações e hipóteses e tem dividido opiniões. Há pesquisadores que, pela observância dessas diferenças, afirmam que a Carta aos Efésios não foi escrita pelo apóstolo Paulo, mas foi escrita aos Efésios (com a possibilidade de ser destinada a outras comunidades também);<sup>60</sup> ou que foi escrita por Paulo, mas não aos Efésios (ou não somente aos Efésios);<sup>61</sup> e ainda que não foi escrita por Paulo, nem aos Efésios (ou não somente a eles)<sup>62</sup> e nem se trata

---

<sup>59</sup> WEGNER, 2007, p.239-240. Cartas reconhecidamente paulinas: 1 Tessalonicenses, Gálatas, 1 e 2 Coríntios, Romanos, Filipenses e Filemon (cf. LOHSE, Eduard. **Introdução ao Novo Testamento**. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985, p.51-83; KÜMMEL, 2004, p.319-322; COMBLIN, José. **Paulo, Apóstolo de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993, p.113).

<sup>60</sup> MARTIN, Ralph. Efésios. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário Bíblico Broadmann**. Rio de Janeiro: JUERP, 1988, p.160-161; KÜMMEL, 1982, p.467ss; FABRIS, 1992, p.137-140; BALLARINI, 1959, p.114-124;

<sup>61</sup> CULLMANN, Oscar. **A formação do Novo Testamento**. 10.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p.60; CHAMPLIN, 2002, v.4 p.525-529;

<sup>62</sup> SCHELKLE, Karl Hermann. **Teologia do Novo Testamento**. Sua história literária e teológica. São Paulo: Loyola, 1977, p.177-181; KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005, v.2, p.286-291; LINCOLN, 1990, p.lxx-lxxxiii.

de uma carta.<sup>63</sup> Por outro lado, há pesquisadores que, justificando as diferenças, confirmam o que diz a saudação da Carta em 1.1: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*Paulo, apóstolo de Cristo Jesus por vontade de Deus, aos santos, que vivem em Éfeso e fiéis em Cristo Jesus*).

Nesses casos, também se admite a possibilidade de que tenha sido enviada também a outras comunidades circunvizinhas.<sup>64</sup>

Apesar das opiniões divergentes, um fator é comum a todos os pesquisadores: não há dúvidas de que a Carta aos Efésios apresenta, ou se esforça por apresentar, uma teologia paulina.<sup>65</sup>

Na pesquisa aqui empreendida, tem-se a opinião de que a Carta aos Efésios não foi escrita pelo apóstolo Paulo e que não foi destinada à comunidade dos Efésios somente. Para a sustentação dessa opinião, tem-se como fundamento os seguintes argumentos:

### **2.1.1 Quanto ao gênero literário**

É bem certo que o conteúdo do texto está muito próximo de algo como um tratado teológico, ou um discurso de sabedoria, ou um discurso litúrgico, ou um testemunho espiritual, ou uma homilia.<sup>66</sup> No entanto, é mais certo ainda que o autor pretendia que seu escrito fosse uma carta. No aparato crítico do texto de Nestle-Aland não há nenhuma indicação de que a saudação inicial (1.1-2) e saudação final

<sup>63</sup> COMBLIN, 1993, p.178; COMBLIN, 1987, p. 11-19; LOHSE, 1985, p. 94ss; BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 820-829;

<sup>64</sup> FOULKES, 1963, p.16ss; HAHN, 2006. p.11ss; CARSON, D. A; MOO, Douglas J; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997. p.333-340; HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento**. Exposição de Efésios. São Paulo: Casa Publicadora Presbiteriana, 1992, p.41-80; STOTT, 1987, p.2-8;

<sup>65</sup> Cf. os autores citados nas notas 57-61.

<sup>66</sup> COMBLIN, 1987, p.11-12; LOHSE, 1985, p.94-95; KÜMMEL, 1982, p.466-467; MARTIN, 1988, p.159-160; BROWN, 2004, p.826.

(6.21-24) sejam alguma inserção posterior.<sup>67</sup>

### 2.1.2 Quanto ao autor

A Carta aos Efésios apresenta um vocabulário diferenciado das cartas reconhecidamente paulinas, contudo, o vocabulário diferenciado, por si só, não é fator determinante para questionar a autoria de Paulo.<sup>68</sup> No entanto, aliado ao estilo literário bastante diferente, à falta de referências pessoais, e, principalmente, à conceituação diferenciada de termos, é pouco provável que o autor da Carta aos Efésios seja Paulo. Três aspectos fundamentam essa posição:

#### 2.1.2.1 Características literárias

Enquanto que, nas demais cartas, Paulo faz uso de uma abordagem direta e aguda, com perguntas retóricas e respostas que fazem de seus escritos diálogos, discussões e polêmicas, na Carta aos Efésios, o autor faz uso de uma linguagem solene e repetitiva, muito próxima da linguagem litúrgica – com frases longas,<sup>69</sup> construídas com um grande número de cláusulas relativas,<sup>70</sup> de substantivos abstratos,<sup>71</sup> de frases paralelas e cláusulas em íntima justaposição,<sup>72</sup> de

<sup>67</sup> NESTLE-ALAND, 1994, p.503, 514.

<sup>68</sup> Também as cartas reconhecidamente paulinas apresentam vocabulário diferenciado entre si. Cf. BALLARINI, 1959, p. 120, nota 67.

<sup>69</sup> 1.3-14; 1.15-23; 2.1-7; 3.1-7,14-19; 4.11-16; 5.7-13; 6.14-20.

<sup>70</sup> Exemplos no cap. 1: *aos santos que* [τοῖς – os quais] *vivem* (v.1); *que* [ἧς – os quais] *ele nos concedeu* (v.6); *no qual* [ὃ] *temos redenção* (v.7); *que* [ἧς – a qual] *Deus derramou* (v.8); *que* [ἧν – o qual] *propusera em Cristo* (v.9); *no qual* [ἐν ᾧ] *fomos também feitos* (v.11); *em quem* [ἐν ᾧ – no qual] *também vós... tendo nele* [ἐν ᾧ] *crido* (v.13); *o qual* [ὅ] *é o penhor* (v.14); *e qual* [τὸ] *a suprema grandeza... para os que* [τοὺς] *cremos* (v.19); *o qual* [ἧν] *exerceu em Cristo* (v.20); *o qual* [ἧτις] *é o seu corpo* (v.23).

<sup>71</sup> Exemplos no cap. 1: *vontade* (v.1); *graça, paz* (v.2); *bênção* (v.3); *fundação* (v.4); *adoção, beneplácito, vontade* (v.5); *louvor, glória, graça* (v.6); *redenção, remissão, graça* (v.7); *sabedoria, prudência* (v.8); *vontade, beneplácito, mistério* (v.9); *dispensação, plenitude* (v.10); *propósito, vontade* (v.11); *louvor, glória* (v.12); *verdade, salvação, promessa* (v.13); *penhor, resgate, louvor, glória* (v.14); *fé, amor* (v.15); *orações* (v.16); *glória, sabedoria, revelação, pleno conhecimento* (v.17); *coração, esperança, chamamento, glória* (v.18); *grandeza, poder, eficácia, força* (v.19); *princípio, potestades, poder, domínio* (v.21); *pés, cabeça* (v.22); *corpo, plenitude* (v.23).

sinônimos,<sup>73</sup> de construções gramaticais no genitivo,<sup>74</sup> e do uso comum de preposições.<sup>75</sup>

### 2.1.2.2 Referências pessoais – autor e destinatários

Diferente das cartas reconhecidamente paulinas, a Carta aos Efésios apresenta poucas referências pessoais e não responde a assuntos específicos e

<sup>72</sup> *qual a riqueza da glória da sua herança nos santos, e qual a suprema grandeza do seu poder para com os que cremos* (1.18-19); *segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade no ar* (2.2); *para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo* (4.12); *até que todos cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo* (4.13); *por todo vento de doutrina, pela artimanha dos homens, pela astúcia com que induzem ao erro*. (4.14); *todo o corpo, bem ajustado e consolidado pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua a edificação de si mesmo* (4.16).

<sup>73</sup> Exemplo no cap. 1: *nos escolheu* (v.4), *nos predestinou* (v.5); *no qual temos a redenção... a remissão dos pecados* (v.7); *ouviste a palavra da verdade, o evangelho da vossa salvação* (v.13); *suprema grandeza do seu poder... eficácia da força do seu poder* (v.19); *principado, e potestade, e poder, e domínio* (v.21).

<sup>74</sup> Exemplos no cap. 1: *apóstolo de Cristo por vontade de Deus* [Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος Θεοῦ] (v.1); *graça a vós outros e paz, da parte de Deus, nosso Pai* [ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν], *e do Senhor Jesus Cristo* [κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ] (v.2); *por meio de Jesus Cristo* [διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ], *segundo o beneplácito de sua vontade* [τοῦ θελήματος αὐτοῦ], *para o louvor da glória da sua graça* [δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ]. (v.5-6); *temos a redenção, pelo seu sangue* [διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ]... *segundo a riqueza da sua graça* [τῆς χάριτος αὐτοῦ] (v.7); *o mistério da sua vontade* [τοῦ θελήματος αὐτοῦ] *segundo o seu* [αὐτοῦ] *beneplácito* (v.9); *de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos* [τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν] (v.10); *conforme o conselho da sua vontade* [τοῦ θελήματος αὐτοῦ] (v.11); *a fim de sermos para o louvor da sua glória* [δόξης αὐτοῦ] (v.12); *a palavra da verdade* [τῆς ἀληθείας], *o evangelho da vossa salvação* [τῆς σωτηρίας ὑμῶν]... *com o espírito da promessa* [τῆς ἐπαγγελίας] (v.13); *o penhor da nossa herança* [τῆς κληρονομίας ἡμῶν], *até o resgate da sua propriedade* [τῆς περιποιήσεως], *em louvor da sua glória* [τῆς δόξης αὐτοῦ] (v.14); *o Deus de nosso Senhor Jesus Cristo* [τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ], *o Pai da glória* [τῆς δόξης] *vos conceda espírito de sabedoria e de revelação* [σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως] *no pleno conhecimento dele* [αὐτοῦ] (v.17); *os olhos do vosso coração* [τῆς καρδίας ὑμῶν], *para saberdes qual é a esperança do seu chamado* [τῆς κλήσεως αὐτοῦ], *qual a riqueza da glória da sua herança* [τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ] *nos santos, e qual a suprema grandeza do seu poder* [τῆς δυνάμεως αὐτοῦ] *para com os que cremos, segundo a eficácia da força do seu poder* [τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ]; *o qual exerceu em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nos lugares celestiais, acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio, e de todo nome* [ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου] *que se possa referir não só no presente século, mas também no vindouro. E pôs todas as coisas debaixo dos pés* [αὐτοῦ] *para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deus à igreja, a qual é o seu* [αὐτοῦ] *corpo, a plenitude daquele que enche todas as cosas*. (v.18-24).

<sup>75</sup> Especialmente ἐν, que, por exemplo, é usada 24 vezes no cap. 1.

pontuais da comunidade.<sup>76</sup> Esse modo diferenciado de redigir essa carta poderia ser apenas uma opção de Paulo. Entretanto, isso não pode ser considerado provável pelo fato de Paulo ter permanecido por dois ou três anos em Éfeso (At 19; 20.31), e ter cultivado um relacionamento estreito com essa comunidade (At 20).

Esse fato se torna ainda mais interessante quando se observa que as poucas referências pessoais descrevem um relacionamento distante entre autor e destinatários. O autor não conhecia pessoalmente os destinatários, tinha apenas ouvido falar da fé e do amor que havia entre eles (1.15), e os destinatários não conheciam pessoalmente o autor, há dúvidas se tinham ouvido falar de sua situação e do seu ministério (3.2).

### 2.1.2.3. Conceituação diferenciada de termos

Em comparação com as demais cartas reconhecidamente paulinas, há dois tipos de uso diferenciado de termos na Carta aos Efésios.

O primeiro é o uso de termos diferentes para descrever a mesma realidade. Nas demais cartas paulinas, para o termo traduzido por *céus*, Paulo usualmente utiliza o termo ἐν οὐρανοῖς (Rm 10.6; 2Co 5.1,2; Gl 1.8; Fp 3.20) e, em Efésios, o termo usado é ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (Ef 1.3,20; 2,6; 3.10; 6.12). E para se referir ao inimigo, nas demais cartas, Paulo faz uso do termo σατανᾶς (*satanás* – Rm 16.20; 1Co 5.5; 7.5; 2Co 2.11; 11.14; 12.7; 1Ts 2.18) enquanto que, em Efésios, o termo usado é διάβολος (*diabo* – Ef 4.27; 6.11).

E o segundo é o uso dos mesmos termos com conceituação diferenciada.

<sup>76</sup> Referências pessoais: Rm 16.1-20; 1Co 1.11,14,16; 16.15-20; 2Co 7.5-16; Cl 4.7-17; Fl 1-3; Questões pontuais e específicas: 1Co 1.11-13; 4.6-8,18; 5.1; 6.1-4,15; (e como respostas à consultas feitas por parte da comunidade) 7.1-40; 8.1-11.1; 11.2-34; 12.1-14.40; 15.1-58; 2 Coríntios, em sua totalidade, responde aos problemas pontuais e específicos da legitimidade do ministério apostólico de Paulo (1.12-7.16; 10.1-13.10) e da necessidade de ofertas para os santos em Jerusalém (8.1-9.15); Gl 1.6; 3.3; 4.8-11; 5.1,13-15,25-26; 6.11-13; Cl 2.4,8,16,18,20-23; 1Ts 1.3-10; 2.14; 4.1,9,13; 5.12-14; 2 Ts 1.3; 2.1; 3.11; Fl 8-20.

Citam-se aqui os mais importantes e significativos: o termo ἐκκλησία (*igreja*),<sup>77</sup> que nas cartas paulinas descreve a reunião local dos crentes,<sup>78</sup> e, em Efésios, descreve a unidade universal dos crentes;<sup>79</sup> e o termo θεμέλιος (*fundamento*), com o qual, na primeira carta aos Coríntios, Paulo afirma que, para a edificação da Igreja, *ninguém pode lançar outro fundamento (θεμέλιον), além do que foi posto, o que é Jesus Cristo (1Co 3.11)* e, em Efésios, o autor afirma que a igreja é edificada *sobre o fundamento (θεμελίω) dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular (Ef 2.20)*. Importante observar que não se trata de conceitos periféricos e, sim, conceitos centrais da cristologia e eclesiologia paulina.

### 2.1.3 Quanto aos destinatários

Um dos problemas para determinar os destinatários da Carta aos Efésios é de ordem textual. O aparato crítico de Nestle-Aland indica que o nome que consta na saudação inicial, ἐν Ἐφέσῳ (*em Éfeso* – 1.1), não aparece no papiro P46, que é o mais antigo manuscrito de Paulo (datado c. 200 – o qual transcreve: τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς [*aos santos e crentes*]), nem nos unciais K\* (Sinaítico em seu texto original – do séc. IV), B\* (Vaticano em seu texto original – do séc. IV), nos minúsculos 6 (sec. XIII) e 1739 (que, apesar de ser do séc. X, remonta a um protótipo muito antigo<sup>80</sup>). Além disso, segundo o testemunho dos pais da igreja Tertuliano e Epifânio, Marcião adicionou, por falta do nome *em Éfeso*, o nome *em*

<sup>77</sup> Bem como termos relacionados a este, por exemplo: κεφαλή (*cabeça*) e σῶμα (*corpo*) [os quais, por sua vez estão relacionados um com o outro]. Para Paulo, a igreja é *corpo* de Cristo, distribuídos em vários membros, inclusive a *cabeça*; a argumentação aponta um sentido orgânico do *corpo* (Rm 12.12ss); e em Efésios, a igreja é *corpo* de Cristo e Cristo é a *cabeça* da igreja; e a argumentação aponta para um sentido funcional do *corpo* (Ef 1.22-23; 4.12,15-16; 5.23).

<sup>78</sup> Rm 16.3,16; 1Co 1.2; 4.17; 11.16,18,22; 2Co 8.1,18; 11.8,28; 12.13; Gl 1.2,22; Fp 4.15; 1Ts 1.1; 2.14.

<sup>79</sup> Ef 1.22; 3.10,21; 5.23,24,25,27,29,32. Há uma análise pormenorizada do diferente uso deste termo mais adiante em 2.4.5.

<sup>80</sup> KÜMMEL, 1982, p.462; PAROSCHI, 1993, p.55.

*Laodicéia*.<sup>81</sup> E, segundo Kümmel, o nome não é apresentado por um corretor do Minúsculo 424, o qual usou um bom texto, nem Orígenes as encontrou no seu texto.<sup>82</sup> Os manuscritos que apresentam o nome na saudação inicial são também de boa qualidade, contudo, mais tardios, e os mais antigos estão mais próximos dos pais da igreja que reconhecem a Carta como sendo *aos santos que vivem em Éfeso*.<sup>83</sup> Decisivo aqui são os unciais  $\aleph^2$  (Sinaítico de segundo corretor) e B<sup>2</sup> (Vaticano de segundo corretor). A falta do nome *em Éfeso* nos unciais originais e a sua ocorrência nos mesmos unciais com indicação de segundo corretor levam a crer que se trata de inserção posterior.

Outro problema, já tratado acima, é a falta de referências pessoais – saudações e respostas a problemas pontuais – visto que Paulo viveu em Éfeso e conviveu com aquela comunidade por dois ou três anos (At 19-20) e menciona ter ouvido falar de seus destinatários (Ef 1.15) e que seus destinatários ouviram falar dele (Ef 3.2).

Poder-se-ia afirmar que esse problema só é verdadeiro se fosse comprovada a autoria paulina da Carta aos Efésios (o que foi contestado acima). No entanto, é também verdadeiro em caso de se tratar de uma carta deutero-paulina. É consenso entre os pesquisadores, como foi observado acima, que o autor se esforçou por repassar a teologia e a tradição paulina, como também o gênero literário usual de Paulo. Sinal de que as conhecia muito bem. E conhecendo muito bem a teologia de Paulo, não conheceria também sua estada em Éfeso e seu relacionamento com aquela comunidade? E conhecendo o relacionamento próximo que havia entre Paulo

<sup>81</sup> Caso constasse o nome *em Éfeso*, nos manuscritos que Tertuliano e Epifânio tiveram acesso, certamente teriam corrigido Marcião.

<sup>82</sup> KÜMMEL 1982, p.462.

<sup>83</sup> Unciais:  $\aleph^2$  (Sinaítico de segundo corretor – séc.IV); A (Alexandrino – séc. V), B<sup>2</sup> (Vaticano de segundo corretor – séc. IV); D (Beza – séc. V); F e G (ambos do séc. IX)  $\Psi$  (séc. VIII/IX) e 0278 (séc. IX); minúsculos 33 (séc. IX), 1881 (séc. XIV);  $\aleph$  (texto majoritário – apoiados pelos manuscritos com tipo de texto bizantino); todas as versões latinas (latt), siríacas (sy) e copta (co).

e a comunidade em Éfeso, não teria o cuidado de não repassar informações pessoais que indicam um relacionamento distante entre autor e destinatários?

Por esses argumentos, é mais possível e plausível que a Carta aos Efésios não foi escrita pelo apóstolo Paulo e não tinha como únicos destinatários a comunidade em Éfeso.

A consequência prática e imediata dessa conclusão é que o único acesso para a realização de uma análise do contexto histórico é a própria carta em si. A ela é que se deve perguntar: a comunidade que a recebeu tem que características? Que momento histórico do cristianismo primitivo vive essa comunidade? Quais são os problemas enfrentados pela comunidade, que a epístola procura responder?

### *2.1.3.1 Comunidade ou comunidades?*

Partindo das observações acima alistadas, sobre as características literárias (mais se assemelha a um tratado teológico em forma epistolar), as referências pessoais (ausência de saudações e problemas pontuais), e o conteúdo (mais geral e abstrato), é preciso perguntar: a Carta aos Efésios foi destinada a uma comunidade específica ou a mais comunidades? Esta pesquisa se junta à opinião de que as características da Carta apontam para a possibilidade de ter sido enviada a várias comunidades.<sup>84</sup> Por isso, daqui em diante, assim serão designados os destinatários: comunidades.

O que segue abaixo é uma análise que tem como fonte primária a Carta aos Efésios, por meio da qual se buscará traçar um perfil das comunidades que a

---

<sup>84</sup> Kümmel, a partir de sua análise literária, afirma que “não estamos lidando com um texto que tenha em vista leitores específicos”, e sim a cristandade como um todo (KÜMMEL, 1982, p.466); Demais autores defendem que pode ter sido uma carta circular ou várias cópias enviadas a várias comunidades, cf. MARTIN, 1988, p.159-160; FABRIS, 1992, p.138; BALLARINI, 1959, p.118; CHAMPLIN, 2002, v.4 p.529; SCHELKLE, 1977, p.177-178; KOESTER, 2005, v.2, p.286-287; COMBLIN, 1993, p.178-9; COMBLIN, 1987, p.18-19; LOHSE, 1985, p. 95; BROWN, 2004, p. 821; FOULKES, (sem data), p.16-18; HAHN; BOOR, 2006. p.13; HENDRIKSEN, 1992, p.80; LINCOLN, 1990, p.lxxxiii.

receberam.

## 2.2 Comunidades de tradição paulina

Se, por um lado, há discussão quanto à autoria e os destinatários da Carta aos Efésios, por outro lado, não há dúvidas de que as comunidades que a receberam eram comunidades de tradição paulina.

Isso fica evidente pela identificação do autor na saudação: Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ [*Paulo, apóstolo de Cristo Jesus*] (1.1); e mais adiante: ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ [*eu, Paulo, sou o prisioneiro de Cristo Jesus*] (3.1).

Se o apóstolo Paulo fosse o autor da Carta, e a comunidade de Éfeso fosse o destinatário, a presença e o cultivo da tradição paulina seria óbvia e evidente. Uma vez pelo relacionamento entre autor e destinatários e também pela aceitação da Carta.

No entanto, não sendo Paulo o autor nem a comunidade de Éfeso o destinatário único da Carta, a presença e o cultivo da tradição paulina nas comunidades que a receberam é ainda mais óbvia e evidente. O uso do pseudônimo atesta a estima das comunidades pelo apóstolo e o reconhecimento de sua autoridade. Além disso, é preciso reconhecer que o autor conhecia muito bem a tradição paulina e esforçou-se para repassá-la.<sup>85</sup> Por que razão? Porque as comunidades tinham, se não intimidade, conhecimento e afinidade com essa

---

<sup>85</sup> MACDONALD, Margaret Y. **Las Comunidades Paulinas: Estudio socio-histórico de la institucionalización em los escritos paulinos y deuteropaulinos.** Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994, p.136.

teologia.<sup>86</sup>

Assim, pode-se afirmar que, entre os destinatários da Carta aos Efésios, há “uma abundante tradição paulina com uma identidade definida com bastante clareza”.<sup>87</sup> Nessas comunidades, “a autoridade de Paulo e do sistema simbólico paulino eram muito importantes”<sup>88</sup> e reconhecidos.

Ademais, a tradição paulina aceita e reconhecida também reflete que essas comunidades não eram formadas por neófitos, mas por cristãos com longa trajetória de vivência da fé.<sup>89</sup>

### 2.3 Comunidades de gentios e judeus

Outra característica das comunidades que receberam a Carta aos Efésios é que eram formadas por gentios e judeus.

O capítulo 2 inicia com uma distinção entre ὑμεῖς [vós] (2.1) e ἡμεῖς [nós] (2.3), e com a argumentação do autor de que ὑμεῖς estavam *mortos em delitos e pecados* (2.1), *vivendo segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar* (2.2), e *segundo a inclinação da própria carne* (2.3), enquanto que ἡμεῖς, andavam também por estes caminhos, mas num tempo mais remoto. Por isso, ambos, ὑμεῖς e ἡμεῖς *eram, por natureza, filhos da ira* (2.3). A partir do versículo 4, a distinção entre ὑμεῖς e ἡμεῖς desaparece num novo ἡμεῖς [nós] (2.4) que designa a ambos. O autor afirma: *Deus, sendo rico em misericórdia, [...] nos deu vida juntamente com Cristo, -*

<sup>86</sup> Fabris, após alistar as diversas hipóteses de influências sobre a composição da Epístola: ambiente e literatura gnóstica, filosofia popular estóica, tradição judaica – orientações desde o palestinese farisaico ao apocalíptico de Qumrã ou helenista de Filo –, conclui que “Ef só pode ser entendida no ambiente da tradição cristã, em particular da paulina, tendo como pano de fundo a grande tradição bíblica.” (FABRIS, 1992, p.134-5)

<sup>87</sup> “una abundante tradición paulina com una identidad definida com bastante claridad” (MACDONALD, 1994, p.138).

<sup>88</sup> “la autoridad de Pablo y del sistema simbólico paulino eram muy importantes.” (MACDONALD, 1994, p.139).

<sup>89</sup> COMBLIN, 1987, p.18; COMBLIN, 1993, p.179; KÜMMEL, 1982, p.466. TENNEY, Merrill C. **O Novo Testamento: sua origem e análise**. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995, p.334.

*pela graça vocês são salvos* (2.5-6). E, mais adiante, é explicitado a quem o autor se refere como ὑμεῖς, trata-se dos τὰ ἔθνη [*gentios*] (2.11), e a quem o autor se refere como ἡμεῖς, τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ [*a comunidade de Israel*] (2.12), os judeus.

Mais importante do que apontar a existência desses dois grupos étnicos no seio das comunidades é a insistência do autor em afirmar a unidade entre ambos. Unidade que não transforma os gentios em judeus, nem os judeus em gentios, mas de ambos faz um novo povo. De ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἐν [*ambos, Deus fez um*] (2.14); uma καινὸν ἄνθρωπον [*nova humanidade*] (2.15) ἀποκατάλλαξι τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ [*reconciliada em um só corpo com Deus por meio da cruz*] (2.16); ambos são, agora e em Cristo, a οἰκέλοι τοῦ Θεοῦ [*família de Deus*] (2.19). Se não houvesse gentios e judeus convivendo nas mesmas comunidades não haveria a necessidade da insistência na unidade entre ambos.

Além de revelar essa co-existência e unidade de judeus e gentios nas mesmas comunidades, a insistência da unidade, e junto disso a lembrança da herança judaica da Igreja, revela outro fator: muito provavelmente, os gentios eram a maioria nessas comunidades e, na opinião de alguns pesquisadores, as comunidades estariam esquecendo a origem judaica da igreja<sup>90</sup>, ou, os judeus já estavam desligados e distanciados do judaísmo. De qualquer forma, a Carta deixa transparecer comunidades em que “desapareceu a hostilidade entre judeus e pagãos [... e também - sic] a polêmica contra a lei. [...] Nasceu uma entidade nova feita de judeus e de pagãos em que já não se nota mais a distinção”.<sup>91</sup>

<sup>90</sup> KÜMMEL, 1982, p.477-8; SCHEKLE, 1977, p.181; ROLOFF, Jürgen. **A Igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2005, p. 259; MACDONALD, 1994, p.145,146,148.

<sup>91</sup> COMBLIN, 1987, p.8.

## **2.4 Comunidades com membros de classe social mais elevada que as primeiras comunidades.**

A marca textual na qual transparece essa característica são os códigos familiares em 5.22-6.9. As exortações são feitas seguindo a estrutura familiar e social típica da sociedade romana: autoridade patriarcal sobre esposa, filhos e escravos. Comblin vê na estrutura familiar dos códigos familiares o reflexo de que “os cristãos da Epístola aos Efésios já não são mais os marginalizados dos evangelhos, nem dos pobres e os miseráveis numerosos nas comunidades paulinas”.<sup>92</sup>

Isso não quer dizer que não houvesse pobres e miseráveis nessas comunidades, a presença de escravos é evidente nas próprias exortações (6.5-9). Todavia, percebem-se indícios de uma mudança na sua composição social. Uma nova classe social, mais elevada, faz parte da Igreja. Por isso, há uma tensão entre Igreja e sociedade, que é amenizada pelo uso dos códigos familiares.<sup>93</sup> Se antes, no tempo das primeiras comunidades, a Igreja era marginalizada, agora ela é percebida no cenário social. Pobres e miseráveis podiam ser descartados, mas pessoas de classe social mais elevada, muito provavelmente cidadãos plenos,<sup>94</sup> precisam ser contados.

## **2.5 Comunidades que viviam num momento histórico diferente do das primeiras comunidades**

A comparação com as primeiras epístolas de Paulo que, portanto, foram

---

<sup>92</sup> COMBLIN, 1987, p.9.

<sup>93</sup> Assunto que será abordado mais adiante em 2.5.2.

<sup>94</sup> Cidadãos plenos eram os cidadãos livres que formavam a pólis grega. Mulheres, crianças e escravos estavam excluídos. Sobre isso, cf. STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo.** São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004, p.311.

destinadas a comunidades num momento histórico mais próximo ao evento de Jesus Cristo, revelam que o momento histórico das comunidades da Carta aos Efésios é um momento diferente. Há marcas textuais que revelam uma distância temporal significativa entre essas cartas e essas comunidades. Marcas que levam a datação da Carta aos Efésios para os anos entre 80 e 90. Citam-se algumas:

### **2.5.1 Efésios não apresenta ênfase na “parusia”**

Nas primeiras cartas de Paulo, a *parusia* é um tema bastante enfatizado, e as comunidades são movidas e motivadas pela esperança escatológica (1Ts 4.13-5.11; Rm 13.11-14; 1Co 15.50-58). No entanto, em Efésios, há alusões à *parusia* (1.4 e 4.30), mas, enquanto tema, não chega a ser enfatizado. Além disso, a forte ênfase na Igreja como intimamente ligada a Cristo, – é o seu corpo (1.22), o seu edifício (2.20-22) e a sua esposa (5.31-32) –, faz com que a Igreja tome “o lugar da expectativa escatológica dirigida para o futuro”.<sup>95</sup> “Na Igreja, a salvação está presente agora”.<sup>96</sup> Ou, como afirma Comblin:

A *parusia* com suas perspectivas revolucionárias está longe. Os cristãos vivem neste mundo. Salvam-se da corrupção do mundo participando da santidade da Igreja que já é um ser semicelestial. Sem dúvida a Igreja é terrestre, mas a sua cabeça está nos céus.<sup>97</sup>

### **2.5.2 Efésios não apresenta conflitos entre judeus e gentios**

Outro assunto das cartas paulinas que não aparece em Efésios é a polêmica com os judeus, ou entre judeus e gentios. Polêmicas, em especial, a respeito da circuncisão (Gl 5.1-6) e da Lei (Gl 3.1-14). Na mesma linha, desaparece a esperança paulina de que Israel, enquanto povo escolhido de Deus do Antigo Testamento, viesse a tomar parte da salvação e fosse reconciliado com os gentios salvos (Rm 9-11). Para Efésios, essa reconciliação já é uma realidade (Ef 2.11-19).

<sup>95</sup> LOHSE, 1985, p.97-8.

<sup>96</sup> SCHELKLE, 1977, p.179.

<sup>97</sup> COMBLIN, 1987, p.23.

Em Efésios, argumenta-se pela unidade de judeus e gentios na mesma igreja (Cap. 2), mas não há mais aquele tom polêmico dos debates sobre circuncisão e Lei. Judeus e gentios fazem, sim, parte da mesma igreja, mas não são mais gentios nem judeus. Eles são, ambos, uma nova humanidade (2.15), uma nova família de Deus (2.19). O judaísmo e a gentilidade parecem superados.<sup>98</sup> Para alguns pesquisadores, a menção da raiz histórica da Igreja no judaísmo parece ser apenas um resgate da história da salvação.<sup>99</sup>

### **2.5.3 Efésios parece pressupor não haver mais apóstolos vivos**

Essa suspeita sustenta-se na afirmação de 2.20: a igreja está *edificada sobre o fundamento dos apóstolos e profetas*. Para Paulo, o único fundamento é Cristo (1Co 3.11). Além disso, Paulo, ao mesmo tempo em que tem consciência de seu apostolado (1Co 9), entende-o com bem menos pretensão (1Co 15.8-9).

Comblin entende essa mudança de significado do apostolado como um sinal de que as comunidades da Carta aos Efésios vivem num tempo em que os apóstolos já não viviam mais. Restou a herança que deixaram. Como não há mais apóstolos, a sua herança tornou-se o fundamento da Igreja.<sup>100</sup>

Além dos apóstolos, também “a figura de Paulo está idealizada demais e carregada de significação teológica para ser a do Paulo histórico”.<sup>101</sup> “Trata-se de um Paulo fixado pela tradição”,<sup>102</sup> que já não vive mais.

### **2.5.4 Efésios descreve um período menos carismático**

Enquanto as comunidades das primeiras cartas paulinas viviam do forte sopro

<sup>98</sup> COMBLIN, 1987, p.8; COMBLIN, 1993, p.179.

<sup>99</sup> KÜMMEL, 1982, p.477-8; SCHELKLE, 1977, p.181; ROLOFF, 2005, p.259; MACDONALD, 1994, p.145,146,148.

<sup>100</sup> COMBLIN, 1987, p.8; COMBLIN, 1993, p.178.

<sup>101</sup> FABRIS, 1992, p.139; cf. tb. BROWN, 2004, p.826-827.

<sup>102</sup> COMBLIN, 1987, p.17.

do Espírito Santo, as comunidades da Carta aos Efésios parecem viver de uma suave brisa. Enquanto, nas comunidades das primeiras epístolas, o Espírito Santo tem atuação abrangente e marcante (Rm 8.1-26; 1Co 3.16; 12.1-11; Gl 4.6-7; 5.16-25), nas comunidades da Carta aos Efésios sua atuação é mais tímida e limitada: o Espírito Santo é o selo da Igreja como propriedade de Cristo (1.13-14); é o princípio da unidade dos cristãos (2.18; 4.3-4);<sup>103</sup> e está mais ligado a celebrações litúrgicas do que à vida cotidiana (5.18-19).<sup>104</sup>

Além disso, é interessante observar que Paulo usa a imagem do Corpo de Cristo em, 1 Coríntios 12.12-31, para conter o entusiasmo da experiência dos dons do Espírito Santo, que estava causando problemas de divisão na comunidade de Corinto. E, em Efésios 4.7-16, a imagem do Corpo de Cristo é usada para estimular a vivência dos dons concedidos em Cristo para que se alcance a unidade da fé, a estatura da plenitude de Cristo, o crescimento em Cristo e a edificação do corpo.<sup>105</sup>

Ainda não se chegou ao período das cartas pastorais nas quais o sopro do Espírito é substituído pela organização eclesial, mas parece que Efésios é algo como que o meio do caminho.<sup>106</sup>

### ***2.5.5 Efésios descreve um conceito de Igreja mais desenvolvido.***

A evolução que a Carta aos Efésios apresenta na sua compreensão de Igreja em comparação com as primeiras epístolas de Paulo se mostra em vários aspectos.

Um dos aspectos é a **abrangência** dada à Igreja em Efésios. O termo ἐκκλησία [*igreja*] nos textos das Cartas aos Romanos, 1 e 2 aos Coríntios, aos Gálatas, 1 e 2 aos Tessalonicenses e aos Filipenses descreve comunidades locais

---

<sup>103</sup> COMBLIN, 1987, p.22.

<sup>104</sup> COMBLIN, 1993, p.182.

<sup>105</sup> BROWN, 2004, p.817.

<sup>106</sup> COMBLIN, 1987, p.8.

(Rm 16.3,16; 1Co 1.2; 4.17; 11.16,18,22; 12.28; 2Co 8.1,18; 11.8,28; 12.13; Gl 1.2,22; Fp 4.15; 1Ts 1.1; 2.14; 2Ts 1.4). O que aponta para isso é o seu uso no plural, referindo-se às várias comunidades locais, às várias *igrejas*, e a própria argumentação que as descreve como tal. Na Carta aos Efésios, o termo *igreja* continua se referindo às comunidades locais, mas não no sentido de várias *igrejas*. As várias comunidades locais formam uma única e universal *Igreja*. Efésios “é o único escrito do Novo Testamento em que a palavra 'Igreja' significa igreja universal mais do que grupo local”.<sup>107</sup> A marca textual desse significado em Efésios está no uso do termo ἐκκλησία somente no singular (1.22; 3.10,21; 5.23,24,25,27,29,32), e em toda a argumentação a respeito da *Igreja*, que a descreve como uma única grandeza de abrangência universal.<sup>108</sup>

Há também uma evolução no que diz respeito à **qualidade** da Igreja. Enquanto que, nas cartas paulinas, por *igreja* se descreve a reunião dos que creem, em Efésios, *igreja* ganha a qualidade de “*âmbito da presença da salvação de Cristo*”.<sup>109</sup> A *igreja* está intimamente ligada a Cristo: Cristo é a cabeça, e a *igreja* o seu corpo (1.22-23); Cristo é a pedra angular, e a *igreja* a edificação (2.19-22); Cristo é o marido, e a *igreja* a sua esposa, os dois são uma só carne (5.22-32). Por isso, estar em Cristo e estar na *igreja* passam a ter o mesmo significado. Quem participa da *igreja*, por meio dela, participa de Cristo. E quem está em Cristo está inserido na *igreja*.

Sem dúvida que a *igreja* não se torna o mesmo que Cristo. Cristo tem primazia sobre a *igreja*, pois a *igreja* não realiza a obra salvífica de Cristo, mas a obra salvífica de Cristo cria a *igreja*; o âmbito de vida dos salvos. Nas palavras de

---

<sup>107</sup> TENNEY, 1995, p.334.

<sup>108</sup> BROWN, 2004, p.818-9.

<sup>109</sup> ROLOFF, 2005, p.262.

Roloff:

A igreja [...] surge do fato de Cristo criar um *âmbito* determinado por sua pessoa e sua obra salvífica e possibilitar a pessoas o ingresso nesse âmbito pela fé; pois a salvação é proporcionada às pessoas pelo fato de serem 'vivificadas com Cristo' pelo batismo e levadas para dentro do contexto de vida 'em Cristo' fundado no céu, e isto significa: para dentro da igreja (2.5s). [...] a fé é a disposição de aceitar como presente imerecido da graça de Deus o acesso ao âmbito da salvação, a igreja, de confiar-se às forças salvíficas ali atuantes [...]. Desse modo, a justificação deixou de ser *premissa* da igreja; tornou-se, ao invés, o seu *efeito*. Na Carta aos Efésios, fica preservada a primazia da cristologia em relação à eclesiologia; não obstante, constata-se, na comparação com Paulo, uma troca de posição entre esta e a soteriologia: na integração à igreja é recebida e mantida a salvação. *A eclesiologia tornou-se a premissa da soteriologia.*<sup>110</sup>

Enquanto que o uso da imagem do corpo para a *igreja* em Romanos 12.3-8 e 1 Coríntios 12 apontava para unidade, igualdade e a cooperação mútua dos membros da comunidade local entre si, em Efésios, além disso, a imagem do corpo descreve a profunda unidade da *igreja* universal com Cristo, o que faz dela a presença e a ação de Cristo na terra.

Nessa nova qualidade conferida à *igreja*, e juntamente com ela, a *igreja* também recebe um novo papel: um **papel cósmico**. A *igreja* é o alvo da obra salvífica e ação de Cristo, ou, como diz Brown: "é o escopo do ministério e da morte de Cristo".<sup>111</sup> É para a *igreja* que Cristo foi ressuscitado e assentado à direita do Pai nos lugares celestiais; foi colocado acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio; e foi constituído a cabeça de todas as coisas (Ef 1.20-22). É por meio da *igreja* que a plenitude de Cristo é revelada e preenche todas as coisas (Ef 1.23). É por meio da *igreja* que a sabedoria de Deus se torna conhecida aos principados e potestades (Ef 3.10). É a *igreja* a quem Cristo amou e por ela se entregou com a finalidade de santificá-la e purificá-la para apresentá-la a si mesmo como gloriosa e santa; sem mácula, ruga, defeito ou coisa semelhante (Ef 5.25-27). A ação de Cristo em favor dos cristãos desloca-se para ação em favor da *igreja* e, assim, ela assume

---

<sup>110</sup> ROLOFF, 2005, p.264-5.

<sup>111</sup> BROWN, 2004, p.819.

o papel cósmico de mediadora entre Cristo e os cristãos.<sup>112</sup>

E ainda, não separadamente da sua nova abrangência, qualidade e papel, a *igreja* também é descrita em termos de nova **natureza**. Em Efésios é evidente que a vida da *igreja* ainda acontece na terra, não seriam necessárias orientações éticas se assim não fosse, mas a sua natureza é divina. As metáforas do corpo de Cristo, da edificação cuja pedra angular é Cristo e da esposa de Cristo, já dão essa compreensão. No entanto, além disso, a *Igreja* está καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [*ressuscitada e assentada nos lugares celestiais em Cristo Jesus*] (2.6); e ruma para a εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ [*estatura da plenitude de Cristo*] (4.13). Mesmo na terra, “a Igreja participa da vida celestial do seu Senhor exaltado”.<sup>113</sup>

### **2.5.6 Efésios privilegia o ethos da estrutura familiar patriarcal.**

Em Efésios, no uso dos códigos familiares, encontra-se uma proposta de estruturação e organização familiar e social que seguia o *status quo* da sociedade helenista.

No princípio do movimento cristão, a proposta de organização e estruturação familiar e social era a da igualdade; da rejeição e superação de todas as estruturas de dominação determinadas por diferenças sociais, culturais, religiosas, nacionais e biológicas, que se fundam no sexo,<sup>114</sup> o que conflitava com o *ethos* familiar e social reconhecido pela sociedade daquela época. O texto-chave dessa proposta, o qual expressa a “autocompreensão teológica do movimento missionário cristão”<sup>115</sup> pré-paulino, é o de Gálatas 3.28: *Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem*

<sup>112</sup> COMBLIN, 1987, p.86.

<sup>113</sup> MARTIN, 1982, p.162.

<sup>114</sup> FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992, p.254.

<sup>115</sup> FIORENZA, 1992, p.237.

*escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo.*

Em Efésios, encontramos uma proposta diferente. A estrutura familiar (e social) igualitária perde espaço para a estrutura familiar (e social) patriarcal. Apesar de a Epístola defender a igualdade entre gentios e judeus (2.13-22; 3.6) e a igualdade entre todos os membros da Igreja (4.4-6), o trecho 5.22-6.9 introduz, pelo uso dos códigos familiares, com ênfase na relação marido e mulher, uma hierarquia de disparidade e dominação/subordinação no contexto familiar e social.

O que importa no momento é observar que essa diferença de proposta de estruturação familiar e social foi fruto de um desenvolvimento ao longo de anos e, portanto, é uma marca que evidencia uma distância temporal entre as comunidades mais próximas ao evento de Cristo e as comunidades que receberam a Carta aos Efésios. Mais adiante, analisaremos prováveis causas da substituição do *ethos* da estrutura familiar igualitária pelo *ethos* reconhecido pela sociedade greco-romana, o patriarcal.

