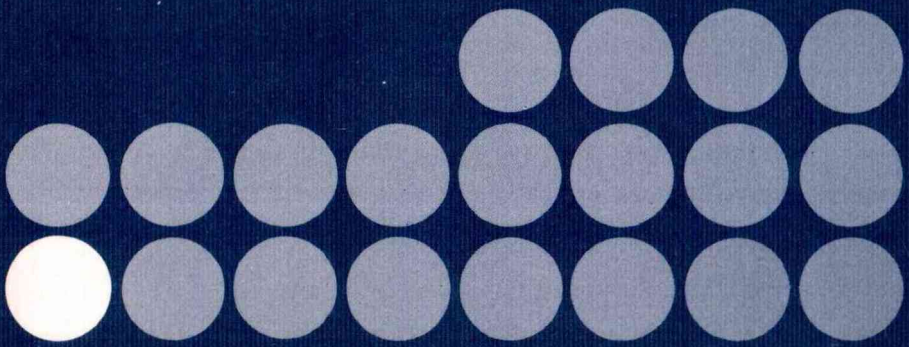
# I e II Tessalonicenses

## introdução e comentário

I. Howard Marshall



Mundo Cristão

SÉRIE CULTURA BÍBLICA

# I e II TESSALONICENSES

I. Howard Marshall

# I e II TESSALONICENSES

Introdução e Comentário por
I. Howard Marshall, Professor de Exegese
do Novo Testamento, Universidade de Aberdeen, Escócia

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
E
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 – Cidade Dutra
04810 São Paulo - SP

Título do original em inglês
*I and II Thessalonians – New Century Bible Commentary*

Copyright © 1983 pela
Marshall, Morgan & Scott, Publications - Londres, Inglaterra

Tradução: Gordon Chown
Revisão: Júlio Paulo T. Zabatiero

Primeira Edição: 1984 – 5.000 exemplares

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados pela
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
e
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 – Cidade Dutra
04810 São Paulo - SP

# CONTEÚDO

PREFÁCIO DO AUTOR ..... 7

PREFÁCIO DA EDIÇÃO EM PORTUGUÊS ..... 9

ABREVITATURAS ..... 10

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA ..... 13

INTRODUÇÃO ..... 19

Tessalônica e sua igreja ..... 19
O fundo histórico de I Tessalonicenses ..... 21
A Estrutura de I Tessalonicenses ..... 24
Teorias de Interpolação e Redisposição ..... 28
Os problemas que estavam surgindo na igreja ..... 34
A data de I Tessalonicenses ..... 39
Conteúdo e Propósito de II Tessalonicenses ..... 42
Conceitos alternativos sobre a origem de II Tessalonicenses ..... 44
A Autenticidade de II Tessalonicenses ..... 47

COMENTÁRIO À I TESSALONICENSES ..... 69

COMENTÁRIO À II TESSALONICENSES ..... 199

Para Morag, Aileen, Alison e Neil

# PREFÁCIO DO AUTOR

Comecei a trabalhar neste comentário porque fui convidado a compartilhar da tarefa da revisão do *The New Century Bible*, e não tanto porque sentia que um novo comentário de Tessalonicenses fosse uma questão de necessidade urgente, nem porque eu estivesse especialmente qualificado para produzir uma nova obra sobre estas Epístolas. O comentário anterior nesta série, de A. L. Moore, permanece sendo um guia útil e praticável para a compreensão destas Epístolas, embora, infelizmente, o comentarista não tivesse espaço suficiente disponível para delongar-se e para discutir pormenorizadamente os problemas delicados. O volume de E. Best em *Black's New Testament Commentaries* é recente, detalhado e marcado por uma sobriedade de julgamento da qual eu geralmente não tenho ficado disposto a diferir. As cartas aos tessalonicenses também têm sido tratadas em muitos comentários excelentes anteriores, entre os quais podem ser mencionadas especialmente as obras de G. Milligan e de J. E. Frame em inglês (juntamente com as Notas estimulantes de J. B. Lightfoot e a exposição excelente de J. Denney), e E. von Dobschütz e M. Dibelius em alemão, e de B. Rigaux e C. Masson em francês. Decerto nada mais é necessário?

Apesar disto, cinco coisas me deram alguma justificativa para a presente obra. Em primeiro lugar, tenho ficado cada vez mais consciente dos problemas de exegese levantados pelas cartas, ainda não resolvidos, e tem sido atraente fazer uma nova tentativa no sentido de resolver alguns deles (ou pelo menos escrever "Contra" diante dalgumas das soluções mais antigas). Em segundo lugar, procurei produzir uma obra dentro de um alcance um pouco mais reduzido do que o comentário de Best, para estudantes que talvez achem que aquele oferece matéria em demasia. Em terceiro lugar, senti que podia dispensar discussões detalhadas das investigações mais antigas da Epístolas até ao tempo do comentário de Best, e concentrar minha atenção na quantidade não inconsiderável de pesquisas publicadas desde então. Em quarto lugar, o argumento em prol de 2 Tessalonicenses ser um livro pseudônimo tem sido fortemente apresentado nesta última década por W. Trilling num monógrafo e no primeiro comen-

tário detalhado a interpretar a Epístola nesta base. Fiquei interessado em averiguar se a posição mantida por Best e pela vasta maioria de escritores ingleses ainda permanece em pé à luz destas publicações recentes. Em quinto lugar, o pensamento das Epístolas talvez pareça estranho e até mesmo fantástico aos leitores modernos, e procurei indicar o que considero a mensagem e a significância permanentes destes escritos; não peço desculpas por perguntar como devem ser compreendidos como Escrituras cristãs. No fim da tarefa devo confessar que cheguei a apreciar mais plenamente o valor espiritual desta seção no Novo Testamento.

Tenho consciência da minha dependência de muitos escritores além daqueles que já foram mencionados. Foi meu privilégio estar associado com o Dr. W. H. Burkeen, um estudante de pós-graduação na Universidade de Aberdeen, na composição da sua tese sobre a escatologia das Epístolas, e tirei muito proveito dos nossos debates. Estou grato, também, ao Prof. A. J. Malherbe por sua bondade ao me deixar ver um esboço do seu artigo a ser publicado sobre os "Moralistas Helenistas e o Novo Testamento" em que o valor de um estudo dos escritores helenistas para compreender Paulo é poderosamente ilustrado. Finalmente, agradeço o Prof. M. Black por ter me convidado a empreender esta tarefa e pela sua ajuda no desempenho da mesma.

I. HOWARD MARSHALL
Novembro de 1981

## Prefácio da Edição em Português

Todo estudioso da Bíblia sente a falta de bons e profundos comentários em português. A quase totalidade das obras que existem entre nós peca pela superficialidade, tentando tratar o texto bíblico em poucas linhas. A Série *Cultura Bíblica* vem remediar esta lamentável situação sem que peque, de outro lado, por usar de linguagem técnica e de demasiada atenção a detalhes.

Os Comentários que fazem parte desta coleção *Cultura Bíblica* são ao mesmo tempo compreensíveis e singelos. De leitura agradável, seu conteúdo é de fácil assimilação. As referências a outros comentaristas e as notas de rodapé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reúnem o melhor da perícia evangélica (ortodoxa) atual. O texto é denso de observações esclarecedoras.

Trata-se de obra cuja característica principal é a de ser mais exegética que homilética. Mesmo assim, as observações não são de teor acadêmico. E muito menos são debates infindáveis sobre minúcias do texto. São de grande utilidade na compreensão exata do texto e proporcionam assim o preparo do caminho para a pregação. Cada Comentário consta de duas partes: uma introdução que situa o livro bíblico no espaço e no tempo e um estudo profundo do texto a partir dos grandes temas do próprio livro. A primeira trata as questões críticas quanto ao livro e ao texto. Examina as questões de destinatários, data e lugar de composição, autoria, bem como ocasião e propósito. A segunda analisa o texto do livro seção por seção. Atenção especial é dada às palavras-chave e a partir delas procura compreender e interpretar o próprio texto. Há bastante "carne" para mastigar nestes comentários.

Esta série sobre o N. T. deverá constar de 20 livros de perto de 200 páginas cada. Os editores, Edições Vida Nova e Mundo Cristão, têm programado a publicação de, pelo menos, dois livros por ano. Com preços moderados para cada exemplar, o leitor, ao completar a coleção terá um excelente e profundo comentário sobre todo o N.T. Pretendemos, assim, ajudar os leitores de língua portuguesa a compreender o que o texto neotestamentário de fato diz e o que significa. Se conseguirmos alcançar este propósito seremos gratos a Deus e ficaremos contentes porque este trabalho não terá sido em vão.

*Richard J. Sturz*

# ABREVIATURAS

## ROLOS DO MAR MORTO (*RMM*)

| | |
|---|---|
| 1QH | Hinos de Ações de Graças |
| 1QM | Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas |
| 1QS | Regra da Comunidade (Manual de Disciplina) |
| 1Q27 | Livro de Mistérios |