### **2.5.7 Efésios apresenta dependência literária em relação a Colossenses.**

Observa-se que cerca de um terço das palavras contidas na Carta aos Colossenses são novamente encontradas na Carta aos Efésios,<sup>116</sup> ou, para ser mais exato, “dentro de vários graus de semelhança, 75 dos 155 versículos de Efésios encontram-se em Colossenses”,<sup>117</sup> sendo que somente um trecho de Efésios 6.21-22 é exatamente igual a um trecho de Colossenses 4.7-8,<sup>118</sup> os demais contatos verbais estão espalhados no texto.<sup>119</sup>

Além das palavras, observa-se também uma semelhança na estrutura ou

<sup>116</sup> KÜMMEL, 2004, p.469.

<sup>117</sup> FOULKES, (sem data), p.19.

<sup>118</sup> πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος [καὶ σύνδουλος - omitida em Efésios] ἐν κυρίῳ, ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέση τὰς καρδίας ὑμῶν.

<sup>119</sup> KÜMMEL, 2004, p.469-70.

plano das Cartas. Ambas apresentam:

- ⇒ Introdução (Ef 1.1-2 e Cl 1.1-2);
- ⇒ Ações de graças (Ef 1.3-14 e Cl 1.3-8), sendo a de Efésios mais longa devido à extensa eulogia;
- ⇒ Oração pelos destinatários (Ef 1.15-23 e Cl 1.9-12);
- ⇒ Um bloco expositivo dividido em duas partes: a primeira parte aborda a situação dos destinatários (Ef 2 e Cl 1.13-23), e a segunda, a situação do autor (Ef 3 e Cl 1.24-2.5);
- ⇒ Um bloco exortativo (Ef 4.1-6.20 e Cl 2.6-4.6), no qual, Efésios omite alguns elementos (polêmica contra falsa doutrina [Col 2.6-23]) e acrescenta outros (exortação à unidade [Ef 4.1-16]), mas ambos são inaugurados com a mesma ordem: *andar* (περιπατέω) *de modo digno da vocação a que fostes chamados* (Ef 4.1) e *andar* (περιπατέω) *em Cristo* (Cl 2.6), e ambos seguem a ordem de exortação à santidade (Ef 4.17-5.21 e Cl 3.1-17) e exortação sobre a vida familiar/doméstica (Ef 5.22-6.9 e Cl 3.18-4.1);
- ⇒ Apenas Efésios apresenta a metáfora da armadura de Deus (Ef 6.10-20), porém, o pedido de oração pelos destinatários é semelhante (Ef 6.18-20 e Cl 4.2-4);
- ⇒ Informações e saudações finais (Ef 6.21-24 e Cl 4. 7-9), sendo a de Efésios mais curta por não conter saudações pessoais nem a saudação de próprio punho do apóstolo (Cl 4.10-18).

Essas semelhanças, por si só, já levantam forte suspeita de uma dependência literária da Carta aos Efésios para com a Carta aos Colossenses. No entanto, na comparação de uma Carta com a outra, observa-se também diferenças substanciais e fundamentais no que diz respeito ao conteúdo doutrinal. Algumas diferenças

principais:

- a. Em Colossenses, temas que tinham aplicação cristológica receberam, em Efésios, aplicação eclesiológica. Conforme observa Comblin:

Em Cl o pleroma está em Cristo. Em Ef está na Igreja. Em Cl o corpo de Cristo é atributo de Cristo celebrado como cabeça. Em Ef o corpo é atributo da Igreja que visa exaltar a Igreja cuja cabeça está nos céus. Em Cl a construção chama a atenção para Cristo. Em Ef a construção é a Igreja. Em Cl o homem novo perfeito é Cristo. Em Ef é a Igreja. Ef acrescenta a imagem de homem e mulher para exaltar a Igreja. Sem dúvida em ambas as epístolas estes temas dizem respeito tanto a Cristo como à Igreja, já que se trata de proclamar a unidade de ambos. Há, porém, uma mudança no acento que mostra uma evolução na situação das comunidades cristãs e nas suas preocupações.<sup>120</sup>

- b. Em Colossenses, o termo *μυστήριον* (*mistério*) é caracterizado como ato redentor escatológico de Deus em Cristo (Cl 1.26s; 2.2;4.3), e, em Efésios, é caracterizado como a participação dos gentios na salvação juntamente com os judeus (Ef 3.3ss); é usado para descrever a união e a síntese do universo com Cristo (Ef 1.9-10) e a união da Igreja com Cristo (Ef 5.32 em analogia com a união entre marido e mulher). E, em Colossenses, o termo *οἰκονομία* (*dispensação*) refere-se ao fato de Deus ter enviado o autor da Epístola para pregar o mistério de Cristo (Cl 1.25ss), ao passo que, em Efésios, o mesmo termo se refere ao plano redentor de Deus (Ef 1.10; 3.2ss).<sup>121</sup>
- c. Em Colossenses, o *μυστήριον* foi revelado *τοῖς ἁγίοις* [*aos santos*] (Cl 1.26) e, em Efésios, foi revelado *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις* [*aos santos apóstolos e profetas*] (Ef 3.5).
- d. Em Colossenses, os cristãos devem *andar radicados em Cristo e sobre ele edificados* (Cl 2.7) e, em Efésios, são *edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular* (Ef 2.20).

<sup>120</sup> COMBLIN, 1987, p.15.

<sup>121</sup> KÜMMEL, 2004, p.471.

Vários são os argumentos apresentados para explicar essa tamanha semelhança entre as Cartas, e todos eles trazem conclusões determinadas ou como fator determinante em relação à sua autoria. Os pesquisadores que atribuem ao apóstolo Paulo a autoria da Carta aos Efésios justificam as semelhanças e diferenças para com a Carta aos Colossenses, portanto dependência literária, com os argumentos da evolução do pensamento do apóstolo e a aplicação do mesmo conteúdo em contextos diferentes.<sup>122</sup> Do mesmo modo, os pesquisadores que rejeitam a autoria de Paulo à Carta aos Efésios também apontam para uma evolução do conteúdo de Colossenses para Efésios e a aplicação do mesmo conteúdo em contextos diferentes. Só que realizado não pelo apóstolo, mas por alguém outro que conhecia bem a teologia paulina.<sup>123</sup>

De qualquer modo, o que transparece é que Efésios se explica muito melhor como uma releitura de Colossenses. É muito mais plausível que o conteúdo de Colossenses tenha sido tirado de seu contexto original, e assim perdido algo de seu conteúdo originário, e aplicado para dentro de um novo contexto, mantendo-se a simultaneidade da tradição e da transformação da tradição.<sup>124</sup> Esse processo de reinterpretação para dentro de uma nova situação vivencial das comunidades exigiu e provocou a evolução e o desenvolvimento do conteúdo,<sup>125</sup> além de ser uma marca de “que um longo tempo passou entre as duas epístolas”.<sup>126</sup>

### **2.5.8 Efésios não menciona perseguição aos cristãos**

Apesar de o autor se identificar como ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ [*prisioneiro*

<sup>122</sup> FOULKES (sem data), p.34-35; HENDRIKSEN, 1992, p.54-55; STOTT, 1987, p.2-6.

<sup>123</sup> KÜMMEL, 2004, p.467-76; COMBLIN, 1987, p.11-15; MACDONALD, 1994, p.181-182. ROLOFF, 2005, p.258-278.

<sup>124</sup> MACDONALD, 1994, p.142.

<sup>125</sup> COMBLIN, 1987, p.12.

<sup>126</sup> COMBLIN, 1987, p.15.

*de Cristo Jesus*] (3.1) e ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ [*prisioneiro no Senhor*] (4.1), não há, na Carta aos Efésios, qualquer menção de que as comunidades estivessem sofrendo perseguições.

Se os aspectos acima dão a ideia de um tempo posterior ao das primeiras epístolas de Paulo, este último coloca o limite desse tempo. Pela falta de menção de perseguições, deduz-se que a Carta aos Efésios foi escrita num período antes da perseguição do final do reinado de Domiciano, que ocorreu entre 81-96.<sup>127</sup>

Por essas marcas textuais, não se consegue precisar uma data para a Epístola, mas, por elas, pode-se dizer que as comunidades da Carta aos Efésios não são do período da formação da Igreja, mas de um período em que se faz necessária a sua manutenção e continuidade. É o que defende Margaret Y. MacDonald, situando a Carta num período mais tardio, caracterizado pela ausência dos apóstolos, por um universo simbólico paulino já formado, pela inclusão de uma nova geração nas comunidades e por novas situações para serem resolvidas. MacDonald desenvolve, com muita propriedade, a tese de que é um momento histórico no qual se exige uma institucionalização estabilizadora da comunidade, a qual se buscou pela manutenção e desenvolvimento da tradição paulina, ou, como ela diz, do universo simbólico paulino.<sup>128</sup>

## **2.6 Comunidades vivendo tensões internas e externas**

É muito difícil determinar quais eram os problemas enfrentados pelas comunidades da Carta aos Efésios. Como já se afirmou, o autor não se refere a problemas específicos e pontuais das comunidades para quem escreveu. Apenas trata de ensinamentos e orientações de forma genérica e abstrata. “Faltam

---

<sup>127</sup> FABRIS, 1992, p.140.

<sup>128</sup> MACDONALD, 1994, p.133-182.

completamente pormenores concretos sobre os falsos ensinamentos ou os abusos existentes entre os leitores".<sup>129</sup> Mesmo assim, não faltam hipóteses de quais seriam os problemas dessas comunidades. Carson, Moo e Morris alistam de forma sucinta algumas delas:

Alguns indicam uma possível tensão entre cristãos judeus e gentios e acreditam que Paulo esteja tentando manter unidade. Outra proposta é que a carta tem o objetivo de instruir convertidos gentios em aspectos importantes de sua nova fé. Alguns que atribuem à carta uma data posterior a Paulo propõem que ela foi escrita para promover os interesses eclesiais do catolicismo primitivo. Outros têm sido da opinião de que ela é uma tentativa de expor algumas das maiores verdades que os cristãos primitivos defendiam. Diante de tal diversidade, alguns estudiosos abandonam totalmente a tentativa de encontrar um objetivo único e concluem que existem diversos propósitos por detrás da carta.<sup>130</sup>

Apesar de a Carta tratar de ensinamentos e orientações sem vinculá-los a situações específicas, ela apresenta pistas que devem ser investigadas: um forte apelo à unidade apresentado na argumentação e um forte apelo à consciência de pertença e prática de distinção para com a sociedade apresentado na linguagem. Essas pistas levam a perceber problemas de ordem interna e de ordem externa.

### **2.6.1 Problemas de ordem interna**

Toda a parte indicativa da Carta (cap. 1-3) e o início da parte imperativa (4.1-16) são fortemente marcados pelo apelo à unidade, tanto pela argumentação como pela linguagem de pertença.

Observando, em linhas gerais, a argumentação: a unidade está fundada em Cristo e é a meta para a Igreja (cap. 1); em Cristo, a unidade se realiza reconciliando gentios, judeus e Deus, numa mesma igreja, num só corpo, num só edifício, como uma só família (cap. 2); a unidade é a revelação do mistério da graça de Deus em Cristo, o conteúdo do anúncio do apóstolo (cap. 3); e, ao mesmo tempo, a unidade necessita de empenho por parte dos cristãos, deve ser vivida no dia-a-dia (4.1-16).

<sup>129</sup> KÜMMEL, 1982, p.477.

<sup>130</sup> CARSON; MOO; MORRIS, 1997. p.343.

Marcando a argumentação, encontra-se um “vocabulário de incorporação”,<sup>131</sup> presente, especialmente, na expressão *em Cristo* e similares.<sup>132</sup>

E observando a linguagem de pertença, os destinatários da Carta são: *santos* (1.1); *filhos de Deus* (1.2; 4.13); *escolhidos* (1.3); *adotados como filhos* (1.4); *selados com o Espírito Santo* (1.13); *propriedade de Deus* (1.14); *corpo de Cristo* (1.22; 4.12); *aproximados pelo sangue de Cristo* (2.13); *nova humanidade* (2.15); *um só corpo com Deus* (2.16); *concidadãos dos santos e família de Deus* (2.19; 3.15); *edifício, santuário e habitação de Deus* (2.20-22); *co-herdeiros, membros do mesmo corpo e co-participantes da promessa em Cristo* (3.6); *vocacionados* (4.1); *plenitude de Cristo* (4.13). E, além dessa forte identidade coletiva, são lembrados de que *há somente um corpo e um Espírito, como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação; há um só Senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e Pai de todos, o qual é sobre todos, age por meio de todos e está em todos* (4.4-6).

Pela insistência no tema da unidade, pelo recorrente vocabulário de incorporação e pela marcante linguagem de pertença é muito provável que havia, nas comunidades que receberam a Carta aos Efésios, tensões internas que colocavam em risco a unidade e a sobrevivência da Igreja e que necessitavam de fundamento e incentivo para a coesão da mesma.<sup>133</sup> No entanto, nada além disso se pode afirmar. Juntamente com Fabris, pergunta-se:

Existiriam tensões e conflitos entre diferentes grupos de cristãos, ou seja, entre os de origem pagã e os provenientes do judaísmo? Trata-se da predominância do elemento judeu-cristão ou, talvez, do helenista? [...] É mais honesto deixar indefinida a situação histórica real, por falta de elementos esclarecedores.<sup>134</sup>

<sup>131</sup> MACDONALD, 1994, p.152.

<sup>132</sup> Há 35 ocorrências na Carta cf. SCHMOLLER, Alfred. **Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament**. 13.ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1963, p.166.

<sup>133</sup> MACDONALD, 1994, p.151.

<sup>134</sup> FABRIS, 1992, p.140.

### 2.6.2 Problemas de ordem externa

Toda parte imperativa da Carta (cap. 4-6) é marcada por imagens de oposição: *varonilidade e medida da estatura da plenitude de Cristo* em oposição a *meninos agitados de um lado para o outro* (4.13-14); *instruídos* em oposição a *ignorantes* (4.17-21); *novo ser humano* em oposição a *velho ser humano* (4.22-23); *verdade* em oposição à *mentira* (4.25); *luz* em oposição a *trevas* (5.8); *prudentes* em oposição a *néscios* (5.15); *procurar compreender a vontade do Senhor* em oposição a *tornar-se insensato* (5.17); *a armadura de Deus* para resistir (em oposição) as *ciladas do diabo (...) os principados e potestades (...) dominadores deste mundo tenebroso (...) as forças espirituais do mal.* (6.10-20). Essas imagens reforçam a linguagem de pertença, que, em seu inverso é linguagem de separação, e traçam, com muita clareza, um limite entre as comunidades e seu ambiente histórico, cultural e social; entre cristãos e pagãos.

Além das imagens de oposição, outra marca desse trecho são as orientações éticas. Há cinco blocos temáticos – preservação da unidade (4.1-6); promoção da edificação do corpo de Cristo (4.7-16); prática da santidade (4.17-5.21); vida familiar (5.22-6.9); revestir-se da armadura de Deus (6.10-20) –, e cada um contém sua lista de pecados e vícios a serem abandonados e de virtudes e boas obras a serem cultivadas e praticadas. O que esclarece que a separação e o estabelecimento de um limite para com o mundo pagão não se dão pelo combate ou pelo isolamento, e sim pela distinção; pelo modo de vida diferente; pelo *andar de modo digno da vocação a que foram chamados* (4.1; Tb 4.17; 5.1,15).

O que ainda transparece no trecho, em especial nas regras éticas relacionadas à família – os códigos familiares –, é que o outro lado da moeda da separação e distinção para com o ambiente histórico, cultural e social é a busca por

aceitação e legitimidade diante do mesmo.

Dentro do mundo greco-romano, o movimento cristão era como que um intruso; um elemento alheio no *ethos* cultural e religioso que pregava uma visão religiosa alternativa e praticava um estilo de vida comunitário contra-cultural.<sup>135</sup> No início do movimento, uma de suas propostas contra-culturais (como visto acima em 2.5.6) era estruturação familiar e social igualitária. O que era uma proposta extremamente revolucionária diante do *ethos* da família (e sociedade) patriarcal e extremamente questionadora do *status quo*.<sup>136</sup> Sendo assim, um movimento de conflito passível de possíveis represálias ou perseguições.

Como associação alternativa que concedia a iniciados mulheres e escravos status e papéis iguais, o movimento missionário cristão era um movimento de conflito que estava em tensão com as instituições da escravidão e da família patriarcal. Esse conflito podia surgir não somente *dentro* da comunidade, mas ainda mais dentro de uma sociedade mais ampla, pois os cristãos admitiam como seus membros tanto mulheres como escravos que continuavam a viver em matrimônio e famílias pagãs. Essa tensão entre a comunidade cristã alternativa e a sociedade mais ampla tinha de causar conflitos que exigiam solução, com frequência de modos diversos. As exortações paulinas e a tradição do código doméstico dentro do Novo Testamento dão testemunho destas tensões.<sup>137</sup>

Pela analogia do relacionamento marido e mulher com o relacionamento Cristo e Igreja, é muito mais provável que os códigos familiares na Carta aos Efésios tenham sido mais uma proposta orientadora do que uma descrição da vivência familiar no seio das comunidades.<sup>138</sup> Uma proposta que poderia visar à estabilização da relação das comunidades com a sociedade, pois estabelecia uma clara distinção entre os cristãos e o mundo pagão e, ao mesmo tempo, não exigia uma ruptura total, antes, a integração na sociedade; aceitava o patriarcalismo, mas, ao mesmo tempo, propunha uma “correção do patriarcalismo romano por um paternalismo que trata de

---

<sup>135</sup> FIORENZA, 1992, p.128.

<sup>136</sup> Para maiores detalhes cf. FIORENZA, 1992, p.191-276.

<sup>137</sup> FIORENZA, 1992, p.251.

<sup>138</sup> FIORENZA, 1992, p.310; MACDONALD, 1994, p.180.

encarnar a solidariedade cristã”.<sup>139</sup> MacDonald sugere que essa proposta também contribuiu e foi necessária para a missão evangelizadora das comunidades.<sup>140</sup>

De qualquer forma, assim como é difícil identificar os problemas de ordem interna pela mais completa falta de referências específicas na Carta, também os problemas de ordem externa são de difícil identificação.

O que se percebe é que o autor da Carta, pelas exortações, propõe um modo de vida que separa e distingue claramente os cristãos do mundo pagão que os rodeia e, ao mesmo tempo, contribui para a aceitação e a integração dos cristãos e das comunidades cristãs na sociedade.<sup>141</sup>

Sejam quais tenham sido os reais problemas, tanto internos como externos, das comunidades da Carta aos Efésios, uma coisa fica clara: viviam um momento em que a consolidação da Igreja<sup>142</sup> ou uma institucionalização estabilizadora da comunidade<sup>143</sup> era o mais importante e necessário. Necessitavam de firme identidade e unidade como cristãos, as quais se encontravam na unidade com Cristo, e de uma clara distinção com o mundo pagão, a qual se dava pelo viver do modo digno da vocação que receberam. Uma distinção que, ao mesmo tempo em que separava, não pusesse em risco a legitimidade da Igreja frente à sociedade, por isso, a orientação para o cultivo de uma vida em santidade, mas sem a pretensão de mudar a estrutura social vigente.<sup>144</sup>

## 2.7 Traçando um perfil

Caso se esperasse, ao final desta análise, contemplar uma fotografia das

---

<sup>139</sup> COMBLIN, 1987, p.11.

<sup>140</sup> MACDONALD, 1994, p.182.

<sup>141</sup> COMBLIN, 1987, p.11.

<sup>142</sup> COMBLIN, 1987, p.10.

<sup>143</sup> MACDONALD, 1994, p.181.

<sup>144</sup> COMBLIN, 1987, p.11.

comunidades da Carta aos Efésios, chegou-se a uma radiografia da Carta e, apenas, a uma silhueta das comunidades.

Não se sabe quem eram as comunidades nem onde se localizavam. Não se tem certeza sobre quem era o autor da Carta. Não se tem uma data exata para determinar o momento histórico em que viviam.

No entanto, hipoteticamente, sabe-se que se tratavam de comunidades formadas por judeus e gentios, os quais nem eram mais judeus, nem gentios: eram cristãos. Não eram neófitos, mas cristãos com uma considerável caminhada de fé, muitos já fazendo parte da segunda geração, os quais enfrentavam problemas de uma situação vivencial nova em relação à situação do início do cristianismo. Problemas de ordem interna, muito provavelmente quanto à unidade, e problemas de ordem externa, necessidade de uma clara divisão com o paganismo e necessidade de legitimidade diante da sociedade.

Esses cristãos que não tinham mais os apóstolos para orientá-los, mas tinham como herança a tradição paulina, reconheciam a autoridade apostólica de Paulo e usavam o universo simbólico de sua teologia como fundamento para resolver os novos problemas que enfrentavam.

Com esses cristãos, a teologia paulina sofreu uma evolução. A mais impressionante é a que diz respeito à compreensão de igreja. A igreja, de reunião local, tornou-se, pela sua unidade íntima com Cristo, um âmbito salvífico de natureza divina e de abrangência universal. Pela sua grandeza, desviou os olhos de seus membros da esperança escatológica para a meta de construção e solidificação histórica.

Uma das razões que podem ser atribuídas para essa evolução é a necessidade de unidade, haja vista que nessa Igreja, descrita na Carta, não há mais

barreiras étnicas, sociais, ou seja quais forem: há a inclusão de todos os cristãos porque todos estão, em Cristo, unidos na mesma Igreja. E nela, ao mesmo tempo, está colocado o limite que separa radicalmente aqueles que vivem uma nova humanidade em Cristo e aqueles que ainda vivem a antiga humanidade sem Cristo.

Apesar da radical divisão entre cristãos e pagãos, o modelo da estrutura familiar (e social) patriarcal da sociedade é proposto como estrutura familiar na Igreja com uma modificação nas relações marido e mulher, a introdução do dever do amor dos maridos para com as esposas. Por aí se percebe que as comunidades buscavam legitimidade diante da sociedade e, ao mesmo tempo, tentavam santificá-la pela mudança das relações com a introdução do amor e da solidariedade cristãs.

Essa silhueta das comunidades da Carta aos Efésios brota do texto da própria Carta e, ao mesmo tempo, ajuda a iluminar sua compreensão e interpretação.

### 3 O CORAÇÃO DO TEXTO<sup>145</sup>

Depois de observar o rosto e os pés do texto, chegou o momento de buscar o caminho do seu coração; o momento da análise do conteúdo. No ditado popular se diz que “quem vê cara (rosto) não vê coração” e, mesmo não existindo este ditado, poder-se-ia completar “e quem vê pés, vê menos ainda o coração”. Contudo, isso não é verdadeiro no caso do estudo do texto bíblico. O olhar no rosto e nos pés da perícopes da Carta aos Efésios 4.1-6 revelou o que está em seu coração e o caminho até ele.

No coração da perícopes pulsa o tema da **unidade**.

Conforme o rosto do texto, esse tema é desenvolvido sob o gênero literário da exortação, apresentando uma ordem que segue a estrutura de: introdução da ordem; uma ordem geral e conceitual; desdobramento da ordem geral em duas ordens específicas e práticas; e, o fundamento da ordem.

E, conforme a análise dos pés do texto, a reflexão sobre o tema da **unidade** se faz necessária pelo solo em que pisa: são circunstâncias que exigem das comunidades um forte elemento agregador e de identidade, que conceda solidificação histórica com legitimidade diante da sociedade e, ao mesmo tempo, com claros limites no relacionamento com ela. O fato de a perícopes, sendo início do bloco exortativo da carta (cap. 4-6), apresentar conteúdo exortativo específico para a vivência comunitária em torno da **unidade**, coloca-a em contato direto com esse solo.

É seguindo a estrutura verificada e mantendo como pano de fundo a situação

---

<sup>145</sup> Neste capítulo, a tradução do texto grego, nas citações de Ef 1.1-6, será conforme a tradução provisória apresentada em 1.1.

vivencial das comunidades que receberam a carta aos Efésios que se buscará o coração da perícopre. Nesse caminho ao coração do texto, buscar-se-á compreender o significado da **unidade**, pela análise do termo ἐνότητος (*unidade*) na sua relação com a **vocação** da parte de Deus para com a comunidade de fé e os **sete elementos de unidade**, os quais fundamentam as ordens ao final do texto.

*(1) Exorto, portanto, a vocês, eu, o prisioneiro no Senhor, a andar de modo digno da vocação a qual foram chamados, (2) com toda humildade e mansidão, com longanimidade, suportem uns aos outros em amor, (3) fazendo todo o esforço para preservar a unidade do espírito em o vínculo da paz; (4) há um corpo e um espírito, assim como também vocês foram chamados em uma esperança da vocação de vocês; (5) há um Senhor, uma fé, um batismo; (6) um Deus e pai de todos, que está sobre todos e por meio de todos e em todos.*

### **3.1 Introdução à ordem/apelo (v.1a)**

Depois de expor de modo apaixonado o conteúdo indicativo da carta (cap. 1-3), no qual descreveu o ser da Igreja (seu princípio, sua natureza e sua finalidade), realizado pela iniciativa e vontade de Deus, revelado e concedido por meio de Jesus Cristo e sua obra redentora, e selado e atualizado pelo Espírito Santo, o autor passa a expor sobre o viver da Igreja. E o faz convocando a comunidade de fé a atitudes práticas e relacionais.

#### **3.1.1 O tom e a base da ordem/apelo**

Sua primeira expressão, παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ (*Exorto, portanto, a vocês, eu o prisioneiro no Senhor*), introduz não só a perícopre em análise, mas todo o trecho imperativo da carta (cap.4-6).

Por ela, fica claro o tom exortativo da perícopre. A fórmula παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς (*exorto, portanto, a vocês*) é tipicamente usada pelo apóstolo Paulo em suas cartas

para introduzir conteúdos exortativos.<sup>146</sup> Na literatura extrabíblica, o significado mais usual do verbo παρακαλέω é “pedir”, “rogar”; “exortar”; “chamar para”; e, raramente, “consolar”.<sup>147</sup> No AT, o significado da “consolação” é o mais usual.<sup>148</sup> E, no NT, o verbo expressa três sentidos: pedido,<sup>149</sup> conforto<sup>150</sup> e exortação.<sup>151</sup> Aqui, pelas orientações práticas e éticas apresentadas em todo o trecho (cap. 4-6), o sentido exortativo do verbo é evidente. Não deixa, é claro, de ter um toque de pedido ou súplica, mas o que vem a seguir, não representa uma sugestão ou da indicação de uma opção que pode ou não ser acatada pelos destinatários. É apelo, muito próximo de uma ordem, que indica uma única possibilidade: a obediência. Apesar disso, não significa autoritarismo por parte do autor, nem mesmo de um mero apelo moral de sua parte. No uso neotestamentário, o verbo παρακαλέω carrega, como traço característico, o sentido de falar/exortar em nome de Deus e de apresentar conteúdos imperativos (ordens e convocações) fundamentados em conteúdos indicativos (ação graciosa Deus).<sup>152</sup> É desse modo que o autor emprega o verbo aqui. Sua identificação pessoal (que se observará a seguir) indica que a ordem é dada em nome de Deus, e o conteúdo indicativo, que sustenta o conteúdo imperativo do trecho, já foi exposto nos capítulos 1 a 3.

<sup>146</sup> Encontram-se expressões idênticas e semelhantes em Rm 12.1; 15.30; 16.17; 1Co 1.10; 4.16; 16.15; 2Co 2.8; 5.20; 6.1; 10.1; 1Ts 4.1,10; 5.14; 2Ts 3.12; Fm 9,10.

<sup>147</sup> SCHMITZ, Otto; STÄHLIN, Gustav. παρακαλέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.V, p.774-776; BRAUMANN, Georg; ANGEL, Gervais T. D. Exortar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p. 767.

<sup>148</sup> BRAUMANN; ANGEL, **DITNT**, 2000. v.I, p. 768.

<sup>149</sup> Mt 8.5 (Lc 7.4); Mt 8.31,34 (Mc 5.12,17,18; Lc 8.31,32) Mt 14.36 (Mr 6.56) Mt 18.29, 32; 26.53; Mc 1.40; 5.23 (Lc 8.41) Mc 7.32; 8.22; At 8.31; 9.38; 13.42; 16.9,15,39; 19.31; 21.12; 24.4; 25.2; 27.33,34; 28.14,20; 1Co 16.12; 2Co 12.8; 1Tm 1.3 (para mais detalhes cf. SCHMITZ; STÄHLIN, **TDNT**, 1983. v.V, p.794; BRAUMANN; ANGEL; **DITNT**, 2000, v.I, p. 768).

<sup>150</sup> Mt 2.18; 5.4; Lc 16.25; At 20.12; 1Co 14.31; 2 Co 1.4,6; 2.7; 7.6,7,13; 13.11; Ef 6.22; Cl 2.2; 4.8; 1Ts 3.7; 4.18; 5.11; 2Ts 2.17 (para maiores detalhes cf. SCHMITZ; STÄHLIN, **TDNT**, 1983, v.V, p. 796-799; BRAUMANN; ANGEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.769).

<sup>151</sup> Cf. nota 146 e mais: Lc 3.18; 15.28; At 2.40; 11.23; 14.22; Rm 12.8; 1Ts 2.12; 3.2; 1Tm 2.1; 5.1; 6.2; 2Tm 4.2; Tt 1.9; 2.6,15; Hb 3.13; 10.25; 13.19,22; 1Pe 2.11; 5.1,12; Jd 3.

<sup>152</sup> SCHMITZ; STÄHLIN, **TDNT**, 1983, p.794-796,799; BRAUMANN; ANGEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.768-769.

Além de o próprio verbo παρακαλέω (*exortar*), por si só, já evocar, como base da exortação, o conteúdo indicativo dos capítulos 1 a 3, a partícula coordenativa conclusiva οὖν (*portanto*)<sup>153</sup> estabelece essa relação como partícula de transição que tem a função de introduzir um novo assunto, cujo fundamento se encontra em assunto anteriormente apresentado. Assim, o viver prático e relacional para o qual a comunidade de fé será convocada não tem suas bases nas ideias e conceitos do autor da Carta, nem mesmo em valores meramente humanos, mas tem as suas bases no ser da comunidade de fé, que foi realizado, revelado e concedido pela ação graciosa de Deus em Jesus Cristo. A ação graciosa de Deus leva a um *portanto*: a uma resposta concreta e prática na vida daqueles pelos quais ele agiu graciosamente.

Estes, pelos quais Deus agiu graciosamente, são identificados por ὑμεῖς (*vocês*). A segunda pessoa do plural ocorre em todos os pronomes e verbos no trecho dos vs. 1-6. No trecho dos vs. 7-15, os pronomes e verbos estão na primeira pessoa do plural, o que pode indicar que a exortação tem em vista um problema localizado especificamente entre os destinatários. Quanto a esse problema, tudo o que se pode dizer é que ὑμεῖς necessitavam lembrar a ação graciosa de Deus em Cristo e do *portanto* ao qual a ação graciosa de Deus os convoca.

### **3.1.2 A autoridade na qual se faz a ordem/apelo**

Após indicar, com clareza, o tom exortativo de seu escrito e apontar para a ação de Deus em Cristo como a base sobre a qual fará a sua exortação, o autor expõe a **autoridade** na qual escreve: ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ (*eu, o prisioneiro no Senhor*). Essa expressão não representa uma identificação, haja vista que o autor já

<sup>153</sup> PINTO, 2002. p.56; TAYLOR, 1975, p.338; SCHALKWIJK, 1994. p.163.

se identificou.<sup>154</sup> Com ela, o autor quer mais do que informar a sua situação de encarcerado.<sup>155</sup> Quer evocar a autoridade apostólica. A expressão aqui empregada corresponde, quase que exatamente, à expressão que ocorre em 3.1, ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (*eu, Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus*), que, por sua vez, remete à identificação na saudação inicial da carta, em 1.1, Παῦλος ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ (*Paulo, apóstolo de Cristo Jesus*).<sup>156</sup> É evidente que, para o autor, a autoridade apostólica de Paulo (e dos demais apóstolos) certamente encontra reconhecimento e aceitação entre seus destinatários. É em virtude disso que ele argumenta que os *apóstolos* são fundamento da igreja.<sup>157</sup> No entanto, também é evidente que o autor compreende que a autoridade apostólica não encontra sua legitimidade nos apóstolos em si, nem no reconhecimento da comunidade, e sim ἐν κυρίῳ (*no Senhor*). Na literatura extrabíblica, κύριος “sempre contém a ideia de ‘legalidade’ e ‘autoridade’,”<sup>158</sup> e se aplicava, originalmente, a pessoas que ocupavam uma posição superior. Do século I a.C. em diante, o termo também é usado para se referir aos deuses,<sup>159</sup> aos soberanos<sup>160</sup> e aos altos oficiais

<sup>154</sup> Ef 1.1; 3.1.

<sup>155</sup> Que é o significado mais usual de δέσμιος em seu uso na literatura secular, como no AT e no NT (Mt 27.15-16; At 16.25,27; 23.18; 25.14,27; 28.17). Para mais detalhes cf. LINK, Hans-Georg; TUENTE, Rudolf; ANGEL, Gervais T. D. Escravo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.671-673;

<sup>156</sup> Além disso, δέσμιος descreve a situação do apóstolo Paulo, ao final de sua vida, conforme os relatos de Atos (At 23.18; 25.14,27; 28.17); é também sua identificação na carta a Filemom (Fl 1.1); e suas cadeias (δεσμούς) em Cristo eram conhecidas da igreja e estímulo para a pregação do evangelho (Fp 1.13ss). Cf. Tb. At 20.23; 23.29; 26.29,31; Cl 4.18; Fl 13; e KITTEL, Gerhard. δέσμιος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p.43.

<sup>157</sup> Ef 2.20

<sup>158</sup> BIETENHARD, Hans. Senhor. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p. 2316.

<sup>159</sup> “O servo que assim falava, ficava numa relação pessoal de responsabilidade para com o deus, que, da sua parte, exercia a autoridade pessoal” (BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2316-2317).

do governo.<sup>161</sup> Na LXX, κύριος<sup>162</sup> é usado para traduzir אֲדֹנָי (*senhor*)<sup>163</sup>, בַּעַל (*senhor*);<sup>164</sup> e o tetragrama יהוה (*YHWH*),<sup>165</sup> o qual representa o nome próprio hebraico de Deus. Assim, o seu uso, quando substitui אֲדֹנָי (*senhor*) e se refere a Javé, significa que ‘Javé é senhor’ da comunidade que lhe pertence”.<sup>166</sup> E quando substitui יהוה (*YHWH*), trata-se de

uma circunlocução interpretativa de tudo quanto o texto hebraico subentende com o emprego do nome divino: Javé é Criador e Senhor da totalidade do universo, dos homens, Senhor da vida e da morte. Acima de tudo, é o Deus de Israel, o Seu povo da aliança.<sup>167</sup>

Essa substituição também carrega a ideia da autoridade legal de Javé sobre Israel, pois a salvação da escravidão no Egito e a escolha por Israel fez de Javé o Senhor legítimo sobre esse povo. Além disso, Javé, como Criador, é também Senhor sobre o mundo.<sup>168</sup> Na Carta aos Efésios, não há dúvidas de quem é o κύριος (*Senhor*). Trata-se do próprio Ἰησοῦς Χριστός (*Jesus Cristo*). Isso se evidencia pela correspondência com a expressão de 3.1, pelo numeroso uso da expressão κυρίως Ἰησοῦς Χριστός (*Senhor Jesus Cristo*) e semelhantes<sup>169</sup> e pelos trechos em

<sup>160</sup> A expressão “Senhor e Rei” para os soberanos é frequente entre 64 e 50 a.C. Augusto, em 12 a.C. foi chamado de “Deus e Senhor” no Egito; também a rainha Candace é chamada de “Senhora e Rainha” no Egito Superior; para Herodes Magno (c.73-4 a.C), Agripa I (c.10 a.C – 44 d.C) e Agripa II (27 – c. 100 d.C.) se usava o título “senhor”. Os imperadores Augusto (31 a.C – 14 d.C) e Tibério (14-37 d.C.), por rejeitarem a forma oriental de monarquia, rejeitavam tudo quanto se vinculava com esse título. Já Calígula (37-41 d.C.) retoma o título de “senhor” e, de Nero (54-68 d.C.) em diante, o título se torna mais frequente. Domiciano (81-96 d.C.) arrogou para si o título de “Senhor e Deus”. Depois dele, o título passou a ser considerado impróprio e foi detestado com a sua memória. Mesmo assim, mas tarde, o título voltou a predominar. Seu uso para se referir ao imperador denotava um predicativo divino, contra o qual os cristãos se voltaram e rejeitaram as atitudes totalitaristas do estado (BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2316-2317).

<sup>161</sup> BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2316-2317.

<sup>162</sup> Ocorre mais de 9000 vezes na LXX (BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2317).

<sup>163</sup> 190 vezes se refere aos homens. Com frequência Javé é chamado “Senhor” da comunidade que lhe pertence (SI 123.2) (BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2317).

<sup>164</sup> Esta tradução ocorre apenas 15 vezes. Em contextos das leis do casamento e das posses o sentido é “dono”; “proprietário” (Os 2.18; Jz 19.22,23). Javé raramente é chamado de “dono” (Os 2.16) (BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2317).

<sup>165</sup> Cerca de 6.156 vezes (BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2317).

<sup>166</sup> BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2317.

<sup>167</sup> BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2317.

<sup>168</sup> BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2318.

<sup>169</sup> Ef 1.2,3,15,17; 3.11; 5.20; 6.23,24.

que κύριος (*Senhor*) e Ἰησοῦς Χριστός (*Jesus Cristo*) são equivalentes.<sup>170</sup> O uso do termo κυρίως (*Senhor*) para se referir a *Jesus Cristo* ocorre em todo o NT<sup>171</sup> e aponta não apenas para a pessoa histórica de *Jesus Cristo*,<sup>172</sup> mas enfatiza sua ressurreição e exaltação acima de todo nome.<sup>173</sup> Em verdade, a grande maioria das vezes em que *Jesus Cristo* é chamado de κυρίως (*Senhor*) é para comunicar e enfatizar sua divindade e seu senhorio e soberania sobre os cristãos, a igreja, a humanidade e o universo inteiro, e, ao mesmo tempo, comunicar as consequências práticas de seu senhorio e soberania na vida daqueles que o confessam como *Senhor*.<sup>174</sup> O autor de Efésios assume esse significado ao descrever o *nosso Senhor Jesus Cristo* como ressurreto que está assentado em lugar de honra, à direita do Pai, nos lugares celestiais, acima de todo principado, e potestade, e poder e domínio, e de todo nome em todos os tempos, tendo debaixo de seus pés todas as coisas e sendo a cabeça de todas as coisas.<sup>175</sup> Quem o confessa como κυρίως (*Senhor*) tem sua vida resgatada da morte em pecados para a vida<sup>176</sup> e é chamado a viver essa vida determinada pelo seu senhorio.<sup>177</sup> Além de invocar a autoridade do Senhor para sua exortação, pela expressão ἐν κυρίῳ (*no Senhor*), o autor comunica seu vínculo de união e identificação pessoal com o *Senhor*. Esse vínculo é indicado pela preposição ἐν (*em*)<sup>178</sup> e pela correlação com numerosa ocorrência da

<sup>170</sup> Ef 2.20-21; 5.21-22; 6.6-8; cf. tb. 4.1,5,17; 5.7,10,17,19; 6.1,4,9,10,21.

<sup>171</sup> Especialmente no evangelho segundo Lucas e nas cartas paulinas. Das 717 passagens em que o termo (em todos os seus sentidos) ocorre no NT, 210 estão nos escritos de Lucas e 275 nos escritos de Paulo, provavelmente por causa de seu trabalho voltado às pessoas de cultura e língua grega (BIETENHARD, **DITNT**, 2000. v.II, p. 2318).

<sup>172</sup> Mc 11.3; 1Co 9.5; Gl 1.19; e lembrando de suas palavras: At 11.16; 20.35.

<sup>173</sup> Fp 2.6-11.

<sup>174</sup> BIETENHARD, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2320-2321; FOERSTER, Werner. κύριως. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III, p.1088-1092, 1094.

<sup>175</sup> Ef 1.20-22.

<sup>176</sup> Ef 2.1ss.

<sup>177</sup> Ef 4.1,17, 5.8,17,22; 6.1,4,7,10.

<sup>178</sup> TAYLOR, 1975, p.224; Tb p.243 (ponto 5).

expressão ἐν κυρίῳ (*no Senhor*)<sup>179</sup> e semelhantes,<sup>180</sup> encontradas na Carta. No NT, a fórmula ἐν κυρίῳ (*no Senhor*), e fórmulas semelhantes, descrevem o fundamento, a prática, as relações, o âmbito e o sentido de uma nova existência inaugurada e concedida, por graça de Deus, na pessoa de Jesus Cristo e sua obra salvífica, bem como, e conseqüentemente, o rompimento com uma existência anterior, sem Cristo.<sup>181</sup> O autor de Efésios demonstra sintonia com esse sentido, pois descreve ἐν κυρίῳ (*no Senhor*), e expressões correlatas: a ação de Deus em favor da igreja;<sup>182</sup> a adesão, pela fé, a Cristo;<sup>183</sup> a identidade e características de quem aderiu a Cristo;<sup>184</sup> a realidade do novo âmbito de existência de quem aderiu a Cristo, bem como a vivência e prática dessa nova existência;<sup>185</sup> a comunhão/unidade com Deus/Cristo e a comunhão/unidade entre si destes que aderiram a Cristo.<sup>186</sup>

### 3.2. Ordem Geral (v.1b)

Fundamentado na ação graciosa de Deus, realizada e revelada em Cristo Jesus, a qual exige uma resposta prática daqueles por quem Deus agiu graciosamente, e amparado na autoridade de Jesus Cristo, o Senhor do universo e da Igreja, e identificado pessoalmente com ele, o autor apresenta, de forma geral e

<sup>179</sup> 4.1,17; 5.8; 6.1,10,21.

<sup>180</sup> ἐν Χριστῷ [τῷ] Ἰησοῦ (1.1; 2.6,7,10,13; 3.6,11,21); ἐν [τῷ] Χριστῷ (1.3,10,12,20; 4.32); ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ (1.15) ἐν αὐτῷ (1.4,9,10; 2.15,16; 4.21); ἐν τῷ ἡγαπημένῳ (1.6); ἐν ᾧ (1.7,11,13; 2.21,22; 3,12); ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ (2.13); ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (2.14); ἐν τῷ Ἰησοῦ (4.21); ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (5.20); ἐν φόβῳ Χριστοῦ (5.22).

<sup>181</sup> Para mais detalhes sobre a expressão *em Cristo*, cf. OEPKE, Albrecht, ἐν. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p.541-542; Preposições. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p. 1769-1770. SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Academia Cristã, Paulus: Santo André, 2010. p. 354-356; ROLOFF, 2005, p.94-104. LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993. p. 447-450.

<sup>182</sup> Ef 1.1-13,20-23; 2.1-10; 3.11; 4.32.

<sup>183</sup> Ef 1.15; 2.11-13.

<sup>184</sup> Ef 1.1; 3.1; 4.1; 6.21.

<sup>185</sup> Ef 4.17,21,32; 5.8,21; 6.1,10.

<sup>186</sup> Ef 2.14-22; 4.6.

conceitual, a ordem que vai reger e determinar as orientações práticas, relacionais e éticas da perícopé e de todo o bloco exortativo (cap. 4-6): ἀξίως περιπατήσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (*a andar de modo digno da vocação a qual foram chamados*).

### 3.2.1 Coerência entre crer e viver

Trata-se de uma convocação. O verbo que rege a ação a que os destinatários foram convocados é περιπατέω (*andar*). Na literatura extrabíblica, seu significado original denota movimento: “perambular”, “parar”. A partir do século I a.C., em Filodemo, o termo assume o significado de “andar”, referindo-se à conduta de vida; “viver”.<sup>187</sup> Na LXX, περιπατέω ocorre 33 vezes, a maioria em textos sapienciais, mas só ocasionalmente significa “modo de vida”.<sup>188</sup> Aqui na perícopé, pelas orientações práticas e relacionais que se seguem, o sentido de *modo de vida* é evidente. Apesar de o verbo περιπατέω se encontrar no infinitivo, pelo contexto, a sua força é imperativa.<sup>189</sup> E como imperativo, convoca a *um modo de vida*; a *um modo de comportamento e vivência*; a *uma natureza de vida*; a *uma conduta de vida* que reflita aquilo que governa a pessoa em sua existência e em seus atos.<sup>190</sup> No NT, em todas as ocorrências em que é expresso o sentido de *modo de vida*, o verbo περιπατέω é determinado por alguma qualificação,<sup>191</sup> na grande maioria dos casos,

<sup>187</sup> EBEL, Günther. Andar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.135.

<sup>188</sup> 2Rs 20.3; Ec 11.9. Ocorre com o significado de: “ir” ou “andar” ao redor (1Sm 17.39); indicação de lugar (Êx 21.11); “ir embora” (Jz 21.24); e, de forma antropomórfica, o “andar” ou “movimentar” de Deus (Gn 3.8,10; Sl 103[104].3) e de Satanás (Jó 1.7;2.2) (EBEL, 2000, v.I, p. 135).

<sup>189</sup> O que, conforme Mueller, é “comum dos trechos exortativos” (MUELLER, Enio R. O método histórico-crítico – uma avaliação. In: FEE, Gordon D; STUART, Douglas. **Entendes o que lês?** Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 1991. p.294). Cf. TAYLOR, 1975. p.366.

<sup>190</sup> EBEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.136.

<sup>191</sup> *De conformidade com a tradição dos anciãos* (Mc 7.5); *segundo os costumes da Lei* (At 21.21).

positiva<sup>192</sup> ou negativa<sup>193</sup> e carrega o tom de oposição entre *modos de vida* e aquilo que os governa, sendo usado em contextos de mudança radical de *conduta de vida*, ou seja, quando o *andar* é qualificado positivamente é porque se abandonou o *andar* qualificado negativamente (e vice-versa).<sup>194</sup> Em todos esses casos,<sup>195</sup> o que governa o *andar* qualificado positivamente, o qual se opõe e rompe radicalmente com o *andar* qualificado negativamente, é o agir de Deus, em Cristo.<sup>196</sup>

Aqui, o tom de oposição entre os *modos de vida* e o que os governa está na relação desse trecho com o trecho indicativo de 2.1-10, no qual é descrita uma mudança radical de modo de vida: do *andar* (περιπατήσατε) em delitos e pecados,<sup>197</sup> segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência; segundo as inclinações da carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos<sup>198</sup> para o *andar* (περιπατήσωμεν) nas

<sup>192</sup> Enquanto há luz (Jo 12.35); em novidade de vida (Rm 6.4); dignamente, como em pleno dia (Rm 13.13); segundo o Senhor lhe tem distribuído, [...] conforme Deus o tem chamado (1Co 7.17); pela fé (2Co 5.7); no mesmo espírito (2Co 12.18); no Espírito (Gl 5.16); em boas obras (Ef 2.10); em amor, como também Cristo nos amou (Ef 5.2); como filhos da luz (Ef 5.8); não como néscios, mas como sábios (Ef 5.15); segundo o modelo que tendes em nós [Paulo e Timóteo] (Fp 3.17); de modo digno do Senhor (Cl 1.10); em Cristo (Cl 2.6); com sabedoria para com os que são de fora (Cl 4.5); de modo digno de Deus (1Ts 2.12) em agradecer a Deus (1Ts 4.1); com dignidade para com os de fora (1Ts 4.12); como ele [Cristo] andou (1Jo 2.6); na verdade (1Jo 4); nos mandamentos [que é o] amor (2Jo.6).

<sup>193</sup> Nas trevas (Jo 8.12; 12.35; 1Jo 1.6; 2.11); carnis [...] segundo o homem (1Co 3.3); com astúcia, nem adulterando a Palavra de Deus (2Co 4.2); em disposições de mundano proceder (2Co 10.2); na carne (2Co 10.3); em delitos e pecados [...] segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe da potestade do ar [...] segundo as inclinações da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos (Ef 2.1-3); como os gentios, na vaidade de seus próprios pensamentos (Ef 4.17); inimigos da cruz (Fp 3.18); desordenadamente e não segundo a tradição (2Ts 3.6); desordenadamente, não trabalhando, antes, se intrometendo na vida alheia (2Ts 3.11); em doutrinas várias e estranhas (Hb 13.9).

<sup>194</sup> SEESEMANN, Heinrich. περιπατέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.V, p.944-5. Isto está exemplificado de forma resumida em Rm 8.4: *não andamos segundo a carne, mas segundo o espírito*; e é apresentado de forma clara na própria carta aos Efésios: *não andeis como também andam os gentios, na vaidade dos seus próprios pensamentos* (4.17); *pois, outrora, éreis trevas, porém, agora, sois luz no Senhor; andai como filhos da luz* (5.8); *portanto, vede prudentemente como andais, não como néscios, e sim como sábios* (5.15).

<sup>195</sup> Rm 6.4; 8.1-4; 13.11-13; 1Co 7.17; 2Co 4.1-2; 7.7; Gl 5.16; Fp 3.12-18; 1Ts 4.1; 2Ts 3.6.

<sup>196</sup> SEESEMANN. In: **DITNT**, 2000, v.V, p. 994.

<sup>197</sup> v.2

<sup>198</sup> v.1-3.

boas obras, as quais Deus de antemão preparou.<sup>199</sup> O ponto decisivo e determinante dessa mudança de *modo de vida* é o agir misericordioso de Deus ao conceder salvação em Cristo Jesus.<sup>200</sup> E o que qualifica esse novo *modo de vida* é τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (*a vocação à qual foram chamados*).

Essa qualificação é fixada ao novo *modo de vida* pelo advérbio ἀξίως (*de modo digno*), um advérbio que carrega um significado que estabelece uma relação de correspondência, comparação e equivalência entre uma coisa e outra. Seu significado original, na literatura extrabíblica, é aquilo que “inclina a balança”, “contrabalança”, que é “de igual valor”.<sup>201</sup> Por estabelecer esse relacionamento de correspondência, chegou a significar “digno”, “valioso”. Sua tradução pode ser *apropriado, de acordo com, conforme, correspondente a*. Na LXX, o termo não tem especial relevância.<sup>202</sup> Já, no NT, ἀξίως (*de modo digno*) é usado exclusivamente nos trechos exortativos,<sup>203</sup> e o seu referencial e poder de motivação para a ação adequada reside na ação primeira de Deus.<sup>204</sup> É desse modo que o autor de Efésios o aplica aqui. O poder de motivação e o referencial para o novo *modo de vida* é τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (*a vocação à qual foram chamados*).

As palavras usadas aqui, o substantivo κλήσις (*vocação*) e o verbo καλέω (*chamar*),<sup>205</sup> possuem significados muito próximos. No grego extrabíblico, o verbo tem o significado de “falar à outra pessoa, diretamente ou por intermediários, a

<sup>199</sup> v.10.

<sup>200</sup> v.4-9.

<sup>201</sup> Seu uso se aplica para o relacionamento correspondente entre objetos e também entre pessoas.

<sup>202</sup> TIEDTKE, Erich; SCHIPPERS, Reiner; KLÖBER, Rolf. Retidão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.2105-2106.

<sup>203</sup> Cf. Rm 16.2; Ef 4.1; Fp 1.27; Col 1.10; 1Ts 2.12; 3Jo 6.

<sup>204</sup> FOERSTER, Werner. ἀξίως. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.380; cf. Tb. TIEDTKE; SCHIPPERS; KLÖBER, **DITNT**, 2000. v.II, p.2106.

<sup>205</sup> Do qual é κλήσις derivado.

fim de trazê-la mais perto, num relacionamento ou físico ou pessoal”,<sup>206</sup> e denota a ação de “convidar”.<sup>207</sup> E o substantivo, denota o ato de “convidar”, “convocar” ou “chamar para si”,<sup>208</sup> “raras vezes se empregam para uma vocação divina”.<sup>209</sup> Na LXX, o substantivo praticamente não ocorre.<sup>210</sup> Já o verbo *καλέω* (*chamar*) é empregado, com frequência, no sentido de “nomear”,<sup>211</sup> assumindo, algumas vezes, o sentido de nova existência;<sup>212</sup> no sentido de “convocar”,<sup>213</sup> denotando ordem e não de mero convite diante do qual se espera que as pessoas ouçam e respondam; e como ação de Deus, cujo *chamado* é uma reivindicação sobre o ser humano, e está relacionado e revela a eleição de Deus que precede o próprio chamado.<sup>214</sup> Pelo *chamado*, Deus pode incumbir pessoas de tarefas que, pela decisão de obedecer, passam a ser instrumentos da vontade de Deus.<sup>215</sup> No NT, em muitas ocorrências, o significado de *καλέω* segue o que se encontra no grego extrabíblico e na LXX, significando “nomear” e “convidar”.<sup>216</sup> No entanto, em Paulo e nas cartas deuteropaulinas, seu significado é quase sempre teológico, denotando *vocação* da parte de Deus.<sup>217</sup> O mesmo se dá com todas as ocorrências do substantivo *κλήσις*, o

<sup>206</sup> COENEN, Lothar. Chamar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.349

<sup>207</sup> Podendo também ter o sentido de “nomear” (COENEN, **DITNT**, 2000, v.I, p.349).

<sup>208</sup> Os dois últimos significados são os mais frequentes e estão relacionados à convocação oficial por parte de uma autoridade reconhecida (COENEN, **DITNT**, 2000, v.I, p.349).

<sup>209</sup> E no que diz respeito ao trabalho, “a consciência da ‘vocação’ permanecia restrita a sacerdotes, e, até certo ponto, àqueles que se dedicavam a tarefas intelectuais e administrativas”. (COENEN, **DITNT**, 2000, v.I, p.350.).

<sup>210</sup> Apenas em Jt 12.10; 3 Mc 5.14 (convite); Jr 38.6 (COENEN, **DITNT**, 2000, v.I, p.350).

<sup>211</sup> Coisas (Gn 1.5,8-9), animais (Gn 2.19) pessoas (Gn 25.26; 29.32-35), cidades (2Sm 5.9), ou qualidades (Is 35.8; 56.7).

<sup>212</sup> Os judeus são chamados de “sacerdotes do Senhor” (Is 61.6), “os filhos do Deus vivo” (Os 1.10).

<sup>213</sup> “Chamada, da parte de pessoas de posição, dirigida aos indivíduos ou grupos” (Gn 24.58; Êx 1.18; 12.21; 19.7; Jz 12.1; Jó 13.22). (COENEN, **DITNT**, 2000, v.I, p.351).

<sup>214</sup> Is 41.8-9; 42.1,6; 43.1.

<sup>215</sup> Is 48.14-15 (COENEN, **DITNT**, 2000, v.I, p.351).

<sup>216</sup> Para o sentido “nomear” cf. Mt 1.21; Jo 1.42; e para “convidar” cf. Mt 22.2-10; Lc 14.16-25.

<sup>217</sup> Das 29 ocorrências em apenas 5 *καλέω* não possui significado teológico, denotando “nomear” (Rm 9.7,25,26; 1Co 15.9) e “convidar” (1Co10.27).

qual, no NT, ocorre somente nas cartas e sempre com significado teológico.<sup>218</sup> O que se observa é que o uso de ambos (verbo e substantivo) chega a ser um termo técnico que descreve o processo da salvação.<sup>219</sup> O sujeito de *καλέω* é sempre Deus ou Jesus Cristo,<sup>220</sup> o qual *chama* a partir de sua escolha, eleição, predestinação<sup>221</sup> e graça, sem qualquer conquista ou mérito de quem é *chamado*.<sup>222</sup> Deus *chama* pelo evangelho,<sup>223</sup> e a quem ele chama, ele justifica e glorifica,<sup>224</sup> coloca na comunhão com Jesus Cristo<sup>225</sup> e numa nova existência em seu reino e sua glória.<sup>226</sup> Dessa nova existência, faz parte buscar o alvo da santificação,<sup>227</sup> da paz com o próximo,<sup>228</sup> do permanecer na liberdade em serviço mútuo<sup>229</sup> e do permanecer no evangelho.<sup>230</sup> O substantivo *κλησις* também tem a Deus como sujeito<sup>231</sup> e carrega, de forma conceitual,<sup>232</sup> o significado encontrado em *καλέω*. O que se encontra em *κλησις* com mais ênfase é sua característica paradoxal de dádiva e apelo – ao mesmo tempo em que é totalmente ação graciosa de Deus é também resposta vivencial de quem é *chamado/vocacionado* –, por isso, quem recebeu a dádiva da *vocação* deve andar

<sup>218</sup> São 9 vezes. Sendo 5 ocorrências nas cartas paulinas (Rm 11.29; 1Co 1.26; 7.20; Fp 3.14; 2Ts 1.11); 4 ocorrências nas cartas deuteropaulinas (Ef 1.18; 4.2,4; 2Tm 1.9) e as outras 2 ocorrências em Hb e 2Pe (Cf. SCHMOLLER, 1963, p.283).

<sup>219</sup> SCHMIDT, Karl Ludwig. *καλέω* In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, v.III, 489,492.

<sup>220</sup> Isso se dá em todas as ocorrências de *καλέω* (Rm 4.17; 8.30; 9.11-12,24; 1Co 1.9; 7.5,17,18,20,21, 22,24; Gl 1.6,15; 5.8,13; Ef 4.1,4; Cl 3.15; 1Ts 2.12; 4.7; 5.24; 2Ts 2.14. Tb. 1Tm 6.12; 2Tm 1.9; Hb 5.4; 9.15; 11.8; 1 Pe 1.5; 2.9,21; 3.9; 5.10; 2Pe 1.3; Ap 19.9).

<sup>221</sup> Gl 1.15; Rm 9.11-12,24; Rm 8.30.

<sup>222</sup> Rm 9.11-12; Gl 1.15; Tb 2Tm 1.9.

<sup>223</sup> 2Ts 2.14.

<sup>224</sup> Rm 8.30.

<sup>225</sup> 1Co 1.9.

<sup>226</sup> 1 Ts 2.12; 2Ts 2.14; Tb 1Pe 2.9; 2Pe 1.3;

<sup>227</sup> 1Ts 4.7; 2Ts 2.13-14; Tb. 1Pe 1.15; 2.21; 3.9.

<sup>228</sup> 1Co 7.15.

<sup>229</sup> Gl 5.13.

<sup>230</sup> Gl 1.6; 5.8.

<sup>231</sup> Em todas as ocorrências de *κλησις* (cf. nota 69).

<sup>232</sup> Também o adjetivo *κλητός* (*chamado*) é usado de forma conceitual, carregando o mesmo significado, para se referir ao apóstolo (Rm 1.1; 1Co 1.1) e as pessoas que aderiram a fé em Jesus Cristo (Rm 1.6,7; 8.28; 1Co 1.2,24; Jd 1; Ap 17.14).

de modo digno dela<sup>233</sup> e procurar com diligência confirmá-la em seu modo de viver.<sup>234</sup>

O autor de Efésios faz esse uso conceitual, tanto de καλέω como de κλήσις. Deus é o sujeito do *chamado/vocação*,<sup>235</sup> o qual ele realiza por sua livre ação graciosa<sup>236</sup> na pessoa e obra de Jesus Cristo<sup>237</sup> concedendo uma nova existência a quem é chamado.<sup>238</sup> E a resposta ao *chamado/vocação* é a fé que se expressa pelo *andar de modo digno da vocação a que foram chamados*.<sup>239</sup>

Por seu agente e sujeito e pelo seu conteúdo, já se percebe e fica claro que a *vocação* não é algo conquistado; é algo que só pode ser recebido. O autor reforça esse sentido pelo uso do verbo καλέω (*chamar*) no aoristo em voz passiva ἐκλήθητε (*foram chamados*),<sup>240</sup> o que indica uma ação já praticada em relação aos destinatários e, por isso, caracteriza τῆς κλήσεως (*a vocação*) como dádiva. No entanto, ao mesmo tempo, τῆς κλήσεως (*a vocação*) é apresentada como apelo; como algo que precisa ser cultivado e praticado por aqueles que *foram chamados*. Assim, a convocação do *andar de modo digno* significa aplicar como imperativo aquilo que se recebeu, gratuitamente, como indicativo; transformar em vida prática e relacional aquilo que se recebeu como dádiva graciosa e gratuita de Deus; ser em conduta de vida aquilo que se é pela obra de Deus, recebida pela fé; ser no convívio da

<sup>233</sup> Ef 4.1; 2Ts 1.11; Tb Fl 3.14.

<sup>234</sup> 2Pe 1.3,10.

<sup>235</sup> τῆς κλήσεως αὐτοῦ em 1.18 se refere a ὁ Θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ em 1.17.

<sup>236</sup> Ef 1.3-14. É Deus quem realiza a *bênção* (v.3), a *escolha* (v.4), a *predestinação* (v.5,11), a *adoção* (v.5), a *redenção* (v.7), o *derramar da sabedoria e prudência* (v.8), o *desvendar o mistério da sua vontade* (v.9), o *fazer convergir nele [...] todas as coisas* (v.10) e o *fazer do autor e destinatários a sua herança* (v.11). A relação desse trecho com τῆς κλήσεως αὐτοῦ em 1.18 se dá pelo fato de o mesmo ser a motivação da oração em 1.15ss. A expressão διὰ τοῦτο καὶ γὰρ (*por isso tudo*), em 1.15 é que estabelece essa relação direta. (cf. TAYLOR, 1975, p.259 - διὰ com o acusativo).

<sup>237</sup> Ef 1.18-20: Onde há um paralelismo culminativo. Inicia com ὑμᾶς τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ (v.18) e tem seu clímax com κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ (v.19), e estabelece uma relação direta entre a *vocação* e o *poder* exercido por Deus na ressurreição, exaltação e entronização de Jesus Cristo (v.20-23). (p/ paralelismo culminativo cf. WEGNER, 2007, p.91-92).

<sup>238</sup> Ef 2.1-10.

<sup>239</sup> Ef 1.15 e 4.1.

<sup>240</sup> Ef 4.1

comunidade de fé e na sociedade aquilo que se é pela escolha, adoção e redenção, por parte de Deus.

Nisso, percebe-se que, para o autor, a fé não é apenas a aceitação de afirmações verdadeiras a respeito de Deus e do ser humano. É relacionamento pessoal com Deus dentro de uma nova existência realizada e revelada pelo próprio Deus em Cristo. Essa nova existência não é a observação mecânica de regras de um código de conduta, e sim, a expressão prática do relacionamento pessoal com Deus, no qual, a conduta de vida, em relacionamentos e comportamento, corresponde condignamente com a obra graciosa de Deus. Isso implica abandonar uma existência anterior vivida sem Cristo para viver uma nova existência em Cristo. O que, por sua vez, deve ser vivido até as últimas consequências; até mesmo se isso levar a ser um *prisioneiro no Senhor*. A *vocação* consiste em Deus, por meio de Jesus Cristo e no poder do Espírito Santo, escolher, adotar, redimir, dar vida, aproximar, reunir em um só corpo consigo, acolher como uma só família, tornar pleno, com o poder do Espírito, o amor de Cristo e a sua presença. E, ao mesmo tempo, a *vocação* é convocação a corresponder, pela vivência, a essa realidade concedida por graça e recebida pela fé. Quem crê nessa realidade é convocado a viver dessa realidade. Não a criar essa realidade, mas a usufruir dela.

Tendo convocado seus destinatários a *andar de modo digno da vocação a qual foram chamados*, o autor desdobra essa ordem geral e conceitual em duas ordens específicas e práticas, que dizem respeito ao relacionamento mútuo entre os destinatários; que dizem respeito ao relacionamento interno da comunidade de fé.

### 3.3 Primeira ordem específica (v.2)

#### 3.3.1 Cultivo dos relacionamentos interpessoais: suportar uns aos outros

A primeira ordem específica e prática decorrente e desdobrada da *vocação* é ἀνεχόμενοι ἀλλήλων (*suportai uns aos outros*). O verbo ἀνεχόμενοι (*suportai*) está no particípio e carrega a ideia de ação contínua, mas também possui aqui o sentido imperativo,<sup>241</sup> o que reforça o tom exortativo do trecho. A voz média do verbo e o pronome recíproco ἀλλήλων (*uns aos outros*) indicam que a ação deve ser praticada e sofrida;<sup>242</sup> deve ser ação de mutualidade. O significado de ἀνέχομαι na literatura extrabíblica é bastante amplo, ocorre com o sentido de “levantar”, “honrar”, “reter”, “ressaltar-se”, “cessar”, e, predominantemente “perseverar” e “suportar”. Na LXX, esse verbo traduz várias palavras que “expressam a ideia de ‘refrear’ alguma ação ou emoção.”<sup>243</sup> Em todo o NT, o significado de ἀνέχομαι é o de suportar (atitude passiva) com tolerância (atitude ativa) mesmo diante de atitudes ou de falta<sup>244</sup> ou de exigência<sup>245</sup> por parte de outras pessoas.<sup>246</sup> Na forma de substantivo, ἀνοχή (*clemência, tolerância, paciência*), ocorre apenas duas vezes no NT, e nas duas

<sup>241</sup> TAYLOR, 1975, p.307; FRIBERG; FRIBERG, 1987, p.594.

<sup>242</sup> SCHALKWIJK, 1994, p.50.

<sup>243</sup> Em geral, esse “refrear” acaba cedendo à pressão e irrompe em resultados desastrosos, tanto no proceder de seres humanos (Gn 45.1) quando no proceder de Deus (Is 1.13; 42.14). “Há, porém, uma tendência no sentido de retratar a Deus como Aquele que refreia a sua ira, enquanto que o homem se entrega às reações violentas” (BROWN, Colin; FALKENROTH, Ulrich. *Paciência*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.1488).

<sup>244</sup> Jesus *suporta* o fracasso dos discípulos (Mt 17.17); Paulo *suporta* a perseguição (1Co 4.12); Paulo menciona que a comunidade tem *suportado* “apóstolos” insensatos, que os escravizam, que os devoram, que os detêm, que se exaltam e que os esbofeteiam (2Co 11.19-20); é pressuposto o *suportar* faltas no relacionamento comunitário (Ef. 4.2; Cl 3.13); Autor se gloria nas perseguições que a comunidade tem *suportado* (1 Tm 1.4).

<sup>245</sup> O procônsul Gálio se desincumbe da *exigência* de um veredicto sobre Paulo (At 18.14); Paulo *exige* que a comunidade o suporte em sua loucura (2Co 11.1) e menciona que a comunidade tem atendido de boa vontade à *exigência* dos que pregam outro evangelho (2Co 11.4), inclusive com prejuízo próprio (2Co 11.19,20); é pressuposto o atender *exigências* no relacionamento comunitário (Ef 4.2; Cl 3.13); haverá um tempo em que as pessoas não suportarão a *exigência* da sua doutrina (2Tm 4.3); o autor pede que seus destinatário suportem as *exigências* de sua carta (Hb 13.22).

<sup>246</sup> Para uma análise pormenorizada cf. BROWN; FALKENROTH, **DITNT**, 2000. v.II, p.1488-1491.

ocorrências se refere a Deus. Quanto ao sentido, é idêntico ao verbo, pois descreve o suportar com tolerância por parte de Deus. É com bondade, *tolerância* e longanimidade que ele conduz o pecador ao arrependimento,<sup>247</sup> e é com *tolerância* que deixou impunes os pecados até o tempo da justificação pela fé.<sup>248</sup>

O uso do termo, aqui na perícopa,<sup>249</sup> pressupõe ambas as atitudes a serem suportadas com tolerância – a falta e a exigência. Com esse significado, a ordem não apenas orienta a vida da comunidade de fé a reproduzir em seus relacionamentos a atitude experimentada em Deus, mas também revela que, no seio da comunidade, problemas de relacionamentos não estão descartados. Ao que parece, o autor tem a consciência de que onde há comunidade de fé, há também faltas e exigências mútuas e recíprocas. Por isso se faz necessário o constante *suportar uns aos outros*. Essa consciência perpassa as cartas do NT. Em virtude disso, são numerosas as orientações que dizem respeito ao relacionamento de ἀλλήλοις (*uns para com os outros*),<sup>250</sup> recomendando atitudes mútuas de irmandade,<sup>251</sup> advertindo contra má conduta relacional,<sup>252</sup> incentivando ao amor recíproco;<sup>253</sup> e promovendo a comunhão e edificação da igreja.<sup>254</sup> O emprego do pronome ἀλλήλων ocorre, em sua maioria, em “contexto de orientações em prol dos relacionamentos entre cristãos ou da comunhão, levando em conta o aspecto do

<sup>247</sup> Rm 2.4.

<sup>248</sup> Rm 3.26. Corresponde ao sentido do termo encontrado na LXX, com o qual é descrito o “conter-se” de Deus. (SCHLIER, Heinrich. ἀνέχω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.359-360; BROWN; FALKENROTH, **DITNT**, 2000, v.II, p. 1488-1489).

<sup>249</sup> Como também no texto paralelo de Cl 3.13.

<sup>250</sup> O pronome recíproco ἀλλήλων ocorre 100 vezes em todo o NT, sendo 45 vezes nas cartas (cf. SCHMOLLER, 1963, P.28).

<sup>251</sup> Rm 12.10,16; 15.5; Gl 5.13; 6.2; Ef 4.2; 5.21; Fp 2.3; Cl 3.13; 1Ts 4.18; 5.11; Hb 10.24; 1Pe 5.5;

<sup>252</sup> Rm 14.13; 1Co 7.5; Gl 5.25; Cl 3.9; Tt 3.3; Tg 4.11; 5,9.

<sup>253</sup> Rm 12.10; 13.8; Gl 5.13; 1Ts 3.12; 4.9; 2Ts 1.3; 1Pe 1.22; 1Jo 3.11,23; 4.7-12; 2Jo 5.

<sup>254</sup> Rm 14.19; 15.7,14; 16.16; 1Co 12.25; 16.20; 2Co 13.12; Ef 4.37; Tg 5.16; 1Pe 4.9; 1Jo 1.7. (cf. ZIEMANN, Marcus D. *Relacionamentos Interpessoais. Vox Scripturae*. Revista Teológica Brasileira, São Bento do Sul, v. XVIII, n.2, 2010, p.43-44).

*amor ágape*".<sup>255</sup> Que é exatamente o que ocorre aqui, como se verá adiante.

### 3.3.2 Três virtudes que acompanham o suportar uns aos outros

A ordem para *suportar uns aos outros* é acompanhada pela recomendação de três virtudes: μετά πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραΰτητος, μετὰ μακροθυμίας (*com toda humildade e mansidão, com longanimidade*).

Antes de analisar as virtudes já se observa o alto nível de exigência na recomendação dessas virtudes. O adjetivo πάσης (*toda*) indica que não devem ser cultivadas e executadas de qualquer modo, mas com totalidade e constância; com empenho e dedicação permanentes.

#### 3.3.2.1 Com toda humildade

O termo que descreve a primeira virtude, ταπεινοφροσύνης (*humildade – ou modéstia de mente*), ocorre apenas sete vezes no Novo Testamento, sendo a maioria em contextos de exortação que tratam do relacionamento mútuo na comunidade de fé.<sup>256</sup> Em todas as ocorrências do termo, a razão ou origem que fundamenta e motiva a atitude de ταπεινοφροσύνης é a ação primeira de Deus, em Cristo,<sup>257</sup> e o alvo para o qual a atitude se direciona é ἀλλήλων; ou seja, o relacionamento mútuo daqueles que estão em Cristo; o relacionamento de uns para com os outros na comunidade de fé. E quanto ao seu significado, trata-se de uma atitude/disposição de serviço e submissão ao outro, o qual contraria a autoafirmação

<sup>255</sup> ZIEMANN, 2010, p.43.

<sup>256</sup> Ef 4.2; Fp 2.3; Cl 3.12; 1Pe 5.5. Nas demais ocorrências, o termo descreve o proceder do apóstolo Paulo em sua atuação missionária na Ásia (At 20.19) e estão no contexto de alertas contra o proceder enganoso de uma falsa espiritualidade (Cl 2.18,23). Cf. SCHMOLLER, 1963, p.479.

<sup>257</sup> Em Ef 4.2 é mencionada τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (*a vocação a qual foram chamados*); em Cl 3.12 (paralelo de Efésios) o fato de serem ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι (*eleitos de Deus, santos e amados*); em Fp 2.5, τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (*tende em vós o mesmo sentimento [disposição] que houve também em Cristo Jesus*); e 1 Pe 5.5 afirma ὅτι ὁ Θεὸς ὑπερηφάνους ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν (*porque Deus resiste aos soberbos, contudo, aos humildes concede a sua graça*).

e a busca dos próprios interesses e bem-estar acima da consideração para com os outros. Filipenses ainda reforça o conteúdo e a fundamentação para essa atitude/disposição e lhe concede um caráter altamente positivo quando apresenta Jesus Cristo como modelo supremo da mesma.<sup>258</sup>

É somente a partir dessa perspectiva cristocêntrica no NT, e teocêntrica, encontrada no AT,<sup>259</sup> que ταπεινοφροσύνης e seus termos correlatos<sup>260</sup> são considerados virtude. Na visão antropocêntrica do mundo grego, a *humildade* tem sempre sentido depreciativo, por isso, é considerada um rebaixamento vergonhoso que deveria ser evitado e vencido.<sup>261</sup> Entretanto, na literatura bíblica, o termo e seus correlatos são usados para descrever atitudes que levam o ser humano a ter um relacionamento correto e adequado com Deus e com o próximo.<sup>262</sup> No NT, a *humildade* faz parte do ensino de Jesus Cristo, no qual ele próprio se apresenta como modelo de *humildade* e a descreve como um reconhecer-se diante de Deus e dos homens num status/posição adequada, sem superestima ou menosprezo.<sup>263</sup> A *humildade* é também a atitude/disposição que descreve a própria realidade da encarnação de Jesus Cristo como serviço e autoentrega.<sup>264</sup> A mesma

<sup>258</sup> Pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou (ἐταπείνωσεν), tornando-se obediente até a morte e morte de cruz (Fp 2.5-8).

<sup>259</sup> No AT, os pequenos e humilhados são elevados por Deus (Sl 18.27; 34.18; 113.5ss) e, mais significativo ainda, o Servo do Senhor age em *humildade/rebaixamento* (Is 53). Para uma análise pormenorizada do termo no AT cf. GRUNDMANN, Walter. ταπεινός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VIII, p.6-11; BAUDER, Wolfgang; ESSER, Hans-Helmut. Humildade. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.978-979.

<sup>260</sup> ταπεινός (*modesto, humilde*), ταπεινώω (*abaixar, humilhar*), ταπείνωσις (*abatimento, humilhação*) e ταπεινόφρων (*de mente humilde*).

<sup>261</sup> “Pensar pobrememente”, “pensar mal”, “ser indisposto”, “ser pusilânime”, “estar fraco”, “ter uma mente servil” (BAUDER; ESSER. **DITNT**, 2000. v.I, p.977).

<sup>262</sup> BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000. v.I, p.978; GUNNMANN. **TDNT**, v.VIII, p.11-12.

<sup>263</sup> Mt 11.29 (Jesus como modelo); 18.4; 23.12 [Lc 14.11]; Lc 18.14 (reconhecimento diante de Deus).

<sup>264</sup> At 8.33; Fp 2.8.

atitude/disposição é encontrada no proceder do apóstolo Paulo<sup>265</sup> e é por ele orientada como expressão da fé em Cristo, sempre em contextos de exortação para a vida comunitária, para o relacionamento de mutualidade.<sup>266</sup> Também o apóstolo Pedro exorta que a *humildade* seja atitude/disposição presente na comunidade de fé, e relaciona esse tratamento relacional mútuo com a *vocação* (ἐκλήθητε) recebida pela comunidade.<sup>267</sup> As comunidades também recebem a orientação de serem *humildes* porque *Deus resiste aos soberbos, mas dá graça aos humildes*<sup>268</sup> e há menção de que essa realidade da manifestação da graça de Deus para com os *humildes* foi efetivamente experimentada por Maria e por Paulo.<sup>269</sup> Isso vem a ampliar o sentido de ταπεινοφροσύνης. Não possui sentido negativo, o qual indicaria um rebaixamento ou menosprezo das pessoas que a praticam, mas seu sentido é positivo e indica o ocupar o status, a posição exata e adequada entre o menosprezo e a superestima, que leva a uma atitude/disposição de tolerância, serviço, busca do bem-estar e promoção do outro. A motivação para tal encontra-se na obra salvífica em Jesus Cristo e no exemplo de Jesus Cristo.

### 3.3.2.2 Com toda mansidão

A segunda virtude é πραΰτητος (*mansidão*). O termo ocorre 11 vezes no NT,<sup>270</sup> e seu uso preserva o significado do termo no grego secular, mas, ao mesmo tempo, amplia-o com sentido e fundamentação teológica. No grego secular, πραΰτητος significa amabilidade gentil e suave; uma benevolência praticada, como expressão de amizade, em favor do outro em situações nas quais ele mereceria rigor e

<sup>265</sup> At 20.19; 2Co 10.1; 11.7; Fp 4.12.

<sup>266</sup> Rm 12.16; Tb Ef 4.2; Cl 3.12.

<sup>267</sup> 1Pe 3.8-9. Observa-se que é a mesma relação que ocorre na perícopie aqui analisada.

<sup>268</sup> Tg 4.6,10; 1Pe 5.5-6.

<sup>269</sup> Lc 1.48,52; 2Co 7.6.

<sup>270</sup> Como substantivo. Como adjetivo ocorre apenas quatro vezes: Mt 5.5; 11.29; 21.5; 1Pe 3.4 (Cf. SCHMOLLER, 1963, p.430).

severidade, que, certamente, seriam aplicados por um inimigo. Seu uso também ocorre como oposição “à ira desenfreada, à severidade, à brutalidade e à autoexpressão”<sup>271</sup>; e descreve “traços de caráter daqueles que têm mente nobre, do sábio que permanece meigo diante dos insultos, do juiz que é clemente no julgamento, e do rei que é bondoso no seu reino.”<sup>272</sup> E, portanto, é considerada uma virtude social de alto valor.<sup>273</sup>

Na LXX, *πραῦς* ocorre 19 vezes e traduz os vocábulos עני “pobre”, “aflito”, “humilde” (três vezes) e עני “pobre”, “humilde”, “meigo” (16 vezes).<sup>274</sup> Segundo a AT, “os ‘pobres’ em Israel eram aqueles que não possuíam terras. Eram injustamente restringidos, deserdados e privados da plenitude que era desejo de Deus para eles”.<sup>275</sup> Nessa situação, com frequência, sofriam exploração inescrupulosa.<sup>276</sup> Eram “os indefesos, os que não têm direitos, os oprimidos, aqueles que são enganados, explorados e amaldiçoados”.<sup>277</sup> Pelo cuidado e favor de Javé pelos “pobres”,<sup>278</sup> עני e, especialmente, עני passam a denotar o sentido de “título religioso [...] daqueles que padecem necessidade profunda e grande dificuldade, e que humildemente buscam socorro da parte de Javé, ou que com ele o acharam”.<sup>279</sup> Mesmo não se aplicando a Deus, עני é um título conferido ao Messias num contexto em que ele vem em favor

<sup>271</sup> BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.974.

<sup>272</sup> BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.974.

<sup>273</sup> BAUDER, **DITNT**, 2000, v.I, p.974-975. Para detalhes e pormenores consulte: HAUCK, Friedrich; SCHULZ, Siegfried. *πραῦς*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VI, p.645-646.

<sup>274</sup> Os mesmos vocábulos hebraicos são traduzidos pela LXX também por πένης “pessoa pobre”, πτωχός “pobre” e ταπεινός “humilde” indicando que *πραῦς* não traduz plenamente a amplitude do significado de “pobre” no AT (BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.975).

<sup>275</sup> BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.975.

<sup>276</sup> Is 32.7; Sl 37.14; Jó 24.4.

<sup>277</sup> BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.975.

<sup>278</sup> “Javé (...) toma partido com os ‘anî (Êx 22.21-24; Dt 24.14-15), como também fazem os profetas (Is 3.14-15; Am 2.7; 8.4; Zc 7.10) e a literatura sapiencial (Pv 14.21; 22.22; 31.9,20). Sendo que Javé é o Deus daqueles que não têm direitos (Sl 25.9; 149.4; 34.2[3]), ouve e consola aqueles que não acham misericórdia entre os seus semelhantes (Is 29.19; Jó 36.15) e finalmente fará uma reviravolta de tudo quanto agora não está a favor deles (Is 26.6; Sl 37.11; 147.6).” (BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.975).

<sup>279</sup> Sl 40.17; 102.1; Sf 2.3; 3.12; Is 41.17; 49.13; 66.2 (BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.975).

dos pobres e destituídos de direitos, ganhando, sob influência helenística, o sentido de virtude: “mansidão” ou “humildade”.<sup>280</sup>

No grego neotestamentário, πραύτητος, de modo semelhante ao grego extrabíblico, descreve uma atitude de benevolência praticada em relação a quem merece ser tratado com severidade.<sup>281</sup> O diferencial que amplia seu significado para um sentido teológico e próprio da fé cristã é que πραύτητος (*mansidão*) figura como elemento constitutivo do fruto do Espírito, o qual caracteriza quem vive no Espírito e determina o relacionamento de uns para com os outros.<sup>282</sup> Além disso, na forma de adjetivo, πραύς, *mansidão* é característica do próprio Jesus Cristo e é considerada por ele bem-aventurança, porque os *mansos* herdarão a terra.<sup>283</sup> Aqui, em Efésios, como também no texto paralelo em Colossenses 3.12, a *mansidão*, semelhante à *humildade*, tem sua origem, seu fundamento e sua motivação na ação primeira de Deus e no pertencer a ele pela fé em Jesus Cristo.<sup>284</sup>

Assim, observa-se que, para o NT, diferente de grego clássico no qual a *mansidão* é uma virtude humana praticada em relacionamentos amistosos, a *mansidão* é uma realidade decorrente da adesão à fé em Jesus Cristo como possibilidade, concedida por Deus, de relacionamento amável e benevolente no trato com os outros na comunidade de fé, ou mesmo com os de fora dela, merecendo bom tratamento ou não. No trecho em análise, πραύτητος complementa o significado

<sup>280</sup> Zc 9.9 e outros Sir 1.27; 4.8;10.28 (BAUDER; ESSER, **DITNT**, 2000, v.I, p.975).

<sup>281</sup> Paulo quer encontrar-se com a comunidade de Corinto em atitude de *mansidão* e não com vara (1 Co 4.21) ou com ousadia e firmeza (2 Co 10.1), as quais seriam atitudes merecidas por alguns dos coríntios em virtude de sua má conduta (1Co 4; 2Co 10). A *mansidão* é recomendada como atitude que deve acompanhar a correção de pessoas faltosas (Gl 1.6), a disciplina de pessoas que se opõem à instrução do servo do Senhor (2Tm 2.24-25), o exercício da sabedoria no relacionamento comunitário (Tg 3.13), o dar satisfação da fé em contexto de oposição daqueles que difamam o bom proceder em Cristo (1Pe 3.16). E também é recomendada no tratamento com todas as pessoas (Tt 3.2) e no acolhimento da palavra da salvação (Tg 1.21).

<sup>282</sup> Gl 5.23,25-26.

<sup>283</sup> Mt 11.29; 21.5 e Mt 5.5.

<sup>284</sup> Ef 4.1: τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε (*a vocação a qual foram chamados*) Cl 3.12: o fato de serem ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ ἄγιοι καὶ ἠγαπημένοι (*eleitos de Deus, santos e amados*).

de ταπεινοφροσύνης denotando uma atitude/disposição de tolerância, de servir e de buscar o bem-estar e a promoção do outro, que não depende do merecimento do outro, e sim, da fé em Cristo! É significativo registrar que ambas as virtudes encontram-se relacionadas uma à outra na autodescrição de Jesus Cristo.<sup>285</sup>

### 3.3.2.3 Com toda longanimidade

E a terceira virtude é μακροθυμία (*longanimidade*). No grego secular, esse termo e seus derivados surgiram relativamente tarde<sup>286</sup> e são raramente usados. Por eles se descreve a atitude puramente humana de “refrear por tempo prolongado a ira” ou “a agitação” (θυμός), em contraste, menciona-se a “ira repentina” (ὀξύθυμος). O termo carrega traços de resignação passiva mesmo quando é usado para expressar uma persistência digna de admiração. Talvez, por isso, μακροθυμία não é encontrado no vocabulário dos estóicos, mesmo que valorizassem a perseverança e a persistência. Sugere-se que, na Grécia antiga, o uso do termo diga mais respeito à formação do caráter humano do que a uma virtude exercida no relacionamento com o próximo.<sup>287</sup> O uso do termo na LXX corresponde à expressão hebraica que se traduz por “lento de ira”, o que é muito próximo do significado de “ira refreada” e de “tolerância que se estende por um tempo limitado” encontrado no grego secular. Contudo, para o AT, a μακροθυμία não é uma atitude puramente humana. É, em primeiro lugar, um atributo de Javé,<sup>288</sup> sendo, somente na literatura sapiencial,

<sup>285</sup> *Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso (πραύς) e humilde (ταπεινός) de coração.* (Mt 21.29).

<sup>286</sup> De Menandro (c. de 342-293/89 a.C) em diante (BROWN, Colin; FALKENROTH, Ulrich. *Paciência*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.1492).