## GERAIS

| | |
|---|---|
| AG | *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, de Bauer, traduzido por W. F. Arndt e F. W. Gingrich (Cambridge, 1957). |
| *ANRW* | *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, editado por H. Temporini e W. Haase (Berlim/Nova York, 1972- ) |
| *ARA* | Almeida Revista e Atualizada, SBB |
| Asc. Is. | Ascensão de Isaías |
| b. Hag. | Hagigá (Talmude Babilônico) |
| *BLH* | A Bíblia Na Linguagem de Hoje |
| *CBQ* | Catholic Biblical Quarterly |
| *Const. Apost.* | *Constituições Apostólicas* |
| Did. | Didaquê |
| Diog. | Epístola a Diogneto |
| 1 En. | 1 Enoque |
| Epist. Apost. | Epistola Apostolorum |
| *ETL* | Ephemerides Theologicae Lovanienses |
| *Exp* | *Expositor* |
| *ExpT* | *Expository Times* |
| Gen. R. | Gênesis Rabá |
| *GNB* | *Good News Bible* |
| *HTR* | *Harvard Theological Review* |
| *IBS* | *Irish Biblical Studies* |
| *Idiom-Book* | *An Idiom-Book of New Testament Greek*, de C. F. D. Moule |
| *JBL* | *Journal of Biblical Literature* |
| Jos. Ant. | Josefo: *Antiquitates Judaicae* |
| Jos. Bel. | Josefo: *Bellum Judaicum* |

| | |
|---|---|
| *JTS* | *Journal of Theological Studies* |
| Jub. | Jubileus |
| LSJ | *Greek-English Lexicon,* editado por H. G. Liddell e R. Scott, edição revisada por H. S. Jones (Oxford, 1940) |
| LXX | Septuaginta |
| MM | *The Vocabulary of the Greek New Testament,* de J. H. Moulton e G. Milligan (Londres, 1914-29) |
| MS (S) | manuscrito(s) |
| *NEB* | *New English Bible* |
| *NDITNT* | *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, Colin Brown, Editor Geral (Edições Vida Nova, São Paulo, 1981-1984) |
| *NIV* | *New International Version* |
| *NovT* | *Novum Testamentum* |
| *NTS* | *New Testament Studies* |
| Poli. Fp. | Policarpo: *Epístola aos Filipenses* |
| Sl. Sal. | Salmos de Salomão |
| *RSV* | *Revised Standard Version* |
| SB | *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash,* de H. Strack e P. Billerbeck (Munique, 1926-61) |
| Orác. Sib. | Oráculos Sibilinos |
| *ST* | *Studia Theologica* |
| Sim. | Tradução grega do AT, por Símaco |
| *TDNT* | *Theological Dictionary of the New Testament,* editado por G. Kittel e G. Friedrich (Grand Rapids, 1964-76) |
| *ThBl* | *Theologische Blätter* |
| *ThZ* | *Theologische Zeitschrift* |
| T. Levi | Testamento de Levi |
| *TU* | *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* |
| *TynB* | *Tyndale Bulletin* |
| UBS | *The Greek New Testament*, editado por K. Aland, *et. al.* (Stuttgart, 1975$^3$) |
| *ZNW* | *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* |
| *ZPEB* | *The Zondervan Pictorial Encyclopaedia of the Bible*, editada por M.C. Teney (Grand Rapids, 1975) |
| *ZTK* | *Zeitschrift für Theologie und Kirche* |

## BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

*(As obras alistadas abaixo são citadas no comentário simplesmente pelo nome do autor)*


Best, E., *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians* (Black's New Testament Commentaries), Londres, 1972.

Bjerkelund, C. J., *Parakalô,* Oslo, 1967.

Burkeen, W. H., *The Parousia of Christ in the Thessalonian Correspondence,* Tese de Ph.D., Aberdeen, 1979.

Calvino, J., *Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians and Thessalonians,* Edimburgo, 1851 (Há uma tradução posterior para o inglês de *The Epistles of Paul the Apostle to the Romans and to the Thessalonians,* Edimburgo, 1961).

Denney, J. *The Epistles to the Thessalonians* (Expositor's Bible), Londres, 1892.

Dibelius, M. *An die Thessalonicher I II, an die Philipper* (Handbuch zum Neuen Testament), Tübingen, 1937[3].

Dobschütz, E. von, *Die Thessalonischerbriefe* (Kritisch-Exegetischer Kommentar), Göttingen, 1909, reimpresso em 1974.

Ellingworth, P. e Nida, E. A., *A Translator's Handbook on Paul's Letters to the Thessalonians* (Helps for Translators), Stuttgart, 1975.

Evans, R. M., *Eschatology and Ethics: A Study of Thessalonica and Paul's Letters to the Thessalonians,* Dissertação de Th.D., Basiléia, 1967.

Frame, J. E., *The Epistles of St Paul to the Thessalonians* (International Critical Commentary), Edimburgo, 1912.

Friedrich, G., *Die Briefe an die Thessalonicher* (Das Neue Testament Deutsch), Göttingen, 1976.

Giblin, C. H., *The Threat to Faith: An Exegetical and Theological Re-examination of 2 Thessalonians 2,* Roma, 1967.

Graafen, J., *Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher,* Münster, 1930.

Grayston, K., *The Letters of Paul to the Philippians and to the Thessalonians* (Cambridge Bible Commentary), Cambridge, 1967.

Harnisch, W., *Eschatalogische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von I. Thessalonicher 4, 13-5, 11,* Göttingen, 1973.

Hendriksen, W., *Exposition of 1 and 2 Thessalonians,* Grand Rapids, 1955.

Henneken, B. *Verkündigung und Prophetie im I. Thessalonicherbrief,* Stuttgart, 1969.

Jewett, R. *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings,* Leiden, 1971.

Kemmler, D. W., *Faith and Human Reason: A Study of Paul's Method of Preaching as illustrated by 1-2 Thessalonians and Acts 17: 2-4.*

Laub, F., *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus. Eine Untersuchung zum Wirken des Apostols beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike,* Regensburg, 1973.

Lightfoot, J. B., *Notes on Epistles of St Paul,* Londres, 1904.

Marxsen, W., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (Zürcher Bibelkommentare), Zurique, 1979.

Masson, C., *Les deux Épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens* (Commentaire du Nouveau Testament), Neuchâtel/Paris, 1957.

Metzger, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres/Nova York, 1971.

Milligan, G., *St Paul's Epistles to the Thessalonians* (Macmillan), Londres, 1908.

Moore, A. L., *1 and 2 Thessalonians* (The Century Bible: New Series), Londres, 1969.

Morris, L., *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (New International Commentary), Grand Rapids, 1959 (as referências dizem repeito a esta obra, e não *id., The Epistles of Paul to the Thessalonians* [Tyndale New Testament Commentaries], Londres, 1956).

Neil, W., *The Epistles of Paul to the Thessalonians* (Moffatt New Testament Commentary), Londres, 1950.

O'Brien, P. T., *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul,* Leiden, 1977.

Peterson, R. J., *The Structure and Purpose of Second Thessalonians,* Tese de D. Teol., Harvard, 1967.

Rigaux, B., Saint Paul: *Les Épître aux Thessaloniciens* (Études Bibliques), Paris/Gembloux, 1956.

Schmithals, W., *Paul and the Gnostics,* Nashville, 1972.

Stephens, D. J., *Eschatological Themes in II Thessalonians 2: 1-12,* Tese de Ph.D., St. Andrews, 1976.

Thomas, R. L., *1, 2 Thessalonians* (The Expositor's Bible Commentary, Vol. XI), Grand Rapids, 1978.

Trilling, W., *Der zweite Brief an die Thessalonicher* (Evangelisch Katholis-

cher Kommentar zum Neuen Testament), Zurique/Neukirchen, 1980.

Trilling, W., *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief*, Lípsia, 1972 (citado como Trilling: *Untersuchungen*)

Ward, R. A., *Commentary on 1 and 2 Thessalonians*, Waco, 1973.

Whiteley, D. E. H., *Thessalonians* (New Clarendon Bible), Oxford, 1969.

Wrede, W., *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs*, Lípisa, 1903.

Wrzol, J., *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Freiburg, 1916.

# INTRODUÇÃO

# a

# 1 e 2 Tessalonicenses

# INTRODUÇÃO

O Novo Testamento contém dois documentos que declaram ser cartas de um grupo de pessoas (Paulo, Silvano e Timóteo) para outro grupo descrito como a igreja dos tessalonicenses. A fim de compreendermos estes documentos tão plenamente quanto possível, precisamos saber alguma coisa acerca dos parceiros nesta conversação literária, acerca das circunstâncias em redor da composição dos documentos, e acerca do caráter literário dos documentos. Um problema específico que surge é se os documentos são aquilo que parecem ser à primeira vista, a saber: comunicações de Paulo e seus colegas para a igreja em Tessalônica.

## 1. TESSALÔNICA E SUA IGREJA

A igreja dos tessalonicenses situava-se na cidade atualmente conhecida como Salônica, no nordeste da Grécia. O sítio original era chamado Terme, presumivelmente por causa das fontes térmicas na vizinhança. Veio a ser um lugar de certa importância quando foi reedificada como uma "cidade nova" por Cassandro, que servira Alexandre Magno como general, e deu à cidade o nome da sua esposa "Tessalônica." Fundada desta maneira em cerca de 300 a.C., Tessalônica rapidamente chegou a ser uma das principais cidades da Macedônia. Em 167 a.C. os romanos tomaram posse do país, e a cidade ficou sendo a capital de uma das quatro áreas em que ele foi dividido. Quando o país inteiro foi organizado como uma única província (a unidade administrativa romana) em 146 a.C., Tessalônica veio a ser a capital, o que importava em ser a sede da administração romana. Recebeu mais privilégios em 42 a.C. quando se tornou uma cidade livre, i.é, uma cidade em que os habitantes locais tinham seu próprio governo e direitos de cidadania. Os magistrados locais eram chamados "politarcas," título este que é usado em At 17.6, 8 e atestado nas inscrições do local. A cidade não era apenas um centro administrativo; era, também, um importante centro de comunicações e de comércio, estando situada numa estrada principal romana, a Via Egnatia, que chegava até o litoral ocidental

da península balcânica, com a qual formava uma conexão com a travessia marítima para a Itália e, portanto, para Roma. Não temos evidência arqueológica do século I de um elemento judaico na população (veja Best, pág. 59, para evidência posterior), mas a analogia de outros centros comerciais e portos marítimos apóia fortemente a evidência do NT em prol da presença deles.

Segundo o relato em At 17, a evangelização de Tessalônica ocorreu durante a segunda das grandes campanhas missionárias de Paulo. Acompanhado por Silas e Timóteo, viajou através da Ásia Menor até Trôade e depois fez a travessia para a Macedônia. O primeiro lugar que visitaram foi Filipos, e de lá, chegaram a Tessalônica, passando por Anfípolis e Apolônia. Realizaram uma campanha evangelística na sinagoga judaica durante três semanaas e tiveram sucesso na conversão de certo número de judeus juntamente com um número maior de gentios, tanto homens quanto mulheres, que adoravam na sinagoga. O sucesso de Paulo despertou a inveja e a inimizade dos judeus. Instigaram uma turaba que atacou a casa de Jasom, onde Paulo estava hospedado, e arrastaram a Jasom e outros convertidos perante as autoridades da cidade, acusando-os de comportamento sedicioso. Os magistrados tomaram fiança de Jason, que tinha de garantir assim o comportamento dos seus hóspedes, e, portanto, para evitar mais problemas, enviou-os secretamente para fora da cidade. Continuaram sua viagem e chegaram em Beréia, onde receberam as boas-vindas amistosas da sinagoga, até a chegada dalguns judeus tessalonicenses que criaram transtornos. (Para o processo jurídico, veja A. N. Sherwin-White: *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford, 1963, págs. 95-97).