<sup>287</sup> HORST, Johannes. μακροθυμία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.IV, p.374-375; BROWN; FALKENROTH, **DITNT**, 2000. v.II, p.1492.

<sup>288</sup> Com o qual ele tarda a sua ira e prolonga a sua graça com o propósito de levar os seres humanos ao arrependimento (Nm 14.18; Sl 86.15; 103.8; JI 2.13; Na 1.3). A atitude de Javé para com Nínive aponta para a universalidade dessa realidade (Jn 4.11).

apresentada como atitude humana caracterizada como reflexo da sabedoria<sup>289</sup> que, por sua vez, é consequência do relacionamento correto com o Senhor.<sup>290</sup> No grego neotestamentário, o sentido de μακροθυμία continua, assim como no AT, a revelar um atributo de Deus<sup>291</sup> em seu relacionamento com o ser humano e também se refere a atitudes humanas. No entanto, há uma diferença significativa no seu uso no que se refere ao ser humano.

No NT, μακροθυμία não é apenas uma virtude desejável ao sábio, mas descreve uma característica atribuída a quem experimentou pessoalmente a μακροθυμία de Deus e está unido, pela fé, a Jesus Cristo.<sup>292</sup> Interessante observar que a dupla ἀνοχῆς (*suportar*) e μακροθυμίας (*longanimidade*) se encontra em Romanos 2.4 e aqui em Efésio 4.2. Em Romanos, como atitude de Deus, aqui como orientação para atitude humana. Assim, percebe-se que não é uma virtude cultivada pelo ser humano a partir de si mesmo, mas é uma dádiva que está relacionada e é dependente da μακροθυμία de Deus. O que fica claro pelo fato de ser fruto do Espírito, o qual caracteriza quem vive no Espírito e determina o relacionamento de uns para com os outros,<sup>293</sup> e, por ser uma característica do amor de Deus, o qual é caminho sobremodo excelente que deve determinar a vida e os relacionamentos da pessoa que crê.<sup>294</sup> Como decorrência da experiência pessoal da μακροθυμία de Deus e como dádiva, a μακροθυμία como atitude humana é percebida nos relacionamentos

<sup>289</sup> Pv 14.29; 16.32; 19.11; 25.15. HORST, **TDNT**, v.IV, p.376-379; BROWN; FALKENROTH, **DITNT**, v.II, p. 1492-1493.

<sup>290</sup> Pv 1.7; 9.10.

<sup>291</sup> Enquanto atributo e característica de Deus, é somente por sua μακροθυμία que Deus suporta, sem castigar, aqueles que merecem sua ira (Rm 9.22), deseja que não se percam (2Pe 3.9), espera com bondade, tolerância e paciência pelo seu arrependimento e, até mesmo, conduz o pecador arrependimento (Rm 2.4; 1Pe 3.20; 2Pe 3.9).

<sup>292</sup> Todos esses aspectos são encontrados na descrição da experiência do apóstolo Paulo: Deus o suportou quando era blasfemo, perseguidor da igreja, insolente, ignorante e incrédulo; teve paciência e o atraiu ao arrependimento, concedendo-lhe perdão e nova vida, para fazer dele modelo onde se evidencia a completa μακροθυμία de Jesus Cristo (1Tm 1.12-16).

<sup>293</sup> Gl 5.22, 25-26. Do mesmo modo como πραύτητος (*mansidão*) [Gl 5.23].

<sup>294</sup> 1Co 13.1-4.

de Paulo<sup>295</sup> e é orientação para os relacionamentos mútuos na comunidade fé<sup>296</sup> e para o relacionamento com todas as pessoas.<sup>297</sup>

Essa relação e dependência entre a *μακροθυμία* manifestada por Deus e a *μακροθυμία* manifestada pela pessoa que está unida pela fé em Cristo encontra uma firme fundamentação e uma vívida expressão na parábola contada por Jesus em Mateus 18.21-35. O contexto é determinado pela pergunta de Pedro sobre quantas vezes se deve perdoar ao irmão.<sup>298</sup> A resposta de Jesus ensina a descartar a contabilidade e o limite do perdão a ser concedido.<sup>299</sup> E o ensinamento da parábola fundamenta a razão para tal proceder: quem recebe, da parte de Deus, *μακροθυμία*, compaixão e perdão de sua enorme dívida de pecados, está em condições de, e só pode conceder *μακροθυμία*, compaixão e perdão a quem lhe deve pequena dívida de pecados. Visto que o pecado e as falhas que alguém pode sofrer no relacionamento com os outros são incomparavelmente menores do que seu o pecado e as falhas pessoais diante de Deus.<sup>300</sup>

<sup>295</sup> 2Co 6.6; 2Tm 3.10.

<sup>296</sup> Ef 4.2; Cl 1.11; Cl 3.12; 2Tm 4.2.

<sup>297</sup> 1Ts 5.14.

<sup>298</sup> *Senhor, até quantas vezes meu irmão pecará contra mim, que eu lhe perdoe? Até sete vezes? (v.21).*

<sup>299</sup> *Não te digo que até sete vezes, mas até setenta vezes sete. (v.22).*

<sup>300</sup> A parábola estabelece uma relação de comparação entre as dívidas: o servo devia ao rei *dez mil talentos* (v.24) o que equivale a 164.383 anos e 205 dias de trabalho (1 talento = 6.000 denários [denário era moeda equivalente ao salário de um dia], assim, 10.000 talentos = 60 milhões denários = 60 milhões de dias de trabalho = 164.383 anos e 205 dias. cf. Tabela de Pesos, Moedas e Medidas, em: Auxílios ao Leitor. Bíblia de Estudo Almeida, 1999, p.107), enquanto que o seu conservo lhe devia *cem denários* (v.28), dívida equivalente a 3 meses e 10 dias de trabalho (100 dias); também entre o pedido do servo e de seu conservo: ambos imploram *sê paciente (μακροθύμησον) comigo*, e [*tudo* - no caso do servo] *te pagarei* (v.26,29); e ainda entre a atitude do rei e do servo: ao pedido do servo, o rei se compadece dele e lhe perdoa a enorme dívida (v.27), mas o servo, agora perdoado e, portanto, com condições financeiras de perdoar ao pedido do seu conservo não perdoou a pequena dívida, antes, o lançou na prisão, até que saldasse a dívida (v.30). Na conclusão da parábola fica evidente que o que se espera do servo que havia experimentado perdão da parte do rei é que também perdoasse a quem lhe devia. *Então, o seu senhor, chamando-o, lhe disse: Servo malvado perdoei-te aquela dívida toda porque me suplicaste; não devias tu, igualmente, compadecer-te do teu conservo, como também, eu me compadecei de ti? E, indignando-se, o seu senhor o entregou aos verdugos, até que pagasse toda a dívida* (v.31-34).

### 3.3.3 Suportar uns aos outros em amor

E, concluída a primeira ordem específica e prática, o autor recomenda que tudo isso deve acontecer ἐν αγάπῃ (*em amor*). No grego extrabíblico, as palavras mais frequentes e mais carregadas de significado para *amor* são φιλέω<sup>301</sup> e ἐράω.<sup>302</sup> O substantivo ἀγάπη não ocorre na literatura extrabíblica no período dos escritos bíblicos, apenas no período posterior.<sup>303</sup> Já a ocorrência do verbo ἀγαπάω é frequente na literatura grega, a partir de Homero (8º-7º séc. a.C.) e é usado como uma alternativa para, ou sinônimo com ἐράω e φιλέω. Contudo, seu significado não possui o poder e a magia de ἐράω e possui pouco do calor de φιλέω. Sua etimologia é incerta e seu significado é fraco e variável. Frequentemente, significa “estar satisfeito com algo”, “gostar de”, “tratar com respeito”, “dar as boas-vindas”, “receber”, “saudar” ou “honrar. Possui também um significado mais íntimo de “busca por algo”,

<sup>301</sup> Φιλέω, “é a palavra mais generalizada para ‘amar’ ou ‘considerar com afeição’ (...) e [sic.] denota principalmente a atração de pessoas entre si, quando estreitamente ligadas dentro e fora da família; inclui a ‘preocupação’, ‘cuidado’ e ‘hospitalidade’, bem como o amor às coisas no sentido de ‘gostar de’. As ideias que se vinculam com φιλέω não têm ênfase claramente religiosa.” (GÜNTHER, Walther; LINK, Hans-Georg. *Amor*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.113).

<sup>302</sup> Ἐράω e ἔρωσ, por sua vez, abrangem um significado mais amplo. Por eles se denota o *amor* entre homem e mulher com o sentido de “anelo”, “anseio”, e “desejo”. Por estes termos, também se expressa o deleite na beleza do corpo e nos desejos sensuais, como também o poder que a busca pelo êxtase sensual exerce sobre o raciocínio, a vontade e a discricção. Num passo mais adiante, *eros*, possui significado místico e religioso. Recebe status de deus, de nome *Eros*, que não está sujeito a ninguém, mas que a todos sujeita. E é compreendido como caminho de superação dos limites humanos em busca da perfeição. O contexto dessa compreensão é a dos cultos de fertilidade e religiões de mistério que visavam unir os participantes de seus ritos com a divindade. Além disso, *eros*, possui um significado místico e filosófico. Em Platão, *eros*, tem sentido espiritual, acima do sentido físico, e é “o esforço em prol da retidão, do autodomínio e da sabedoria; é a concretização do bem, o modo de atingir a imortalidade.” (GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.114.) Aristóteles desenvolve ainda mais esse conceito e o compreende para além da mera experiência humana como uma função cósmica. Para ele, *eros*, “é o poder de atração em virtude do qual o princípio original mantém tudo em ordem e movimento” (QUELL, Gottfried; STAUFFER, Ethelbert. ἀγαπάω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.35-36.); é o *amor* que não tem mais a ver com excitação, mas com atitude voluntária do caráter. Em Plotino (c. 205-269 d.C.) reaparece a compreensão mística de *eros*, por meio do qual se busca a superação da limitação humana na união espiritual com o transcendente (GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000. v.I, p.113-114; QUELL; STAUFFER. **TDNT**, 1983, v.I, p.35-36).

<sup>303</sup> Registra-se uma única ocorrência, que remonta ao séc. II, onde ἀγάπη é usado como título para a deusa Ísis (GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.114; QUELL; STAUFFER. **TDNT**, 1983, v.I, p.38).

ou “desejo por alguém ou por algo”. É frequentemente usado para denotar respeito ou amizade entre iguais ou, às vezes, simpatia. Sua característica particular está nos casos em que assume o significado de “preferir”, “eleger algo bom ou um objetivo acima de outros”, “estimar uma pessoa mais do que outra”. Nesse sentido, ocorre, raras vezes, o uso do verbo para se referir ao favorecimento de um deus em relação ao ser humano, indicando a preferência da divindade por uma determinada pessoa, a qual é abençoada com dons e com bens.<sup>304</sup> Pela comparação com ἐράω, percebe-se melhor a natureza específica de ἀγάπη / ἀγαπάω:

Ἔρως é um amor abrangente do mundo que busca satisfação aonde puder. Ἀγαπᾶν é o amor que faz distinções, escolhendo e guardando seu objeto. Ἔρως é insistente na sua impulsiva e mais ou menos ilimitada busca pelo seu objeto. Ἀγαπᾶν é um ato livre e decisivo determinado pelo seu sujeito. Ἐρᾶν em seu sentido mais profundo é usado no ímpeto crescente do homem, do seu amor pelo divino. Ἀγαπᾶν tem sua relação, em grande parte, no amor de Deus, no amor do maior que eleva o menor, colocando-o acima dos outros. Eros busca no outro a satisfação da sua própria fome de vida. Ἀγαπᾶν deve ser frequentemente traduzido como ‘para demonstrar amor’; é um amor que é ativo e que dá pelos outros.<sup>305</sup>

Inversamente ao que ocorre no grego extrabíblico, no grego bíblico, o termo principal para se referir ao *amor* é ἀγάπη. O termo φιλέω é, em menor quantidade, frequente, tanto no AT (LXX) como no NT, mas ἐράω é raro no AT<sup>306</sup> e seu uso não ocorre no NT. A preferência na literatura bíblica por ἀγάπη já indica um significado totalmente distinto da compreensão usual para *amor* na literatura extrabíblica. No AT (LXX), o uso de ἀγάπη e ἀγαπάω “pode se referir tanto a pessoas como a coisas, e denota, em primeiro lugar, o relacionamento de seres humanos entre si, e, em segundo lugar o relacionamento entre Deus e o homem”.<sup>307</sup> E, no NT, os termos se

<sup>304</sup> GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000. v.I, p.114; QUELL; STAUFFER. **TDNT**, 1983. v.I, p.36-37.

<sup>305</sup> (tradução própria) “*Ἔρως is a general Love of the world seeking satisfaction wherever it can. Ἀγαπᾶν is a Love which makes distinctions, choosing and keeping to its object. Ἔρως is determined by more or less indefinite impulsion towards its object. Ἀγαπᾶν is a free and decisive act determined by its subject. Ἐρᾶν in its highest sense is used of the upward impulsion of man, of his Love for the divine. Ἀγαπᾶν relates for the most part to the Love of God, to the Love of the higher lifting up the lower, elevating the lower above others. Eros seeks in others the fulfilment of its own life’s hunger. Ἀγαπᾶν must often translated “to show Love”; it is a giving, active Love on the other’s behalf.*” (QUELL; STAUFFER. **TDNT**, 1983. v.I, p.37).

<sup>306</sup> Cf. QUELL; STAUFFER. **TDNT**, 1983. v.I, p.21-22.

<sup>307</sup> GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.114.

referem exclusivamente ao relacionamento de Deus com o ser humano e os relacionamentos entre seres humanos decorrentes do relacionamento com Deus.<sup>308</sup> Nesse uso, ἀγάπη e ἀγαπάω assumem o caráter de conceito, sendo “uma das ideias centrais que expressam o conteúdo total da fé cristã [...]. A atividade de Deus é o amor, que procura o amor recíproco do homem”.<sup>309</sup> Em Efésios o verbo ἀγαπάω (*amar*) ocorre sete vezes,<sup>310</sup> o substantivo ἀγάπη (*amor*) dez vezes<sup>311</sup> e o adjetivo ἀγαπητός (*amado*) uma vez,<sup>312</sup> e pelo seu uso, percebe-se que o autor compreende o *amor* como atributo que tem a sua origem em Deus,<sup>313</sup> como ato de sua livre escolha,<sup>314</sup> que é personificado em Jesus Cristo, por meio de quem Deus manifesta a sua graça, realizando a obra de redenção<sup>315</sup> e santificação do ser humano.<sup>316</sup> Como desdobramento desse *amor* de Deus e em resposta de fé a ele, o ser humano também *ama* a Deus<sup>317</sup> e ao seu próximo<sup>318</sup> e é convocado a viver *em amor*, manifestando-o por meio de atitudes práticas no relacionamento

<sup>308</sup> Há ocorrências do verbo ἀγαπάω se referindo a coisas (Lc 11.43; Jo 3.19; 12.43; 2Tm 4.10), contudo, o uso do verbo nesses contextos tem o objetivo de denunciar os fins errados a que se dirige o *amor*, isto é, não se dirige a Deus. (GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.117).

<sup>309</sup> GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.116.

<sup>310</sup> Ef 1.6; 2.4; 5.2,25,28,33; 6.24.

<sup>311</sup> Ef 1.4,15; 2.4; 3.17,19; 4.2,16; 5.2; 6.23.

<sup>312</sup> Ef 5.1.

<sup>313</sup> Ef 1.4. Pelo fato de ἀγάπη e ἀγαπάω descreverem o impulso vital dos sexos entre si; o relacionamento familiar; o vínculo espiritual entre amigos; e a devoção para com o próximo, esta compreensão não tem ênfase no AT. Já para o NT, ἀγάπη e ἀγαπάω têm sua origem somente em Deus (GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.117).

<sup>314</sup> Ef 1.4-5. No AT, o *amor* figura como um tema da eleição de Javé por seu povo. E é somente nos profetas que é desenvolvido como tema principal: Israel é o povo que Javé elegeu por amor e para amar. Javé permanece fiel nesse amor apesar da infidelidade desse povo (cf. GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.115). No NT, o *amor* e a eleição também estão próximos, especialmente em Paulo; para ele os ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ (*eleitos de Deus*) são também os ἠγαπημένοι (*amados*) [Cl 3.12] e os ἀγαπητοὶς Θεοῦ (*amados de Deus*) são os κλητοὶς ἀγίοις (*chamados à ser santo*) [Rm 1.7] (cf. Tb Rm 8.31-39; GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.118-119).

<sup>315</sup> Ef 1.6-7; 2.4-5; 5.2.

<sup>316</sup> Ef 2.4ss; 5.25-27. Obviamente, o AT desconhece essa realidade. No entanto, no NT, Jesus Cristo é o *amor* de Deus encarnado e, por meio dele e nele, acontecem a salvação e a santificação do ser humano.

<sup>317</sup> Ef 6.24.

<sup>318</sup> Ef 1.15; 6.23. Para o AT, já valia o mandamento “amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Lv 18.19) e também “amai, pois, o estrangeiro” (Dt 10.19). No NT, esse mandamento é reafirmado (Mt 5.43; Mc 12.31; Rm 13.8-10; Gl 5.14; Tg 2.8) e ampliando: “amai vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem.” (Mt 5.44).

comunitário<sup>319</sup> e no relacionamento familiar.<sup>320</sup> Importante observar que, para o autor de Efésios, a prática do *amor* por parte dos fiéis não significa mera imitação do *amor* de Deus. Ao descrever o *amor*, ele segue a estrutura da carta, apresentando-o como indicativo<sup>321</sup> e imperativo;<sup>322</sup> como vindo da parte de Deus para ser aplicado nos relacionamentos humanos. Portanto, não se trata de meras ordens a serem executadas, mas de experiência relacional com Deus e com o próximo. Além disso, a personificação do *amor* em Jesus Cristo<sup>323</sup> e o paralelismo estabelecido entre essa personificação e as expressões *em Cristo, nele, em amor e no amado*, no cap. 1,<sup>324</sup> indicam que se pode entender que tudo o que na carta é descrito e acontece *em Cristo*, ao mesmo tempo, é descrito e acontece *em amor*, e vice-versa. Assim, os capítulos 1 a 3 informam que Deus concede ao ser humano uma nova existência *em amor/em Cristo* (indicativo), e os capítulos 4 a 6 convocam a viver de forma prática, pela fé, essa nova existência *em amor/em Cristo* (imperativo). Isso fica evidente nas exortações que dizem respeito ao relacionamento comunitário em que o *amor* é mencionado, pois devem acontecer *ἐν ἀγάπῃ* (*em amor*),<sup>325</sup> ou seja, não são meras ordens a serem acatadas e praticadas, mas são expressões e vivência de uma nova existência *em amor/em Cristo*.<sup>326</sup>

Falta reforçar, o que já está implícito até aqui, que o *amor* é acompanhado

<sup>319</sup> Ef 2.4,15,16; 5.2.

<sup>320</sup> Ef 5.25,28,33.

<sup>321</sup> Ef 1.4,6,7,15; 2.4; 3.17-19; 5.1-2; 25-27; 6.23-24.

<sup>322</sup> Ef 4.2,15,16; 5.2,25,28,33.

<sup>323</sup> Ef 1.6: ἐν τῷ ἀγαπημένῳ (*no amado*).

<sup>324</sup> ἐν [τῷ] Χριστῷ (v.3,10,12), ἐν αὐτῷ (v.4,9,10), ἐν ἀγάπῃ (v.4), ἐν τῷ ἀγαπημένῳ (v.6), ἐν ᾧ (v.7,11,13).

<sup>325</sup> Ef 4.2,15,16; 5.2.

<sup>326</sup> Aqui vale lembrar que o *amor* não é produto do esforço humano, antes, é dom de Deus (Rm 5.5); é fruto do Espírito Santo (Gl 5.22). Para um exemplo claro dessa relação do indicativo e imperativo na nova existência *em amor/em Cristo* pode-se observar o trecho de 5.1-2, onde o autor convoca ao imperativo com base, fundamentação e motivação no indicativo: *Sede, pois, imitadores de Deus, como filhos amados* (τέκνα ἀγαπητὰ); e *andai em amor* (ἐν ἀγάπῃ), *como também Cristo nos amou* (ἠγάπησεν ἡμᾶς) e *se entregou por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave*.

pela fé.<sup>327</sup> E também é digno de observação que essa nova existência *em amor* é vivida na tensão entre consumação e espera: quem é habitado por Cristo, já está enraizado e alicerçado *em amor* e pode compreender qual é a largura, e o comprimento, e a altura, e a profundidade e conhecer o *amor* de Cristo, e, ao mesmo tempo, ainda está em espera, pois esse *amor* excede todo entendimento, e seu conhecimento leva a ser tomado pela plenitude de Deus.<sup>328</sup>

Por essa primeira ordem específica e prática, observa-se que, para o autor, a *vocação recebida* pela comunidade de fé comunica e concede uma nova existência que é, por sua natureza, relacional (indicativo) e, ao mesmo tempo, convoca para a vivência prática e relacional da mesma (imperativo). Observa-se, também, que o autor compreende que, na comunidade de fé *vocacionada*, problemas de relacionamentos existem, ameaçam a sua *unidade* e precisam ser combatidos. Ecos desses problemas estão espalhados pela carta e dizem respeito a diferentes etnias, gêneros e posições sociais, atitudes éticas, posicionamento doutrinário e o desempenho dos dons.<sup>329</sup> Além disso, a ordem para *suportar uns aos outros* pressupõe demais problemas e dificuldades de relacionamentos que são próprios ao ser humano. É claro para o autor que esses problemas não desaparecem automaticamente quando se adere à fé e se é inserido, pela graça de Deus, no convívio e na *unidade* da comunidade de fé *vocacionada*. Contudo, também é claro que a superação dos problemas de relacionamentos, os quais ameaçam a *unidade*, devem ser combatidos.

Nesse combate, uma atitude necessária é a disposição para “sofrer” a

<sup>327</sup> Ef 1.15; 6.23-24. No NT, fé e amor são frequentemente mencionados lado a lado (1Co 13.13; 16.13-14; 1Ts 1.3; 3.6; 5.8; 1Tm 1.5,14; 2.15; 4.12; 6.11; 2Tm 1.13; 3.10; Tt 2.2; Fl 5; 2Pe 1.7) e mais, a fé é ativa no amor (Gl 5.6). “Se a palavra de Paulo para descrever o modo de os homens voltarem para Deus é *pistis*, a de João é *ágape*”. (GÜNTHER; LINK. **DITNT**, 2000, v.I, p.120).

<sup>328</sup> Ef 3.17-19.

<sup>329</sup> Ef 2.11-12 (etnias); 5.22-33 (gêneros); 6.5-9 (posições sociais); 4.17-5.21 (atitudes éticas); 4.14-16; 6.10-20 (posicionamento doutrinário); 4.7-16 (desempenho dos dons).

existência do outro sem revidar com violência às suas faltas e exigências; é a disposição para “absorver” de forma positiva os problemas relacionais causados pelo outro.

O fundamento e a possibilidade de realização dessa atitude não se encontram no ser humano em si, mas somente em Jesus Cristo. Ele é quem, por primeiro, *suportou* as ofensas de toda a humanidade. Ele é quem, por primeiro, se fez *humilde* para redimir toda a humanidade – e é somente por sua atitude que a humildade se tornou uma virtude. Ele é quem, por primeiro, manifestou *mansidão e longanimidade* para toda a humanidade que merecia sua ira. Ele é quem, por primeiro, manifestou *amor* em atitude de completa entrega em favor de toda a humanidade – aliás, ele é *amor*. Além disso, *humildade, mansidão e longanimidade* manifestam o caráter de Deus e se dirigem ao ser humano como expressão de sua revelação misericordiosa na encarnação de Jesus Cristo. E a possibilidade da realização dessa atitude não é produzida pelo ser humano, mas depende do agir do Espírito Santo. *Mansidão, longanimidade e amor*, além de atributos de Deus, são frutos do Espírito Santo na vida de quem aderiu à fé em Jesus Cristo e na vida da comunidade de fé.

É com esse fundamento e essa realização em mente, que o *suportar uns aos outros* é apresentado como ordem. Pela sua prática, a nova existência, recebida pela *vocação*, torna-se nova existência realizada (ou realizando-se) pelo convívio pacífico em unidade. Assim, pode-se dizer que, na comunidade de fé *vocacionada*, a superação dos problemas de relacionamentos é uma **realidade em Cristo** e um **alvo no amor**. De igual modo, pode-se dizer que, o autor de Efésios, ao apresentar a sua primeira ordem, apresenta também a capacitação para cumpri-la. Capacitação esta, já concedida pela ação primeira de Deus em Jesus Cristo e no poder do Espírito Santo. A convocação é para que a comunidade de fé viva de forma prática, em

reciprocidade, aquilo que já é pela dádiva de Deus em Cristo.<sup>330</sup>

### 3.4 A segunda ordem específica (v.3)

Essa realidade da nova existência, recebida e vivida *em Cristo/em amor* é motivação e fundamentação também para a segunda ordem específica e prática. Assim como a primeira ordem, ela diz respeito ao relacionamento mútuo entre os destinatários, mas direcionada a uma grandeza: *a unidade*. Ao *suportar uns aos outros em amor* acrescenta-se: σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος (*fazendo todo esforço para preservar a unidade do Espírito*).

#### 3.4.1 Fazendo todo o esforço para preservar: uma ação de cuidado para com uma dádiva

O primeiro verbo que rege a ação da segunda ordem é σπουδάζοντες (*fazendo todo esforço*). Ele se encontra no particípio, o que indica uma ação constante, e, aqui, assume também o sentido imperativo.<sup>331</sup> No grego extrabíblico, esse verbo remonta ao período clássico e deriva do substantivo σπουδή (*zelo*). Pertence a um grupo de palavras<sup>332</sup> que denotam, em primeiro lugar, “um movimento rápido em prol dos interesses de uma pessoa ou causa”,<sup>333</sup> significando “apressar-se” (verbo), “rapidamente” (advérbio), “pressa” e “rapidez” (substantivo). Em segundo lugar, essas palavras sugerem também um movimento interior cujo significado é “ter ciúmes”, “dar-se o trabalho”, “procurar fazer”, “preocupar-se com” (verbo); “ocupado”, “ativo”, “aplicado” (adjetivo); e “zelo”, “aplicação”, “esforço”, “trabalho” (substantivo).

<sup>330</sup> O mesmo ocorre no texto paralelo em Cl 3.12-13 – o *suportar uns aos outros*, acompanhado da *humildade, mansidão e longanimidade* é motivado e está fundamentado no fato de serem *eleitos de Deus, santos e amados*.

<sup>331</sup> FRIBERG; FRIBERG, 1987, p.594.

<sup>332</sup> O substantivo σπουδή (*zelo*) e o adjetivo/advérbio σπουδαίως (*ciúmes*).

<sup>333</sup> BAUDER, Wolfgang. Zelo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.2686-2687.

Quando ocorrem “em contraste com brincar e gracejar, ressaltam a preocupação séria com alguma coisa e o levar a sério as pessoas e as coisas”,<sup>334</sup> nesse caso, traduz-se por “fazer de modo sério”, “levar a sério” (verbo), “sério” (adjetivo), e “seriedade” (substantivo). Quando ocorre com uma conotação moral, o substantivo significa “disposição”, “boa vontade”, e o adjetivo qualifica a pessoa como alguém que se preocupa com o bem; alguém virtuoso; uma pessoa nobre.<sup>335</sup> Quando ocorre em contextos religiosos, o verbo significa “envolver-se de todo o coração”, e o substantivo, por sua vez, “zelo nobre”. O substantivo é usado na filosofia helenística em “contextos de esforço moral na conquista que o indivíduo faz do seu meio ambiente, e no aperfeiçoamento de si mesmo”.<sup>336</sup> Seu uso ocorre também em cartas e denota urgência.<sup>337</sup>

Na LXX, o uso dos termos ocorre tão-somente com o significado de “pressa” e “urgência”, e, muito raramente, “zelo”.<sup>338</sup> No AT, e também no judaísmo tardio, não foi assimilado o conteúdo que diz respeito ao esforço moral e à ideia de autodeterminação e autoaperfeiçoamento, encontrado na literatura filosófica grega.<sup>339</sup>

No NT, o substantivo σπουδή também significa “pressa”, “rapidez”,<sup>340</sup> “zelo”,<sup>341</sup> “diligência” e “dedicação”.<sup>342</sup> O verbo σπουδάζω ocorre nove vezes no NT,<sup>343</sup> e, em

<sup>334</sup> BAUDER. **DITNT**, 2000, v.II, p.2687.

<sup>335</sup> “Para Aristóteles, é o homem de qualidades e virtudes morais reais, e para os estóicos, o homem verdadeiramente moral.” (BAUDER. **DITNT**, 2000, v.II, p.2687).

<sup>336</sup> BAUDER. **DITNT**, 2000, v.II, p.2687.

<sup>337</sup> BAUDER. **DITNT**, 2000, v.II, p.2687.

<sup>338</sup> BAUDER. **DITNT**, 2000, v.II, p.2687.

<sup>339</sup> HARDER, Günther. σπουδάζω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VII, p.563.

<sup>340</sup> Mc 6.25; Lc 1.39.

<sup>341</sup> Rm 12.11; 2Co 7.11; 1Pe 1.5.

<sup>342</sup> Rm 12.8; 1Co 8.7,8,16; Hb 6.11; Jd 3. Apresentando o mesmo significado, o advérbio σπουδαίως é usado para intensificar um pedido (Lc 7.2), uma procura (2Tm 1.17), e a urgência de um envio (Fp 2.28; Tt 3.13).

sete delas, seu significado está relacionado ao empenho e esforço dedicado a algo que foi recebido e que precisa ser preservado ou desenvolvido com esmero, cuidado e afinco.<sup>344</sup> Trata-se de uma dedicação ativa e constante, que não permite passividade e relaxamento. Por seu uso, percebe-se que, nesses contextos, o termo assume o caráter de expressão prática da fé no sentido de que a conduta do fiel está relacionada e deve ser determinada pela graça ou dons que recebeu da parte de Deus. A conduta do fiel é o esforço e o empenho dedicado para confirmar, de forma prática e ativa, aquilo que recebeu de Deus; é o esforço para ser, na vivência e nos relacionamentos cotidianos, aquilo que já é pela ação primeira de Deus, recebida pela fé.<sup>345</sup>

O segundo verbo que rege a ação da segunda ordem é *τηρεῖν* (*para preservar*) se encontra no infinitivo e, por isso, complementa o sentido do verbo *σπουδάζοντες* e aponta para o objeto a que se destina o esforço dedicado e contínuo.<sup>346</sup>

No grego extrabíblico, o verbo *τηρέω* significa “ter em vista”, “perceber”, “observar”; “aguardar” o tempo ou a oportunidade certa, “ficar à espreita” de uma pessoa (voz ativa); “estar vigilante”, “estar de guarda” (voz média). Com outra

<sup>343</sup> Cf. SCHMOLLER, 1963, p.461. Sendo que 2 vezes denota o empenho e o esforço dedicado relacionado a realizar um desejo (1Tm 2.17) e a atender a uma necessidade (2Tm 4.9).

<sup>344</sup> Paulo relata *se esforçar por fazer* aquilo que lhe foi recomendado por Tiago, Cefas e João (considerados colunas da igreja em Jerusalém) para o desempenho do seu ministério entre os gentios (Gl 2.10). Timóteo é exortado a *esforçar-se* para se apresentar a Deus aprovado, no desempenho de seu ministério de edificação da comunidade e pregação da palavra (2Tm 2.15). Pedro relata de seu *esforço diligente* para lembrar aos destinatários de sua carta da vocação que receberam (2Pe 1.15), e também, faz recomendações aos seus destinatários para que *se empenhem* no cultivo da piedade, a qual é dádiva de Deus, e na confiança nas promessas recebidas da parte de Deus. (2Pe 3.14 cf. 1.3-4).

<sup>345</sup> cf. BAUDER. **DITNT**, 2000, v.II, p.2687; HARDER. **TDNT**, 1983, v.VII, p.565-567. Um exemplo muito claro desse significado ocorre em 2Pe 1.10: *Por isso, irmãos, procurai, com diligência (σπουδάσατε) cada vez maior, confirmar a vossa vocação e eleição (κλήσιν καὶ ἐκλογήν); porquanto, procedendo assim, não tropeceis em tempo algum.* Esse trecho é muito semelhante com o que ocorre aqui em Ef 4.3. A ordem para *fazer todo o esforço* está relacionada à *vocação que receberam* (4.1), e figura em paralelo com as demais orientações que são expressão da vivência da nova existência concedida por Deus em Cristo Jesus (4.2).

<sup>346</sup> SWETNAM, 2004, v.I, p.439.

conotação, significa “guardar”, “vigiar sobre”, “preservar” objetos, pessoas e valores éticos. E ainda pode significar “prestar atenção a”, “obedecer”, “cumprir” ensinos, costumes e exigências legais.<sup>347</sup>

No AT (LXX), τηρέω é bem menos usado do que seu sinônimo φυλάσσω,<sup>348</sup> e seu significado predominante diz respeito à observância religiosa, cujo objeto são os mandamentos de Deus, ou os da Sabedoria.<sup>349</sup> Ocorre também com o sentido de “preservar”,<sup>350</sup> e ainda com o significado de “guardar” pessoas ou objetos e “visar algo”.<sup>351</sup>

No NT, ao contrário do AT, τηρέω é mais comum do que φυλάσσω,<sup>352</sup> e seu sentido não é diferente do encontrado no AT e no grego extrabíblico. Das 70 ocorrências de τηρέω, 31 se referem a “guardar”, “observar”, “seguir”, “permanecer em” mandamentos, tradições, palavras e ensinamentos.<sup>353</sup> A diferença com o AT é que no NT τηρέω não se refere a *guardar* a tradição judaica ou judaizante,<sup>354</sup> e sim, a nova tradição cristã.<sup>355</sup> No Apocalipse, τηρέω se refere à palavra, ao mandamento e às obras de Cristo e denota o conservar com firmeza uma confissão diante de uma

<sup>347</sup> Enquanto substantivo, τήρησις, seu significado é “guardar, “custódia”, “detenção” ou “prisão”, e, num sentido figurado, “observância”, “obediência”, “cumprimento” de mandamentos, preceitos e leis (BROWN, Colin; SCHÜTZ, Hans-Georg. Guardar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.925).

<sup>348</sup> φυλάσσω ocorre mais de 400 vezes (BROWN; SCHÜTZ, **DITNT**, 2000. v.I, p.927), e τηρέω ocorre apenas 38 vezes, a maioria na literatura sapiencial (BROWN; SCHÜTZ. **DITNT**, 2000, v.I, p.925).

<sup>349</sup> 1 Sm 15.11; Pv 19.16 (mandamentos de Deus); Pv 3.1 (mandamentos da sabedoria).

<sup>350</sup> Pv 7.5. Inclusive num paralelismo interessante com seu termo semelhante. *Aquele que guarda* (φυλάσσει) *a sua boca, seu caminho, o mandamento, guarda* (τηρέῖ) *a sua vida* (Pv 13.3; 16.17; 19.16). Em Dn 9.4, é Deus quem *guarda* (τηρῶν) a aliança e a misericórdia para com aqueles que *guardam* (φυλάσσουσι) os seus mandamentos.

<sup>351</sup> Gn 3.15. (BROWN; SCHÜTZ, **DITNT**, 2000, v.I, p.925-926; RIESENFELD, Harald. τηρέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VIII, p.141).

<sup>352</sup> No NT, há 70 ocorrências para τηρέω e 31 para φυλάσσω. Na LXX, φυλάσσω ocorre mais de 400, enquanto que τηρέω ocorre apenas 38 vezes. Apesar da evidente diferença de preferência entre os termos, não se pode dizer se a mesma ocorre em virtude de algum significado específico dos termos (BROWN; SCHÜTZ, **DITNT**, 2000, v.I, p.926).

<sup>353</sup> Cf. SCHMOLLER, 1963, p. 484-485.

<sup>354</sup> Mc 9.7; Jo 9.16; AT 15.5 apontam para o contraste e o conflito entre as tradições judaicas e judaizantes e as tradições cristãs.

<sup>355</sup> Mt 28.20; Jo 8.51,52,55; 14.15,21,23,24; 15.10,20; 17.6; 1Jo 2.3,4,5; 3.22; Ap 1.3; 2.26; 3.3,8,10; 12.17; 14.12; 22.7,9.

falsa doutrina e mesmo diante do martírio. Em João (evangelho e cartas), tanto o guardar as palavras ou o mandamento por parte dos fiéis, quanto o guardar os fiéis por parte de Deus ou Jesus “dizem respeito à permanência na igreja ou em Cristo”,<sup>356</sup> sendo que, no contexto da despedida de Cristo, o *guardar* a sua palavra e *guardar* os discípulos por parte do Pai e de Jesus apontam para um relacionamento pessoal e imediato com Cristo.<sup>357</sup> Nas demais ocorrências do termo, seu significado é “estar de guardar”,<sup>358</sup> “encarcerar”,<sup>359</sup> “conservar”,<sup>360</sup> “reservar”,<sup>361</sup> “proteger”,<sup>362</sup> e “preservar” ou “permanecer em determinado estado ou situação”.<sup>363</sup>

E este último significado é o que se aplica a τηρέω aqui em Efésios 4.3.<sup>364</sup> A orientação ao esforço dedicado, ativo e constante (sem passividade ou relaxamento) não é para criar ou produzir algo, mas para preservar algo que foi recebido. Ou, como já observado acima, para permanecer numa existência realizada, revelada e concedida em Cristo Jesus. Isso fica mais evidente na análise do objeto da ação dos verbos: todo o *esforço diligente* da comunidade de fé deve ser empenhado para *preservar* (ou para *permanecer* na) τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος (*a unidade do espírito*).

### 3.4.2 A unidade

Para se referir à *unidade*, o autor da carta aos Efésios se utiliza duas vezes do vocábulo ἐνότης. São, em verdade, as duas únicas ocorrências do termo em todo NT, o que dificulta um pouco a sua análise. Contudo, é significativo que, nas duas ocorrências, ἐνότης está ligada a um genitivo, o que a caracteriza como posse de

<sup>356</sup> BROWN; SCHÜTZ. **DITNT**, 2000, v.I, p.927.

<sup>357</sup> Jo 14-17. BROWN; SCHÜTZ. **DITNT**, 2000, v.I, p.927.

<sup>358</sup> Mt 27.36,54.

<sup>359</sup> At 12.5,6; 16.23; 24.23; 25.4,21.

<sup>360</sup> Jo 12.7; 2Co 11.9; 1Ts 5.23; Ap 16.15.

<sup>361</sup> Jo 2.10; 1Pe 1.4; 2Pe 2.4,9,17; 3.7.

<sup>362</sup> Jo 17.11,12,15; 1Jo 5.18; Jd 1.

<sup>363</sup> 1Co 7.37; 1Tm 5.22; 2Tm 4.7; Tg 1.27; Jd 6,21.

<sup>364</sup> RIESENFELD. **DTNT**, 1983, v.VIII, p.143.

seus respectivos genitivos. Em 4.3, trata-se de ἐνότητα τοῦ πνεύματος (*a unidade do Espírito*), e, em 4.13, de ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (*a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus*). Isso já indica que a *unidade* é uma realidade relacionada, dependente, determinada e possibilitada por uma grandeza. Especificamente, pelo *Espírito* e pela *fé e conhecimento do Filho de Deus*.

As implicações dessa observação serão abordadas adiante. Antes se faz necessária a análise do termo ἐνότης. O termo em si é raramente usado, também na literatura extrabíblica. Contudo, a ampliação da compreensão de seu significado é possível pela análise do numeral ἓν [μία, εἷς] (*um*) em seu sentido substantivado. É desse numeral que o termo ἐνότης deriva e pode ser considerado seu sinônimo.

Na literatura extrabíblica, a ideia do τό ἓν (*o um*) ou da *unidade* é tema elaborado desde a filosofia pré-socrática da natureza até o gnosticismo. Está sempre relacionada à compreensão da existência, em seu início e/ou em seu alvo, e apresenta-se como busca diante da observação da diversidade e multiplicidade presente na realidade; por isso, é sempre refletida sob o binômio unidade e diversidade. Na filosofia pré-socrática da natureza, a reflexão se dá na esfera cosmológica, e os elementos de *unidade* propostos são físicos, entendidos como um princípio (ἀρχή) originário de todas as coisas e presente em todas as coisas e/ou um devir que abarca todas as coisas.<sup>365</sup>

Digno de destaque é o pensamento sobre *unidade* em Heráclito (séc. VI a.C).

<sup>365</sup> Para Tales de Mileto (séc. VII a VI a.C), esse elemento originário e de *unidade* era a água (SOUZA, José Cavalcante. **Os Pensadores**. Os Pré-Socráticos. São Paulo: Nova Cultura, 1996. p.15), “pensada em termos totalizantes, ou seja, como a *physis* líquida originária da qual tudo deriva [...] coincidia com o divino” (REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990. v.1. p.31). Para Anaximandro (séc. VI a.C), esse elemento é o infinito/ou ilimitado (SOUZA, 1996, p.16), uma *physis* “in-finita e in-definida da qual provêm todas as coisas que existem” a qual ele chamou “*a-peiron*, que significa aquilo que é *privado de limites*”. (REALE; ANTISERI, 1990, v.1, p.31-32); Anaxímenes substituiu o infinito de Anaximandro pelo o ar infinito (*pneuma apeiron*) (SOUZA, 1996, p.16), substância aérea ilimitada concebida por ele como “o divino”; em suas palavras: “Exatamente como a nossa alma (ou seja, o princípio de que dá a vida), que é ar, se sustenta e se governa, assim também o sopro e o ar abarcam o cosmo inteiro” (REALE; ANTISERI, 1990, v.1, p.34).

Heráclito concentrou sua reflexão na experiência do devir, pois observava que “tudo é vir-a-ser, tudo muda, tudo se transforma”.<sup>366</sup> Para ele, o devir tem uma causa e uma lei. A causa é o elemento fogo, pois é homogêneo ao devir pelo fato de existir pela consumação de outras coisas.<sup>367</sup> E a lei que rege esses movimentos é “que causa a ordem e a harmonia das coisas é a razão universal, o *logos*”,<sup>368</sup> o qual, “não é uma realidade transcendente nem uma inteligência ordenadora existente fora do mundo, mas algo de imanente, uma lei intrínseca, existente nas coisas”<sup>369</sup>, que, para Heráclito, é “o Deus único”.<sup>370</sup> Esse *logos* é o que concede *unidade* para toda a criação e toda a existência.<sup>371</sup> Já em Pitágoras (séc. VI a.C.) e, especialmente mais tarde, a reflexão sobre a *unidade*, “deslocou-se da esfera cosmológica para reaparecer sob a forma de oposição entre verdade única e multiplicidade de opiniões”.<sup>372</sup> Nesse período, os elementos de *unidade* propostos pertencem à

---

<sup>366</sup> MONDIN, B. **Curso de Filosofia**. Os filósofos do Ocidente. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v.1. p.26.