A narrativa em Atos descreve como o próprio Paulo, depois, seguiu para Atenas, deixando seus companheiros Silas e Timóteo em Beréia, para depois seguirem-no na primeira oportunidade. Paulo esperou por eles em Atenas. Atos, no entanto, nada diz acerca do reencontro deles em Atenas, e foi somente quando Paulo chegou em Corinto que eles se reuniram, ao chegarem da Macedônia (At 18.5).

Nada mais ouvimos falar acerca de Tessalônica diretamente em Atos. Depois das longas permanências de Paulo em Corinto e Éfeso, no entanto, partiu para a Macedônia, e depois de encorajar os discípulos ali, foi para o sul, para a Grécia (At 20.1-2). Depois de passar três meses ali, presumivelmente em Corinto, voltou para o norte, para a Macedônia, e navegou de Filipos para Trôade, e assim foi fazendo seu caminho para Jerusalém, para fazer sua última visita (At 20.3-6). Pode ser tomado por certo que Paulo,

nestas duas viagens que passaram pela Macedônia, teria visitado Tessalônica. Confirmação disto acha-se no fato de que certo número de cristãos acompanhavam Paulo para Jerusalém, sendo provenientes de várias igrejas, e dois nomes de tessalonicenses, Aristarco e Secundo, são alistados, juntamente com um representante da Beréia. Nenhum representante de Filipos é mencionado pelo nome, mas um nome pode estar oculto na primeira pessoa do plural empregada a esta altura da narrativa. Atos nada diz acerca de Paulo escrevendo cartas à Tessalônica em qualquer altura da viagem, mas nada há de incomum nisto, porque não há menção alguma de qualquer carta escrita por Paulo.

Deve ser reconhecido que todas estas informações são muito formais e não nos contam quase nada acerca da própria natureza da igreja e de como foi fundada. É um pouco como o problema de procurar formar um quadro de uma igreja moderna simplesmente com base nas atas oficiais das suas assembléias; ficaríamos sabendo bem pouco acerca daquilo que realmente acontecia nos seus cultos e nas suas outras atividades, e acerca do tipo de pessoas que formavam a congregação. Atos não nos oferece muita ajuda em compreender a correspondência de Paulo com a igreja. O que podemos aprender é o seguinte: (1). A igreja era composta de judeus e gentios, e incluía certo número de pessoas com posições de destaque na comunidade. (2). A mensagem de Paulo dizia respeito ao Messias. Explicava, com base no AT, qual seria a carreira do Messias, a saber: que sofreria (i.é, morreria) e ressuscitaria dentre os mortos, e declarava que a carreira de Jesus se enquadrava neste padrão. (3). A mensagem de Paulo poderia ser entendida no sentido de que estava proclamando outro soberano em oposição ao imperador romano; mais precisamente, alguém poderia pensar que estava predizendo uma mudança de soberano (E. A. Judge: "The Decrees of Caesar at Thessalonica," *Reformed Theological Review* 30, 1971, págs. 1-7). (4). Como resultado, a comunidade cristã estava sujeita a ataque. Tudo isto é muito geral, e coisas semelhantes poderiam ser ditas acerca doutras cidades onde Paulo trabalhou, mas isto não torna o relato menos crível, dentro dos seus limites; é realmente provável que a mensagem de Paulo fosse essencialmente idêntica nas várias cidades, e que as reações a ela fossem semelhantes.

## 2. O FUNDO HISTÓRICO DE 1 TESSALONICENSES

Comparemos agora o quadro em Atos com aquilo que pode ser colhido de 1 Tessalonicenses. Segundo o cap. 1, a carta foi escrita por Paulo, Silvano

e Timóteo. Visto que "Silvano" é uma forma alternativa de "Silas", temos os mesmos três missionários mencionados em Atos. Nos caps. 1 e 2 há referências à visita dos missionários em Tessalônica, e à conversão dos membros da igreja. Parece que essa visita havia ocorrido no passado recente, visto ser descrita de modo vívido. Não há indicação de que os missionários, ou, melhor, Paulo mesmo em especial, tivessem feito mais do que uma só visita à cidade. Outras pessoas da Macedônia e da Acaia tinham falado com Paulo acerca da conversão dos tessalonicenses, de uma maneira que sugere que as notícias ainda eram comparativamente recentes (1 Ts 1.8). A descrição da maneira em que os leitores tinham correspondido ao evangelho sugere que eram gentios que "deixando os ídolos, vos convertestes a Deus" (1 Ts 1.9), e que corriam algum perigo de viverem "como os gentios que não conhecem a Deus" (1 Ts 4.5). Isto sugere que a igreja consistia em expagãos mais do que de judeus ou gentios que adoravam o Deus único na sinagoga. Há uma diferença entre o relato de Atos e o de Paulo neste aspecto? Esta suspeita seria fortalecida se tivessem razão aqueles escritores que pensam que 1 Ts 2.14-15 significa que os leitores sofreram às mãos dos seus próprios patrícios *gentios*, assim como as igrejas na Judéia sofreram dos patrícios delas, os judeus. Esta, no entanto, é uma maneira dúbia de compreender o texto, sendo que deixa de explicar porque Paulo não faz menção dos judeus neste contexto, e não leva em conta o v. 16, onde Paulo relata como os judeus o impediram pessoalmente de falar aos gentios (veja o comentário, *ad loc.*). O que vem à tona é que o elemento gentio na igreja era maior do que Atos indica, e que incluía gentios que não tinham sido ligados à sinagoga como adoradores do Deus único. Ao mesmo tempo, no entanto, o quadro de perseguição que cercava a formação da igreja é confirmado. Em 1 Ts 2 podemos ler entre as linhas que havia uma campanha de calúnias contra os missionários, que se enquadra no retrato em Atos da oposição dirigida contra os missionários e (sem dúvida) também envolvendo os convertidos.

Em 1 Ts 2.1-12 temos confirmação de que Paulo veio a Tessalônica passando por Filipos. Isto é atestado ainda mais em Fp 4.15-16, onde Paulo descreve como os cristãos em Filipos lhe enviaram ajuda financeira enquanto estava em Tessalônica, o que seria muito natural se esta fosse o lugar seguinte no seu itinerário. Duas questões surgem aqui. Primeiramente, se Paulo recebeu ajuda financeira de Filipos, que estava a uma distância de aproximadamente 160 km., parece que deve ter ficado em Tessalônica por um período um pouco mais longo do que as três semanas da sua missão na sinagoga mencionada em At 17.2. Além disto, 1 Ts 2.9 declara que os mis-

sionários tinham de trabalhar com as próprias mãos para ganharem seu sustento em Tessalônica. Mesmo assim, Morris, págs. 17-18, insistiu que até mesmo por um período curto os missionários teriam tido necessidade de trabalhar para se sustentarem (especialmente se, por questão de princípio, estavam resolutos no sentido de que não dependeriam da hospitalidade dos convertidos, 1 Co 9.14-15), e que Fp 4.15-16 não precisa subentender que mais do que uma oferta foi enviada a Paulo em Tessalônica. As três semanas mencionadas em Atos muito possivelmente se referem apenas ao período da missão inicial de Paulo na sinagoga, mas é improvável que permaneceu muito mais tempo na cidade. Em segundo lugar, a maneira de Paulo declarar que notícias da conversão dos tessalonicenses se espalharam na Macedônia e na Acaia (1 Ts 1.7-8) e que os cristãos tessalonicenses amavam todos os seus irmãos cristãos em toda a Macedônia (1 Ts 4.10) indica que devemos levar em conta um período de pelo menos alguns meses entre sua conversão e a composição da carta.

Este período, embora curto (1 Ts 2.17), foi suficientemente longo para Paulo desejar visitar a cidade de novo. Não podia fazê-lo, no entanto, porque, conforme a sua própria expressão: "Satanás nos barrou o caminho." Tratava-se provavelmente de circunstâncias contrárias que afetaram o próprio Paulo (veja 1 Ts 2.18 e o comentário). Timóteo, portanto, foi enviado no seu lugar para encorajar a igreja em meio às suas aflições. Quando voltou para Paulo, trouxe boas notícias acerca da igreja que encheram Paulo de ações de graças e de alegria – e com um anseio ainda maior de revisitar pessoalmente a igreja. A carta em que estas palavras ocorrem é melhor compreendida como sendo a reação alegre de Paulo às notícias trazidas por Timóteo.

Mais uma vez, há tensão com o relato de Atos. Em 1 Ts 3.1-2 Paulo diz que estava disposto a ficar sozinho em Atenas e que enviou Timóteo para a igreja, mas segundo Atos nem Timóteo nem Silas estavam com Paulo em Atenas (embora Paulo esperasse que se reunissem com ele ali) e foi mais tarde, em Corinto, que voltaram para ele. Duas soluções desta discrepância têm sido sugeridas. A primeira é que Silas e Timóteo, que tinham sido deixados em Beréia, realmente reencontraram Paulo em Atenas, e que este imediatamente enviou Timóteo de volta a Tessalônica (e Silas para algum outro destino), e que se reencontraram com ele em Corinto, depois desta viagem; Atos simplesmente omite parte da história. O segundo ponto de vista é que quando chegou a Atenas, Paulo enviou uma mensagem antes para Timóteo na Beréia (At 17.5) mandando-o revisitar Tessalônica antes de voltar a encontrar-se com ele (von Dobschütz, págs. 15-16, 131). Best,

pág. 131, argumenta que este ponto de vista não dá força suficiente a "pareceu-nos bem ficar sozinhos [lit. ser deixados]" (1 Ts 3.1) e ao plural "nós" que subentende que Silas estava com Paulo em Atenas. Estas objeções parecem ser decisivas, e é melhor aceitar o primeiro ponto de vista.

Esta é toda a informação que podemos colher de 1 Tessalonicenses no que diz respeito à narrativa em Atos. Nenhuma destas fontes nos dá um quadro completo dos relacionamentos entre Paulo e a igreja — o que realmente era de se esperar.

## 3. A ESTRUTURA DE 1 TESSALONICENSES

Há certo número de problemas, vinculados entre si, que determinam a situação histórica e o caráter da carta. Primeiramente, tomaremos por certo que é um escrito genuíno de Paulo, pela razão de que não há necessidade de defender o que ninguém disputa. Não se quer dizer com isto, no entanto, que não há dúvidas quanto à integridade da carta. Discute-se se é uma obra única ou uma combinação de fragmentos, e também se algumas passagens são não-paulinas.

A análise da carta conforme consta é razoavelmente clara, embora haja algumas dificuldades quanto aos pormenores. Marxsen, págs. 26-29, percebeu corretamente que, basicamente, a carta se divide em duas partes. Nos caps. 1-3, o autor está ocupado com a vida passada da igreja, com as dificuldades que ela enfrentou e com seu sucesso em vencê-las. Nos caps. 4-5 o autor está ocupado com o futuro da igreja e pretende ajudá-la a continuar no caminho cristão. Noutros termos, a primeira parte da carta explica porque Paulo não conseguiu revisitar a igreja e ajudá-la nas suas dificuldades, e a segunda parte é efetivamente um substituto pela presença de Paulo, na qual registra por escrito aquilo que teria dito à igreja se tivesse podido revisitá-la. Esta maneira de analisar a carta reconhece a igual importância das duas partes.

Algo semelhante é a análise de Bjerkelund, págs. 124-35, que a carta consiste em ações de graças e pedidos, sendo que aquelas formam a base para estes. Esta estrutura em duas partes pode ser traçada noutras cartas paulinas (especialmente Filemom) e corresponde a um antigo padrão epistolar. Segundo este ponto de vista, a razão de ser da carta acha-se em 4.1-2, 10b-12.

Mais precisamente, H. Boers analisou a carta em termos de padrões epistolares antigos ("The Form Critical Study of Paul's Letters. I Thessalonians as a Case Study," *NTS* 22, 1975-6, págs. 140-58):

| | |
|---|---|
| Prefácio | 1.1 |
| Ações de Graças | 1.2-10 |
| Apologia Apostólica | 2.1-12 |
| *Parousia* Apostólica | 2.17-3.13 |
| Exortação | 4.1-5.22 |
| Conclusão | 5.23-28 |

A saudação inicial é uma parte regular das cartas de Paulo, e é uma adaptação cristã da saudação normal numa carta secular. De modo semelhante, as saudações pessoais finais (5.23-28) fazem parte do arcabouço convencional de uma carta. Devemos duvidar, no entanto, se Boers tem razão em considerar a expressão de oração em 5.23-24 como sendo parte da conclusão; em nossa opinião, é mais provável que devesse ser considerada como sendo o fecho da seção anterior (cf. Fp 4.19-20).

Todas as cartas de Paulo, com a exceção notável de Gálatas, começam com uma expressão de ações de graças pelo estado espiritual dos leitores, e 1 Tessalonicenses não é exceção. Surgem problemas, no entanto, na determinação de onde terminam as ações de graças, e estes são acentuados pelo fato de que outra vez em 2.13 e 3.9 Paulo expressa suas graças a Deus pelos seus leitores.

A dificuldade na análise é parcialmente devida ao fato, ressaltado especialmente por P. Schubert no seu estudo básico (*Form and Function of the Pauline Thanksgiving*, Berlim, 1939), de que o conteúdo das ações de graças nunca é formal mas, sim, é intimamente relacionado com as preocupações principais da carta. O próprio Schubert argumentou que a seção das ações de graças ia até 3.13 e que continha duas "digressões" (1.6-2.12; 2.17-3.8) que tinham relacionamento orgânico com elas (cf. O'Brien, págs. 142-4). A solução adotada por Boers, seguindo sugestões por outros estudiosos (especialmente J. T. Sanders: "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus," *JBL* 81, 1962, págs. 348-62; cf. W. G. Doty: *Letters in Primitive Christianity*, Filadélfia, 1973), é que as ações de graças são seguidas pelo "corpo" ou seção central da carta, que contém seu ensinamento principal. Duas seções são distinguidas. A primeira é 2.1-12 que é quanto ao conteúdo, uma "apologia apostólica," uma seção em que Paulo se ocupa com sua pessoa e com seu ministério (cf. 2 Co 1.12-17; 7.5-16; 10.7-12.13; Gl 1.10-2.21; Fp 1.12-26; 3.2-14; veja também Rm 1.14-16a). A segunda é 2.17-3.11 que trata da vinda de Paulo como um apóstolo à igreja. Alguns dos temas podem ser achados em passagens semelhantes noutras cartas paulinas (Rm

missionários contra possíveis acusações de motivos impuros – seção esta que pretende assegurar os convertidos, caso tivessem quaisquer dúvidas acerca do caráter dos missionários e da sua mensagem. Depois, Paulo chega à sua situação real, sua própria incapacidade de visitar a igreja, que poderia ter sido interpretada como uma falta de solicitude para com seus amigos. Afirma seu anseio por tornar a vê-los, sua ansiedade pelo bem-estar deles que o levara a enviar Timóteo quando descobriu que ele pessoalmente não poderia fazer a viagem, sua alegria diante das boas notícias que Timóteo trouxera de lá, e sua própria esperança que ainda conseguiria visitá-los.

A partir daí, era natural passar para a exortação, escrever as coisas que teria dito se pudesse ter estado com eles, e aqui, sem dúvida, retoma temas que lhe foram sugeridos pelas notícias trazidas por Timóteo. Estes abrangiam três áreas principais. Primeiramente, havia questões de moralidade geral; podemos presumir que alguns dos leitores precisassem de uma lembrança acerca da moralidade sexual e acerca de trabalharem pelo seu sustento ao invés de trazer à igreja uma má reputação por causa da preguiça deles. Em segundo lugar, havia problemas que surgiram do ensino acerca da parusia que precisavam de esclarecimento. Em terceiro lugar, havia a necessidade de dizer alguma coisa acerca da sua vida comunitária na igreja. Finalmente, Paulo pôde terminar sua carta com saudações calorosas.

Com base nesta discussão podemos dividir a carta, para os propósitos deste comentário, da seguinte maneira:

| | |
|---|---|
| Saudação | 1.1 |
| Ações de Graças Iniciais | 1.2-10 |
| O Comportamento dos Apóstolos em Tessalônica | 2.1-12 |
| A Recepção dada à Mensagem | 2.13-16 |
| A Contínua Preocupação de Paulo com a Igreja | 2.17-3.13 |
| Exortação ao Progresso Ético | 4.1-12 |
| Instrução e Exortação acerca da Parousia | 4.13-5.11 |
| Instruções para a Vida na Igreja | 5.12-24 |
| Pedidos e Saudações Finais | 5.25-28 |

## 4. TEORIAS DE INTERPOLAÇÃO E DE REDISPOSIÇÃO

Demos um relato razoavelmente simples e direto das circunstâncias que le-

varam à escrita da carta e à composição do próprio documento. Em nossa discussão, no entanto, tomamos por certo que a carta, conforme agora a temos, é uma composição unificada de Paulo. Este ponto de vista tem sido desafiado de várias maneiras (veja o resumo por R. F. Collins: "A Propos the Integrity of 1 Thes," *ETL* 55, 1979, págs. 67-106):

1. Há a possibilidade de que a carta foi sujeita a pequenas interpolações.

*(a)* Já mencionamos o ponto de vista de que 2.13-16 é uma interpolação posterior na carta. Este conceito foi defendido por B. A. Pearson: "I Tessalonians 2.13-16: A Deutero-Pauline Interpolation," *HTR* 64, 1971, págs. 79-94). Estudiosos anteriores tinham proposto que alguns destes versículos, ou todos eles, eram pós-paulinos. Os argumentos oferecidos por Pearson são: (i) o v. 16 refere-se a um veredito final contra os judeus, que é inconsistente com a perspectiva esperançosa de Paulo em Rm 11.25-26. (ii) o v. 16 refere-se a um julgamento passado dos judeus, que é mais plausivelmente defendido como sendo a destruição de Jerusalém em 70 d.C. (iii) os vv. 14-15 contêm uma linguagem tradicional, tipo fórmula, que reflete o sentimento anti-semítico tal qual era corrente depois de 70 d.C., e que não poderia ter sido escrito por Paulo. O v. 14 fala da perseguição pelos judeus que não é atestada na época da carta. E Paulo teria usado congregações judaicas como um exemplo para outros cristãos imitarem? Noutros lugares, somente usa os apóstolos como um exemplo. (iv) o v. 13 introduz formalmente "ações de graças" que estão fora de lugar na carta. Se removermos os vv. 13-16 ficamos livres deste elemento inesperado e produzimos uma transição mais suave para 2.17-3.13. De qualquer maneira, a ligação entre 2.12 e 13 é áspera. (v) Podemos explicar a interpolação como a obra de um escritor encorajando seus leitores no período pós-70 quando os relacionamentos entre os judeus e os cristãos entraram em colapso – período que é refletido na polêmica anti-judaica em Mateus.