<sup>367</sup> “O fogo eternamente vivo, que se acende segundo a medida e segundo a medida se apaga.” (REALE; ANTISERI, 1990, v.1, p.37). “Do fogo, mediante os movimentos ascendentes e descendentes procedem todas as coisas. No movimento descendente o fogo condensa-se e torna-se ar, água e terra. No movimento ascendente estes elementos se rarefazem e voltam a ser fogo.” (MONDIN, 1981, P.26)

<sup>368</sup> MONDIN, 1981, p.26.

<sup>369</sup> MONDIN, 1981, p.26.

<sup>370</sup> MONDIN, 1981, p.26.

<sup>371</sup> O *logos* concede *unidade* na harmonia oculta das forças opostas que constituem a realidade (SOUZA, 1996, p.21) – ou como Heráclito mesmo diz: “o caminho de subida e o caminho de descida são um único e mesmo caminho. [...] No círculo, o fim e o princípio são comuns. [...] O vivo e o morto, o desperto e o adormecido, o jovem e o velho são a mesma coisa, porque, mudando, estas coisas são aquelas e, por seu turno, aqueles são estas ao mudar.” Assim, “tudo é um”, e “do um deriva tudo” (REALE; ANTISERI, 1990, v.1, p.37). O *logos* também concede *unidade* ao ser humano enquanto conhecimento de si mesmo; *unidade* na organização e vida social. E é o alvo de *unidade* para o ser humano: em viver segundo a razão (*logos*), pela via ascendente da verdade; e ao final, “a alma que percorre a via ascendente, no momento da morte, se une novamente ao fogo eterno.” (MONDIN, 1981, p.27).

<sup>372</sup> SOUZA, 1996, p.20.

metafísica e à via de acesso a eles é a razão.<sup>373</sup>

No AT, o tema da *unidade* tem o seu fundamento na confissão de fé do povo de Israel: *Ouve, ó Israel, o Senhor, teu Deus, é o único Senhor* (Dt 6.4),<sup>374</sup> pelo que se afirma a *unidade* e a *unicidade* de Deus. Ele é *único* e verdadeiro. Essa confissão de fé vem a ser a base do monoteísmo em Israel e também “a base para a exortação à união entre o povo”.<sup>375</sup> No profeta Zacarias, a união do povo, baseada na unidade e unicidade de Deus, assume caráter de expectativa futura que será realizada no Dia do Senhor.<sup>376</sup> Assim, para o AT, o *Senhor Único* é o princípio e o alvo da *unidade* de seu povo escolhido, e o acesso a este “elemento” é a revelação.

No NT, como observado acima, o tema da unidade é desenvolvido com o uso do numeral εἷς [μία, ἓν] (*um*).<sup>377</sup> O substantivo ἐνότης (*unidade*) ocorre apenas duas vezes, ambas na Carta aos Efésios.<sup>378</sup> No entanto, pelo fato de o substantivo derivar

<sup>373</sup> Em Pitágoras (séc. VI a.C.), o elemento de *unidade* são os números (SOUZA, 1996, p.17-19). Em Parmênides (séc. VI-V a.C) e a escola de Eleia a *unidade* está na realidade enquanto realidade percebida pela razão (sem a opinião dos sentidos), para a qual, “o que é, é – e não pode deixar de ser” (SOUZA, 1996, p. 21). Os sofistas e Sócrates aplicaram os conceitos cosmológicos de *unidade* à ética. Para os sofistas, “visto que todo ser é absolutamente idêntico, todo julgamento de valores se torna impossível. Sócrates [...] postulou uma unidade permanente que todos reconheceriam em contraste com a mudança e a multiplicidade de opiniões. A base para tais exigências, universalmente aceitas, são os conceitos universalmente válidos.” (BARTELS, K. H. Um. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.2560). “A partir de Platão, o princípio do Um mescla-se com as noções de beleza, verdade e bem, trazendo à superfície um eterno princípio de Unidade.” (CHAMPLIN, R. N.; BENTES, J. M.. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1991. v.6, p.657). Para Aristóteles, “o Um referia-se ou ao que é naturalmente contínuo, ou ao princípio de totalidade, ou ao indivíduo ou ao universo, como uma unidade.” (CHAMPLIN, 1991, p.658). E para os estóicos, referia-se ao divino, que, segundo eles, permeia e une toda a existência, inclusive a alma humana, “e se manifesta na diversidade, criando ordem, e fornecendo uma lei unitária.” (BARTELS, **DITNT**, 2000, v.II, p.2560). “No gnosticismo, o mundo divino da vida, da luz e do espírito é um só, originalmente, e assim continua pela sua natureza. Numa catástrofe pré-cósmica, partes do mesmo foram quebradas e entregues ao mal, às trevas, e aos muitos (a criação do mundo). O alvo do drama cósmico é o recolhimento e devolução de todos os fragmentos espalhados do espiritual e divino na unidade de Deus. As marcas do divino, verdadeiro e bom são: união, a calma, a paz; as marcas do mal, mundano e físico são: a multiplicidade, a dispersão, a falta de paz.” (BARTELS, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2560).

<sup>374</sup> Cf. LXX: ἄκουε, Ἰσραηλ· κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν· (literalmente: *Ouve, Israel: o Senhor nosso Deus é um só Senhor*).

<sup>375</sup> MI 2.10 (BARTELS, **DITNT**, 2000, v.II, p. 2561).

<sup>376</sup> Zc 14.9-10. As imagens do v.10 descrevem o restabelecimento das fronteiras de Judá antes do exílio babilônico, o que pode ser entendido como um elemento de unidade do povo.

<sup>377</sup> Ocorre mais de 130 vezes no NT (cf. SCMMOLLER, 1963, p148-149).

<sup>378</sup> Ef 4.3; 4.13.

do numeral e pelo claro paralelismo entre τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος (*a unidade do espírito*) em Efésios 4.3 e as sete ocorrências do numeral ἓν, μία, εἷς (*um, uma*) em 4.4-6,<sup>379</sup> o significado de ambos é muito próximo.

Pelo uso do numeral substantivado, o NT reafirma a *unidade* e *unicidade* de Deus encontrada no AT<sup>380</sup> e acrescenta a afirmação da *unidade* e *unicidade* de Jesus Cristo<sup>381</sup> e do Espírito Santo.<sup>382</sup> Além disso, o NT afirma a *unidade* e *unicidade* entre Deus Pai, Jesus Cristo<sup>383</sup> e o Espírito Santo.<sup>384</sup> De modo semelhante ao AT, no NT, a confissão da *unidade* e *unicidade* de Deus, Jesus Cristo e o Espírito Santo é a base e a possibilidade para a *unidade* da comunidade de fé, bem como o seu alvo.<sup>385</sup> E, como novidade em relação ao AT, o NT entende a *unidade* como a realidade que compreende e envolve Deus, o Pai, Jesus Cristo, o Espírito Santo e a comunidade de fé.<sup>386</sup> Essa realidade é revelada e realizada em Jesus Cristo.<sup>387</sup> Por causa de *um só*, Adão, a realidade da humanidade era de pecado, ofensa, morte, juízo e condenação, e por causa de *um só*, Jesus Cristo, uma nova realidade é inaugurada para a humanidade, a realidade da graça, justificação, justiça e vida.<sup>388</sup> Quem adere, pela fé, a Jesus Cristo, é inserido, pela *unidade* com ele, na *unidade* da comunidade de fé.<sup>389</sup> As metáforas relacionadas ao numeral ἓν [μία, εἷς] que

<sup>379</sup> Paralelismo estabelecido pela conjunção subordinativa καθώς (*assim como – v.4*).

<sup>380</sup> Mc 12.29,32 [citação de Dt 4.6]; Mc 2.7; Jo 8.41; 10.16; Rm 3.30; 1 Co 8.4; Gl 3.20; Ef 4.6; 1Tm 2.5; Tg 2.19; 4.12.

<sup>381</sup> Mt 23.8; Mc 12.6; 1Co 8.4-6; Ef 4.5.

<sup>382</sup> 1Co 12.9,11,13; Ef 2.14; 4.4.

<sup>383</sup> Jo 10.30; 17.11,21,22.

<sup>384</sup> 1Co 12.4-6,9ss. Cf. tb a fórmula batismal *em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo* (Mt 28.19) e demais alusões à unidade e unicidade entre Deus, Jesus Cristo e Espírito Santo em: Jo 14.16-17; 15.26; At 2.32-33; 38-39; 4.30-31; 2Co 13.13; Ef 4.4-6; 2Ts 2.13-14; 1Pe 1.2; 1Jo 3.23-24.

<sup>385</sup> Jo 10.16; 17.11,21,22; Rm 12.4,5; 1Co 10.7; 12.12ss; Gl 3.28; Ef 2.14,15; Fp 1.27; Cl 3.15.

<sup>386</sup> Jo 17.23; 1Co 6.16; Rm 12.5; 1Co 12.12ss; Gl 3.28; Ef 2.16,18; Hb 2.11.

<sup>387</sup> Ef 2.14-18.

<sup>388</sup> Rm 5.12-21; também Jo 11.50-52. (cf. STAUFFER, Ethelbert. εἷς. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p. 436).

<sup>389</sup> Rm 12.4.

descrevem *unidade* da comunidade de fé são σῶμα (*corpo*),<sup>390</sup> σὰρξ (*carne* – como figura do casamento)<sup>391</sup> e ποίμην (*rebanho*).<sup>392</sup> Por elas, percebe-se que esta *unidade* de Deus Pai, Jesus Cristo, Espírito Santo e a comunidade de fé não representa uma *unidade* apenas como coletivo, nem se trata de uma uniformidade, mas é uma *unidade* orgânica e relacional.<sup>393</sup> Ou seja, assim como ocorre com a *unidade* entre o Pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo,<sup>394</sup> a *unidade* da comunidade de fé não significa a anulação do particular nem a diluição do indivíduo, mas trata-se de um relacionamento determinado pela realidade de “um por todos e todos por um”.<sup>395</sup>

O autor de Efésios conhece esse conceito de *unidade*. Para ele, Deus, o Pai, Jesus Cristo, o Senhor e o Espírito Santo são *um*. Não se trata de uma doutrina da Trindade,<sup>396</sup> mas a confissão trinitária está presente em sua argumentação. Deus o Pai, Jesus Cristo, o Senhor e o Espírito Santo, preservando o específico de cada um, são *um* na atuação em favor da comunidade de fé: no conceder as bênçãos

<sup>390</sup> Jo 11.52; Rm 12.4,5; 1 Co 10.17; 12.12-14,18-20; Ef 2.16; 4.4; Cl 3.15.

<sup>391</sup> Mt 19.5; 1Co 6.16.

<sup>392</sup> Jo 10.16.

<sup>393</sup> STAUFFER, **TDNT**, 1983, v.II, p. 439,440.

<sup>394</sup> Jo 14.16; 15.26; 16.7.

<sup>395</sup> STAUFFER, **TDNT**, 1983, v.II, p. 435.

<sup>396</sup> Não se pode encontrar, nas escrituras (AT e NT), uma doutrina completamente formulada sobre a Trindade. A tarefa de formulá-la coube ao labor teológico da Igreja diante de exigências externas (Ireneu, Orígenes e Tertuliano deram passos na sua formulação para defender a fé na divindade de Cristo; em Atanásio foi proclamada como confissão de fé da Igreja [concílio de Niceia em 325 d.C]; e em Agostinho foi levada mais adiante em sua formulação). Contudo, não se pode negar que os elementos que deram base a essa doutrina se encontram no NT. Pai, Filho e Espírito Santo são mencionados: na encarnação de Jesus (sua concepção se dá pelo Espírito Santo e será chamado Filho de Deus [Lc 1.35]); no ministério de João Batista (sua pregação chamava ao arrependimento diante de Deus [Lc 3.3-6], a fé no Messias e anunciava o batismo do Espírito Santo [Lc 3.15-16]); no Batismo de Jesus (o Filho é batizado, o Espírito Santo desce em forma de pomba e o Pai se pronuncia: *Tu és o meu Filho amado, em ti me comprazo* [Lc 3.21-22]); no ministério público de Jesus (Jo 5.19ss;14.16ss; 15.26); na formulação batismal (*em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo*. [Mt 28.19]); no evento de Pentecostes (promessa do Pai, anúncio do Filho e batismo do Espírito Santo [At 1.4-5]); na pregação da comunidade primitiva (*A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis*. [At 2.32-33]); e nas cartas de Paulo, Pedro, João, Tiago, Judas e aos Hebreus, como fonte da redenção e a eles é destinado adoração e culto. E não se pode deixar de mencionar a bênção apostólica que diz: *A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós*. (1Co 13.13) (FINLAYSON, R. A. Trindade. In: DOUGLAS, J. D.(Org.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1962. v.2, p. 1634-1635).

celestiais, escolher, predestinar para a adoção, redimir, conceder sabedoria e revelação, e selar como propriedade;<sup>397</sup> no aproximar judeus e gentios e reconciliá-los em *um* só corpo e *uma* só humanidade;<sup>398</sup> na dispensação da graça de fazer os gentios co-herdeiros, membros do mesmo corpo e co-participantes da promessa em Cristo Jesus;<sup>399</sup> na sua autodoação à comunidade de fé, pela qual, fortalece, pelo Espírito, o homem interior, habita, por Cristo, o seu coração e o toma com a plenitude de Deus,<sup>400</sup> e sendo *um* só, são o fundamento e a finalidade da *unidade* que deve ser preservada<sup>401</sup> e de demais orientações para a vida da comunidade de fé.<sup>402</sup>

Sem elaborar uma doutrina da Trindade, mas também sem perder de vista a realidade trinitária, o autor de Efésios, seguindo a compreensão do NT, descreve que a revelação e a realização da *unidade* da comunidade de fé entre si e da comunidade de fé com o Pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo se dá por meio de Jesus Cristo: pelo seu sangue, aproximou gentios e judeus; sendo ele a paz, de ambos fez *um*; em sua carne, dos dois, criou *uma* nova humanidade e os reconciliou em *um* só corpo com Deus, por intermédio da sua cruz; por ele, essa nova humanidade tem acesso ao Pai em *um* só Espírito; e, em Cristo, ambos são família de Deus e edifício que cresce para santuário dedicado ao Senhor para a habitação de Deus no Espírito.<sup>403</sup>

---

<sup>397</sup> Ef 1.3-14.

<sup>398</sup> Ef 2.11-18.

<sup>399</sup> Ef 3.1-6.

<sup>400</sup> Ef 3.14-21.

<sup>401</sup> Ef 4.4-6.

<sup>402</sup> Cf. Ef 4.30-5.2: a orientação para não entristecer τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Θεοῦ traz como atitude positiva o imitar ὁ Θεὸς na sua ação ἐν Χριστῷ; 5.18-21: o ficar completo ἐν πνεύματι se dá pelo louvor τῷ κυρίῳ e pelo dar graças τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Θεῷ καὶ πατρί; 6.10-20: o revestir-se ἐν κυρίῳ se dá pela armadura τοῦ Θεοῦ da qual faz parte a espada τοῦ πνεύματος, a qual é ῥῆμα Θεοῦ.

<sup>403</sup> Ef 2.13-22.

E pelo uso das metáforas da família e do edifício,<sup>404</sup> juntamente com as metáforas do *um só corpo*<sup>405</sup> e de *uma só carne*<sup>406</sup> como figura do casamento, o autor de Efésios apresenta a mesma combinação encontrada no NT que descreve como orgânica e relacional a *unidade* da comunidade de fé entre si e da comunidade de fé com Deus Pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo. A não anulação da particularidade e a não diluição do indivíduo, bem como o relacionamento de “um por todos e todos por um”, própria do pensamento de *unidade* do NT, aparece nas orientações para o tratamento mútuo e para o exercício dos dons.<sup>407</sup>

Assim, pelo vocábulo ἐνότης o autor da carta aos Efésios descreve uma *unidade* fundada e fundamentada na *unidade* e *unicidade* de Deus, o Pai, Jesus Cristo, o Senhor, e do Espírito Santo. A sua realização e revelação acontecem na pessoa e obra de Jesus Cristo. Quem adere a Jesus Cristo, pela fé, é inserido nesta *unidade* que envolve Deus Pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo e a comunidade de fé.<sup>408</sup> Não é por acaso que todo o conteúdo que descreve essa *unidade* está exposto na parte indicativa da carta, nem é por acaso que a ordem relacionada a ela é a da *preservação com todo o esforço*, pois, trata-se de um presente gracioso de Deus, o qual não pode ser conquistado nem construído pela comunidade de fé, pode apenas ser recebido e vivido pela fé.

### **3.4.3 A unidade como dádiva do Espírito**

Além de já carregar a característica de dádiva graciosa de Deus, a *unidade* é ἐνότητα τοῦ πνεύματος (*a unidade do Espírito*), e, portanto, como já apontado acima, é uma *unidade* relacionada, dependente, determinada e possibilitada pelo πνεῦμα

<sup>404</sup> Ef 2.19-22.

<sup>405</sup> Ef 1.23; 2.16; 4.4,12,16; 5.23,28,30.

<sup>406</sup> Ef 5.29-31; tb. 2.14.

<sup>407</sup> Ef 4.2 (tratamento mútuo) e 4.7-13 (exercício dos dons).

<sup>408</sup> Ef 4.4-6.

(*Espírito*).

O termo πνεῦμα possui um significado bastante amplo na literatura extrabíblica, no AT e no NT. Sendo que, muitos significados são parecidos e até mesmo comuns. A raiz do vocábulo tem o significado básico de “ar”, “vento”, “movimento do ar”, o qual é encontrado nas três literaturas. E, a partir desse significado básico, e relacionado a ele, que πνεῦμα foi assumindo mais e mais significados, sendo usado para descrever: o espírito humano – sua força vital (“hálito”, “fôlego”) e suas amplas dimensões, funções e movimentos interiores (“vida”, “alma”, “espírito”, “pensamento”, “emoção”, “disposição mental”, “disposição volitiva”); seres espirituais pertencentes ao plano invisível ou divino (“espíritos maus” e “seres celestiais”); e, finalmente, o espírito de Deus (“Deus” de “Espírito de Deus”).<sup>409</sup>

Seu uso aqui poderia ser interpretado como se referindo ao espírito humano, indicando a unidade como resultado de um mesmo “pensar” ou de um mesmo “anseio”, ou algo parecido. Contudo, pelo contexto, o mais provável e adequado é que se refira ao Espírito de Deus, ou Espírito Santo.<sup>410</sup>

Na literatura extrabíblica, πνεῦμα, também ocorre como espírito de Deus ou divino. Sua expressão mais interessante para esta pesquisa é o pensamento de Anaxímenes (séc. VI a.C.). Ele faz parte dos filósofos naturalistas jônicos que,

---

<sup>409</sup> Para uma análise pormenorizada cf: KLEINKNECHT, Hermann et al. πνεῦμα. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VI, p.332-455; KAMLAH, Eberhard; DUNN, James, D. G.; BROWN, Colin. Espírito. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.713-741; CHAMPLIN, Russell Norman; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1991. v.2, p.511-516; OSTERHAVEN, M. Eugene. Espírito. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2, p.51; CAULLEY, Thomas Scott. Espírito Santo. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2, p.52-60; SANTOS, Áureo Bispo dos. Espírito Santo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.) **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p.383-386.

<sup>410</sup> Isto é seguido pelas traduções em português da ARA, BJ, NTLH, NVI, EP (BÍBLIA sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990), indicado pelo vocábulo “Espírito” iniciando com letra maiúscula.

“procurando reduzir a multiplicidade percebida à unidade exigida pela razão, [...] propuseram sucessivas versões de uma física e de uma cosmologia”.<sup>411</sup> Tales havia proposto a água como elemento originário (ἀρχή) e de unidade do universo;<sup>412</sup> Anaximandro propôs algo indeterminado, ao qual chamava ἄπειρον (aquilo que é *privado de limites; infinito*);<sup>413</sup> e Anaxímenes propunha πνεῦμα ἄπειρον (*ar infinito*).<sup>414</sup> Num dos fragmentos da obra de Anaxímenes, encontra-se a afirmação: “como nossa alma, que é ar, soberanamente nos mantém unidos, assim também todo o cosmo sopra e ar o mantém”.<sup>415</sup> Para Anaxímenes, o πνεῦμα ἄπειρον enquanto “não criado”, infinito, originário de tudo e constitutivo de tudo, era o divino; era Deus.<sup>416</sup> Contudo, esse Deus não é algo diferente do mundo, mas é a sua essência;<sup>417</sup> não é algo imaterial, mas é *physis*.<sup>418</sup> Portanto, um Deus impessoal.

Mais tarde, πνεῦμα tem conotação imaterial e descreve o que constitui e perpassa todas as coisas, desde a criação, o ser humano e sua interioridade, até a inspiração, os seres espirituais, e a divindade. Quanto à divindade, permanece

---

<sup>411</sup> SOUZA, 1996, p. 15.

<sup>412</sup> SOUZA, 1996, p. 15-16; MONDIN, 1981, p.17-18; REALE; ANTISERI, 1990, p. 29-31.

<sup>413</sup> SOUZA, 1996, p. 16-17; MONDIN, 1981, p.19; REALE; ANTISERI, 1990, p. 31-34.

<sup>414</sup> SOUZA, 1996, p. 15-16; MONDIN, 1981, p.19-21; REALE; ANTISERI, 1990, p. 34-35.

<sup>415</sup> SOUZA, 1996, p.57. Segundo a citação de Hegel: “Como nossa alma, que é ar, nos mantém unidos (*syncratei*), assim um espírito (*pneuma*) e o ar mantém unido (*periekhei*) também o mundo inteiro; espírito e ar significam a mesma coisa” (SOUZA, 1996, 58).

<sup>416</sup> REALE; ANTISERI. 1990, p.34.

<sup>417</sup> REALE; ANTISERI. 1990, p.32.

<sup>418</sup> “*Natureza*, não no sentido moderno do termo, mas no sentido original de *realidade primeira e fundamental*, ou seja, ‘aquilo que é primário, fundamental e persistente, em oposição àquilo que é secundário, derivado e transitório’ (J. Burnet)” (REALE; ANTISERI, 1990. p.30).

sempre impessoal.<sup>419</sup>

No AT (LXX), πνεῦμα quase sempre traduz o vocábulo רוּחַ, o qual “em cerca de 100 passagens é expressamente chamado o ‘Espírito de Deus’ [...] ou de Javé”,<sup>420</sup> e, raramente, de Espírito Santo.<sup>421</sup> Não é entendido como uma entidade divina (ou uma pessoa da Trindade), mas como uma expressão do poder e do agir de Deus.<sup>422</sup> Contudo, diferenciando-se do πνεῦμα grego, carrega características de personalidade de relacionamento pessoal. Com, ou por, seu *Espírito*, Deus manifesta seu poder, agindo sobre a e na criação<sup>423</sup> e sobre as pessoas, concedendo, a estas, vida,<sup>424</sup> sabedoria<sup>425</sup> e comunhão.<sup>426</sup> E, vindo sobre as pessoas, o *Espírito* concede capacidades extraordinárias para diversos feitos, tais como, o salvamento do povo de Israel (pelos juízes),<sup>427</sup> profecia,<sup>428</sup> o serviço de artífice (na construção do tabernáculo) e outras capacidades excepcionais,<sup>429</sup> e a execução da vontade de

<sup>419</sup> Para Aristóteles, “era o poder formativo que, a partir do embrião em diante, paulatinamente produzia o indivíduo maduro, depois, no caso do homem, veio a ser o instrumento mediante o qual a alma controlava o corpo.” Pelo que se aproximava do significado de ψυχή (sobre ψυχή cf. HARDER, Günther; BROWN, Colin. Alma. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.69-80), sendo que a distinção entre ambas se mantinha por ψυχή ser funcional e πνεῦμα ser considerada substância. Na filosofia estoíca, πνεῦμα recebeu as funções de ψυχή (sentidos, pensamentos, fala, intelecto) e era também considerado “princípio elementar que dava coerência às entidades diferentes na criação, embora, ao mesmo tempo, as diferenciava entre si. Assim, como substância etérea, fogueira, de textura extremamente fina, dispunha o mundo numa escala descendente, sem a qual seria impossível a própria existência do mundo. Na sua forma puramente etérea, era o Logos ou Deus; como fogo espiritual, era a alma do homem; como *pneuma* físico, formava as plantas, e como *pneuma* habitual dava coerência aos objetos inanimados. Daí veio a ser considerado o quinto elemento (ou “quinta-essência”). Plutarco, sob influência de Platão, empregava “*pneuma* para denotar a inspiração, considerando-o como substância material que enchia o homem e capacitava para profetizar. Este *pneuma* profético era considerado, na seguinte ordem, como entusiástico, visionário, demoníaco, sagrado (*hieron*), e, até, divino.” E finalmente, sob influência do Oriente Próximo e judaica, denota “espírito” e “demônio”. (KAMLAH; DUNN; BROWN, **DITNT**, 2000. v.I, p.714).

<sup>420</sup> KAMLAH; DUNN; BROWN, **DITNT**, 2000. v.I, p.716.

<sup>421</sup> SANTOS, **DBT**, 2008, p.384.

<sup>422</sup> 1Rs 8.12; Jz 14.6ss; 1Sm 11.6 (CAULLEY, **EHTIC**, 1990, v.2, p.52).

<sup>423</sup> Gn 1.2; Jó 26.13; 33.4; Sl 104.29-30.

<sup>424</sup> Jó 34.14-15.

<sup>425</sup> Is 11.2; 61.1; Mq 3.8.

<sup>426</sup> Sl 51.11.

<sup>427</sup> Jz 3.10; 6.34; 11.29; 1Sm 11.16; 16.13; Nm 27.18.

<sup>428</sup> Nm 11.25-27; Nm 24.2; 1Sm 18.10; 2Rs 2.9; Ne 9.30; Ez 3.12; 8.3; 11.1,5,24.

<sup>429</sup> Êx 31.3 (artífice); Dn 6.30 (demais capacidades).

Deus.<sup>430</sup> Entretanto, essa capacitação do *Espírito* não é permanente, mas temporária, sendo que também pode abandonar aqueles em quem estava atuando.<sup>431</sup>

O mais marcante e significativo sobre o *Espírito* no AT encontra-se como promessa nos profetas. Para eles, o *Espírito* está relacionado, de forma especial, à era messiânica de justiça e paz.<sup>432</sup> É o *Espírito* que repousará sobre o descendente de Davi e o orientará para que exerça seu domínio com perfeita integridade e retidão, e traga, assim, paz inimaginável (paz celestial) a todas as nações.<sup>433</sup> É o *Espírito* que estará sobre o servo do Senhor, fazendo-o mediador da aliança com o povo e luz para os gentios.<sup>434</sup> É o *Espírito* que estará sobre o ungido do Senhor e o capacitará para pregar boas novas aos quebrantados, curar os quebrantados de coração, proclamar liberdade aos cativos e pôr em liberdade os algemados, para apregoar o ano aceitável do Senhor e consolar os que choram.<sup>435</sup> Além de agir sobre e por meio do Messias, a promessa é de que o *Espírito* agirá também sobre o povo de Israel, trazendo renovação da vida e fidelidade a Deus,<sup>436</sup> capacitando-os para o testemunho do juízo e da salvação antes do grande e terrível Dia do Senhor.<sup>437</sup> Em promessa, “o Espírito é o ‘inaugurador’ de uma nova era mediante sua ação no/com o Messias”.<sup>438</sup>

No NT, πνεῦμα, referindo-se ao *Espírito de Deus*, é frequentemente chamado de *Espírito Santo*. E a revelação a seu respeito é entendida como continuidade da revelação no AT. O que foi prometido no AT com relação ao *Espírito* se cumpre em

<sup>430</sup> Sl 142.10; Nm 11.17,25; Mq 3.8.

<sup>431</sup> 1Sm 10.6-11; 11.6; 16.14.

<sup>432</sup> Is 32.15-20; 44.3ss.

<sup>433</sup> Is 11.1-10.

<sup>434</sup> Is 42.1-7.

<sup>435</sup> Is 61.1-3; Tb Is 59.19-21.

<sup>436</sup> Ez 11.18-20; 18.31; 36.26-27; 37.1-14; 39.29.

<sup>437</sup> Jl 2.28-32.

<sup>438</sup> KAMLAH; DUNN; BROWN, *DITNT*, 2000. v.I, p.717.

Jesus Cristo e por meio de Jesus Cristo. É por ação do *Espírito* que Jesus é concebido como ser humano.<sup>439</sup> É o *Espírito* que desce sobre Jesus por ocasião de seu batismo<sup>440</sup> e o acompanha permanentemente em seu ministério.<sup>441</sup> Jesus testemunha da ação do *Espírito* sobre si, assumindo, assim, o cumprimento do que fora prometido no AT sobre o Messias.<sup>442</sup> Ao final de seu ministério, Jesus promete enviar o *Espírito* aos discípulos para estar com eles e habitar neles, para ensiná-los e fazê-los lembrar de tudo o que Jesus os havia ensinado, para testemunhar de Jesus e os levar ao mesmo testemunho, para convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo, para guiar os discípulos a toda a verdade e para glorificar a Jesus.<sup>443</sup> Tarefas que dão ao *Espírito* características de pessoa. É o *Espírito* quem ressuscita Jesus da morte.<sup>444</sup> Depois de sua ressurreição, Jesus promete, mais uma vez, aos seus discípulos, o envio do *Espírito* sobre eles.<sup>445</sup> O que, de fato, acontece em Pentecostes, evento que corresponde ao cumprimento da promessa do derramamento do *Espírito* anunciada pelo profeta Joel.<sup>446</sup> A partir de Pentecostes, o *Espírito* age sobre os discípulos e por meio deles.<sup>447</sup> Dá poder para os discípulos testemunharem de Jesus Cristo.<sup>448</sup> Acrescenta novas pessoas à fé em Jesus Cristo.<sup>449</sup> Opera sinais por meio dos discípulos. Vem sobre os que creem e os preenche, judeus e gentios, sem distinção.<sup>450</sup> E faz dos que creem um só com o Pai e com Jesus Cristo e um só entre si.<sup>451</sup> O *Espírito Santo* cria a igreja, ele a coloca

<sup>439</sup> Mt 1.18-20; Lc 1.31-35.

<sup>440</sup> Mt 3.13-17; Mc 1.9-11; Lc 3.21-22; Jo 1.31-33.

<sup>441</sup> Mt 12.28-32; Lc 4.1,14; 10.21; At 10.38.

<sup>442</sup> Lc 4.16-21. Tb Mt 11.4-5; Lc 7.22.

<sup>443</sup> Jo 14.16-17,26; 15.26-27; 16.7-14.

<sup>444</sup> Rm 8.11. Tb. At 2.32-33; Rm 1.4.

<sup>445</sup> At 1.3-9. Tb Lc 24.49.

<sup>446</sup> Jl 2.28-32; At 2.1-4,14-21.

<sup>447</sup> At 2.1-21; 5.12-16,29-32; 6.1-10; 7.55; 8.29,39-40; 9.17; 10.19; 13.2-4.

<sup>448</sup> At 4.8ss, 31; 9.17-20; 11.19-24; 20.23-24.

<sup>449</sup> At 2.38-41; 9.31.

<sup>450</sup> At 2.38; 8.14-17; 10.44-48; 11.12-18; 15.6-11.

<sup>451</sup> 1Co 6.15-20; 12.1-27; Rm 8.1-17; Ef 2.11-22; tb Rm 5.5-10; 6.10; 1Co 10.17; Gl 4.6; Fp 1.27; 2.1-2

unida e a mantém unida, derramando sobre ela os seus dons e acompanhando-a rumo à consumação final.<sup>452</sup>

O autor de Efésios está em sintonia com essa revelação do *Espírito*. Como já visto anteriormente, o *Espírito* é *um* com Deus, o Pai, e Jesus Cristo, o Senhor.<sup>453</sup> Ele revela o mistério de Cristo, o seu evangelho.<sup>454</sup> Atua no cristão e na comunidade de fé como selo/garantia da redenção e da salvação, penhor/antecipação da herança que dá certeza do pertencimento a Cristo até que se realize o resgate de sua propriedade.<sup>455</sup> Em ação com Cristo e com Deus, o *Espírito* fortalece com poder o interior do cristão e da comunidade de fé para que possa compreender o amor de Cristo e ser tomado pela plenitude de Deus.<sup>456</sup> Preenche o cristão e a comunidade de fé, levando-os à glorificação de Cristo e de Deus,<sup>457</sup> capacita-os para o testemunho,<sup>458</sup> e os coloca em acesso com o Pai pela oração.<sup>459</sup> E é o *Espírito*, juntamente com Cristo e com Deus Pai, que cria a *unidade* dos cristãos com Deus Pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo e entre si.<sup>460</sup> Por isso a *unidade* é do *Espírito* (4.3). É dádiva sua. É nesse sentido que se pode reafirmar, mais uma vez, que a *unidade* está relacionada e é dependente, determinada e possibilitada pelo próprio Deus por meio de seu πνεῦμα (*Espírito*).

Por isso, a *unidade* só pode ser *preservada*. Não é produto do cristão e da comunidade de fé. Não é resultado da observação de uma série de preceitos e orientações. Não é resultado de uma determinada conduta comunitária. Não é conquista de esforços humanos. É dádiva de Deus *no Espírito*.

<sup>452</sup> At 2; 1Co 12-14; Rm 8.23; (SANTOS, **DBT**, 2008, p.385).

<sup>453</sup> Ef 1.3-14; 2.11-22; 3.1-6,14-21; 4.4-6; 4.30-5.2; 5.18-20; 6.10-20.

<sup>454</sup> Ef 3.4-6.

<sup>455</sup> 1.13-14; 4.30. Isto lembra a descrição do *Consolador* em Jo 14.16-16.24.

<sup>456</sup> 3.14-19.

<sup>457</sup> 5.18-20 cf. Jo 16.13-14.

<sup>458</sup> Ef 6.17.

<sup>459</sup> Ef 2.18; 6.17.

<sup>460</sup> 2.1-22.

É interessante observar que, das 11 vezes em que o termo πνεῦμα ocorre em Efésios, seis vezes é acompanhado pela preposição ἐν (*em*),<sup>461</sup> pelo que se pode entender (como observado acima no caso das expressões *em Cristo* e *em amor*) que ἐν πνεύματι é também âmbito de vida; é realidade em que se vive a nova existência concedida por Deus e recebida pela fé. O que se disse sobre a existência *em Cristo*, pode-se dizer sobre a existência *no Espírito*.

#### 3.4.4 A unidade vivida no âmbito do da paz

Assim, a *unidade*, sendo realidade, posse e dádiva do *Espírito*, deve ser *preservada com todo o esforço* ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης (*no vínculo da paz*).

O significado de σύνδεσμος é “aquilo que liga junto”, “liame”, “cadeias”, “vínculo”, “laço”. Na literatura extrabíblica, o termo é empregado num sentido físico e descreve “ou a corrente que segura a pessoa, ou o meio de segurar algo, a ligação que fixa tudo”;<sup>462</sup> o “cabo” que segura o navio, ou o “cabresto” com o qual o cavalo é amarrado no estábulo; ou, fisiologicamente, “nervo” ou “músculo”.<sup>463</sup> Em Platão, o termo adquire um sentido filosófico como “vínculo mediador”; um terceiro elemento que une elementos opostos superando sua dualidade para alcançar a unidade. Platão também o aplica aos elementos e à fisiologia do corpo; na doutrina dos deuses, astros e demônios; em concepções cosmológicas; e para se referir à unidade do estado ou a união política. Em Aristóteles, σύνδεσμος tem sentido metafórico, sendo o elemento comum que une os diferentes, por exemplo, os filhos são o “vínculo” entre pai e mãe.<sup>464</sup>

<sup>461</sup> 2.18,22; 3.5; 4.4; 5.18; 6.18.

<sup>462</sup> LINK; TUENTE; ANGEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.672.

<sup>463</sup> FITZER, Gottfried. σύνδεσμος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VII, p.857.

<sup>464</sup> FITZER, **TDNT**, 1983, v.VII, p.857.

No AT, o sentido físico do termo é o que predomina,<sup>465</sup> mas, além dele, há um sentido figurado que descreve a libertação da escravidão e também o “verdadeiro relacionamento com Deus”.<sup>466</sup>

No NT, o vocábulo σύνδεσμος ocorre apenas quatro vezes, todas em sentido metafórico, com o significado de “aquilo que liga e une junto”. É dito a Simão que seu coração não é reto diante de Deus e que estava em *laço* de iniquidade do qual devia se arrepender;<sup>467</sup> a igreja é descrita como “corpo, suprido e bem vinculado por suas juntas e *ligamentos*;<sup>468</sup> e aqui, em Efésios 4.3, como no texto paralelo de Colossenses 3.14, o uso do termo possui semelhança formal com o uso platônico, pois leva da dualidade à unidade. Em Colossenses, o amor nos relacionamentos interpessoais é o *vínculo* da perfeição. E, em Efésios, a *unidade do Espírito* é preservada pelo *vínculo* da paz. Apesar dessa semelhança formal com o uso platônico do termo, o uso é distinto. Em Platão, a esfera é cosmológica, em Colossenses e Efésios, a esfera é soteriológica.<sup>469</sup>

Assim, pela orientação de que a *unidade do Espírito* seja *preservada* ἐν τῷ (*no*) *vínculo* da paz, o autor reconhece que já existe uma unidade; já existe um elo que liga e faz *um só* os membros da comunidade de fé. Essa realidade é a εἰρήνη (*paz*), a qual é mais uma realidade criada e realizada por Deus e concedida como dádiva para a comunidade de fé.

<sup>465</sup> Gn 37.7; 49.11; Jz 15.13-14.

<sup>466</sup> “Oseias fala das cordas do amor divino mediante as quais Javé procura ligar o seu povo consigo mesmo (Os 11.4). Jeremias se queixa da nação ímpia que rompeu as cordas de Javé (Jr 2.20; 5.5)” LINK; TUENTE; ANGEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.672.

<sup>467</sup> At 8.21-23.

<sup>468</sup> Cl 2.19.

<sup>469</sup> FITZER, **TDNT**, 1983, v.VII, p.858. “A perspectiva básica no Gnosticismo é também dualista, e métodos são aplicados para superar o dualismo. Até o momento, não foi possível provar que houvesse uma ligação entre o ensino filosófico de *sundesmos* e o Gnosticismo, e o Gnosticismo e o uso do termo em Ef e Cl.” (tradução própria) [*The basic outlook of Gnosticism is also dualistic and methods are worked out to overcome dualism. Thus far it has not been possible to prove that there is a connection between philosophical undesmos teaching and Gnosticism and then between Gnosticism and the use of the term in Eph. And Col.*] (FITZER, **TDNT**, 1983, v.VII, p.858).

Na literatura extrabíblica, a característica básica do conceito εἰρήνη é que ele não denota uma relação entre várias pessoas ou uma atitude.<sup>470</sup> Seu significado mais frequente “denota a antítese à guerra, ou a condição que resulta da cessação da guerra [...]. É o estado da lei e da ordem que dá origem às bênçãos da prosperidade”.<sup>471</sup> Na mitologia, esse estado é personificado na deusa Εἰρήνη, que, segundo a Teogonia de Hesíodo, era filha de Zeus com Themis e irmã de Δίκη (*Justiça*) e de Εὐνομία (*Ordem / Disciplina*). Essas três irmãs representavam períodos de tempos (estações ou *Horas*) e garantiam a boa ordem da natureza e das coisas humanas.<sup>472</sup> Os atributos da deusa Εἰρήνη indicam prosperidade e são representados na poesia e na arte, como, por exemplo, com seu filho Plutão ao colo; ou portando a cornucópia da abundância recheada com alimentos. Em contraste, na mitologia romana, a deusa Εἰρήνη é representada portando um cetro e coroa de louros – sinais de poder. Em todo caso, “εἰρήνη é o estado de paz a partir do qual fluem todas as bênçãos para a terra e as pessoas”.<sup>473</sup>

Apesar de não ser usado com frequência, εἰρήνη também pode denotar “conduta pacífica”,<sup>474</sup> significando mais a ausência de sentimentos hostis do que a presença de sentimentos de bondade para com os outros, e por isso, seu uso é muito raro para descrever a concórdia entre as pessoas.<sup>475</sup> E, também sem muita

<sup>470</sup> RAD, Gerhard Von; FOERSTER, Werner. εἰρήνη. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p.400.

<sup>471</sup> BECK, Hartmut; BROWN, Colin. Paz. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.1592.

<sup>472</sup> Mitologia Grega: *Eirene*. Disponível em: <<http://www.dec.ufgg.edu.br/biografias/MGEirene.html>>. Acesso em 11 jun.2011.

<sup>473</sup> (tradução própria) “*Εἰρήνη is the state of peace from which flow all blessings for both land and people*” (RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.401).

<sup>474</sup> As palavras mais usuais para descrever a índole pacífica para com os outros são: φιλία (*amizade, amor*) ou ὁμονοια (*unidade, concórdia*); e γαλήνη (*calma*) – descreve a “disposição mental pacífica” (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1592).

<sup>475</sup> RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.401.

frequência, nos estóicos εἰρήνη denota “paz espiritual”.<sup>476</sup>

Além disso, dentro do seu grupo de palavras, o verbo εἰρηνεύω possui o significado de “viver em paz”, “ter paz”, também podendo significar “fazer a paz”; há também o adjetivo εἰρηνικός que significa “pacífico” e “abrange tudo o que se relaciona com a paz”,<sup>477</sup> e ainda o verbo εἰρηνοποιέω (*fazer/estabelecer a paz*) e o adjetivo pronominal εἰρηνοποιός (*pacificador*), os quais ocorrem com pouca frequência com o sentido de “pacificação política” realizada pelo uso das armas.<sup>478</sup> Há que se mencionar também a *Pax Romana* que, na literatura, traduz para a realidade cotidiana, em forma de segurança jurídica, o conteúdo da εἰρήνη grega, ou seja, descreve o “estado de paz” ou a “pacificação” estabelecida pela mão forte do imperador.<sup>479</sup>

No AT (LXX), εἰρήνη traduz o termo hebraico שְׁלוֹמִי,<sup>480</sup> o qual ocorre mais de 250 vezes,<sup>481</sup> e possui o significado básico de “plenitude”, “integridade”, “bem-estar”, “paz”,<sup>482</sup> “ser completo”, “sadio”, “inteiro”,<sup>483</sup> “talvez mais precisamente, uma

<sup>476</sup> Nos estóicos ocorre com o sentido de “paz espiritual”, mas seu uso não é comum; γαλήνη (*calma*) é mais frequente (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1592).