Este argumento cai por terra ao ser examinado. (i) o v. 16 é erroneamente interpretado se é visto como um ataque contra a *totalidade* dos judeus. O uso do termo para referir-se aos judeus descrentes e o uso de linguagem enfática são achados em Paulo lado a lado com suas esperanças em prol da conversão dos judeus (2 Co 11.24; Fp 3.2; J. Coppens: "Miscellanées bibliques. LXXX. Une diatribe antijuive dans I Thess., II, 13-16," *ETL* 80, págs. 90-95). (ii) A linguagem do v. 17, que é provavelmente inspirada pelo ensino de Jesus, refere-se mais provavelmente a um julgamento iminente do que a um julgamento passado. (iii) A linguagem realmente é tradicional, mas a tradição tem raízes antigas tanto no judaísmo quanto no

ensino de Jesus. A perseguição dos cristãos pelos judeus remontava até os dias mais antigos da igreja. Embora o grau dela tenha sido freqüentemente exagerado, não se pode negar que era uma realidade. (iv) As considerações formais acerca do lugar de 2.13-16 já foram discutidas supra. (v) Nenhuma boa razão tem sido aduzida para a interpolação de uma referência à perseguição pelos judeus neste lugar específico desta carta específica. Pelo contrário, Marxsen, págs. 47-48, demonstrou que o tema da perseguição une a totalidade de 2.1-16. Para mais pormenores, veja o comentário, *ad loc.* Veja mais, W. D. Davies: "Paul and the People of Israel," *NTS* 24, 1977-8, págs. 4-39, especialmente págs. 6-9, que sugere que as palavras de Paulo talvez sejam algo emotivas e que talvez não tenha chegado à sua opinião final acerca do lugar dos judeus no plano de Deus.

*(b)* G. Friedrich ("I. Thessalonicher 5, 1-11, der apologetische Einschub eines Späteren," *ZTK* 70, 1973, págs. 288-315) propôs que 5.1-11 é uma interpolação por um escritor posterior que desejava corrigir a crença de Paulo de que a parusia estava bem próxima, e tratar do problema causado pela demora da parusia. (i) Argumenta que a passagem trata de uma falsa segurança perante a parusia que é diferente do temor expresso em 4.13-18. (ii) A seção é caracterizada por fraseologia tradicional, pouco original. (iii) A linguagem e o pensamento demonstram sinais não-paulinos (tais como Cristo morreu por [*peri*] nós, e a falta de diferenciação entre os mortos e os vivos na parusia). (iv) A estrutura da seção é modelada segundo aquela do capítulo anterior. (v) Os leitores endereçados em 4.13-18 esperavam uma parusia iminente, mas 5.1-10 demonstra que esta esperança evaporara. Já não se ressalta a iminência mas, sim, a qualidade repentina e inesperada. O termo "parusia" é substituído pelo dia do Senhor, e, ao passo que o cap. 4 é consolador, o cap. 5 está cheio de advertências. (vi) Há paralelos com Rm 13.11-14, mas embora estes versículos ainda considerem iminente a parusia, a presente passagem já não a considera assim. (vii) Há, também, paralelos com Lucas. (viii) O interpolador quis contrabalançar o efeito do significado claro de 4.15, que é que Paulo esperava estar com vida na parusia. Ele, portanto, como Lucas, colocou a subitaneidade no lugar da iminência. Se a interpolação for removida, o restante do texto da carta corre suavemente.

A tese de Friedrich foi caracterizada por B. Rigaux como sendo mais engenhosa do que convincente ("Tradition et rédaction dans 1 Th. V. 1-10," *NTS* 21, 1974-5, págs. 318-40) e rejeitada como não convincente por Marxsen, pág. 27; seus vereditos são justificados. Realmente, nada há de incompatível no fato de Paulo tratar das preocupações dos seus leitores,

não acerca da iminência da parusia, mas, sim, acerca do lugar dos seus amigos e parentes que já morreram, e sua ênfase na sua qualidade inesperada. Conforme demonstrará o comentário, a lição de 5.1-11 é que a parusia pegará o mundo de surpresa e despreparado, *mas não os crentes*. A alegada antítese entre dois pontos de vista simplesmente não está ali. O pensamento da seção é bastante paulino, conforme demonstrou Best, págs. 220-2. Os paralelos com Romanos não demonstram que esta passagem é posterior, e as ligações com a atitude de Lucas para com a parusia indicam que os dois autores dependem de matéria cristã tradicional. É um erro tirar uma distinção entre a iminência e a subitaneidade da parusia, como se esta última fosse um desenvolvimento posterior. Finalmente, o conteúdo do v. 10: "quer vigiemos, quer durmamos," é suficientemente motivado pelo desejo de incluir tanto os crentes mortos de 4.13-18 quanto os leitores que porventura estivessem com vida na parusia; é improvável que vise corrigir falsas impressões que pudessem ser tiradas de 4.15.

Falta validez portanto, às duas sugestões de interpolações.

2. Um segundo tipo de teoria é que a carta foi sujeitada a uma série inteira de interpolações. C. Demke ("Theologie und Literarkritik im I. Thessalonicherbrief," em G. Ebeling (*et al.*, ed.) *Festschrift für E. Fuchs*, Tübingen, 1973, págs. 103-24) argumenta que matéria pós-paulina foi acrescentada em 1.2-2.16; 3-12-4.8; 5.23-27 (e aparentemente 5.14-15) à matéria tirada de uma Epístola paulina genuína para produzir um escrito em duas partes em que Paulo aparece como exemplo para a igreja, e a igreja é conclamada à santificação e à manutenção da tradição apostólica. (i) Demke começa observando que Paulo usa "parusia" em 3.13 e 5.23 onde a analogia de Fp 1.6, 10; 1 Co 1.8 nos leva a esperar "dia," e que em 2.19; 3.13 emprega *emprosthen* onde esperaríamos *enōpion*. Qual é a causa desta variação? (ii) Em 1.9-10; 3.12-13; 5.23, a salvação é inteiramente futura, e o "já" paulino é desconhecido. (Por contraste, este último *está* presente em 5.1-11). Além disto, os leitores não são descritos como sendo já "santos", e o Espírito é simplesmente o poder que assiste na santificação ao invés de ser uma dádiva escatológica aos crentes. O verbo "chamar" não se refere à conclamação eficaz de Deus na ocasião da conversão; é simplesmente sua chamada ao serviço fiel. Noutras palavras, o conceito de Paulo da existência presente e escatológica está faltando. (iii) Esta diferença com as demais cartas de Paulo é confirmada por um exame do relacionamento entre a Palavra e a fé, que demonstra que a Palavra se ocupa mais com o modo dos apóstolos e seus convertidos se com-

portarem do que com a ação salvífica e o dom de Deus. O escritor apresenta Paulo, não como alguém realmente conhecido aos leitores, mas, sim, como um exemplo às pessoas que nunca realmente o conheceram. O escritor está interessado na imitação do apóstolo e nos efeitos da fé, mais do que no seu conteúdo.

Demke expressamente descreve seu ensaio como sendo um *"Diskussionsbeitrag,"* e, portanto, talvez seja injusto criticar um argumento que é proposto de forma provisória e incompleta. Mesmo assim, levanta questões sérias acerca da credibilidade de um escritor que podia lançar-se ao trabalho da maneira descrita, produzindo uma composição com um conteúdo paulino tão pequeno. Em segundo lugar, há um problema metodológico muito grande que percorre o ensaio. Demke não considera quão grande deve ser uma composição em que um escritor não expressa seus temas teológicos característicos. Destarte, o "já" paulino está presente em 5.1-11 (uma passagem que Friedrich, no entanto, estava disposto a considerar como sendo não paulina!): quais motivos Demke tem para asseverar que, visto que outra seção da mesma carta não contém este tema, não pode ser do mesmo autor? Esta maneira de cortar em fatias não inspira confiança alguma. Uma terceira consideração é que o ponto de partida de Demke toma por certo que Paulo sempre deve expressar-se da mesma maneira e usar o mesmo vocabulário. Parece que Demke está disposto a permitir semelhante variação somente se 1 Tessalonicenses foi escrita algum tempo considerável antes das demais cartas de Paulo. Não há, porém, razão alguma porque não tenha usado o termo "parusia" nalguns casos e "dia" noutros; demonstra uma tendência crescente para usar este último, e é só isto que temos o direito de dizer. Quanto a *emprosthen*, Paulo o emprega num contexto escatológico em 2 Co 5.10 (por que Demke não considera este versículo como sendo não-paulino?), e é achado em contextos escatológicos em Lc 12.8; 21.36; Mt 25.32; em quarto lugar, o modo de Demke entender a teologia de 1 Tessalonicenses — a salvação como puramente futura — está totalmente enganado. Isto é demonstrado pela ocorrência da fórmula "em Cristo" (e nos seus variantes) por toda a Epístola (1.1; 2.14; 3.8; 4.1, 16; 5.12, 18). Demke dá a impressão de procurar ser mais paulino do que Paulo. O teste real de sua teoria e de todas as teorias semelhantes é se a Epístola na sua forma atual faz sentido como uma composição paulina.

3. Um terceiro tipo de teoria é aquela que vê nossa carta como uma combinação de dois documentos existentes, ou mais.

*(a).* K.-G. Eckart ("Der zweite echte Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher," *ZTK* 58, 1961, págs. 30-44) argumentou que 1 Tessalonicenses é uma combinação de duas cartas de Paulo à igreja, que podem

ter sido juntadas por um redator que acrescentou suas próprias interpolações no processo de editar. A carta A foi levada por Timóteo à igreja durante a visita mencionada em 3.1-5 e consistia em 1.1-2.12; 2.17; 3.4; 3.11-13. A carta B foi enviada depois da volta dele, para retomar várias considerações que relatara a Paulo, e consistia em 3.6-10; 4.13-5.11; 4.9-10a; 5.23-26, 28. A matéria acrescentada pelo redator era 2.13-16; 4.1-8, 10b-12; 5.12-22 (com 3.5 e 5.27 como passagens de ligação). Esta teoria não achou qualquer apoio entre os estudiosos, embora alguns aspectos dela tenham sido desenvolvidos por Demke (a teoria da interpolação pós-paulina – veja supra) e por Schmithals (a teoria da combinação das cartas paulinas – veja abaixo). Concorda-se, geralmente, que os métodos usados por Eckart para defender a teoria eram defeituosas. Não há motivo para repisar o terreno aqui (veja Best, págs. 29-30, e o estudo integral por W. G. Kümmel: "Das literarische und geschichtliche Problem des ersten Tessalonicherbriefes," em W. C. van Unnik: *Neotestamentica et Patristica: Freudesgabe O. Cullmann,* Leiden, 1962, págs. 213-27; reimpresso em W. G. Kümmel: *Heilsgeschichte und Geschehen,* Marburgo, 1965, págs. 406-16).