<sup>477</sup> BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1592.

<sup>478</sup> BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1592. No NT ocorrem apenas em Cl 1.20 e Mt 5.9 respectivamente.

<sup>479</sup> RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.402.

<sup>480</sup> O termo εἰρήνη também é usado para traduzir outras palavras hebraicas (cerca de 15) que “abrangem a área geral do significado de ‘descanso’, ‘segurança’, ‘livramento dos cuidados’ e ‘confiança’” (שָׁקֵט "ter descansado de" [1Cr 4.40]; בטח "confiança", "segurança" [Jó 11.18; Pv 3.23; Is 14.30; Ez 34.27; 38.8,11,14; 39.6,26]; הלך "andar" [2 Sm 3.34]; חָכְמָה "entendimento" [Is 29.23]; נָצַח "claro" [Is 32.4]; שְׁלוֹמִי "tranquilidade" [PV 17.1] – em algumas dessas ocorrências εἰρήνη se empregam para dar uma glosa interpretativa acerca de שְׁלוֹמִי (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1592).

<sup>481</sup> O termo hebraico שְׁלוֹמִי também é traduzido na LXX pelos vocábulos σωτηρία e χαίρειν (e outros), geralmente em frases de idas e vindas e saudações (Gn 26.31; 43.23; Jr 20.10; Is 48.22; 57.21) (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1592).

<sup>482</sup> BRONW, Francis; DRIVER, S. R; BRIGGS, Charles A. **The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon**. With an appendix containing the biblical aramaic. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979. p.1022.

<sup>483</sup> FEINEBERG, C. L. Paz. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.3, p.108.

condição à qual não falta nada”.<sup>484</sup> Pela sua abrangência e pelo seu uso abrangente, é difícil distinguir entre os textos que tratam da *paz de* Deus, ou da *paz com* Deus; e da *paz com* os homens, ou da *paz entre* os homens. Contudo, não é muito difícil distinguir essa dupla característica de *paz de/com* Deus e *paz com/entre* os homens.<sup>485</sup>

Para o AT, שָׁלוֹם<sup>486</sup>/εἰρήνη,<sup>487</sup> é uma realidade que advém exclusivamente de Deus.<sup>488</sup> A base desse entendimento encontra-se na autorrevelação de Javé, pela qual se identificou, na bênção sacerdotal, como o doador de שָׁלוֹם / εἰρήνη,<sup>489</sup> e diante da qual Gideão construiu um altar<sup>490</sup> e o chamou de יְהוָה שָׁלוֹם (*Javé é paz*).<sup>491</sup> Da autorrevelação de Javé decorre a confissão de Israel de que Javé é a origem e o doador de שָׁלוֹם / εἰρήνη,<sup>492</sup> a qual se manifesta como bem-estar, no sentido mais lato da palavra,<sup>493</sup> prosperidade,<sup>494</sup> saúde física,<sup>495</sup> harmonia entre pessoas,<sup>496</sup> o que se expressa também como desejo em saudações, indagações ou orações em favor do

<sup>484</sup> McKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2003. p.704. Essa idéia se encontra em Lv 26.3-7.

<sup>485</sup> ROUX, H. Paz. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.432.

<sup>486</sup> Para BH.

<sup>487</sup> Para LXX.

<sup>488</sup> “Na LXX, *eirene* também adquire o significado de ‘bem-estar geral’, cuja origem e Doador é Javé, exclusivamente” (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1593).

<sup>489</sup> Nm 6.22-27. Beck e Brown afirmam que nesta bênção se resumem todas as demais bênçãos e se associa a presença de Javé. E citam Durham: “*shalom* é a dádiva de Deus, e é somente na Sua PRESENÇA que pode ser recebida. Mesmo assim, o emprego de *shalom* na bênção também dá base para acreditar que *shalom* é um termo que pertence ao culto e que possui um significado muito mais abrangente [...] visa ser uma descrição do homem que é “bem-aventurado” (*barak*), “guardado” (*shamar*) e “agraciado” (*hanam*) da parte de Deus; o homem que está duplamente na PRESENÇA de Deus; o homem que está “repleto” e, assim, “completo” (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1593).

<sup>490</sup> A construção de altares no AT aparece, muitas vezes, ligada à autorrevelação de Deus Gn 33.20; 35.7(tb 9-15); Êx 17.14-15; Js 22.34; tb Gn 13.14-18.

<sup>491</sup> Jz 6.23-24. Na LXX: Εἰρήνη κυρίου. Trata-se de uma expressão muito antiga e pode-se aventurar dizer que carrega em sua raiz tudo o que os piedosos tentaram dizer mais tarde sobre *paz*, em várias situações no AT, especialmente nas orações (RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.403).

<sup>492</sup> Gn 28.21; 41.16; Lv 26.6; Nm 6.26; 25.12; Jz 18.6; 1Cr 22.9; Jó 5.24; 15.21; 25.2; Sl 4.8; 29[28]10-11; 34.15[33.14]; 35[34].27; 37[36].11; 55[56].18; 73[72].3; 85[84].8; 119 [118].165; 122[121].6; 125[124].5; 147.14; Pv 3.2,17,13; Is 32.17; 36.5; 45.7; 54.10.

<sup>493</sup> Jz 19.20.

<sup>494</sup> Sl 73.3.

<sup>495</sup> Is 57.18; Sl 38.3.

<sup>496</sup> Js 9.15; 1Rs 5.12.

bem-estar de outros;<sup>497</sup> o bem para uma cidade ou um país;<sup>498</sup> contentamento na partida, no adormecer, e no momento da morte,<sup>499</sup> e boas relações entre nações e pessoas.<sup>500</sup>

Já, nisso, שלום / εἰρήμη no AT diferencia-se do entendimento grego de εἰρήμη. Não se refere apenas a um estado de cessação de guerra,<sup>501</sup> mas à situação da realidade e da presença benevolente de Deus.<sup>502</sup> E a diferença é ainda maior. Enquanto a εἰρήμη grega denota apenas um estado, שלום / εἰρήμη no AT, além de um estado, denota relacionamentos. Relacionamento entre as pessoas<sup>503</sup> e relacionamento entre Deus e as pessoas,<sup>504</sup> sendo que, da paz com Deus, os seres humanos devem buscar paz entre si.<sup>505</sup> É tendo em vista os relacionamentos que שלום / εἰρήμη é relacionada à צדק (*justiça*) e descrita como resultado da vivência da *justiça*.<sup>506</sup> Assim se pode dizer que שלום / εἰρήμη carrega também o duplo sentido de realidade anunciada e realidade a ser realizada.<sup>507</sup> É somente a partir e por causa do relacionamento de שלום / εἰρήμη com/de Deus que se pode e se deve buscar שלום / εἰρήμη com e entre os homens.<sup>508</sup>

<sup>497</sup> Gn 29.6; Gn 43.27; Êx 4.18; Jz 19.20.

<sup>498</sup> Sl 122.6; Jr 29.7 (FOULKES, F. Paz. In: DOUGLAS, J. D. (Org.) **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1962. v.2. p.1233).

<sup>499</sup> Gn 26.29; Sl 4.8; Gn 15.15.

<sup>500</sup> 1Rs 5.26; Jz 4.17; 1Cr 12.17-18

<sup>501</sup> O que abrange também (Js 9.15; Ec 3.8). Mas, também ocorre a necessidade de ir à guerra por causa de שלום / εἰρήμη (1Sm 11.7).

<sup>502</sup> “Todas as passagens que encaram *shalom* com dádiva de Javé, implicam a presença de Javé” (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1594).

<sup>503</sup> Gn 29.29; 34.21; Dt 20.10; Js 9.15; Jz 4.17; 21.13; 1Rs 5.4,12; 1Cr 12.18; Sl 28[27].3.

<sup>504</sup> Nm 25.12; Is 54.10; Ez 34.25; 37.26. Essas duas passagens de Ezequiel indicam que um dos sentidos da conexão entre *aliança* e *paz* é que a *aliança* firmada inaugura um relacionamento de *paz*. O outro sentido é que a relação de *paz* é selada por ambas as partes no firmar de uma *aliança* (RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.403).

<sup>505</sup> Zc 8.16,19.

<sup>506</sup> Sl 72[71]. 3-7; 85[84]; Is 32.17-20; 48.18.

<sup>507</sup> ROUX, 2001. p.432.

<sup>508</sup> Sl 34[33].12-15. Isaías anuncia que a obediência aos mandamentos de Javé – o relacionamento correto com ele –, produziria *paz* como um rio e *justiça* como as ondas do mar – relacionamento correto entre os seres humanos (Is 48.18); e que da aliança de *paz* de Javé (Is 54.10), pelo discipulado dos filhos de Javé – relacionamento correto com ele –, grande será a *paz* com *justiça* para com e entre seus filhos – relacionamento correto entre os seres humanos (Is 54.12-14).

Além disso, pela sua origem e doador e pelo estado e relacionamentos que descreve, no AT שלום / εἰρήνη “se aproxima estreitamente da ideia de salvação”.<sup>509</sup> Esse sentido aparece, assim como observado sobre o *Espírito*, na mensagem profética na qual שלום / εἰρήνη faz parte dos atributos do Messias e descreve a realidade da era messiânica. O Messias será chamado שֶׁרֵשׁ לְשָׁלוֹם / ἄρχων εἰρήνης (*príncipe da paz*) e trará אֵין־קֵץ לְשָׁלוֹם / τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὄριον (*paz sem fim / sua paz não terá fronteiras*),<sup>510</sup> inaugurando uma era de justiça, esplendor, glória e salvação; uma era de paz universal; uma era de restauração das condições do paraíso.<sup>511</sup> Nesse sentido, שלום / εἰρήνη é no AT, assim como a manifestação do *Espírito*, uma promessa da parte de Deus; uma realidade escatológica a ser concretizada por Deus nos últimos dias.

A literatura rabínica permanece com o conceito de שלום / εἰρήνη encontrado no AT, mas lhe confere uma ênfase e uma dimensão diferenciada. Quanto à ênfase, ela recai sobre o sentido dos relacionamentos entre Deus e os homens e dos seres humanos entre si. שלום / εἰρήνη é compreendida como a essência da salvação messiânica e, por isso, deve ser buscada no sentido de estabelecer paz entre os homens. Um reflexo disso é o deslocamento da saudação interpessoal que deseja שלום / εἰρήνη para algo mais próximo de um ato de bênção. E, quanto à nova dimensão, a literatura rabínica coloca a ação humana como possibilitadora de שלום / εἰρήνη. Aquilo que o ser humano faz ou deixa de fazer em seus relacionamentos com Deus e com os seres humanos pode ser empecilho ou promoção da realização de

<sup>509</sup> BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1593 (Is 43.7; 60.17-18; Jr 14.13; 29.1).

<sup>510</sup> Is 9.5-6.

<sup>511</sup> Mq 5.1-5. Tb Is 2.2-4; 11.1-9; 61.1ss; 62.1-9; Mq 4.1-4. Estes últimos textos não contêm o termo שלום / εἰρήνη, contudo, como afirma Von Rad, na análise do conteúdo sobre שלום / εἰρήνη não se pode “deixar de levar em conta as declarações nas quais o pensamento de paz é central, embora o termo em si não seja usado” (tradução própria) [*Nor should we leave out of account statements where the thought of peace is central even though the term itself is not used*] (RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.402).

שלום / ειρήνη.<sup>512</sup>

No NT, o significado de ειρήνη está mais próximo de שלום / ειρήνη do AT, do que da ειρήνη grega e do שלום / ειρήνη da compreensão rabínica.<sup>513</sup> Há ocorrências de ειρήνη em que está presente o sentido grego do estado de cessação de guerra, do estado de ordem e lei que possibilitam a prosperidade.<sup>514</sup> Desaparece a dimensão da ação humana como possibilitadora de שלום / ειρήνη. E o sentido predominante de ειρήνη é o mesmo que se encontra em שלום / ειρήνη no AT.<sup>515</sup> E, nesse sentido, há ocorrências em que ειρήνη significa *paz*, como antônimo de desordem,<sup>516</sup> como segurança,<sup>517</sup> como harmonia e concórdia entre as pessoas,<sup>518</sup> mas o significado que predomina é o da *paz* como salvação da era messiânica; dom de Deus que é realizado e concedido por meio do Messias.

Para o NT, Jesus Cristo é o Messias.<sup>519</sup> Em sua pessoa e obra a ειρήνη, em seu sentido amplo de salvação messiânica, concretiza-se e é concedida como anúncio e realidade de vida. O nascimento de Jesus Cristo é compreendido como o cumprimento da שלום / ειρήνη messiânica, prometida no AT.<sup>520</sup> Por meio de Jesus, a salvação de Deus veio à terra e se tornou um evento histórico.<sup>521</sup> Em seu ministério, como Messias enviado de Deus, Jesus Cristo concedeu ειρήνη ao restaurar vidas;<sup>522</sup>

<sup>512</sup> BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1594-1595.

<sup>513</sup> McKENZIE, 2003, p.704.

<sup>514</sup> Mt 10.37; Lc 14.32; At 12.20; 24.2.

<sup>515</sup> “Não é possível perceber qualquer desenvolvimento da ideia de *eirene* dentro do NT. Tanto na forma quanto no conteúdo, fica firmemente dentro das tradições da LXX e do AT heb.” (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1595).

<sup>516</sup> 1Co 14.33

<sup>517</sup> Lc 11.21.

<sup>518</sup> At 7.26; 9.31; 1Co 7.15; Gl 5.22; Ef 4.3; Tg 3.18; 1Pe 3.11; Ap 6.4.

<sup>519</sup> Sobre o Messias, cf. RENGSTORF, Karl H. Jesus Cristo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I p.1079ss; GRUNDMANN, Walter; et al. Χριστός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.IX. p. 527ss.

<sup>520</sup> Lc 1.79; 2.14,29.

<sup>521</sup> RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.413.

<sup>522</sup> Mc 5.34 [Lc 8.48]; Lc 7.50.

enviou seus discípulos com a orientação de anunciarem εἰρήνη, não como uma saudação, mas como um dom concedido,<sup>523</sup> foi recebido como *bendito rei que vem em nome do Senhor* e saudado com a expressão ἐν οὐρανῶ εἰρήνη (*paz nos céus*) e *glória nas maiores alturas*;<sup>524</sup> desejou a εἰρήνη sobre Jerusalém;<sup>525</sup> concedeu a εἰρήνη, diferente da *paz* do mundo, aos seus discípulos;<sup>526</sup> e, depois de ressurreto, saudou seus discípulos com εἰρήνη ὑμῖν<sup>527</sup> e, nessa saudação ou com esse dom, os enviou, assim como o Pai o havia enviado.<sup>528</sup>

Essa εἰρήνη, que é de Deus e de Jesus Cristo,<sup>529</sup> trazida a este mundo por meio de Jesus, denota a salvação integral do ser humano e da criação; denota o estado da nova criação realizada somente por Deus.<sup>530</sup> Nesse estado de nova criação, Jesus Cristo traz e concede aos seres humanos εἰρήνη com Deus<sup>531</sup> e estabelece εἰρήνη entre as pessoas.<sup>532</sup> O que acontece sob a dupla característica de dádiva<sup>533</sup> e alvo<sup>534</sup> (sendo que o alvo só pode ser perseguido porque a dádiva foi concedida), e também sob a dupla característica de realidade já presente e realidade escatológica a ser completada.<sup>535</sup> Assim, o entendimento do NT supera o entendimento rabínico de εἰρήνη, pois é mais do que possibilidade de relacionamento

<sup>523</sup> Mt 10.12-13. A saudação não se tratava de um desejo, mas de um dom que podia se recebido ou rejeitado (RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.413).

<sup>524</sup> Lc 19.38. Foerster observa um paralelo entre esta saudação e os louvores em Ap 12.10 e 19.1; argumenta que a *paz* da saudação tem o mesmo sentido de *salvação* nos louvores (RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.413).

<sup>525</sup> Lc 19.42.

<sup>526</sup> Jo 14.27; 16.33.

<sup>527</sup> Jo 20.19,26.

<sup>528</sup> Jo 20.21. Neste enviou Jesus soprou o Espírito Santo sobre os discípulos e os comissionou para anunciar o perdão dos pecados = paz com Deus (22-23).

<sup>529</sup> Rm 1.17; 15.13; são frequentes as expressões ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης: Rm 15.33; 16.20; 2Co 14.11; Fp 4.9; 1Ts 5.23; 1Tm1.2.

<sup>530</sup> RAD; FOERSTER, **TDNT**, 1983, v.II, p.414. Em Rm 2.5-10 εἰρήνη é mencionada em paralelo com ζῶν αιῶνιον (*vida eterna*).

<sup>531</sup> Rm 5.1; Ef 2.14-17; tb Cl 1.20.

<sup>532</sup> Rm 14.17-19; Rm 15.7-13; 1Co 7.15; Ef 2.14-17; 4.3; Cl 1.20; 3.15; Hb12.14; 1Pe 3.8-11.

<sup>533</sup> Cf. nota 518.

<sup>534</sup> Rm12.18; 14.19; 2Co 13.11; 2Tm 2.22; Hb 12.14; 1Pe 3.11; 2Pe 3.14.

<sup>535</sup> “Na soteriologia, a paz se fundamenta na obra de Deus que é a redenção. Na escatologia, ela é sinal da nova criação de Deus, que já começou. Teleologicamente, será plenamente realizada ao completar-se a obra da nova criação.” (BECK; BROWN, **DITNT**, 2000, v.II, p.1596).

com Deus e entre os homens, é uma nova existência a partir de Jesus Cristo na ação e no poder do Espírito Santo.<sup>536</sup>

Por isso, o anúncio da vida e obra de Jesus Cristo é chamado de εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης (*evangelho da paz*)<sup>537</sup> e a saudação nas epístolas, χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ,<sup>538</sup> é mais do que uma cláusula estilística, “é a afirmação de que agora, em Jesus Cristo, a paz foi concedida por Deus a todos os homens e que eles são chamados a viver nesta paz”.<sup>539</sup>

O autor de Efésios conhece essa realidade e é, talvez, o autor neotestamentário que a descreve com mais propriedade. Pela semelhança, no trecho 2.11-22, da expressão αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν<sup>540</sup> com a profecia messiânica de Miquéias, καὶ ἔσται αὕτη εἰρήνη,<sup>541</sup> e da expressão εὐγγελίσσατο εἰρήνη ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ εἰρήνη τοῖς ἐγγύς<sup>542</sup> com a profecia messiânica de Isaías, ἔδωκα αὐτῷ παράκλησιν ἀληθινήν, εἰρήνην ἐπ’ εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς οὖσιν,<sup>543</sup> fica claro que o sentido de εἰρήνη em Efésios corresponde ao sentido da עִירָוּשׁ / εἰρήνη escatológica prometida no AT pelos profetas e cumprida, no NT, em Jesus Cristo. O autor acompanha o pensamento do NT afirmando que Jesus Cristo ποιεῖ εἰρήνην,<sup>544</sup> e

<sup>536</sup> Rm 8.5-11; Gl 5.22.

<sup>537</sup> At 10.36; Ef 2.17; 6.15; Tb. Mt 11.4-6 [Lc 7.22-23] nos quais o termo εἰρήνη não ocorre, mas a ideia de עִירָוּשׁ / εἰρήνη messiânica está presente e é evidente. Sobre *evangelho*, cf. BECKER, Ulrich. *Evangelho*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p. 757-765; FRIEDRICH, Gerhard. *εὐαγγέλιον*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II. p.721-737.

<sup>538</sup> Idênticas em Rm 1.7; 1Co 1.3; 2Co 1.2; Gl 1.3; Ef 1.2; Fp 1.2; 2Ts 1.2; Fl 3; e com alguma variação em Cl 1.2; 1Ts 1.1; Tt 1.1 e Ap 1.4.

<sup>539</sup> ROUX, 2001, p.433.

<sup>540</sup> 2.14: *porque ele é a nossa paz*.

<sup>541</sup> Cf. LXX Mq 5.4: *E este será a paz*.

<sup>542</sup> 2.17: *evangelizou paz a vós outros que estáveis longe e paz também aos que estavam perto*.

<sup>543</sup> Cf. LXX Is 57.19: *darei a ele consolo verdadeiro, paz! Paz ao que está longe e ao que está perto*.

<sup>544</sup> 2.15: *Faz/realiza a paz*. No texto original, o verbo está no participio presente ativo: ποιῶν (*fazendo*).

εὐαγγελίζει εἰρήνη.<sup>545</sup> No entanto, também vai um passo mais adiante, afirmando que αὐτὸς ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν.<sup>546</sup> E assim, descreve que, por meio de sua obra de redenção, ἐν τῷ αἵματι (*no seu sangue*), ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (*na sua carne*) e διὰ τοῦ σταυροῦ (*por meio da cruz*),<sup>547</sup> Cristo aproximou os que estavam longe e os que estavam perto (judeus e gentios),<sup>548</sup> derrubando a parede de separação, a ἔχθραν (*inimizade*), anulando τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν (*a lei dos mandamentos na forma de ordenanças*)<sup>549</sup> e fez τὰ ἀμφότερα ἓν (*de ambos um só*), criando, em si mesmo, ἓνα καινὸν ἄνθρωπον (*uma nova humanidade*), os ἀποκαταλλάσσω (*reconciliando*)<sup>550</sup> ἐν ἐνὶ σώματι τῷ Θεῷ (*em um só corpo com Deus*), dando, a ambos, acesso ao Pai ἐν ἐνὶ πνεύματι (*em um Espírito*).<sup>551</sup> Assim, Jesus Cristo fez de ambos, συμπολιται τῶν ἁγίων (*concidadãos dos santos*), οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ (*família de Deus*), οἰκοδομὴ (*edifício*)<sup>552</sup> que é sustentado por Jesus Cristo e edificado no Espírito para a habitação de Deus.<sup>553</sup>

Para o autor de Efésios, εἰρήνη é realidade do cumprimento da promessa

<sup>545</sup> 2.17: *anuncia/evangeliza a paz*. No texto original, o verbo está no indicativo aoristo médio: εὐηγγελίσατο (*anunciou/evangelizou*).

<sup>546</sup> 2.14: *Ele é a nossa paz*.

<sup>547</sup> 2.13,14,16.

<sup>548</sup> 2.13,17. Cf. vs.11-12.

<sup>549</sup> 2.14-16. A *inimizade* e a *lei dos mandamentos em forma de ordenanças* encontram-se em paralelo, como também a eliminação de ambas (*de ambos fez um; dos dois criasse, em si, mesmo um novo homem e reconciliasse ambos em um só corpo com Deus*), indicando que formavam a mesma *parede de separação*, o que é muito plausível pois a lei judaica, “constituída de ordenanças, cerimônias e regulamentos detalhados acerca do que era limpo ou impuro tinha o efeito de impor uma barreira e de causar inimizade entre judeus e gentios.” (FOULKES, 1963, p.70).

<sup>550</sup> Esse verbo tem relação com o verbo καταλλάσσω em Rm 5.10, com o qual se descreve a *reconciliação* realizada entre Deus e os seres humanos por meio de Cristo, no qual εἰρήνη ἔχομεν πρὸς τὸν Θεόν (Rm 5.1). Possuem o mesmo sentido (LINK, Hans-Georg; VORLÄNDER, Herwart; BROWN, Colin. *Reconciliação*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II. p.1968-1969), sendo que a dupla prefixação, no caso de Ef 2.16, pode indicar intensidade ou indicar “indícios de uma restauração para a unidade primitiva” (RIENECKER; ROGERS, 1995, p.390).

<sup>551</sup> 2.14,15,16,18.

<sup>552</sup> Essas três expressões não descrevem a incorporação dos gentios ao povo judeu (nem o contrário), mas descrevem a καινὸν ἄνθρωπον (v.15); a nova realidade criada por meio de Cristo. Cf. BALLARINI, 1969, p.148-149; HAHN; BOOR, 2006, p.54-57.

<sup>553</sup> 2.19-22.

messiânica que veio ao mundo na pessoa e pela obra de Jesus Cristo e estabeleceu paz de/com Deus e com/entre os seres humanos. Não se trata de uma possibilidade humana, mas de uma realidade concedida por Deus em Jesus Cristo, na qual o ser humano pode viver sob a dupla característica de escatologia presente, a qual rege os relacionamentos interpessoais na comunidade de fé<sup>554</sup> e escatologia a ser realizada, a qual abrangerá o mundo todo.<sup>555</sup> Portanto, εἰρήνη é um *vínculo* já existente na comunidade de fé como dádiva da presença e da ação de Jesus Cristo por meio do *Espírito Santo*. E é no âmbito, ἐν τῷ (*no*), desse *vínculo* que a *unidade* deve ser *preservada*.

### 3.5 O fundamento da ordem e da própria unidade (4-6)

Como já observado, o autor evoca o conteúdo indicativo da carta, capítulos 1 a 3, como base para apresentar o bloco imperativo, capítulos 4 a 6, ou seja, as ordens para a vivência da comunidade de fé têm como base, e só são possíveis, por causa da ação graciosa de Deus Pai, Jesus Cristo e Espírito Santo, pela qual é criada uma nova humanidade e um novo âmbito de vida e de relacionamentos. Nessa nova criação, a primeira ordem, e ordem geral que regerá todas as demais ordens específicas do trecho, diz respeito ao viver em conformidade com a nova criação realizada por Cristo e concedida como dádiva à comunidade de fé. E as primeiras ordens específicas dizem respeito ao relacionamento interno da comunidade de fé, com especial acento na preservação da unidade.

Mesmo já tendo baseado essas ordens (geral e específica) na ação de Deus em favor da comunidade de fé, ao final delas, o autor acrescenta:

“Ἐν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·

---

<sup>554</sup> Capítulos 4-6.

<sup>555</sup> 1.10.

εἰς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα,  
 εἰς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

### 3.5.1 A unidade fundamentada em ἓν πνεῦμα, εἰς κύριος e εἰς Θεός

O numeral ἓν, εἰς, μία (*um, uma*) é usado, no NT e na carta aos Efésios, para descrever a compreensão da *unidade*, o que já foi analisado acima. Aqui, pela ligação da expressão de comparação καθὼς καὶ (*como também*)<sup>556</sup> é evidente o paralelismo entre o numeral e o termo ἐνότης. E, pela sua ocorrência, sete vezes, é evidente a sua importância no trecho. Com as sete ocorrências do numeral são mencionados sete elementos de unidade, o que leva à conclusão de que a função desse trecho é apresentar o fundamento e a razão das ordens expostas e, ao mesmo tempo, o fundamento e a razão da própria unidade a ser preservada pela comunidade de fé.

Na filosofia grega e romana, é o raciocínio culto que exige a unidade entre Deus e o mundo. No AT, a unidade de Deus é uma confissão que deriva da experiência da realidade sem igual de Deus. O avanço decisivo no NT, que o próprio Deus causou, é o basear da unidade e unicidade de Deus sobre a revelação sem igual através do único homem, Jesus Cristo, o Revelador e Senhor.<sup>557</sup>

É em sintonia com essa compreensão neotestamentária que o autor da Carta aos Efésios cita os sete elementos de unidade. Desses sete elementos, três formam, em si, por sua vez, uma unidade. Do ponto de vista teológico, destes sete elementos, três formam, em si, por sua vez, uma unidade. Trata-se de πνεῦμα, κύριος e Θεός καὶ πατὴρ. Já foi observado anteriormente que não há, no NT, uma doutrina de Trindade elaborada.<sup>558</sup> Contudo, também já foi observado que a confissão trinitária está presente no pensamento neotestamentário e, especialmente,

<sup>556</sup> A expressão καὶ καθὼς é usada, com freqüência, no trecho imperativo da carta aos Efésios estabelecendo comparação entre ordem e fundamento da ordem: 4.17,32; 5.1,24,29.

<sup>557</sup> BARTELS. *DITNT*, 2000, v.II, p.2563. cf. Mt 23,8ss. 1Co 8.4ss; 1Tm 2.5-6.

<sup>558</sup> Cf. nota 396.

na carta aos Efésios.<sup>559</sup> Para o NT e para o autor de Efésios πνεῦμα, κύριος e Θεὸς καὶ πατὴρ revelam o mesmo e único Deus, bem como a sua unicidade e a sua ação em favor da comunidade de fé e do mundo inteiro. Sendo aqui, o próprio Deus, πνεῦμα, κύριος e Θεὸς καὶ πατὴρ, um elemento de unidade. O elemento principal, do qual dependem os demais elementos de unidade.

Desses três elementos de unidade, que são únicos em si, πνεῦμα e κύριος já foram analisados acima, resta analisar Θεὸς καὶ πατὴρ. O que será realizado adiante, juntamente com a expressão que completa a frase do v.6. Antes, observar-se-ão os demais elementos de unidade.

### 3.5.2 *Ἐν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*

Dos elementos de unidade do versículo 4, resta analisar ἓν σῶμα e μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως.

#### 3.5.2.1 *Ἐν σῶμα*

O primeiro elemento é ἓν σῶμα (*um corpo*). Apesar de ser o sentido mais primitivo do termo, aqui, seu uso não possui sentido fisiológico ou psicológico, nem o sentido cosmológico (que é mais tardio em relação ao fisiológico e psicológico),<sup>560</sup> mas possui exclusivamente os sentidos cristológico e eclesiológico.

Não se podem descartar possíveis influências dos ambientes culturais contemporâneos à Carta aos Efésios sobre a compreensão do autor quanto ao significado e aplicação do termo σῶμα. Contudo, não se pode deixar de perceber que o sentido que ele emprega é próprio e mais condizente com a tradição paulina. Ou, como afirma Fabris (incluídos os termos *cabeça* e *pleroma* e se referindo também à

<sup>559</sup> Cf. notas 384 e 402.

<sup>560</sup> SCHÜTZ Hans-Georg; WIBBING, Siegfried; MOTYER, J. A. Corpo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.438-439.

## Carta aos Colossenses):

Diversos ambientes religioso-culturais reivindicam a paternidade desse vocabulário, das metáforas e símbolos correspondentes: o ambiente greco-helenista, com suas variantes estóicas e da filosofia popular; o ambiente bíblico veterotestamentário e o judaico, com as suas ramificações apocalípticas e rabínicas; o gnosticismo, que reivindica parentesco seja com os mitos greco-iranianos, seja com as especulações da apocalíptica judaica; enfim, o ambiente cristão, que pode ser subdividido em duas tradições, a palestinese e a helenista. É fora de lugar, e talvez inútil, fazer o elenco de todas as hipóteses que privilegiam um ou outro desses ambientes, para se poder fazer as interpretações da terminologia eclesial de Cl e Ef. Considero que uma correta metodologia hermenêutica deva explicar um vocábulo mediante as características do contexto literário e cultural mais próximo. Ora, ninguém pode negar que a eclesiologia das nossas duas cartas situa-se no interior e em continuidade com a tradição paulina, tal como é testemunhada pelas grandes cartas. Por isso, o primeiro confronto deve ser estabelecido com o vocabulário eclesial de Paulo.<sup>561</sup>

Paulo e a tradição paulina, e também os demais escritos do NT, fazem uso do termo *σῶμα* em seu sentido fisiológico e psicológico para se referir à pessoa humana,<sup>562</sup> mas o sentido cristológico e eclesiológico é de uso exclusivo de Paulo e da tradição paulina.<sup>563</sup>

<sup>561</sup> FABRIS, 1992, p.109.

<sup>562</sup> *Σῶμα* é usado no NT com significado de: “cadáver” (Mt 27.52,58; Mc 15.43; Lc 17.37; 23.52; 23.55; 24.3; Jo 19.31; 21.12; Jd 9; At 9.40 [mesmo se referindo ao cadáver, contém sentido de pessoa]; Hb 13.11[neste caso de animal]); referência à sexualidade (Rm 4.19; o corpo físico como “próprio eu”, como “pessoa humana e sua existência”, aliás, não há existência humana sem *corpo* (Mt 5.29; 6.22,25; 26.12 [Mc 14.8]; Mc 5.29; Rm 1.24; 12.1; 1Co 5.3; 6.18-20; 7.4; 9.27; 13.3; 2Co 4.10; 5.6,8,10; 10.10; 12.2-3; Gl 6.17; Fp 1.20; 3.21; Cl 2.11,23; Hb 10.5,10,22; 13.3; Tg 2.16,26; 3.6; 1Pe 2.24;), inclusive com suas ambiguidades (Rm 6.6,12; 7.24; 8.10-13;). Há também o uso de *σῶμα* para se referir ao sacramento da ceia do Senhor (Mt 26.26 [Mc 14.22; Lc 22.19]; 1Co 10.16-17; 11.24) e também para falar da experiência da ressurreição (Jo 2.21-22; 1Co 15.35ss). Diferente da compreensão grega extrabíblica, para o NT e para Paulo *σῶμα* descreve a pessoa e sua existência humana sem a dicotomia entre *corpo* e *alma* (mesmo que haja textos em que se menciona, lado a lado, *corpo* e *espírito*: 1Co 7.34, e *corpo*, *alma* e *espírito*: 1Ts 5.23) e, conseqüentemente, sem a denotação negativa do *corpo* em relação a valorização da *alma* (ao contrário, há menções onde o *corpo* é valorizado: Mt 6.25) que acompanha a filosofia grega desde os pré-socráticos até o gnosticismo (cuja doutrina formal é posterior ao NT), com uma diferença em Aristóteles, para quem o *corpo* não era apenas o sepulcro mortal da *alma* imortal, mas aquilo que manifesta a *alma* e por meio do qual a *alma* se torna algo particular; sendo que o vínculo entre ambos é indissolúvel. Para informações pormenorizadas sobre a compreensão grega extrabíblica cf.: SCHÜTZ; WIBBING; MOTYER, **DITNT**, 2000, v.I, p.438-439; SCHWEIZER, Eduard; BAUMGÄRTEL, Friedrich. *σῶμα*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983, v.VII, p.1025-1044.

<sup>563</sup> Esse sentido para *σῶμα*, obviamente, não se encontra na literatura extrabíblica e o mesmo ocorre no AT. No AT, não há termo hebraico que corresponda à ideia grega de *σῶμα*, sendo que na LXX, *σῶμα* é usado para traduzir a gama de ideias que se encontra no termo hebraico *basar* (*carne*), o qual significa “o homem na sua corporalidade individual [...], é o corpo como pessoa inteira” (SCHÜTZ; WIBBING; MOTYER, **DITNT**, 2000, v.I, p.439) – sem a dicotomia *corpo* e *alma*. Para informações pormenorizadas do termo no AT e no judaísmo, cf.: SCHÜTZ; WIBBING; MOTYER, **DITNT**, 2000, v.I, p.439-440; SCHWEIZER; BAUMGÄRTEL, **TDNT**, 1983, v.VII, p.1044-1057. Nos demais escritos do NT, *σῶμα* se refere ao corpo humano de Cristo e ao pão da última ceia, mas não é usado em conexão com a realidade da igreja nem para se referir à igreja em si. cf. nota 562.

Em Paulo, o uso de *σῶμα* para se referir à igreja ocorre na primeira Carta aos Coríntios e na Carta aos Romanos.<sup>564</sup> Em ambas as cartas, assim como ocorre aqui em Efésios, o uso do termo se dá em contexto imperativo, ou parenético, e, pelo seu uso, a comunidade de fé é orientada/ordenada a buscar a *unidade*, pois, por causa de Cristo, há *ἓν σῶμα* (*um só corpo*).<sup>565</sup> A afirmação, tanto em 1 Coríntios como em Romanos, de que há *ἓν σῶμα Χριστοῦ* (*de Cristo*)<sup>566</sup> ou *ἐν Χριστῷ* (*em Cristo*)<sup>567</sup> responde a problemas de relacionamentos interpessoais, originados pela má compreensão e mau uso da diversidade de dons concedidos por Deus, no seio das respectivas comunidades locais.<sup>568</sup> Para solucioná-los, o apóstolo descreve a realidade de uma *unidade* orgânica como realidade da vida comunitária, cujo fundamento está na inserção dos fiéis em Cristo, no qual e com o qual formam *ἓν σῶμα* por meio do Batismo<sup>569</sup> e da Ceia do Senhor,<sup>570</sup> e cuja organicidade se dá

<sup>564</sup> 1Co 12.12ss (em conexão com esse texto se menciona e se enfatiza a diversidade de dons concedida pelo mesmo e único πνεῦμα [12.1-11] – o que lembra ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα [Ef 4.4]); Rm 12.4ss; Tb. 1Co 10.16-17; 11.29.

<sup>565</sup> Rm 12.4,5; 1Co 12.12,13,20; Tb. 10.17 [aqui a ênfase está mais na unidade com Cristo].

<sup>566</sup> 1Co 12.27.

<sup>567</sup> Rm 12.5.

<sup>568</sup> No caso de 1Co, isso fica evidente (cf. BRAKEMEIER, Gottfried. **A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto**. Um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008. p.156.) E, no caso de Rm, não há menção de problemas já existentes, mas a orientação parece pretender evitar uma divisão que possa vir a ser causada por sentimentos e atitudes de superioridade, talvez no relacionamento entre gentios e judeus (Rm11.18) (cf. MOODY, Dale. Romanos. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário Bíblico Broadman**. Atos – I Coríntios. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. v.10. p.293), mas mais especificamente relacionado à manifestação da diversidade de dons (12.6ss.)

<sup>569</sup> Em 1Co, a inserção no *corpo de Cristo* por meio do batismo é evidente na própria perícopre 12.12ss, onde Paulo afirma: *pois, em um só Espírito, todos nós fomos batizados em* (εἰς ἓν - *para dentro de*) *um só corpo* (12.13). Já, em Rm, a inserção no *corpo de Cristo* pelo batismo não é mencionada na perícopre 12.4ss, mas é apresentada em 6.3-14. Nesse trecho, Paulo não usa a expressão *σῶμα Χριστοῦ*, mas descreve a morte e a novidade de vida pelo batismo com as expressões: *fomos batizados* εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (v.3) e *Assim, também vós considerai-vos mortos para o pecado, mas vivos para Deus* ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (v.11); e toda a argumentação de 6.3-14, tem relação direta com a expressão usada em 7.4: *Assim, meus irmãos, vós que morrestes relativamente à lei por meio* τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.

pela cooperação, desempenho de funções, consideração e cuidado mútuo de cada μέλη (*membro/parte*) do ἕν σῶμα τοῦ Χριστοῦ.<sup>571</sup> Nessa descrição, a dimensão e a abrangência do ἕν σῶμα τοῦ Χριστοῦ não diz respeito (ou pelo menos não enfatiza) à igreja como realidade universal, antes, diz respeito à comunidade de fé como realidade local. Nota-se também que ἡ κεφαλὴ (*a cabeça*) não se refere a Cristo, mas figura como um dos μέλη do corpo.<sup>572</sup>

Na tradição paulina, o uso de σῶμα para se referir à igreja ocorre nas Cartas aos Colossenses e aos Efésios. Nessas cartas, seguindo 1 Coríntios e Romanos, a perspectiva da imagem de ἕν σῶμα τοῦ Χριστοῦ como motivador e regulador dos relacionamentos interpessoais no seio da comunidade local está presente.<sup>573</sup> Também está presente a ideia da inserção no ἕν σῶμα τοῦ Χριστοῦ por meio do batismo.<sup>574</sup> Contudo, é notório que o ἕν σῶμα τοῦ Χριστοῦ é compreendido numa abrangência e dimensão maior.

Em primeiro lugar, ἕν σῶμα τοῦ Χριστοῦ é identificado com ἡ ἐκκλησία (*a*

<sup>570</sup> Em Rm, não há relação do corpo de Cristo com a Ceia do Senhor. No entanto, em 1Co essa relação recebe destaque: *Porventura, o cálice da bênção que abençoamos não é a comunhão τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ? Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, ἕν σῶμα; porque todos participamos do único pão* (10.16-17). “A comunhão com Cristo, pois, estabelece a comunhão dos comungantes entre si e os transforma em comunidade, igreja. A participação no corpo sacramental implica a participação no corpo eclesial.” (BRAKEMEIER, 2008, p.133); *pois quem come e bebe sem discernir τὸ σῶμα, come e bebe juízo para si* (11.29). Aqui, “trata-se do corpo de Jesus entregue à morte na cruz. Simultaneamente, porém, transparece o significado eclesiológico, como visto em 10.17. Quem despreza a comunidade e seus membros pobres, despreza o Cristo presente na ceia. O comungar na mesa do Senhor coloca sob o imperativo da responsabilidade mútua dos membros. O corpo sacramental, pois, não pode ser dissociado do corpo eclesial” (BRAKEMEIER, 2008, p. 154).

<sup>571</sup> Em 1Co 12ss Paulo afirma καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἕν μέλος ἀλλὰ πολλὰ (v.14), depois descreve esta imagem apontando com ênfase a dependência mútua, a correlação e a necessidade de cooperação e cuidado mútuo de cada parte e conclui com nova afirmação ἡμεῖς δὲ ἕστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους (v.27). Rm 12.4ss é semelhante. Paulo recomenda que *pense se si mesmo além do que convém; antes, pense com moderação* (12.3), afirma οὕτως οἱ πολλοὶ ἕν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ τὸ δὲ καθ’ εἰς ἀλλήλων μέλη (v.5) e descreve as funções diferentes, concedidas segundo a graça, que devem ser executadas com vistas à unidade.

<sup>572</sup> 1Co 12.21. Rm não menciona explicitamente, mas é pressuposto pela falta de menção de Cristo como *cabeça* do corpo.

<sup>573</sup> Cl 3.12-17; Ef 4.7-16.

<sup>574</sup> Cl 2.11-13 (Tb.20); Ef 4.5.

*igreja*),<sup>575</sup> cujo sentido não descreve apenas a reunião da comunidade local, mas um conceito de união/unidade entre as comunidades locais (todos os fiéis) e Jesus Cristo de abrangência universal.<sup>576</sup> Em segundo lugar, ἡ κεφαλὴ (*a cabeça*) não se refere a uma μέλη (*membro/parte*) do ἓν σῶμα τοῦ Χριστοῦ, mas é o próprio Χριστός.<sup>577</sup> O que descreve uma relação íntima entre Cristo e as comunidades de fé. Se em 1 Coríntios o σῶμα é propriedade τοῦ Χριστοῦ (indicado pelo genitivo) e em Romanos é uma existência ἐν Χριστῷ (indicado pela preposição), aqui, σῶμα é uma unidade orgânica com Cristo. Se 1 Coríntios e Romanos descreviam σῶμα τοῦ Χριστοῦ / ἐν Χριστῷ como uma unidade orgânica entre as pessoas inseridas no âmbito de Cristo, Colossenses e Efésios descrevem σῶμα τοῦ Χριστοῦ como uma unidade orgânica entre as pessoas inseridas no âmbito de Cristo e entre essas pessoas/comunidades e o próprio Cristo. Nessa unidade orgânica, Cristo, ἡ κεφαλὴ, tem autoridade/senhorio em relação ao σῶμα;<sup>578</sup> é a sustentação vital do

<sup>575</sup> Cl 1.18,24; Ef 1.22-23; 5.23. E onde o termo ἐκκλησία não ocorre, mas σῶμα possui sentido eclesiológico: Cl 2,17,19; 3.15; Ef 2.16; 4.4; 4.12,16; 5.30.