*(b)* W. Schmithals (como Demke) insistiu que a refutação da teoria de Eckart não exclui em princípio a possibilidade de que a carta é uma composição secundária. Sua própria teoria abrange 2 Tessalonicenses além de 1 Tessalonicenses e alega que quatro cartas genuínas de Paulo foram combinadas para produzir as duas que agora possuímos (Schmithals, págs. 123-218; cf. "Die Thessalonicherbrief als Briefkomposition," em E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte: Festschrift für R. Bultmann,* Tübingen, 1964, págs. 295-316.

A. 2 Ts 1.1-12; 3.6-16
(enviada ao ouvir, pela primeira vez, notícias de acontecimentos perturbadores na igreja)

B. 1 Ts 1.1-2.12; 4.2-5.28
(mais uma tentativa de ajudar a igreja a resistir à influência de pregadores visitantes com uma mensagem "gnóstica")

C. 2 Ts 2.13-14; 2.1-12; 2.15-3.3; (5), 17-18.
(A resposta de Paulo a notícias de que uma carta, falsamente atribuída a ele, foi circulada e que encorajou entusiasmo apocalíptico)

D. 1 Ts 2.13-4.1
(As reações de Paulo depois de ter enviado Timóteo para solucionar os problemas na igreja)

No que diz respeito a 1 Tessalonicenses, esta teoria tem o mérito de propor uma divisão simples da carta em duas partes, uma delas estando incluída dentro da outra, que é um modo de proceder mais plausível do que o entretecimento elaborado de matéria proposto por Eckart e Demke. A base real da teoria é o argumento de que 3.11-4.1 contém os elementos da seção final de uma carta e que 2.13 contém ações de graças. 2.13-4.1 pode, portanto, ser considerado uma carta independente. Estas duas considerações, no entanto, não têm fundamento. Já vimos que 2.13 não precisa ser considerado como a fórmula que introduz as ações de graças de abertura, e que a seção 2.13-16 pertence à matéria anterior a ela. O argumento em prol de ver uma conclusão epistolar em 3.11-4.1 já foi plenamente criticado por C. Demke (art. cit., págs. 104-7) e Best, págs. 32-33, que demonstraram que não há padrão fixo representado em todas as cartas de Paulo, e que, em especial, a oração em 3.11-13 não é necessariamente o sinal de uma conclusão, e a inclusão de parêntese (4.1) depois de uma oração ou doxologia no fim de uma carta nunca é achada numa carta paulina. Best argumenta ainda mais (págs. 31-35) que não há discrepâncias de tema entre as duas cartas postuladas, mas, sim, uma unidade de tema. Conclui, com razão, que Schmithals não estabeleceu esta parte da sua hipótese (veja mais A. Suhl: *Paulus und seine Briefe*, Gütersloh, 1975, págs. 92-110; Bjerkelund, págs. 125-39).

A verdade que emerge é que nenhuma das teorias propostas para a subdivisão de 1 Tessalonicenses convence. Embora a possibilidade de que a carta contenha matéria discrepante não possa ser rejeitada sem mais aquela, é um procedimento exegético sadio ver se a carta pode ser compreendida como uma unidade.

## 5. OS PROBLEMAS QUE ESTAVAM SURGINDO NA IGREJA.

Em nossa discussão anterior, descrevemos a situação na igreja que levou à composição da carta em termos das dificuldades externas enfrentadas pelos membros, e dos problemas que tinham em viver de acordo com o evangelho. Certo número de tentativas tem sido feito para explicar a situação com mais precisão, especialmente em termos da oposição possível com que Paulo tinha de lidar. Quatro tipos principais de oposição têm sido sugeridos:

1. O conceito de que a igreja foi sujeitada a pressões dos judaizantes foi adotado por F. C. Baur e os membros da escola de Tübingen no século XIX. "Judaizantes" é um termo para descrever cristãos, usualmente de ra-

ça judaica, que insistiam que os convertidos gentios deviam ser circuncidados e guardar a lei mosaica. A igreja primitiva em Jerusalém, em Antioquia e na Galácia certamente era afetada por tais pessoas, conforme Atos e Gálatas claramente demonstram. Não há, porém, a mínima evidência na correspondência tessalonicense de que semelhante influência tinha infiltrado a igreja em Tessalônica. Simplesmente não há menção dos tópicos característicos do argumento, e o vocabulário paulino que sempre ocorre em tais debates simplesmente está ausente (palavras tais como: pecado, lei, justificação e obras).

2. Mesmo assim, é bem possível que a igreja pudesse ter sido sujeita à pressão de judeus não-cristãos, e isto é, na realidade, atestado pelo relato em At 17. Tem sido argumentado que 1 Ts 2.14 subentende que a oposição veio exclusivamente da parte dos patrícios gentios dos convertidos, mas este ponto de vista não é substanciado. Tal oposição veio de fora da igreja, e a carta de Paulo não é dirigida aos de fora. Apesar disto, é bem plausível que as pessoas fora da igreja a atacassem por meio de denegrir o caráter de Paulo e dos demais missionários, e provavelmente devêssemos ver uma tentativa de afastar tais acusações em 2.1-12. Aqui, Paulo defende-se contra a sugestão de que ele emprega os mesmos métodos dos tipos menos honestos e honrosos de filósofos e pregadores itinerantes do mundo antigo.

3. As partes exortativas da carta deram origem ao conceito de que Paulo está tratando de ensinos que estavam sendo espalhados na igreja por pessoas que compreendiam a fé cristã de modo diferente dele mesmo. W. Schmithals em especial tem alegado que cada uma das igrejas de Paulo foi invadida por ensinadores gnósticos que propagavam um tipo de cristianismo diferente do dele. Especificamente, os gnósticos não acreditavam numa ressurreição futura do corpo mas, sim, sustentavam que uma ressurreição espiritual já ocorrera, como resultado da qual os crentes agora estavam transformados e viviam numa nova era. Nesta situação, os mensageiros verdadeiros do evangelho tinham poderes espirituais especiais, e os crentes verdadeiros eram libertos de constrangimentos éticos no que diz respeito às relações sexuais.

Schmithals passa pela carta e argumenta que podemos ler entre as linhas e ver evidências de Paulo atacando tais noções. Em 1.2-2.12 Paulo defende-se das acusações de ser fraco e de faltar-lhe o poder do Espírito e também de pregar com motivos enganosos e avarentos. Diz-se que os pecados sexuais que Paulo ataca em 4.3-8 surgem do libertinismo gnóstico. A preguiça e a rejeição do trabalho manual criticadas em 4.9-12, surgiram

do "fanatismo" gnóstico. O ensino escatológico de Paulo era necessário porque seus oponentes tinham levado a igreja a duvidar que os mortos ressuscitariam, e também porque seus oponentes tinham total falta de expectativa futura. Em 5.12-14 Paulo tinha de defender os líderes da igreja de serem usurpados por rivais gnósticos. Todas estas referências são tiradas de Carta B na reorganização da Epístola por Schmithals.

O restante da Epístola, que se constitui na Carta D, é uma carta alegre que indica que os problemas na igreja foram solucionados; Schmithals sugere que as aflições mencionadas em 3.3-4 pelas quais a igreja passara eram tanto a perseguição externa quanto os problemas internos causados pela presença dos ensinadores gnósticos.

Esta tese foi aceita por W. Harnisch, e usada como a base de mais estudos sobre 4.13-5.11, mas tem sido geralmente rejeitada por outros estudiosos (Best, págs. 17-19; A. Suhl, op. cit.; G. Lüdemann: *Paulus, der Heidenapostel,* Band I, Göttingen, *1980, págs. 221-6), e com bons motivos:

*(a)* A existência de um gnosticismo plenamente desenvolvido no século I d.C. fica completamente sem provas, a despeito de constantes protestos e suposições em contrário (E. M. Yamauchi: *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences,* Londres, 1973). Reconhecidamente, esta é parcialmente uma questão de definição. Alguns dos fenômenos identificados por Schmithals e outros nas igrejas paulinas e noutros lugares no cristianismo do século I podem, possivelmente, pertencer àquilo que tem sido chamado, de modo variado, de "Gnosis" (como uma corrente de pensamento mais larga e menos desenvolvida do que o gnosticismo plenamente desenvolvido do século II) ou "pré-gnosticismo." Mesmo assim, a questão é mais do que a da mera definição, porque diz respeito à interpretação que aplicamos aos fenômenos e com a questão de se temos o direito de tirar inferências de fenômenos atestados do século II e aplicá-las à situação do século I.

*(b)* Nada nas evidências achadas em 1 Tessalonicenses oferece prova independente da existência do gnosticismo do século I. Era bem possível que algumas pessoas acreditassem que algum tipo de ressurreição já ocorrera, ou que fossem libertinas, ou que ressaltassem o poder do Espírito, sem serem gnósticos, e a combinação destes aspectos não seria peculiar ao gnosticismo. Se realmente houvesse gnosticismo em Tessalônica, esperaríamos achar evidência da salvação pelo conhecimento e da existência da mitologia gnóstica, mas nada disto está presente.

*(c)* Se a igreja fosse ameaçada por ensinadores gnósticos, esperaríamos que Paulo ficasse mais preocupado com sua presença e que os atacas-

se mais fortemente. Na realidade, não há nada disto. A carta indica que Paulo estava basicamente contente com a situação na igreja. Schmithals consegue estabelecer o argumento dele apenas por meio de subdividir as duas cartas aos Tessalonicenses, ao postular que de início (carta A) Paulo não foi plenamente informado acerca da situação e respondeu de modo um pouco brando, e também por alegar que as expressões da satisfação com o estado da igreja pertencem a uma carta posterior (D) depois dos problemas terem recuado. Mas já vimos que esta dissecação de 1 Tessalonicenses, da qual depende o argumento em prol da influência gnóstica, não é justificada.

*(d)* O argumento de Schmithals requer que Tessalônica tenha sido visitada pelo mesmo tipo de ensinadores gnósticos que visitaram as igrejas em Corinto, em Filipos, e noutros lugares. Mas é extremamente improvável que quaisquer mestres deste tipo existissem na ocasião da segunda campanha missionária de Paulo, quando evangelizou Tessalônica; a existência de um tipo rival de cristianismo tão cedo na área da Macedônia é muito improvável. Para evitar esta dificuldade fatal, Schmithals precisa datar as cartas no tempo da terceira campanha de Paulo, quando estava envolvido com problemas semelhantes em Corinto. Este modo de datar, no entanto, deve ser rejeitado (veja abaixo).

*(e)* Várias das passagens em que Schmithals acha evidência do gnosticismo em Tessalônica têm sido interpretadas erroneamente por ele. Nada nas cartas sugere que alguns dos leitores pensavam que a ressurreição já acontecera e que não havia mais eventos futuros significantes a serem esperados. Nem fica claro, de modo algum, que Paulo tinha de defender os líderes da igreja contra os rivais gnósticos. Nem sequer é provável que as aflições de 3.3-4 são tensões internas na igreja.

Estas considerações demonstram que a teoria do gnosticismo em Tessalônica não tem nenhuma base real.

4. R. Jewett ("Enthusiastic Radicalism and the Thessalonian Correspondence," *Society of Biblical Literature 1972 Proceedings*, Vol. I, págs. 181-232) reviveu o conceito de W. Lütgert de que alguns dos membros da igreja tinham desenvolvido uma auto-consciência fanática radical que resultava no libertinismo e na preguiça. Jewett utiliza a evidência que também foi reunida por Schmithals, e argumenta que os leitores tinham identificado sua experiência do Espírito com a parusia. Como conseqüência, acreditavam que a ressurreição já estava no passado e que não tinham expectativa futura alguma. Consideravam que a Paulo faltava poder espiritual. Sentiam-se livres da ordem imposta por Deus e pela sociedade, e, portanto,

estavam vivendo na licenciosidade sexual e na inatividade. Ficaram, como conseqüência, chocados pela perseguição que estava perturbando a igreja e também pela morte dalguns dos membros da igreja, o que contradizia seu modo de entender a nova era em que pensavam estar vivendo. Levando tudo em conta, formavam um grupo que demonstrava semelhança com os "homens divinos" cujas atividades foram suspeitadas em Corinto.

A base exegética desta hipótese foi cuidadosamente examinada por Best, págs. 19-22, e nada precisa ser acrescentado aos seus comentários críticos. Nada há para demonstrar que os leitores acreditassem que a ressurreição e a parusia já houvessem acontecido; Jewett interpreta erroneamente 2 Ts 2.2 no sentido de ensinar esta última idéia. Paulo toma por certo que a parusia ainda está no futuro, e não faz nenhum esforço para comprovar o fato. A ênfase de Paulo no sentido de sua mensagem ser acompanhada pelo poder do Espírito parece ser, não tanto uma forma de auto-defesa, mas, sim, um meio de assegurar os leitores acerca da realidade de sua conversão. A licenciosidade sexual demonstrada por alguns dos leitores era simplesmente algo transportado de um modo pagão anterior de viver (4.5), e a inatividade provavelmente surgiu de um senso exagerado da iminência da parusia. Os problemas que se sentia acerca da morte dalguns membros da igreja surgiram da falta de apreciar a conexão entre a parusia e a ressurreição dos mortos. Finalmente, não há nenhuma evidência na carta para sugerir que havia um grupo que se opunha a Paulo e que ensinava um conceito da fé cristã que era substancialmente diferente do dele.

5. Chegamos, portanto, ao ponto de vista de Best, pág. 22, que vê corretamente uma combinação de fatores que causaram inquietude numa congregação cristã na sua infância. Havia perseguição da parte dos de fora, inclusive ataques contra o caráter de Paulo e a retidão dos seus motivos como pregador; ele estava sendo comparado com o tipo menos respeitável de filósofo e pregador itinerante. Havia a experiênica novel do poder do Espírito que estava causando reações diferentes. Alguns estavam correspondendo com entusiasmo exagerado, ao passo que outros queriam abafar este excesso de entusiasmo. Havia um resto dos padrões pagãos na ética sexual, mas não em escala que provocasse preocupações, segundo parece, e as observações de Paulo têm mais a natureza de uma advertência contra o possível fracasso do que uma condenação de práticas existentes. E havia os problemas causados por uma ênfase demasiada dada à iminência da parusia e por uma falta de ensino pormenorizado, provavelmente devidas à brevidade de tempo que os missionários conseguiram passar com

a igreja. Esta talvez não seja uma hipótese tão emocionante quanto aquelas que acham um grupo organizado e até então insuspeito de oponentes de Paulo em Tessalônica, mas tem a nítida vantagem de tratar com mais justiça as evidências.

## 6. A DATA DE I TESSALONICENSES

1. As informações que podem ser colhidas da própria carta demonstram que Paulo tinha enviado Timóteo de Atenas para Tessalônica para encorajar a igreja e para trazer de volta notícias; Timóteo voltou devidamente com as boas novas acerca do estado da igreja (3.1-10). Paulo esperava que o caminho ficaria aberto para uma visita por ele mesmo, mas fica claro que, no interim, tinha de contentar-se com o envio de uma carta ao invés disto, e o tom geral da carta sugere que foi despachada pouco depois de Timóteo ter voltado de Tessalônica. Surge agora a pergunta de se esta situação pode ser encaixada dentro de um padrão mais amplo das atividades de Paulo. Segundo At 17-18, quando Paulo deixou Tessalônica, foi para Beréia, onde deixou Silas e Timóteo, e depois foi adiante para Atenas, onde esperou seus companheiros que deviam reunir-se com ele ali. Antes deles conseguirem, Paulo avançou para Corinto, e foi ali que se reuniram a ele, depois de virem da Macedônia. É tentador ligar as duas narrativas, a despeito do fato de que não contêm exatamente os mesmos itinerários, e concluir que 1 Tessalonicenses foi escrita depois de Timóteo ter-se reunido com Paulo em Corinto, e durante o período extenso que Paulo passou ali. Este modo de datar a carta pode ser apoiado pelas seguintes considerações:

*(a)* A carta é caracterizada por numerosas referências à visita inicial dos missionários à igreja, e nada há para sugerir que mais do que uma visita fora feita por Paulo a Tessalônica. O caráter vívido da linguagem sugere enfaticamente que a carta foi escrita não muito tempo após a fundação da igreja e que, na realidade, foi a primeira carta que Paulo escreveu para ela.

*(b)* O caráter geral do ensino sugere uma data recuada em comparação com as demais cartas de Paulo. É especialmente assim no que diz respeito ao ensino de Paulo acerca da parusia; somente aqui é que trata seriamente da possibilidade dele ainda estar vivo para passar por aquela experiência (4.15), ao passo que nas suas demais cartas parece pensar muito mais em termos da sua própria morte antes da parusia. O ensino acerca

da ordem eclesiástica também parece ser muito primitivo. Boa parte da doutrina característica de Paulo também está ausente desta carta, embora isto provavelmente fosse porque não era relevante para a situação à qual se dirigia e não porque ainda não estava desenvolvida na sua mente.

*(c)* Paulo escreve no contexto de uma missão na Acaia e na Macedônia, e nada diz acerca de Éfeso e doutros lugares na Ásia que evangelizou durante sua terceira campanha. Cita Silas como co-autor da carta, mas não temos evidências certas de que Silas cooperou com Paulo depois da segunda campanha.

Estas considerações têm parecido decisivas à maioria dos estudiosos, mas há algumas dificuldades com este ponto de vista, e algumas evidências que talvez favoreçam uma data posterior.

2. O ponto de vista de que Paulo escreveu a carta durante sua terceira campanha missionária ganhou alguns apoiadores, notavelmente Schmithals, págs. 181-91, que faz as seguintes considerações:

*(a)* As diferenças entre os relatos em 1 Ts 3 e At 17-18 são irreconciliáveis.

*(b)* Segundo 2.18, Paulo queria em várias ocasiões ter visitado a igreja, mas não teria tido tempo para isto durante sua breve visita a Atenas. De qualquer maneira, havia realmente qualquer obstáculo à sua revisitação da igreja a esta altura?

*(c)* Tempo suficiente deve ser deixado para as notícias da missão em Tessalônica ficarem conhecidas "por toda parte" (1.8).

*(d)* É improvável que um número suficiente de pessoas tenha morrido durante o breve período antes da primeira visita de Paulo a Corinto para causar os problemas refletidos no cap. 4.

Estas considerações levaram Schmithals a argumentar que Paulo escreveu a carta durante uma visita subseqüente a Corinto, mas reconhece alguns problemas ligados com este ponto de vista:

*(e)* As "lembranças recentes" da visita inicial de Paulo à igreja não se encaixam numa data posterior. Schmithals argumenta, no entanto, que esta é uma impressão subjetiva, e as impressões não são mais "novas" do que em Fp 4.15.

*(f)* A menção de Silas como co-autor é difícil, mas Schmithals argumenta que ele, poderia, possivelmente, ter estado com Paulo por algum tempo durante sua terceira campanha.

*(g)* Uma segunda visita de Paulo a Atenas é improvável. Mas se Paulo viajou por via marítima de Éfeso para Corinto, decerto deve ter passado algum tempo em Atenas durante a viagem.

*(h)* Schmithals argumenta que Paulo tinha ouvido falar várias vezes acerca do estado da igreja antes de enviar Timóteo para lhe levar encorajamento; isto não era possível no curto período antes da sua primeira visita a Corinto.

Estes argumentos não têm convencido outros estudiosos. No que diz respeito a *(a)*, já vimos que At e 1 Ts nos oferecem dois relatos incompletos da situação que não são incompatíveis entre si. Quanto a *(b)*, Paulo poderia ter desejado revisitar Tessalônica duas ou três vezes dentro de um curto período de semanas. No que diz respeito a *(c)*, Best, pág. 10, nota que era a notícia da *conversão* dos tessalonicenses que estava causando excitação, mais do que a notícia do desenvolvimento da igreja. *(d)* é uma consideração subjetiva; duas ou mais pessoas poderiam facilmente morrer em igual número de meses. Em *(e)*, o que há de importante nas lembranças não é apenas que são recentes mas também que dominam a primeira parte da carta. *(f)* não influi de uma maneira ou de outra, e o mesmo se pode dizer de *(g)*. Quanto a *(h)*, não há nenhum problema real aqui tampouco, especialmente se Timóteo se reuniu com Paulo em Atenas antes de ser enviado para Tessalônica, de onde trouxe notícias da Macedônia. O contato com cristãos de Filipos (que passariam por Tessalônica na sua viagem) também é provável.