<sup>576</sup> Uma análise pormenorizada do termo ἐκκλησία já foi apresentada em 2.5.5. Cf. Tb: COENEN, Lothar. Igreja. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.994-995; SCHMIDT, Karl Ludwig. ἐκκλησία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III. p.509-513; FABRIS, 1992, p.111.

<sup>577</sup> Cl 1.18; 2.17-19; Ef 1.22-23; 4.15-16; 5.23.

<sup>578</sup> Esse aspecto vem da “tradição bíblica, em que o vocabulário *rosh* ('cabeça'), além de designar o primeiro entre vários, indica também o 'chefe', a 'autoridade'.” (FABRIS, 1992, p.111). O que fica claro também em 5.22ss, onde se recomenda a submissão das mulheres *ao seu próprio marido, porque o marido é κεφαλὴ da mulher, como também Cristo é κεφαλὴ da igreja, sendo este mesmo o Salvador τοῦ σώματος*. Cf. Tb. MUNZER, Karlfried; BROWN, Colin. Cabeça. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.255 e 259; SCHLIER, Heinrich. κεφαλὴ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III. p.675.

σῶμα.<sup>579</sup> Assim, o que determina a organicidade do σῶμα τοῦ Χριστοῦ é mais o relacionamento de submissão a Cristo, ἡ κεφαλὴ, do que o relacionamento de cooperação, desempenho adequado de funções, consideração e cuidado mútuo de cada μέλη (*membro/parte*). E, em terceiro lugar, o σῶμα τοῦ Χριστοῦ tem como meta, no que diz respeito à igreja, chegar à *medida da estatura* τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ (*da plenitude de Cristo*),<sup>580</sup> que, por sua vez, tem a meta escatológica de, *na dispensação da plenitude dos tempos*, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ παντὰ ἐν τῷ Χριστῷ (*fazer convergir todas as coisas em Cristo*), *tanto as dos céus como as da terra*.<sup>581</sup> Desse modo, o σῶμα τοῦ Χριστοῦ, em sua unidade com Cristo e entre as comunidades de fé, é a expressão concreta da obra salvífica de Deus neste mundo e antecipação da vontade de Deus para com toda a humanidade.<sup>582</sup> O mesmo Cristo que fez de gentios e judeus ἓνα καινὸν ἄνθρωπον os reconciliando em ἐνὶ σῶματι τῷ Θεῷ<sup>583</sup> é o elemento agregador e reconciliador de toda a humanidade com Deus. Assim, nessa qualidade de unidade com Cristo, e levando em conta a perspectiva escatológica, σῶμα τοῦ Χριστοῦ diz respeito a uma unidade de dimensão cósmica.

<sup>579</sup> Esse aspecto tem influência do ambiente greco-helenista, mais precisamente na fisiologia de Hipócrates e Galeno, para os quais a cabeça (cérebro) é que concede vitalidade e sustentação ao corpo. Para esse sentido, “não é preciso recorrer a outras influências culturais mais ou menos exotéricas, inspiradas nas especulações gnósticas sobre o homem primordial (o *anthrôpos*), a cabeça que teria tido um papel redentor em dimensão cósmica. À parte o fato de que as fontes em que são testemunhadas essas especulações são tardias (sécs. II-III d.C.) [...]. É suficiente pensar na utilização de um vocabulário ou simbologia espalhada pelo ambiente judeu-helenista, onde ‘cabeça’ e ‘corpo’ já assumiram uma conotação cósmica para indicar tanto a relação entre autoridade e corpo social (como princípio ordenador e unificador – Sêneca) como para exprimir a unidade na multiplicidade das coisas (Filão)” (FABRIS, 1992, p.111-112). Cf. Tb. MUNZER; BROWN, **DITNT**, 2000, v.I, p.259; SCHLIER, **TDNT**, 1983. v.III. p.680.

<sup>580</sup> Ef 4.13.

<sup>581</sup> Ef 1.10. Essa ideia surge da relação dessa expressão com a expressão *e pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα (cabeça sobre todas as coisas), o deu à igreja, a qual é τὸ σῶμα αὐτοῦ* em 2.22-23 (Cf. SCHLIER, **TDNT**, 1983. v.III. p.682). Além disso, “a Igreja, como corpo de Cristo, toma parte da sua plenitude divina (Cl 2.9-10) e, ao mesmo tempo, é o espaço onde se exterioriza a ‘plenitude’ de Cristo (Ef 1.23); enfim, seu crescimento tem como medida ideal a ‘plenitude’ de Cristo (Ef 4.13), e como meta última a ‘plenitude’ de Deus (Ef 3.19)” (FABRIS, 1992, p.112).

<sup>582</sup> FABRIS, 1992, p.112-113.

<sup>583</sup> Ef 2.15-16. *Uma nova humanidade... um só corpo com Deus.*

Por fim, pode-se dizer que, ao apresentar ἓν σῶμα como elemento de unidade, o autor de Efésios apresenta o próprio Cristo em sua ação salvífica, senhorio, presença plenificadora e unidade orgânica com a igreja.

### 3.5.2.2 *Μιᾶ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν*

O segundo elemento de unidade é μιᾶ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν (*uma só esperança a que foram chamados*).

O substantivo ἐλπίς (*esperança*) e o verbo ἐλπίζω (*esperar, ter esperança*), em seu sentido básico e comum à literatura extrabíblica e ao NT, “denotam, de um lado, o ato de ‘esperar’, mas ambas também incluem a ideia do ‘objeto esperado’.”<sup>584</sup>

Na literatura extrabíblica, a ausência de certeza quanto ao objeto de espera faz de ἐλπίς uma palavra de sentido neutro<sup>585</sup> que indica o “‘aguardar’ ou ‘antecipar’ eventos futuros de todos os tipos, do bem (‘esperança’) ou do mal (‘temor’)”.<sup>586</sup> No âmbito da religião, a cultura grega desconhecia qualquer sentido de “esperança viva” em ἐλπίς, e, apesar de ocorrerem expressões que ligam a *esperança* ao ato de honrar os deuses, à fé,<sup>587</sup> e ao conforto no presente com vistas ao futuro,<sup>588</sup> ao final de tudo, “os homens tinham que ficar sem esperança diante das forças hostis da culpa e da morte”.<sup>589</sup> Sem a certeza em relação ao objeto da esperança, ἐλπίς descreve a projeção humana quanto ao futuro.<sup>590</sup> Com essa concepção de *esperança*, resta o coro de Sófocles: “O mais sublime permanece sem nunca ser

<sup>584</sup> HOFFMANN, Ernst. Esperança. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.705.

<sup>585</sup> TONGUE, D. H. Esperança. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2. p.48.

<sup>586</sup> HOFFMANN, **DITNT**, 2000. v.I. p.705.

<sup>587</sup> “Enquanto viveis a honrarem os deuses, apegai-vos à esperança!” (Teógnis); e Horácio chamou fé de companheira da esperança (HOFFMANN, **DITNT**, 2000. v.I. p.705).

<sup>588</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf; RENGSTORF, Karl Heinrich. ἐλπίζω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II. p.519-520.

<sup>589</sup> HOFFMANN, **DITNT**, 2000. v.I. p.705.

<sup>590</sup> BULTMANN; RENGSTORF, **TDNT**, 1983. v.II. p.521.

trazido à vida” e a definição de Sêneca de que a *esperança* é “um bem incerto”.<sup>591</sup> Talvez, por isso, o autor de Efésios se refira aos gentios como *não tendo* ἐλπίδα e *sem Deus no mundo*.<sup>592</sup>

No NT, ἐλπίς e ἐλπίζω também denotam o significado básico de expectativa humana de acontecimentos futuros,<sup>593</sup> porém, no NT a ἐλπίς tem um objeto de esperança certo, seguro e pessoal: Jesus Cristo, suas dádivas no passado e presente e suas promessas para o futuro. O NT afirma que Jesus Cristo é a *esperança*<sup>594</sup> e concede *esperança*,<sup>595</sup> cujo conteúdo é a salvação já realizada<sup>596</sup> e as promessas futuras da justiça,<sup>597</sup> da ressurreição dos mortos,<sup>598</sup> da vida eterna<sup>599</sup> e da manifestação da glória de Deus<sup>600</sup> – o que trará consequências benéficas de renovação e restauração para os que creem<sup>601</sup> e para toda a criação.<sup>602</sup> O NT entende que Jesus Cristo é o cumprimento da *esperança* escatológica, da redenção de judeus e gentios, revelada e esperada no AT.<sup>603</sup> Desse modo, pela manifestação de Jesus Cristo, a situação que se chamava *esperança* no AT foi fundamentalmente alterada:

<sup>591</sup> HOFFMANN, **DITNT**, 2000. v.I. p.705.

<sup>592</sup> Ef 2.12. TONGUE, **EHTIC**, 1990. v.2. p.49.

<sup>593</sup> Substantivo: At 16.19; 27.20; 1Co 9.10; 2Co 1.7; 10.15; Fp 1.20. Verbo: Lc 6.34; 23.8; At 24.26; Rm 15.24; 1Co 16.7; 2Co 1.13; 5.11; 8.5; 13.6; Fp 2.19,23; 1Tm 3.14; Fl 22; 2Jo 12; 3Jo 14.

<sup>594</sup> Cl 1.17; 1Tm 1.1. (Tb. 1Tm 4.10; 5.5; 6.17; 1Pe 3.5 nos quais Deus é o objeto da *esperança*). No testemunho do AT, Javé é o objeto da *esperança* (Sl 71[70].5; 62[61].6; 146[145].5; Jr 14.8; 17.7), concretização e garantia da *esperança* (Gn 49.18; Sl 52[51].9; 130[129].5; Is 51.1) e o doador da *esperança* (Sl 62[61].5; Jr 29.11). (HOFFMANN, **DITNT**, 2000, v.I, p.706).

<sup>595</sup> Ef 2.12-13; 2Ts 2.16.

<sup>596</sup> Rm 8.24-25 (mesmo que no v.25 a *esperança* é algo que se espera, no v.24 o apóstolo afirma que na *esperança fomos* [ἐσώθημεν - aoristo] salvos); 1Ts 5.8.

<sup>597</sup> Gl 5.5.

<sup>598</sup> At 23.6; 24.15; 26.6-8; 1Ts 4.13ss; 1Co 15.19ss; firmada na própria ressurreição de Jesus Cristo: 1Pe 1.3,21.

<sup>599</sup> Tt 1.2; 3.7.

<sup>600</sup> Rm 5.2; Tt 2.13.

<sup>601</sup> 1Jo 3.3.

<sup>602</sup> Rm 8.20-21.

<sup>603</sup> Mt 12.21 [Is 42.1-4]; Lc 24.21[Is 41.14; 43.14; 44.24]; At 2.26; 24.14-15; 26.6-7; 28.20; Rm 15.12 [Is 11.10]. No AT, “nas passagens escatológicas o conteúdo da *esperança* não se expressa em termos abstratos, mas, sim, na forma de uma visão. Por essa razão, as palavras específicas de ‘*esperança*’ ocorrem raramente ali (ver, porém, Is 25.9; 42.4; 51.5; Hc 2.3)” (HOFFMANN, **DITNT**, 2000, v.I, p.706). Para detalhes pormenorizados da *esperança* no AT cf. HOFFMANN, **DITNT**, 2000, v.I, p.706-708; BULTMANN; RENGSTORF, **TDNT**, 1983. v.II. p.521ss.

Na Pessoa do Redentor, o dia mundial da salvação irrompeu como o grande “hoje” de Deus. Aquilo que antes era futuro agora se tornou presente n’Ele para a fé: a justificação, o relacionamento com Deus como filho d’Ele, a habitação do Espírito Santo na pessoa, o novo povo de Deus que se compõe de crentes de Israel e das nações.<sup>604</sup>

Ainda assim, em Jesus Cristo, há um novo futuro e, por isso, uma nova *esperança*.

O que implica compreender a *esperança* em Jesus Cristo como *esperança* realizada e *esperança* a se realizar:

O ‘hoje’ da salvação apenas está transparente à fé, [...] ao ‘agora’ é preciso acrescentar o ‘ainda não’[...], ao ‘possuindo’ e ao ‘estando em Cristo’, é necessário acrescentar a ‘esperança’ n’Ele e o ‘esperar’ por Ele.<sup>605</sup>

Como toda *esperança*, esta, em Jesus Cristo, também traz consequências para a vida de quem espera. Contudo, diferente de todas as outras *esperanças*, em Jesus Cristo, há uma viva *esperança*<sup>606</sup> a qual: concede certeza e firmeza quanto ao futuro,<sup>607</sup> e, por consequência, consolo,<sup>608</sup> paciência<sup>609</sup> e alegria no presente;<sup>610</sup> leva ao que espera a viver do ἀγάπη (*amor*) de Jesus Cristo e da πίστις (*fé*) em Jesus Cristo;<sup>611</sup> e introduz aquele que espera no processo de santificação.<sup>612</sup> Além disso, é importante observar e ressaltar que, no NT, ἐλπίς tem como seu centro Jesus Cristo e Deus,<sup>613</sup> e que não se trata de uma *esperança* individual, mas “é uma *esperança*

<sup>604</sup> HOFFMANN, **DITNT**, 2000, v.I, p.708. O AT espera por aquele que deverá vir, o NT espera por aquele que veio – e que voltará (RAMSEYER, J.-Ph. Esperar. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.173-174).

<sup>605</sup> HOFFMANN, **DITNT**, 2000, v.I, p.709.

<sup>606</sup> 1Pe 1.3.

<sup>607</sup> Rm 5.2-5; 2Co 1.9-10; Cl 1.23; 1Ts 1.3; 1Tm 6.17; Hb 6.11; 6.15-18; 10.23; 11.1

<sup>608</sup> Rm 15.4; 1Ts 4.13; 2Ts 2.16.

<sup>609</sup> Rm 8.24-25; 15.4.

<sup>610</sup> Rm 15.13.

<sup>611</sup> 1Co 13.7,13; Gl 5.5-6; Ef 1.15-18; Cl 1.4-5; 1Ts 1.3; 5.8; Hb 6.10-12; 11.1; 1Pe 1.21-22; Tb. Rm 4.18 (fé de Abraão para com Deus).

<sup>612</sup> 1Ts 5.8; 2Ts 2.16; 1Tm 4.10; Tt 2.13; 1Pe 1.13; 3.5,15; 1Jo 3.3. Por santificação se entende o modo de vida, recebido como dádiva, que brota da fé em Jesus Cristo, pela ação do Espírito Santo, o qual tem como meta o viver em conformidade com a imagem de Jesus Cristo.

<sup>613</sup> HOFFMANN, **DITNT**, 2000, v.I, p.709.

coletiva no corpo de Cristo”.<sup>614</sup>

Para o autor de Efésios, conforme o trecho 2.12-13, a ἐλπίς apresentada como fundamento da unidade é a mesma da expectativa do povo de Israel no AT, que se cumpriu em Jesus Cristo, aproximando judeus e gentios e fazendo de ambos ἓν (*um só*), ἓνα καινὸν ἄνθρωπον (*uma só nova humanidade*), ἐνὶ σώματι τῷ Θεῷ (*um só corpo com Deus*), uma οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ (*família de Deus*) que tem acesso ao Pai em ἐνὶ πνεύματι (*um só Espírito*), um só οἰκοδομή (*edifício*) sustentado por Cristo Jesus e habitado por Deus no Espírito Santo.<sup>615</sup> Na introdução da descrição dessa realidade, o autor de Efésios afirma: *estáveis sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες (sem esperança) e sem Deus no mundo. νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ... (mas agora em Cristo...)*, ou seja, de uma situação *sem esperança*, os gentios foram incluídos na *esperança* de Israel. E essa *esperança* foi cumprida em Jesus Cristo, pelo que se estabeleceu uma nova situação que se chama *esperança*.

Essa nova situação, por um lado, está ancorada no passado. Naquilo que Deus já fez pela comunidade de fé. É por isso que a *esperança* é mencionada juntamente com a *vocação*: ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν. Como já visto acima, a *vocação* para a qual a comunidade de fé *foi chamada* diz respeito à ação de Deus realizada em Jesus Cristo, no passado, pela qual é concedida uma nova existência, que determina o presente da comunidade de fé. Por outro lado, essa

<sup>614</sup> TONGUE, EHTIC, 1990. v.2. p.49. O que é confirmado pelos textos citados nas notas anteriores, os quais têm sempre em vista o convívio comunitário e falam da esperança, não de um indivíduo, mas de todo o povo de Deus. “O indivíduo não participa da esperança senão como membro da comunidade, pois é a todo Israel de Deus, a toda Igreja e mesmo à criação inteira, que a promessa é feita.” (RAMSEYER, 2001, p.175). Outra confirmação dessa afirmação é a conexão entre ἐλπίς e ἀγάπη, que a faz da *esperança* cristã uma *esperança* “libertada de todo egoísmo. O crente não espera por uma bênção para si mesmo que não deseje seja compartilhada também pelos outros.” (TASKER, R. V. G. Esperança. In: DOUGLAS, J. D.(Org). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1962. v.1, p.543).

<sup>615</sup> Ef 2.11-22.

nova situação está ancorada no futuro; na realidade escatológica. No futuro que Deus fará em Cristo Jesus. Essa ancoragem no futuro é comunicada pelo próprio sentido do termo ἐλπίς no NT. Já o conteúdo desse futuro é revelado pelas demais ocorrências do termo na Carta aos Efésios. Além do trecho analisado acima, ἐλπίς ocorre ainda na oração do autor<sup>616</sup> em 1.18, também relacionada à vocação: ἐλπίς τῆς κλήσεως; e no louvor à ação e aos propósitos de Deus<sup>617</sup> em 1.12, na forma do verbo particípio substantivado τοὺς προηλπικότας (*os que de antemão esperávamos*). Na oração, o autor de Efésios pede que Deus conceda ὑμῖν (*a vós*), πνεῦμα σοφίας (*espírito de sabedoria*) ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ (*no conhecimento dele – de Cristo*) para que saibam qual é ἡ ἐλπίς τῆς κλήσεως αὐτοῦ (*a esperança do chamado dele – de Cristo*). E no louvor à ação e aos propósitos de Deus, o autor menciona que Deus, ἐν πάσῃ σοφίᾳ (*em toda sabedoria*), γνωπίσας ἡμῖν (*deu a conhecer a nós*) *o mistério da sua vontade, segundo o beneplácito que propusera em Cristo, de fazer convergir nele, na dispensação da plenitude dos tempos, todas as coisas, tanto as do céu como as da terra,*<sup>618</sup> que, ao que tudo indica, é o conteúdo do futuro que ἡμεῖς (*nós*) προηλπικαμεν (*de antemão esperávamos*),<sup>619</sup> o qual determina o seu presente.<sup>620</sup>

<sup>616</sup> Ef 1.15-23.

<sup>617</sup> Ef 1.3-14.

<sup>618</sup> Ef 1.9-10.

<sup>619</sup> O verbo προελπίζω, o qual pode ser traduzido por *esperar de antemão, ser o primeiro a esperar, no primeiro estágio da expectativa*, ocorre apenas neste texto em todo NT (GINGRICH; DANKER, 1993, p.175). De acordo com Hoffmann, pode significar ou “a esperança messiânica que os judeus tinham antes da vinda de Cristo” ou a espera, em Cristo, dos cristãos de origem judaica antes de os cristãos de origem gentílica terem recebido a fé e a esperança (HOFFMANN, DITNT, 2000, v.I, p.708). Pelo contexto e por *esperarem de antemão* ἐν τῷ Χριστῷ, a segunda opção é a mais provável.

<sup>620</sup> Além disso, no trecho 1.17-19, observa-se que (τίς) *a esperança da sua vocação* está em paralelo com (τίς) *a riqueza da glória da sua herança* e com (τί) *a suprema grandeza do seu poder [...]* *segundo a eficácia da força do seu poder*. Trata-se de um paralelismo culminativo cujo êxtase está no “muito poder” de Deus (δυνάμις, ἐνέργεια, κράτος, ἰσχύς na mesma frase), com o qual Deus ressuscitou a Cristo, o entronizou acima de todos os poderes e o colocou *como Cabeça da Igreja, que é o seu corpo: a plenitude daquele que plenifica tudo em tudo* (1.20-23), o que concede à *esperança* certeza e garantia de seu cumprimento, pela ação passada na ressurreição de Cristo e pela ação presente da experiência da plenitude de Cristo na Igreja.

Enquanto elemento de unidade, ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν, remete a um passado único e comum da comunidade de fé: a *vocação* realizada por Deus em Jesus Cristo, a qual criou uma só nova humanidade; aponta para um futuro único e comum da comunidade de fé: a *esperança* de que Deus fará convergir/unirá todas as coisas em Cristo; e, por isso, determina um presente comum: conforme o final da oração em 1.15-23, a plenitude de Cristo na igreja, a qual é o seu corpo,<sup>621</sup> e conforme a exortação aqui em 4.1-6, a unidade. Em Jesus Cristo, Deus fez a unidade da comunidade de fé, Deus fará a unidade de todas as coisas e, por meio do autor da Carta aos Efésios, Deus conclama/exorta para que a realidade presente da comunidade de fé seja unidade, para a edificação da comunidade<sup>622</sup> e para seu testemunho no mundo.<sup>623</sup>

Ainda uma observação a respeito desses dois elementos de unidade, ἐν σῶμα e μιᾷ ἐλπίδι, citados na mesma frase com ἐν πνεύμα: ambos são resultados da ação e do poder do πνεύμα sobre a comunidade de fé.<sup>624</sup> Na própria escolha e combinação das palavras parece que há, por parte do autor, a intenção de comunicar enfaticamente a unidade.

### **3.5.3** *Εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα*

Se a escolha e a combinação das palavras da primeira frase parece carregar a intenção de enfatizar a unidade, a segunda frase não deixa dúvidas quanto a essa intenção: εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα (*um só Senhor, uma só fé, um só batismo*). A unidade comunicada nessa frase e a correlação entre os termos são tamanhas que muitos pesquisadores a consideram como parte de uma liturgia ou

---

<sup>621</sup> Ef 1.22-23.

<sup>622</sup> Ef 4.11-16.

<sup>623</sup> Ef 3.10-11.

<sup>624</sup> 1Co 12.1-11,13; Rm 15.13.

catequese ou credo batismal ou um hino em uso nas comunidades primitivas.<sup>625</sup> Por isso, a análise dos termos será realizada em unidade e correlação.

### 3.5.3.1 *Εἰς κύριος*

Quem é, o que fez e o que faz o κύριος já foi analisado acima. Aqui resta observar que, neste contexto, a expressão εἰς κύριος lembra e remete à exclamação confessional κύριος Ἰησοῦς (*Jesus [é] Senhor*), uma das mais antigas, senão a mais antiga confissão de fé da comunidade cristã pré-paulina.<sup>626</sup> O NT revela que, por essa confissão de fé, a comunidade cristã primitiva se confessava submissa à autoridade e ao senhorio de Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, confessava seu senhorio e soberania sobre o mundo todo.<sup>627</sup> A compreensão dessa confissão está bem presente na Carta aos Efésios: Jesus Cristo é identificado como κύριος;<sup>628</sup> a ele é recomendada a devida submissão por parte da igreja;<sup>629</sup> é confessado seu senhorio e autoridade sobre a igreja e seu senhorio e soberania sobre todo o universo;<sup>630</sup> e é mencionada (ou pelo menos aludida) a fé de que Jesus Cristo é

<sup>625</sup> COMBLIN, 1987, 66-67; BALLARINI, 1969, p.153; FABRIS, 1992, p.174; ROLOFF, 2005, p.273; FOULKES, 1963, 92; MARTIN, 1988, p.191; BÍBLIA DE ESTUDO ALMEIDA, 1999, p.284 (nota g); BEASLEY-MURRAY, G. R.; BECKWITH, R. T.; ZABATIERO, J. B. T. Batismo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.183; MUELLER, Enio R. Fé. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p.445.

<sup>626</sup> Jo 20.28; At 2.36; 10.36; 16.31; Rm 10.9; Fp 2.5-11. Essa confissão se encontra também no centro do *kerygma* primitivo, pelo qual os apóstolos (e a comunidade cristã) anunciavam o senhorio de Jesus Cristo e convidavam à submissão a ele (LADD, 1993, p.320-321). Há, ainda, indícios de que seja também conteúdo da confissão batismal e da catequese. Para confissão batismal cf.: 1Co12.3; Rm 10.9; com At 11.17,20; 16.31; Cl 2.6; e At 8.16; 19.5; 1Co 6.11. Para ensino catequético cf.: Gl 1.4; 1Ts 4.14; 5.9-10 [é possível que contenha fórmulas catequéticas] (BROWN, Colin et al. Proclamação. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II. p.1869).

<sup>627</sup> BIETENHARD, **DITNT**, v.II, p.2320. At 4.36; 10.36; Rm 10.9; 1 Co 8.6; 12.3; Fl 2.5-11; Tb. Rm 13.4; 16.17-18; 1Co 9.1-2; 2Co 4.5; Fp 3.8; Cl 2.6; 3.24; Tg 1.1; 1Pe 3.15; 1Pe 2.1; Jd 4,25; e ainda a numerosa ocorrência das expressões em que a confissão ó κύριος torna-se nome de Ἰησοῦς [ou Ἰησοῦ Χριστός, Χριστός] (cf. SCHMOLLER, 1963, p.298-299).

<sup>628</sup> Ef 1.2,3,15,17; 3.11; 4.1,4,17; 5.8,10,19-20,22; 6.1,7,10,23-24.

<sup>629</sup> Ef 1.22-23; 4.1,17; 5.8,10,19-20; 22-24; 6.1,7.

<sup>630</sup> Ef 1.20-23; toda a parte imperativa (Ef 4-6) comunica e evoca o senhorio e autoridade de Jesus Cristo, o Senhor, sobre a igreja.

Senhor como confissão.<sup>631</sup> Ο κύριος é um só, também a confissão de fé nele é uma só. Por consequência, a salvação e a entrada na comunidade de fé são uma só: a única confissão de que Jesus Cristo é o único κύριος, além dele outro não há.<sup>632</sup>

### 3.5.3.2 Μία πίστις

A correlação da confissão de Jesus como εἷς κύριος com μία πίστις (*uma só fé*) é evidente. A πίστις de que fala o NT, como herança do AT, possui um aspecto subjetivo e um aspecto objetivo.<sup>633</sup> O aspecto subjetivo diz respeito à atitude de confiança, entrega, descanso e compromisso que um sujeito direciona a algo ou alguém que merece crédito, alguém que é digno de confiança. E o aspecto objetivo diz respeito ao objeto ao qual alguém deposita a sua confiança, ao qual se entrega, nele descansa e com o qual se compromete.<sup>634</sup> No caso do NT, o aspecto objetivo da fé, que está presente na frase em análise, não diz respeito a um conjunto de verdades cridas,<sup>635</sup> mas à afirmação de “Jesus como o Cristo, o Salvador e Senhor que realiza em sua pessoa os ancestrais desígnios de Deus”.<sup>636</sup> O que é, como visto acima, anunciado pelo próprio Jesus e pela mensagem apostólica. E o aspecto

<sup>631</sup> Ef 1.15; 4.5.

<sup>632</sup> At 15.31; Rm 10.9; 1Ts 2-10;

<sup>633</sup> Cf. BECKER, Oswald; MICHEL, Otto, Fé. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.811-814; BULTMANN, Rudolf; WEISER, Artur. πιστεύω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VI, p.182-196; e de forma mais resumida: MCKENZIE, 2003, p.341; MENOUD, Ph. -H. Fé. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.193-194; e ainda com uma reflexão bíblica, teológica, histórica e filosófica adicional: MUELLER, DBT, 2008, p.442-445; PACKER, J. I. Fé. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2. p.153-156. Esse duplo aspecto objetivo e subjetivo da πίστις também é comum ao mundo grego, onde o termo ocorre no contexto das relações sociais e da religião. É evidente que a diferença com o AT e o NT, está no objeto da fé, que, por sua vez, se reflete no sujeito da fé. Cf. BECKER; MICHEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.809-811; BULTMANN; WEISER; **TDNT**, 1983, v.VI, p.174-182.

<sup>634</sup> Para a relação dos textos no NT cf. SCHMOLLER, 1963, p.409-411, onde Schmoller apresenta uma relação da ocorrência do termo πίστις sem o objeto, revelando seu sentido, o sentido subjetivo e uma relação do termo com o objeto, revelando seu sentido objetivo. Observa-se os textos de At 3.16 e Cl 1.4, ocorrem em ambas as listas por denotarem ambos os sentidos.

<sup>635</sup> Essa concepção do objeto da fé veio a ser padrão no séc. II (PACKER, **EHTIC**, 1990. v.2. p.153).

<sup>636</sup> MUELLER, **DBT**, 2008. p.442.

subjetivo da fé diz respeito ao tomar conhecimento dessa afirmação/mensagem, assentir na sua veracidade, depositar confiança neste *Senhor* anunciado, abandonar os outros senhores e submeter-se, em obediência, aos cuidados deste *único Senhor*.<sup>637</sup> É pela compreensão de que só há fé subjetiva quando há fé objetiva; de que só há quem crê quando há em quem crer, que o autor de Efésios afirma que só há *μία πίστις εἰς κύριος*.<sup>638</sup>

Fica claro que só pode confessar subjetivamente que Jesus Cristo é o único *Senhor* quem recebeu o anúncio objetivo de seu senhorio.<sup>639</sup> No entanto, o que não se pode deixar de fora é o fato de que *ninguém pode dizer: Senhor Jesus!, senão pelo Espírito Santo*;<sup>640</sup> e de que a *πίστις* é dom gratuito de Deus<sup>641</sup> e fruto do Espírito Santo.<sup>642</sup> Ou seja, a realidade do conteúdo objetivo da fé e a realização do recebimento subjetivo da fé dependem unicamente do único *πνεῦμα, κύριος, Θεός*. E é só desse modo que a *πίστις* pode ser um elemento de unidade firme e seguro, visto que o sujeito da fé pode ser vacilante e necessitar de empenho para permanecer na fé,<sup>643</sup> e mesmo para *chegar até a unidade da fé*.<sup>644</sup>

<sup>637</sup> Ou como Menoud resume: “crer, segundo o NT, é aceitar como verdadeiras as declarações de Jesus sobre sua pessoa e o testemunho apostólico afirmando, após a morte e ressurreição de Jesus, que ele é o Senhor e o Cristo. É compreender que esta confiança engaja o crente por inteiro, o une àquele que doravante é seu Senhor e o fez viver vida nova. Sempre e em toda parte, a fé é, em seu todo, uma confissão e uma vida renovada pela obediência ao Cristo crido e confessado.” (MENOUD, 2001. p.195); E citando Packer: “A natureza da fé, segundo o NT, é viver de conformidade com a verdade que ela recebe; a fé, descansando na promessa de Deus, agradece a graça de Deus, trabalhando para a glória dele.” (PACKER, **EHTIC**, 1990, v.2, p.153).

<sup>638</sup> Essa compreensão perpassa toda a carta, aliás, concede-lhe a estrutura, pois o duplo aspecto objetivo e subjetivo da fé pode, e assim ocorre em Paulo, ser traduzido no duplo aspecto indicativo e imperativo da fé (BECKER; MICHEL, **DITNT**, 2000, v.I, p.817).

<sup>639</sup> Isso fica evidente também em Rm 10.9,14,17.

<sup>640</sup> 1Co 12.3.

<sup>641</sup> Ef 2.8; 1Co 12.9; Gl

<sup>642</sup> Gl 5.22.

<sup>643</sup> É o que sugerem as expressões: *ἀσθενοῦντα τῇ πίστει* (*o que é fraco na fé* – Rm 14.1; Tb. 4.19); *στήκετε ἐν τῇ πίστει* (*permanecei firmes na fé* – 1Co 16.13); *αὔξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν* (*crecimento da vossa fé* – 2Co 10.15) *ἑαυτοὺς πειράζετε εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει* (*Examinai-vos a vós mesmos se realmente estais na fé* – 2Co 13.5); *εἰ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι* (*se é que permanecéis na fé, alicerçados e firmes* – Cl 1.23); *τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν* (*a firmeza da vossa fé em Cristo* – Cl 2.5) e outras.

<sup>644</sup> *μέχρι κατὰτήσωμεν οἱ πάτες εἰς τὴν ἐνοτητα τῆς πίστεως* (*até que todos chegemos à unidade da fé* – Ef 4.13).

### 3.5.3.3 Ἐν βάπτισμα

A expressão objetiva e externa de quem, pela μία πίστις, recebia o anúncio, assentia na veracidade, reconhecia o senhorio e se confiava nas mãos de εἷς κύριος, dava-se por meio de ἔν βάπτισμα (*um só batismo*).

A origem do βάπτισμα cristão não possui referências significativas no mundo grego nem no AT.<sup>645</sup> Pode-se dizer que seu ambiente próprio é o NT,<sup>646</sup> e sua referência anterior é a prática de João Batista, o qual realizava um *batismo* único de arrependimento para perdão dos pecados,<sup>647</sup> e apontava para a vinda daquele que batizaria com o Espírito Santo e com fogo.<sup>648</sup> O βάπτισμα cristão preserva elementos do batismo de João, como a sua realização com vistas à vinda do Reino de Deus e o fato de ser único,<sup>649</sup> mas também o supera pelo fato de Jesus Cristo ser aquele que

<sup>645</sup> Embora haja menções de banhos, lavagens, purificações, lustrações e aspersões rituais no ambiente religioso pagão, do AT e do judaísmo, não há nenhuma prática equivalente ou correspondente ao batismo, que se inicia com João Batista e se desenvolve no ambiente cristão. Cf. BEASLEY-MURRAY; BECKWITH; ZABATIERO, **DITNT**, 2000. v.I, p.180-181,186; OEPKE, Albrecht. βάπτω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.529-536,543-545; BROMILEY, G. W. Batismo. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.1. p.148; WEGNER, Uwe. Batismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p.84. Mckenzie não exclui a relação de João Batista com a seita de Qumrã nem a influência da mesma sobre João no que diz respeito ao rito batismal. Ele defende que há semelhanças entre a descrição de Mc 1.8 com a descrição encontra no “manual de disciplina” da seita (cf. MCKENZIE, 2003, p.111). Já Murray aponta para o fato de que para a descrição da prática em Qumrã, não é usado o termo βαπτίζω (nem טביל [mergulhar – que no hebraico não descreve batismo]) e levanta dúvidas se a prática da seita pode ser considerada batismo pelo fato de ser perpetuamente repetida, enquanto que o batismo de João se recebe uma vez só (cf. BEASLEY-MURRAY; BECKWITH; ZABATIERO, **DITNT**, 2000. v.I, p.180-181). Allmen, defende que o batismo de João era equivalente ao batismo de prosélitos praticado no judaísmo (cf. ALLMEN, J.-J. Von. Batismo. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.59). E Murray, observa que, apesar de ser chamado de “batismo de prosélitos”, quase não se usa o termo βαπτίζω para se referir, nos textos gregos, à sua prática e que o ponto central do mesmo é a circuncisão e não o banho ritual – o qual estaria mais voltado para a “capacitação do judeu recém-feito para entrar no seu primeiro ato de adoração, i.é., o sacrifício.” (BEASLEY-MURRAY; BECKWITH; ZABATIERO, **DITNT**, 2000. v.I, p.181).

<sup>646</sup> O termo βάπτισμα não ocorre na literatura extrabíblica nem no AT (LXX) nem na literatura judaica. Aparece pela primeira vez no NT, empregado pela primeira vez para se referir ao batismo praticado por João Batista; pode ter sido cunhado pelos seus discípulos, contudo, é mais plausível que seja uma inovação cristã aplicada ao batismo de João pela convicção de que devesse ser incluído como elemento do cristianismo e não do judaísmo (OEPKE, **DITNT**, 2000, v.I, p.185).

<sup>647</sup> Mt 3.6; Mc 1.4 [Lc 3.3; At 13.24; 19.4].

<sup>648</sup> Mt 3.11; Mc 1.8; Jo 1.33.

<sup>649</sup> WEGNER, **DBT**, 2008. p.84.

batiza com o Espírito Santo<sup>650</sup> e por possuir características distintas do βάπτισμα de João. A saber: “a) É um rito de iniciação ao corpo de Cristo, a igreja; b) É praticado ‘em nome de Jesus’ [...]; c) Concede a remissão dos pecados [...]; d) Leva a pessoa crente à experiência do poder do Espírito”.<sup>651</sup>

Quanto ao seu rito, aqui interessa observar três aspectos: 1) anterior ao *batismo*, havia o anúncio do evangelho (aspecto objetivo da fé) e o assentimento à sua mensagem (aspecto subjetivo da fé);<sup>652</sup> 2) a sua realização era *em nome de Jesus Cristo ou do Pai, e do Filho e do Espírito Santo*<sup>653</sup> – o batizado apenas recebia o *batismo*, cujo agente último não era a pessoa que o ministrava nem a comunidade na qual se ministrava, e sim, o próprio Deus;<sup>654</sup> 3) por parte da pessoa batizada, havia a concordância pela sua confissão de *fé* (aspecto subjetivo da fé) de que Jesus Cristo é *Senhor* (aspecto objetivo da fé).<sup>655</sup>

E quanto ao seu sentido, o βάπτισμα é fundamentado na ordem de Jesus Cristo,<sup>656</sup> sendo que ele mesmo, Jesus Cristo, é quem realiza o batismo.<sup>657</sup> Pela ação de Jesus Cristo, no batismo é concedida a salvação,<sup>658</sup> a remissão dos pecados,<sup>659</sup> o Espírito Santo,<sup>660</sup> a participação na morte e ressurreição de Jesus Cristo, para viver em novidade de vida.<sup>661</sup> E, juntamente com essa realidade

<sup>650</sup> Jo 1.33-34; At 1.5,8.

<sup>651</sup> WEGNER, **DBT**, 2008. p.84. cf. At 2.38; Tb: a) At 2.41; b) At 8.16; 10.48; 19.5; c) At 3.19; 5.31; 11.18; 17.30; 22.17; 26.20; d) At 8.16; 10.47-48; 19.5-6.

<sup>652</sup> At 2.37-38,40-41; 8.12,14-16,31-37; 16.14-15, 32-33; 18.5-8; 19.3-5.

<sup>653</sup> At 8.16; 10.48; 19.5 e Mt 28.19.

<sup>654</sup> “Razão pela qual também o emprego majoritário do verbo em questão encontra-se na voz passiva dentro do NT: *baptizesthai – ser batizado* (At 2.38,41; 8.12s,16; Rm 6.3; Gl 3.27, etc.)” (WEGNER, **DBT**, 2008, p.85).

<sup>655</sup> At 8.37; Tb. Rm 10.9; 1Co 12.3; Fp 2.11; 1 Tm 6.12.

<sup>656</sup> Mt 28.18-19.

<sup>657</sup> As expressões *em Cristo* (Gl 3.27) e *em nome* de Cristo (At 2.38; 10.48; 8.16) ou da trindade (Mt 28.19) ligadas ao batismo comunicam “a certeza de que é a atuação do próprio Cristo que realiza o efeito pretendido pelo ato.” (WEGNER, **DBT**, 2008, p.85).

<sup>658</sup> Mc 16.16; 1Pe 3.21.

<sup>659</sup> At 2.38; 22.16 (neste versículo, pelo batismo são *lavados* [ἀπολούω] os pecados, o que estabelece relação com 1Co 6.11; Ef 5.26; Tt 3.5; Hb 10.22).

<sup>660</sup> At 2.38; 8.16; 10.48; 19.6; 1Co 12.13; Tb. Mt 3.11 [Mc 1.8; Lc 3.16; Jo 1.31-33].

<sup>661</sup> Rm 6.3ss; Cl 2.12; Tb. Gl 2.19-20; Ef 2.5-6; Cl 2.20-22.

salvífica, quem é batizado passa a viver em unidade com Cristo e com a comunidade de fé,<sup>662</sup> independente de suas particularidades – dons, etnia, gênero, posição social – quem é batizado é feito ἓν σῶμα (*um só corpo*) com Cristo e com a comunidade de fé;<sup>663</sup> os muitos são feitos εἰς [...] ἐν Χριστῷ (*um só em Cristo*).<sup>664</sup>

Εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα. Cada um dos termos, individualmente, já carrega o sentido da unidade da igreja. Unidos e correlacionados, que tremenda unidade! Não é por acaso que Comblin a considera uma unidade monolítica.<sup>665</sup> Entretanto, ainda falta a última frase da perícopie. Nela, a unidade em Cristo é ainda ampliada: εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν (*um só Deus e Pai de todos, que está sobre todos e por meio de todos e em todos*).

#### 3.5.4 Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν

A pesquisa revela que, nessa frase, o autor de Efésios faz uso de uma combinação de afirmações oriundas da tradição do AT e da filosofia Estóica,<sup>666</sup> apesar de ambas compreenderem a Deus de forma distinta.<sup>667</sup>

<sup>662</sup> 1Co 1.13-17

<sup>663</sup> 1Co 12.13.

<sup>664</sup> Gl 3.27-28.

<sup>665</sup> COMBLIN, 1987, p.20.

<sup>666</sup> SCHRENK, Gottlob; QUELL, Gottfried. πατήρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.V, p.1012-10213. Tb. KIRST, Nelson. 17º Domingo após Trindade: auxílio homilético sobre Efésios 4.1-6. In: KIRST, Nelson (Coord.). **Proclamar Liberdade**: auxílios homiléticos sobre textos escolhidos das séries II e III. São Leopoldo: Sinodal, 1979. v.V, p.221;

<sup>667</sup> Sobre essa distinção, pode-se dizer resumidamente: No AT se tem a compreensão de que Deus, sendo um Deus distinto da criação, único e pessoal, se autorrevela e se relaciona com o ser humano e com o mundo criado por ele. No estoicismo, a compreensão de Deus se origina na observação da criação e das deduções que da criação se pode tirar; Deus não é distinto da criação, mas a criação é manifestação dele (para maiores detalhes cf. SCHNEIDER, Johannes; STAFFORD WRIGHT, J; BROWN. Colin. Deus. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.556-562).

### 3.5.4.1 *Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων*

Da tradição do AT,<sup>668</sup> vem a afirmação do εἷς Θεὸς (*único Deus*) como a confissão de fé do povo de Israel, a qual é base de seu monoteísmo e da sua unidade enquanto povo pertencente ao *único Deus*.<sup>669</sup> No AT também se encontra a confissão de que este *único Deus* é πατήρ.<sup>670</sup> O sentido dessa confissão não diz respeito ao fato de Deus, com o atributo de πατήρ, ser criador e sustentador da criação (sentido biológico ou mitológico),<sup>671</sup> mas está restrito ao âmbito da eleição (sentido soteriológico). Para o AT, Deus não é πατήρ de outros povos ou de indivíduos, mas somente de seu povo escolhido (coletivo).<sup>672</sup> Como πατήρ, Deus expressa sua misericórdia e perdão aos seus filhos,<sup>673</sup> seu direito a respeito e obediência por parte deles<sup>674</sup> e os leva a um relacionamento de unidade e lealdade mútua.<sup>675</sup> Do estoicismo, a afirmação, tomada pelo autor de Efésios, tem referência na fórmula de unidade: κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ Θεὸς εἷς διὰ πάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία.<sup>676</sup> Também a

<sup>668</sup> O que se diz do AT também se pode dizer, com pouca variação, da tradição judaica. (cf. HOFIUS, Otfried. Pai. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II. p.1504).

<sup>669</sup> Dt 6.4; MI 2.10; Zc 14.9-10. O que já foi analisado acima no v.3 (ἐνοστης).

<sup>670</sup> O uso de πατήρ (πατ) em sentido religioso é muito raro no AT, das mais de 1.180 vezes que o termo ocorre, apenas 15 se referem a Deus – “13 vezes com epíteto, e duas vezes diretamente, em oração.” (HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1503).

<sup>671</sup> Embora, sem chamá-lo de pai, Israel confessa seu Deus como criador dos céus e da terra (Gn 1.1ss) e seu sustentador de todas as coisas (Sl 104 [103]).

<sup>672</sup> Êx 4.22; Dt 14.1-2; Is 63.16; 64.8; Os 11.1s; Tb. Dt 32.6,18ss “Mesmo quando se emprega, em conexão com a paternidade de Deus, a linguagem do criar e do gerar, a referência diz respeito à ação histórica e eletiva de Deus para com um povo, ou rei, que já existia no sentido biológico.” (HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1503). Cf. Tb. McKENZIE, 2003, p.677.

<sup>673</sup> Jr 31.9, 20; Os 11.8.

<sup>674</sup> Dt 32.5-6; Jr 3.4-5, 19, MI 1.6.

<sup>675</sup> MI 2.10. HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1503-1504.

<sup>676</sup> “Tanto há uma harmonia de todas as coisas como há um Deus por meio de todos e uma substância e uma providência, uma razão comum de toda criatura racional, e uma verdade.” (tradução própria) SCHRENK; QUELL, **TDNT**, 1983, v.V, p.1012 (nota 402).

atribuição de πατήρ a Deus não é estranha ao estoicismo,<sup>677</sup> a sua autoridade “como Pai permeia o universo: ele é ‘criador, pai e sustentador’ dos homens, que são seus filhos, tendo relacionamento com ele”.<sup>678</sup> Pela fórmula de unidade, percebe-se que Deus como πατήρ é compreendido em sentido cosmológico – ele é o princípio original, o sustentador, o harmonizador e o governador de todas as coisas.<sup>679</sup>

No entanto, ainda assim, o ambiente mais próximo do autor de Efésios é o NT. Para o NT, Deus é o mesmo do AT, confessado como εἷς Θεός (*único Deus*)<sup>680</sup> e πατήρ (*Pai*).<sup>681</sup> Contudo, o entendimento sobre o *único Deus* e *Pai* é aprofundado e ampliado no NT, não como um desenvolvimento de compreensão, e sim, como continuidade do AT,<sup>682</sup> por revelação do próprio Deus na pessoa de Jesus Cristo, seu Filho por excelência.

Nos evangelhos, Deus se revela como πατήρ, em primeiro lugar e sobretudo, porque é πατήρ de Jesus Cristo. É muito clara a distinção que Jesus faz quando se refere ao Pai em relação a si mesmo, e quando se refere ao Pai em relação aos seus discípulos: [*subo para*] πατέρα μου (*meu pai*) καὶ πατέρα ὑμῶν (*vosso pai*).<sup>683</sup> Os

<sup>677</sup> Aliás, “a invocação da deidade sob o nome de pai é um dos fenômenos básicos da história das religiões. Isso é encontrado, igualmente, entre povos primitivos e povos culturalmente elevados, e igualmente em torno do Mediterrâneo, na Assíria e na Babilônia.” [*Invocation of deity under the name of father is one the basic phenomena of religious history. It is found among both primitive and culturally elevated peoples, both around the Mediterranean and in Assyria and Babylon.*] (SCHRENK; QUELL, **TDNT**, 1983, v.V, p.951).

<sup>678</sup> HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1502.

<sup>679</sup> Apesar de o estoicismo chamar o divino de Zeus, o conceito de divino não carrega a ideia de personalidade. O divino é a origem e sustentação harmônica de todas as coisas. Sua caracterização é panteísta e o relacionamento com o divino se dá no usufruir suas dádivas e corresponder eticamente à sua presença em tudo e todos (cf. SCHRENK; QUELL, **TDNT**, 1983, v.V, p.955-956; Tb. SCHNEIDER; STAFFORD WRIGHT; BROWN. **DITNT**, 2000. v.I. p.557).

<sup>680</sup> Mc 12.29,32 [citação de Dt 4.6]; Mc 2.7; Jo 8.41; 10.16; Rm 3.30; 1 Co 8.4; Gl 3.20; Ef 4.6; 1Tm 2.5; Tg 2.19; 4.12.

<sup>681</sup> Diferente do que ocorre no AT, o uso, no NT, do vocábulo πατήρ em sentido religioso (245 vezes) é mais numeroso do que seu uso no sentido secular (157 vezes) (HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1504). Para conferir as ocorrências nas quais se refere a Deus veja: SCHMOLLER, 1963, p.390-393.

<sup>682</sup> SCHNEIDER; STAFFORD WRIGHT; BROWN. **DITNT**, 2000. v.I. p.562; MCKENZIE, 2003, p.678; CAMERON, W. J. Pai, Deus como. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.3. p.79.

<sup>683</sup> Jo 20.17. Cf. numerosa ocorrência em SCHMOLLER, 1963, p. 390-391 (pontos 1 e 2).

evangelhos descrevem um relacionamento especial entre Jesus/Filho e Deus/Pai: ele é o Filho μονογενής (*único / sem igual*) de Deus /do Pai;<sup>684</sup> ele mesmo revela sua posição incomparável junto ao Pai;<sup>685</sup> e ele invoca a Deus em suas orações como Pai<sup>686</sup> e também como ἀββά (*papai querido*).<sup>687</sup> E Jesus estende e concede o relacionamento filho e Pai aos seus discípulos, dando-lhes o direito de receber a posição de filhos,<sup>688</sup> de chamar Deus de πατήρ e também de ἀββά,<sup>689</sup> e contar com os cuidados paternos de Deus.<sup>690</sup> Notório é que, nas palavras de Jesus, essa paternidade/filiação é restrita aos seus discípulos. É só em relação a eles que Jesus diz que Deus é o vosso *Pai*,<sup>691</sup> e é só no relacionamento com Jesus que os seres humanos têm acesso a Deus como *Pai*.<sup>692</sup>

Desse modo, chamar εἰς Θεός de πατήρ não tem sentido biológico ou mitológico, mas soteriológico e, sobretudo, cristológico. É o que testemunha o restante do NT. Θεός, em primeiro lugar é πατήρ de Jesus Cristo, por isso, a frequente

<sup>684</sup> Jo 1.14,18; 3.16,18; 1Jo 4.9. “Lit. o Gr. significa ‘de um único [*monos*] tipo [*genos*].’ Embora *genos* tenha uma afinidade distante com *gennao*, ‘gerar’, nascimento, há pouca justificativa linguística para traduzir *monogenes* como ‘unigênito’. Esta última praxe teve sua origem em Jerônimo, que traduziu pelo Lat. *Unigenitus* para ressaltar a origem divina de Jesus, em resposta ao arianismo. A palavra *monogenes* reflete o Heb. *yahid*, ‘único’, ‘precioso’ [Gn 22.1,12,12, de Isaque], emprega-se em Hb 11.17 de Isaque, que era único no sentido de ser o único da promessa, mas que não era filho único gerado por Abraão. Talvez a melhor tradução da palavra seja ‘único’ no sentido de ‘sem igual.’” (SCHNEIDER; STAFFORD WRIGHT; BROWN. **DITNT**, 2000. v.I. p.565).

<sup>685</sup> Mt 11.25-17; Jo 14.7-11; 17.

<sup>686</sup> Mt 11.25-26; Lc 23.24; Jo 11.41-42; 17.1,5,11.

<sup>687</sup> Mc 14.36; Tb. Rm 8.15; Gl 4.6. Palavra aramaica, oriunda da linguagem infantil que denota “tom caloroso e familiar que se pode sentir numa expressão tal como ‘papai querido’ [...seu] emprego inteiramente novo, e, para os judeus, nunca imaginado [...] é uma expressão do relacionamento sem igual entre Jesus e Deus. Expressa não somente Sua atitude de confiança e obediência para com o Pai (Mc 14.36 par.), como também Sua autoridade incomparável (Mt 11.25 e segs. par.)” (HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1500-1501).

<sup>688</sup> Jo 1.12.

<sup>689</sup> Mt 6.9; Lc 11.2. No caso de Lucas, Hofius observa que, nas versões mais antigas da Oração Dominical, a invocação é πατήρ querido, e indica ἀββά no original aramaico. O que significa que, ao dar essa oração aos discípulos, Jesus os estava autorizando a segui-lo em se dirigirem a Deus como ἀββά, e, assim, dava-lhes uma participação na sua condição de Filho. O que se confirma em Paulo, pois para ele, poder chamar Deus de ἀββά é uma evidencia da adoção dos crentes por parte de Deus [Rm 8.14ss; Gl 4.4-7] (HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1501).

<sup>690</sup> Mt 6.26-32; 10.29-30. Importante observar que, apesar de os textos mencionarem os cuidados de Deus com a criação, ο πατήρ ὑμῶν se refere aos discípulos.

<sup>691</sup> Cf. ponto 1 em SCHOMOLLER, 1973, p.390-391.

<sup>692</sup> Jo 1.12; 14.6; 17.25-25; Tb. Jo 3.3; 8.42; Tb. (Jesus revela o Pai) Jo 1.8; 8.26-29; 12.49-50; 14.7,9.

expressão confessional ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo*),<sup>693</sup> e, pelo relacionamento com Jesus, Θεός pode ser chamado πατὴρ ἡμῶν (*nosso Pai*).<sup>694</sup> O sentido soteriológico e cristológico dessa realidade é enfatizado em Romanos 8.14-17 e Gálatas 4.3-7, onde a paternidade de Deus e a filiação do ser humano, por meio de Cristo, acontecem como υἰοθεσία (*adoção*) e são descritas como milagre escatológico realizado no poder do Espírito Santo.<sup>695</sup> Em 1João 3.9, essa paternidade e filiação é descrita como ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται (*nascido/gerado do Pai*).<sup>696</sup> De qualquer modo, para o NT, a experiência de *Deus* como *Pai* não se dá pela sua emanção, como elemento originário de tudo, em todas as coisas. E sim, pela *redenção/salvação* em *Jesus Cristo*, o seu Filho.

É esse *Deus e Pai de Jesus Cristo* o qual, pela redenção, é também *nosso*, que o autor de Efésios chama de εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ. Isso fica evidente pelas demais ocorrências de ambos os termos.<sup>697</sup> No entanto, aqui *Deus e Pai* não é só de *Jesus Cristo e nosso*, mas é *Deus e Pai πάντων*, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.

#### 3.5.4.2 ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν

Já foi observada a origem dessa frase na filosofia estóica com seu sentido cosmológico, o que poderia, aqui, permitir uma interpretação panteísta. Contudo, pelo fato de a paternidade de Deus e a filiação a ele estarem ancoradas na cristologia e na soteriologia, descarta-se essa possibilidade. Além disso, as duas frases anteriores, com seus seis elementos de unidade, e também todo o trecho

<sup>693</sup> Rm 15.6; 2Co 1.3; Ef 1.3 (17); Cl 1.3; 1Pe 1.3; outras menções: 1Jo 1.3; 2Jo 3,9; Ap 1.6; 2.28; 3.5,21; 14.1.

<sup>694</sup> Rm 1.7; 1Co 1.3; 2Co 1.2; Gl 1.3,4; Ef 1.2; Fp 1.2; 4.20; Cl 1.2; 1Ts 1.3; 3.11; 2Ts 1.1,2; 2.16; 1Tm 1.2.Fm 3. Tb 2Ts 1.1,2; 1Tm 1.2.

<sup>695</sup> HOFIUS, **DITNT**, 2000. v.II. p.1506.

<sup>696</sup> Cf. 1Jo 3.1-2.

<sup>697</sup> *Nosso Deus e Pai* (Ef.1.2;5.20;6.23; Tb. 2.18-19 – ligado à redenção); *Pai de Jesus Cristo* (1.3); *Pai da glória* (1.17); vocativo (3.14).

posterior em 7-16, dizem respeito às dádivas concedidas por Cristo por meio da redenção. Inclusive, foi somente διὰ τοῦ σταυροῦ (*por intermédio da cruz*) que judeus e gentios foram reconciliados ἐν ἐνὶ σώματι τῷ Θεῷ (*em um só corpo com Deus*).<sup>698</sup> Por que essa última frase não diria respeito à redenção também? Talvez seja para resguardar essa interpretação que foi introduzido o pronome ἡμῖν ao final da frase<sup>699</sup> em citações dos pais da igreja a partir do séc. II e manuscritos a partir do séc. IV.<sup>700</sup>

A amplitude da presença redentora de Deus é, de fato, universal, indicada na repetição do adjetivo πάντων [πάσιν] (*todos*). E sua ação redentora localiza-se: ἐπὶ – numa posição acima de *todos*; διὰ – perpassando por meio de *todos*; e ἐν – permanecendo em *todos*. O que, pelas linhas básicas das preposições,<sup>701</sup> indica uma presença abrangente e dinâmica.<sup>702</sup> Por essa relação estabelecida pelas preposições, pelo fato de εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ *estar sobre, por meio e em* πάντων [πάσιν], faz de πάντων [πάσιν] (*todos*) um só; uma unidade com *Deus e Pai, o Senhor, o Espírito e a comunidade de fé / Igreja*. A abrangência dessa unidade é universal, mas não deixa de ter sentido soteriológico e cristológico. E isso combina com o *mistério* da vontade de Deus reservado para a *dispensação da plenitude dos tempos*, mas, agora, desvendado em Cristo, de ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ (*fazer convergir todas as coisa em Cristo*)<sup>703</sup> o que é e será realizado pela redenção.<sup>704</sup>

Assim, εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάσιν

<sup>698</sup> Ef 2.16.

<sup>699</sup> O que ficaria: *Um só Deus e Pai de todos, que é sobre todos, por meio de todos e em todos nós*.

<sup>700</sup> Cf. Análise textual em 1.2.

<sup>701</sup> Perimetral (ἐπὶ), diagonal (διὰ) e horizontal (ἐν) [restando apenas a linha vertical] (cf. SCHALKWIJK, 1994, p.146-147).

<sup>702</sup> A realidade descrita aqui é a mesma de 1Co 15.28: ἵνα ἡ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πάσιν (*para que Deus seja tudo em todos*), contudo é notório que o uso das preposições em Ef 4.6 descreve enfatiza a abrangência dessa realidade.

<sup>703</sup> Ef 1.9-10.

<sup>704</sup> Ef 1.1-14

descreve uma realidade escatológica, que aponta para o futuro da humanidade e do cosmos, o que acrescenta mais um aos sete elementos de unidade, pois abrange a unidade do tempo: passado, presente e futuro, e, ao mesmo tempo, é realidade presente na existência da *comunidade de fé / igreja*. A *igreja*, que é o *corpo*, aliás, *um corpo com Deus*,<sup>705</sup> cuja cabeça é *Cristo*, é, no presente, a manifestação τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (*da plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas*);<sup>706</sup> é a manifestação presente e antecipação escatológica, selada pelo Espírito Santo,<sup>707</sup> da realidade da redenção de Deus realizada em Cristo Jesus.

### 3.5.5 Resumindo

As comunidades foram orientadas a viver de modo digno da vocação que receberam, pelo cultivo de bons relacionamentos interpessoais marcados pelo amor e pelo esforço diligente para preservar a dádiva da unidade. Pela vocação e pelos sete (senão oito) elementos de unidade como fundamento da ordem dada e fundamento da própria unidade da Igreja, o autor de Efésios quer deixar claro que, para as comunidades viverem em unidade, não devem olhar para suas possibilidades e seus anseios, nem fazer uso de recursos próprios. Devem, porém, olhar para e buscar somente naquele que as vocacionou, que é o mesmo que é, cria, concede, mantém e consumará a unidade da Igreja e do cosmos: o próprio Deus – εἷς Θεός, εἷς κύριος καὶ ἓν πνεῦμα. Ele é a origem, o fundamento, a manifestação, a meta e a consumação final da unidade da Igreja.

No coração do texto, há uma unidade que é pura dádiva; que é marca e característica de nova criação – de nova humanidade reconciliada com Deus e entre

---

<sup>705</sup> Ef 2.16.

<sup>706</sup> Ef 1.23.

<sup>707</sup> Ef 1.13-14.

si. Uma unidade que está ancorada no passado que Deus realizou em Cristo Jesus e na ação do Espírito Santo, e voltada para o futuro que Deus fará em Cristo Jesus e na ação do Espírito Santo. Por isso, uma unidade que pode, no presente, ser vivida e experimentada nos relacionamentos interpessoais na comunidade de fé em âmbito local e universal.

As orientações práticas deixam claro que essa maravilhosa realidade da unidade com Deus e entre os seres humanos é, ao mesmo tempo, dádiva e caminho; dom e meta; escatologia que derrama seus sinais e manifestação para dentro do tempo presente. Pela fé, a comunidade (local e universal) pode viver sendo aquilo que foi feita na vocação e aquilo que será feita na consumação.

### **3.6. Nova Tradução**

Após a análise do coração do texto e a partir do que nele foi observado e percebido, uma nova tradução tem a intenção de comunicar a mensagem mais próxima do sentido original do texto. O princípio aqui usado será o da equivalência dinâmica,<sup>708</sup> e o objetivo será fornecer uma tradução que seja adequada à língua portuguesa e que traga consigo as descobertas feitas ao longo da pesquisa e interpretação.<sup>709</sup>

É importante e necessário observar que, tratando-se de um texto da Carta aos Efésios, mesmo com a pesquisa e interpretação realizadas, esta tarefa não é muito simples, visto que a característica do grego nessa Carta assemelha-se a uma avalanche de expressões que remetem a uma gama ampla de significado teológico.

A proposta de tradução é a seguinte:

---

<sup>708</sup> Cf. WEGNER, 2007, p.30-31.

<sup>709</sup> Cf. WEGNER, 2007, p.307.

(1)Por isso, peço com insistência,<sup>710</sup> na autoridade do Senhor, por causa de quem estou na prisão,<sup>711</sup> que vocês vivam de modo coerente<sup>712</sup> com o chamado que receberam da parte de Deus,<sup>713</sup> (2)com toda a humildade e mansidão, com toda a muita paciência, suportem-se permanentemente<sup>714</sup> uns aos outros em amor, (3)e façam, constantemente,<sup>715</sup> todo o esforço necessário<sup>716</sup> para preservar a unidade do Espírito pelos laços de paz; (4)a razão disso é que<sup>717</sup> há um só corpo e um só Espírito, como também é uma só a esperança do chamamento que vocês receberam da parte de Deus; (5)há um só Senhor, uma só fé, e um só batismo, (6)um só Deus e Pai de todos, que está acima de todos, age por meio de todos e está presente em todos.<sup>718</sup>

---

<sup>710</sup> Trata-se de uma ordem, mas carrega um tom caloroso e amável.

<sup>711</sup> Essa expressão condiz com o fato de que o autor não apenas se identifica, mas evoca a autoridade do Senhor para convocar seus destinatários.

<sup>712</sup> “de modo digno” soa como que “levar uma vida com dignidade” e não “em correspondência com”, “em conformidade com”.

<sup>713</sup> Acrescenta-se “Deus” para deixar claro da parte de quem foi realizado a vocação ou chamamento.

<sup>714</sup> O acréscimo de “permanentemente” transmite a ideia de continuidade e constância que o verbo original evoca.

<sup>715</sup> O acréscimo de “constantemente” segue a razão apresentada acima cf. nota anterior.

<sup>716</sup> Acrescenta-se o “necessário” para comunicar o fato de o esforço empenhado para a preservação da unidade deve ir além da vontade individual ou coletiva.

<sup>717</sup> Está é a “maior inserção posterior” proposta. O objetivo é fazer perceber que os vs.4-6 são, como descoberto na pesquisa, o fundamento, a razão e o alvo da unidade da Igreja.

<sup>718</sup> O acréscimo dos verbos junto às preposições segue parcialmente as traduções da NTLH, ARA, EP e pretende comunicar a presença e manifestação ampla e dinâmica de Deus Pai, Jesus Cristo e o Espírito Santo na Igreja.

#### 4 OS OLHOS DO TEXTO

Depois de olhar bem no rosto do texto e perceber suas feições, de conhecer o lugar em que seus pés estão firmes na realidade e de compreender um pouco melhor seu coração e o que pulsa nele, é o momento de procurar ver por meio de seus olhos e enxergar a realidade atual.

Pelos seus pés fixados na realidade da vivência comunitária, sob a perspectiva da unidade da comunidade cristã universal, o conteúdo que pulsa no coração do texto faz seus olhos se voltarem para a realidade da comunidade cristã atual em sua vivência comunitária local e sua vivência comunitária global.

O que pelos olhos do texto se enxerga é que o resgate da consciência do chamado de Deus, dirigido à comunidade cristã, o resgate da vivência de realidade escatológica de unidade que ele traz para dentro da realidade atual, e que a clareza de qual é a razão e o fundamento da unidade da igreja se fazem extremamente necessários tanto no âmbito local das comunidades cristãs como no âmbito global da Igreja de Jesus Cristo.<sup>719</sup>

Pelos olhos do texto se consegue enxergar com mais exatidão os efeitos danosos do espírito de nossa época pós-moderna (ou talvez pós-pós-moderna ou ultramoderna) em que o antropocentrismo, o individualismo e o relativismo influenciam a pessoa cristã, a comunidade de fé local e a Igreja de Jesus Cristo

---

<sup>719</sup> O autor faz uso das expressões “pessoa cristã”, “comunidade fé” e “Igreja de Jesus Cristo” não para se referir a realidades distintas, apenas como recurso para se referir à localização e à abrangência da única Igreja de Jesus Cristo que se manifesta local e globalmente.

global.<sup>720</sup> Todos esses conceitos pós-modernos impulsionam na direção da ruptura de todas as relações interpessoais e comunitárias. Aquilo que é comum na chamada tribo global, é justamente a concordância de que cada indivíduo é o centro do universo, a medida de todas as coisas e a verdade de si mesmo.

Quanto ao âmbito da comunidade cristã local, percebe-se que, sob influência desse espírito da época, a tendência é de que a busca pela unidade ou qualquer traço de unidade na vivência comunitária tem fundamentos e razão apenas nos interesses pessoais; apenas quando respondem a necessidades individuais; apenas quando há concordância com a verdade autônoma de cada indivíduo. O único corpo tende a se reduzir ao corpo do indivíduo. O único Senhor tende a ser a tradução das vontades e anseios pessoais. A única esperança tende a esperar apenas pela satisfação própria. A única fé tende a confiar nas verdades e convicções pessoais. O único batismo tende a ser um evento social de, no máximo, abrangência familiar. O único Deus tende a estar sobre mim, agir em mim e estar presente em mim.

Certamente as influências percebidas nas comunidades locais têm efeitos sobre a Igreja de Jesus Cristo em âmbito global. É certo que existem muitos e valiosos esforços ecumênicos nesse âmbito.<sup>721</sup> Contudo, é notória e alarmante a proliferação de inumeráveis “igrejas de Jesus Cristo”. As quais não se compreendem, cada uma, como parte do Corpo de Cristo, mas, cada uma, como o próprio corpo de Cristo – com Espírito próprio; esperança própria; Senhor próprio; fé própria; batismo próprio; e Deus próprio e exclusivo.

A vista não é muito animadora. Contudo, também se enxerga traços de modo

---

<sup>720</sup> Trata-se de conceitos amplos e bastante debatidos no que diz respeito a sua influência sobre a vida eclesial. No entanto, aqui, não se citam teóricos a respeito desse assunto, tratando-se de observações e afirmações pessoais do autor em sua percepção como pastor de comunidade cristã. Contudo, uma boa leitura sobre o assunto pode ser: AMÓRESE, Rúbem Martins. **Icabode**. Da mente de Cristo à consciência moderna. Viçosa: Ultimato, 1998.

<sup>721</sup> Aqui também não se fará análise do movimento ecumênico mundial, apenas cita-se a realidade do mesmo.

de vida correspondente ao chamado de Deus onde, em âmbito local e global, ainda há esforço diligente por se preservar a unidade da igreja na consciência de que se trata do desejo/dádiva/meta/realidade/manifestação de Deus.

O texto de Efésios 4.1-6, bem como a Carta aos Efésios como um todo, pode ser instrumento importante e relevante para anunciar a vocação da pessoa cristã, da comunidade de fé e da Igreja de Jesus Cristo e convocar: 1) ao reconhecimento da realidade da nova humanidade reconciliada com Deus e entre si por meio de Jesus Cristo; 2) ao empenho pela preservação da unidade, dádiva de Deus, com esforço diligente e constante, por meio de atitudes concretas de amor, paciência, mansidão, humildade e tolerância; 3) para que todos os olhos não estejam voltados cada qual para seus interesses pessoais, e sim estejam sempre voltados para aquele que é a origem, o fundamento, a manifestação, a meta e a consumação final da unidade da Igreja: εἰς Θεός, εἰς κύριος καὶ ἓν πνεῦμα. Assim os passos da Igreja de Jesus Cristo terão rumo certo.

## CONCLUSÃO

Ao longo desta pesquisa, pode-se perceber que, de fato, o tema da unidade da igreja é o tema principal da perícopes da Carta aos Efésios 4.1-6. Aquilo que era hipótese foi se confirmando pela análise textual e literária, pelas marcas históricas no texto da Carta como um todo e pela análise do conteúdo. Digno de menção são as descobertas em termos formais do texto grego no qual se percebe a preocupação da comunicação da mensagem na própria forma e estrutura do texto e na densidade de conteúdo teológico em cada termo empregado ao longo da perícopes.

Por essa forma sublime, pode-se perceber também como o tema central da unidade da igreja tem seu sentido iluminado pelo tema da vocação de Deus – o qual está exposto nos capítulos 1 a 3 da Carta aos Efésios. E como a unidade da igreja tem a sua origem, seu fundamento, sua manifestação e sua realização atual e escatológica na ação de Deus e na própria unidade e unicidade de Deus (enquanto Pai, Jesus Cristo e Espírito Santo). Unidade a qual ele mesmo estende como oferta e dádiva para a humanidade, e na qual ele mesmo envolve e unifica a Igreja de Jesus Cristo, que é o seu corpo, a sua presença e manifestação na terra.

Do ponto de vista da historicidade, a perícopes (e a Carta aos Efésios como um todo) é um testemunho rico de como uma comunidade cristã, a partir da tradição apostólica (no caso, paulina) buscou atualizar conceitos teológicos já assimilados diante da necessidade de sobrevivência em meio ao ambiente que ameaçava diluir aquilo que Deus fez como uma só com ele: a sua Igreja. Testemunho que serve de impulso para a igreja atual, que vive em ambiente não menos ameaçador, e talvez, até mesmo pior.

A partir desta pesquisa, também se abre um leque de possibilidades de novas

pesquisas.

A primeira seria o estudo da relação desta perícopre (4.1-6) com a perícopre posterior (4.7-16). Na análise literária, no ponto da delimitação da perícopre, observou-se como o trecho 7-16 está posto como desdobramento, ou melhor, como espelho do trecho 1-6. Há uma inter-relação de termos e expressões, como ἐνότητα (que é o termo central em ambas as perícopes e únicas ocorrências no NT), ὄμμα, ἐν ἀγάπῃ, e outros. A estrutura de 7-16 é muito semelhante, ou mesmo espelho da estrutura de 1-6. Cita-se:

1-6	7-16
1. Vocação: Unidade concedida (v.1) 2. Preservação da unidade do Espírito pelos relacionamentos interpessoais em amor (2-3) 3. Fundamento: Sólida Unidade em Deus (v.4-6)	1. Dons: Diversidade concedida (v.7-10) 2. Busca da unidade da fé pelo exercício dos dons para edificação em amor (v.11-13) 3. Finalidade: Unidade Sólida na Igreja (v.14-16)

Esta pesquisa demonstrou que a análise da perícopre 4.1-6, como uma unidade autônoma de sentido próprio é possível. No entanto, percebe-se que o sentido do tema da unidade pode ser ampliado na relação com a perícopre 4.7-16.

No que diz respeito ao conteúdo da perícopre (e de toda a Carta), outras possibilidades de pesquisa encontram-se na busca da compreensão dos temas cristológicos e eclesiológicos, e a relação estabelecida entre eles – o que está muito presente na Carta.

E no que diz respeito à forma da perícopre (e de toda a Carta), na sua dependência literária e correlação com a Carta aos Colossenses, abrem-se possibilidades para pesquisa na área da hermenêutica, na análise de como essa comunidade primitiva ou escola paulina se apropriou da tradição apostólica e a reinterpretou para dentro do momento vivencial em que se encontravam.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 1992.

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ALLMEN, J.-J. Von. Batismo. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.59-64.

AMORESE, Rúbem Martins. **Icabode**. Da mente de Cristo à consciência moderna. Viçosa: Ultimato, 1998.

BALLARINI, Teodorico. **Introdução à Bíblia**. Epístolas do Cativo, Pastorais, Hebreus, Católicas, Apocalipse. Petrópolis: Vozes, 1969.

BARTELS, Karl Heinz. Um. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.2560-2564.

BARTH, Marcus. **Ephesians**. Translation and commentary on chapters 4-6. Garden City, New York: Doubleday e Company, inc, 1974

BAUDER, Wolfgang. Zelo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.2686-2687.

\_\_\_\_\_; ESSER, Hans-Helmut. Humildade. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.974-982.

BEASLEY-MURRAY, G. R.; BECKWITH, R. T.; ZABATIERO, J. B. T. Batismo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.179-207.

BECK, Hartmut; BROWN, Colin. Paz. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.1592-1598.

BECKER, Oswald; MICHEL, Otto, Fé. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.803-821.

BECKER, Ulrich. Evangelho. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p. 757-765.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

BÍBLIA sagrada. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.

BÍBLIA SAGRADA. Nova versão internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2002

BIETENHARD, Hans. Senhor. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p. 2314-2325.

BORTOLINI, José. **Como ler a Carta aos Efésios**. O universo inteiro reunido em Cristo. São Paulo: Paulus, 2001.

BRAKEMEIER, Gottfried. **A Primeira Carta do Apóstolo Paulo à Comunidade de Corinto**. Um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.

BRAUMANN, Georg; SELTER, Friedel; ANGEL, Gervais T.D. Exortar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p. 765-771.

BROMILEY, G. W. Batismo. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.1. p.148-151.

BRONW, Francis; DRIVER, S. R; BRIGGS, Charles A. **The New Brown – Driver – Briggs – Gesenius Hebrew and English Lexicon**. With na appendix containing the biblical aramaic. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1979.

BROWN, Colin et al. Proclamação. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II. p.11853-1876.

\_\_\_\_\_ ; FALKENROTH, Ulrich. Paciência. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.1488-1500.

\_\_\_\_\_ ; SCHÜTZ, Hans-Georg. Guardar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.925-930.

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

BULTAMNN, Rudolf; WEISER, Artur. πιστεύω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VI, p.174-228.

\_\_\_\_\_ ; RENGSTORF, Karl Heinrich. ἐπίς. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II. p.517-535.

CAMERON, W. J. Pai, Deus como. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.3. p.78-79.

CARSON, D. A; MOO, Douglas J; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CAULLEY, Thomas Scott. Espírito Santo. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2, p.52-60.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. 1 Coríntios, 2 Coríntios, Gálatas, Efésios. São Paulo: Hagnos, 2002. v.4.

\_\_\_\_\_. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2002. v.1.

\_\_\_\_\_ ; BENTES, João Marques. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1991. v.6.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia**. São Paulo: Candeia, 1991. v.2.

COENEN, Lothar. Chamar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.349-354;

\_\_\_\_\_. Igreja. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.984-998.

COMBLIN, José. **Epístola aos Efésios**. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1987.

\_\_\_\_\_. **Paulo, apóstolo de Jesus Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1993.

CULLMANN, Oscar. **A formação do Novo Testamento**. 10.ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

EBEL, Günther. Andar. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.135-139.

FABRIS, Rinaldo. **As cartas de Paulo (III)**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

FEINEBERG, C. L. Paz. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.3, p.108-109.

FINLAYSON, R. A. Trindade. In: DOUGLAS, J. D.(Org). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1962. v.2, p. 1634-1635.

FIORINZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.

FITZER, Gottfried. σύνδεσμος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VII, p.856-859.

FOERSTER, Werner. ἄξιως. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.379-380.

\_\_\_\_\_. κύριος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III, p.1039-1098..

FOULKES, Francis. Paz. In: DOUGLAS, J. D. (Org.) **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1962. v.2. p.1233.

\_\_\_\_\_. **Eféios**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, sem data (original em inglês de 1963)

FRIBERG, Bárbara; FRIBERG, Timothy. **O Novo Testamento grego analítico**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

FRIEDRICH, Gerhard. εὐαγγέλιον. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II. p.721-737.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Fredrich W. **Léxico do Novo Testamento grego / português**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GRUNDMANN, Walter. ταπεινός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VIII, p.1-26.

\_\_\_\_\_; HESSE, Franz; JONGE, Marinus De; WOUDE, Adam S. van der. Χριστός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.IX. p. 493-580.

GÜNTHER, Walther; LINK, Hans-Georg. Amor. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.113-121.

HAHN, Eberhard; BOOR, Werner de. **Cartas aos efésios, filipenses e colossenses**. Comentário Esperança. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2006.

HARDER, Günther. σπουδάζω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VII, p.559-568.

\_\_\_\_\_; BROWN, Colin. Alma. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.69-80

HAUCK, Friedrich; SCHULZ, Siegfried. πραῦς. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VI, p.645-651.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento**. Exposição de Efésios. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

HOFFMANN, Ernst. Esperança. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.705-713.

HOFIUS, Otfried. Pai. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II. p.1500-1507.

HORST, Johannes. μακοθυμία. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.IV, p.374-387.

KAMLAH, Eberhard; BROWN, Colin. Espírito. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.713-741.

KIRST, Nelson. 17º Domingo após Trindade: auxílio homilético sobre Efésios 4.1-6. In: KIRST, Nelson (Coord.). **Proclamar Libertação**: auxílios homiléticos sobre textos escolhidos das séries II e III. São Leopoldo: Sinodal, 1979. v.V, p.218-227.

KITTEL, Gerhard. δέσμιος. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p.43.

KLEINKNECHT, Hermann; BAUMGÄRTL, Friedeich; BIEDER, Werner; SJÖBERG, Erik; SCHWEIZER, Eduard. πνεῦμα. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VI, p.332-455.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**. História e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005. v.2.

KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1993.

LINCOLN, Andrew T. **Word Biblical Commentary**. Ephesians. Dallas, Texas: Word Books, Publisher: 1990. v.42.

LINK, Hans-Georg; TUENTE, Rudolf; ANGEL, Gervais T. D. Escravo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I, p.670-680.

\_\_\_\_\_; VORLÄNDER, Herwart; BROWN, Colin. Reconciliação. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II: p.1942-1973.

LOHSE, Eduard. **Introdução ao Novo Testamento**. 4.ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

MACDONALD, Margaret Y. **Las Comunidades Paulinas**: Estudio socio-histórico de la institucionalización em los escritos paulinos y deuteropaulinos. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1994.

MARTIN, Ralph P. Efésios. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário bíblico Broadman**. II Coríntios – Filemom. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1988. v.11. p.157-217.

McKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. 8.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

MENOUD, Ph. -H. Fé. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.193-196.

Mitologia Grega: *Eirene*. Disponível em: <<http://www.dec.ufgg.edu.br/biografias/MGEirene.html>>. Acesso em 11 jun.2011.

MITTON, C. Leslie. **Ephesians. The new century bible commentary**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publischin Company; London: Marshall, Morgan e Scott, 1983.

MONDIN, Batista. **Curso de Filosofia**. Os filósofos do Ocidente. 6.ed. São Paulo: Paulinas, 1981. v.1.

MONTEIRO, Marcos. **Efésios**. Em Diálogo com a Bíblia. Curitiba: Encontro Editora, Belo Horizonte: Missão Editora, 1994.

MOODY, Dale. Romanos. In: ALLEN, Clifton J. (Ed.). **Comentário Bíblico Broadman**. Atos – I Coríntios. 2.ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1987. v.10. p.183-334.

MUELLER, Enio R. Fé. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p.442-445.

\_\_\_\_\_. O método histórico-crítico – uma avaliação. FEE, Gordon D; STUART, Douglas. **Entendes o que lêes?** Reimpressão. São Paulo: Vida Nova, 1991.

MUNZER, Karlfried; BROWN, Colin. Cabeça. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.254-260.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 27.Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

NOVO TESTAMENTO, SALMOS E PROVÉRBIOS. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

OEPKE, Albrecht, ἐν. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p.537-543.

\_\_\_\_\_. βάπτω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.529-546.

OSTERHAVEN, M. Eugene. Espírito. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2. p.51.

PACKER, J. I. Fé. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2. p.153-156.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica Textual do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Fundamentos para exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

Preposições In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p. 1769-1770.

QUELL, Gottfried; STAUFFER, Ethelbert. ἀγαπάω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.21-55.

RAD, Gerhard Von; FOERSTER, Werner. εἰρήνη. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p.400-420.

RAHLFS, Alfred. **Septuaginta**. Editio minor. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

RAMSEYER, J.-Ph. Esperar. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.172-175.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antigüidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990. v.1.

RENGSTORF, Karl H. Jesus Cristo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I p.1075-1088.

RIENECKER, Fritz, ROGERS, Cleon. **Chave lingüísticas do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RIESENFELD, Harald. *τηρέω*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VIII, p.140-151.

ROLOFF, Jürgen. **A igreja no Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal; Centro de Estudos Bíblicos, 2005.

ROUX, H. Paz. In: ALLMEN, Jean-Jacques Von. **Vocabulário Bíblico**. São Paulo: ASTE, 2001. p.432-434.

SANTOS, Áureo Bispo dos. Espírito Santo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p.383-386.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. **Coinê**. Pequena gramática do grego neotestamentário. 7.ed. Patrocínio: CEIBEL, 1994.

SHELKLE, Karl Hermann. **Teologia do Novo Testamento**. Sua história literária e teológica. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

SCHLIER, Heinrich. **Carta a los Efesios**. Comentario. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.

\_\_\_\_\_. *ἀνέχω*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.I, p.359-360.

\_\_\_\_\_. *κεφαλή*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III. p.673-682.

SCHMIDT, Karl Ludwig. *ἐκκλησία*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III. p.501-536.

\_\_\_\_\_. καλέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.III, p.487-536.

SCHMITZ, Otto; STÄHLIN, Gustav. παρακαλέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.V, p.773-799.

SCHMOLLER, Alfred. **Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament**. 13.ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1963.

SCHNEIDER, Johannes; STAFFORD WRIGHT, J; BROWN, Colin. Deus. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.556-578.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. Academia Cristã, Paulus: Santo André, 2010.

SCHRENK, Gottlob; QUELL, Gottfried. πατήρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.V, p.945-1014.

SCHÜTZ Hans-Georg; WIBBING, Siegfried; MOTYER, J. A. Corpo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.I. p.436-448.

SCHWANTES, Milton. A cidade da Justiça. Estudo exegético de Is 1.21-28. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, ano 22, n.1, p.5-48.

SCHWEIZER, Eduard; BAUMGÄRTEL, Friedrich. σώμα. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.VII. p.1024-1094.

SEESEMAN, Heinrich. περιπατέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.V, p.940-945.

SOUZA, José Cavalcante. **Os Pensadores**. Os Pré-Socráticos. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

STAUFFER, Ethelbert. εἰς. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1983. v.II, p. 434-442.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**. Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2004.

STOTT, John R. **A mensagem de Efésios**. A nova sociedade de Deus. 2.ed. São Paulo: ABU, 1987.

SWETNAM, James. **Gramática do grego do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

TASKER, R. V. G. Esperança. In: DOUGLAS, J. D.(Org). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1962. v.1, p.542-543.

TAYLOR, William Carey. **Introdução ao estudo do Novo Testamento grego**. 4.ed. rev. Rio de Janeiro: JUERP, 1975.

TENNEY, Merrill C. **O Novo Testamento: sua origem e análise**. 3.ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

TIEDTKE, Erich; SCHIPPERS, Reinier; KLÖBER, Rolf. Retidão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.II, p.2105-2110.

TONGUE, D. H. Esperança. In: ELWELL, Walter A. (Ed.) **Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1990. v.2. p.48-49.

WEGNER, Uwe. Batismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008. p.84-89.

\_\_\_\_\_. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de metodologia. 5.ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2007.

WESTCOTT, Brooke Foss. **Saint Paul's Epistle to the Ephesians**. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1950.

ZIEMANN, Marcus D. Relacionamentos Interpessoais. **Vox Scripturae**. Revista Teológica Brasileira, São Bento do Sul, v. XVIII, n.2, 2010, p.7-66, 2010.

## APÊNDICE – Abreviaturas

ARA	A Bíblia Sagrada versão Almeida Revista e Atualizada
AT	Antigo Testamento
BJ	A Bíblia de Jerusalém
cap.	Capítulo; capítulos
cf.	Conforme ou confira
DBT	Dicionário Brasileiro de Teologia (primeira citação por extenso e citações seguintes abreviadas)
DITNT	Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento (primeira citação por extenso e citações seguintes abreviadas)
EHTIC	Enciclopédia Histórico-Teológica da Igreja Cristã (primeira citação por extenso e citações seguintes abreviadas)
EP	A Bíblia Sagrada versão Edição Pastoral
LXX	Septuaginta
NT	Novo Testamento
NTLH	A Bíblia Sagrada versão Nova Tradução na Linguagem de Hoje
NVI	A Bíblia Sagrada versão Nova Versão Internacional
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament (primeira citação por extenso e citações seguintes abreviadas)
v; vs;	Versículo; versículos.
vss.	Versículos seguintes