Destarte, nenhuma das razões para datar a carta mais tarde na carreira de Paulo é decisiva. O argumento de Schmithals também é disputado por G. Lüdemann (op. cit., págs. 224-6). Argumenta que a evidência de Atos não deve ser usada porque é uma fonte secundária (e, no ponto de vista de Lüdemann, não é fidedigna), que é falso alegar que dificuldades com suas igrejas impediram Paulo de revisitar Tessalônica, que 1.8 é retórico no seu caráter assim como 2 Co 9.1ss., e que o período entre a carta e a fundação da igreja era suficiente para alguns dos membros da igreja terem morrido. Lüdemann subestima seriamente o valor histórico de Atos e parece privar 1 Ts 3.1ss. do seu significado total, mas mesmo assim, tem razão em concluir que nenhuma consideração exige uma data avançada para a carta. A cronologia do próprio Lüdemann para a carreira de Paulo é muito diferente dos esboços tradicionais, sendo que data a visita de Paulo em Corinto já em 41 d.C., e o ministério na Macedônia em data correspondente anterior, mas ainda mantém a composição de 1 Tessalonicenses no mesmo ponto relativo, a saber: quando Paulo foi para o sul, da Macedônia para Corinto. De modo semelhante, R. Jewett (*Dating Paul's Life*, Londres, 1979) adota as mesmas datas relativas, mas é mais tradicional nas suas datas absolutas. Uma discussão detalhada da cronologia absoluta de Lüde-

mann não é possível no presente contexto; para uma crítica da data recuada que oferece para o ministério macedônio, veja R. Jewett: op. cit., págs. 81-85.

## 7. O CONTEÚDO E O PROPÓSITO DE 2 TESSALONICENSES

A segunda carta dos Tessalonicenses começa de modo muito semelhante a 1 Tessalonicenses, i.é, como uma comunicação do mesmo grupo de autores para o mesmo grupo de leitores. Fica evidente que três tópicos principais dominam a carta. Em primeiro lugar, no capítulo inicial o autor (supondo-se que uma só pessoa é responsável pela composição) comenta a firmeza dos leitores sob perseguição, e passa a tirar um contraste entre o destino dos perseguidores e o destino dos leitores na revelação ou parusia do Senhor. Devemos imaginar uma situação de oposição razoavelmente feroz à igreja para provocar a linguagem enfática do autor. Em segundo lugar, havia ensinos correntes na igreja no sentido de que o dia do Senhor já tinha chegado e que, como conseqüência, a parusia do Senhor e a reunião do Seu povo para encontrar-se com Ele estavam bem iminentes. Este era um conceito errado, na opinião do autor, e argumentou que o dia do Senhor ainda não poderia ter chegado porque certos outros eventos devem antecedê-lo, a saber: a revelação de uma pessoa rebelde que no presente é refreada de aparecer; uma vez que tenha sido revelada, o Senhor também aparecerá e a destruirá. Aqueles que seguem o rebelde serão condenados, mas os leitores são o povo de Deus e serão salvos, na condição que se manterem firmes no evangelho conforme foram ensinados. Em terceiro lugar, alguns dos membros da igreja estavam vivendo na preguiça e tirando proveito dos membros mais abastados e generosos. Tais pessoas deviam ser submetidas à disciplina se não endireitassem seus caminhos.

Estas três partes da carta indicam três elementos na situação para a qual a carta era dirigida. Fora disto, a carta não contém nenhuma informação acerca da situação dos leitores ou do autor que nos capacitariam a colocá-la mais facilmente.

Um indício indireto importante é que, tanto na estrutura quanto no estilo a carta tem parentesco próximo com 1 Tessalonicenses. Como 1 Tessalonicenses, tem uma estrutura epistolar relativamente simples:

| | |
|---|---|
| Saudação | 1.1-2 |

| | |
|---|---|
| Ações de Graças Iniciais | 1.2-12 |
| Instrução | 2.1-17 |
| Exortação | 3.1-16 |
| Conclusão | 3.17-18 |

Quanto ao estilo, este será considerado abaixo com mais pormenores; basta dizer que há paralelos consideráveis na matéria e na linguagem.

Se tomarmos a carta por aquilo que parece ser, esta semelhança sugere que provavelmente foi escrita numa ocasião próxima da de 1 Tessalonicenses. Não é difícil conjecturar uma situação que se desenvolveria e tornasse necessária a carta:

1. Já em 1 Tessalonicenses há indícios das aflições que a igreja estava passando, suficientemente sérias para Paulo preocupar-se acerca da igreja e enviar Timóteo para dar encorajamento. A intensidade da linguagem de Paulo em 1 Ts 2.14-16 refelete a seriedade da situação. Nada haveria de surpreendente noutras explosões de perseguição dirigidas contra a igreja. Nada sugere que a perseguição organizada da parte do Estado está em mira.

2. A crença de que o dia do Senhor já viera não seria um desenvolvimento surpreendente numa igreja onde existia uma intensa expectativa da parusia. A primeira carta de Paulo tinha enfatizado grandemente a parusia como um evento que poderia ser esperado dentro da duração da vida dos leitores. Não exigiria muito encorajamento fazer as pessoas acreditarem que já podiam ver os sinais do fim do mundo. O autor de 2 Tessalonicenses reconhece que uma mensagem profética ou um ensino neste sentido facilmente poderia ter sido dado na Igreja. Não somente isto, como também o que fora dito em 1 Tessalonicenses poderia ter dado uma base para esta crença. Em resumo, o entusiasmo apocalíptico e talvez inconscientemente encorajado em 1 Tessalonicenses muito facilmente poderia ter levado aos conceitos que são refutados em 2 Ts 2.

3. 1 Tessalonicenses também testificava do fato de que alguns membros da igreja estavam vivendo na inatividade, e seria perfeitamente natural se a excitação apocalíptica intensa fomentasse este estado de espírito.

Não há, portanto, dificuldade alguma em perceber como a situação refletida em 2 Tessalonicenses poderia ter se desenvolvido na igreja em Tessalônica, e talvez valha a pena notar que não temos evidências independentes de uma situação exatamente semelhante em qualquer outro lugar. (O paralelo mais próximo provavelmente seria o dos montanistas no século II, mas o montanismo era caracterizado por uma dependência de revelações

espirituais que teriam elicitado um comentário muito maior do que a referência casual em 2 Ts 2.2. De qualquer maneira, o montanismo é consideravelmente posterior). Além disto, semelhante situação poderia ter se desenvolvido razoavelmente depressa após a escrita de 1 Tessalonicenses. Deve-se, no entanto, levar em conta a passagem dalgum tempo.

Se este for o caso, logo, a carta deve ter sido escrita pouco depois de 1 Tessalonicenses, e é bem possível que date de um tempo posterior da primeira visita de Paulo a Corinto. Não há, porém, nenhuma evidência concreta na carta para nos capacitar a sermos mais específicos.

## 8. CONCEITOS ALTERNATIVOS SOBRE A ORIGEM DE 2 TESSALONICENSES

Mesmo assim, este relato aparentemente singelo do assunto não tem achado aceitação geral, de modo algum, especialmente em anos recentes; e várias teorias têm sido propostas para enfrentar as dificuldades, reais ou imaginadas, que cercam a teoria tradicional. Consideraremos, em primeiro lugar, aquelas teorias que sustentam que Paulo foi o autor da carta. Estas são, a grosso modo, tentativas de tratar das dificuldades na situação pressuposta pela carta.

1. Alguns estudiosos têm achado difícil ver porque Paulo enviaria uma carta tão semelhante a 1 Tessalonicenses à mesma igreja pouco tempo depois da primeira carta: porque precesaria repisar o mesmo terreno? Ligada com este problema vai a alegação de que o tom geral de 2 Tessalonicenses é mais frio e formal do que o de 1 Tessalonicenses; há uma nítida falta dos comentários e reminiscências pessoais que caracterizam a primeira carta. Uma solução deste problema é argumentar que as duas cartas forma escritas em ordem inversa, sendo que 2 Tessalonicenses foi a primeira comunicação. Visto que as cartas de Paulo eram agrupadas em ordem descendente de tamanho, na sua maioria, é compreensível que a carta mais longa foi colocada antes na coletânea. Pode ser argumentado que o resultado é uma apresentação melhor da situação. Assim: *(a)* A perseguição da igreja está no seu auge em 2 Ts 1.4-7, mas está menor ou acabada em 1 Ts 2.14. *(b)* Diz-se que o problema da preguiça dentro da igreja soa como um tópico novo em 2 Ts 3.11, ao passo que soa velho em 1 Ts 4.11; além disto, é estranho que Paulo se refira ao seu próprio exemplo em 2 Tessalonicenses ao invés do que à sua carta anterior. *(c)* A exortação no sentido de não se preocupar com a ocasião da parusia em 1 Ts 5.1 ganharia mais for-

ça se tivesse sido precedida pelo ensino em 2 Ts 2. *(d)* A ênfase no autógrafo de Paulo em 2 Ts 3.17 não teria razão de ser a não ser na sua primeira carta à igreja. *(e)* 1 Tessalonicenses pode ser compreendida como uma resposta a perguntas levantadas pela igreja (possivelmente numa carta) diante daquilo que Paulo dissera em 2 Tessalonicenses (cf. 1 Ts 4.9, 13; 5.1, onde Paulo introduz tópicos levantados por seus leitores da mesma maneira que em 1 Co 7.1; *et al.*). (Veja T. W. Manson: *Studies in the Gospels and Epistles*, Manchester, 1962, págs. 259-78).

Esta teoria interessante não conseguiu ganhar apoio. Pode ser igualmente bem argumentado que os problemas da perseguição, da preguiça e da expectativa da parusia tinham se intensificado após a escrita de 1 Tessalonicenses, que a ênfase na assinatura de Paulo devia-se aos problemas especiais na igreja, e que, embora 1 Tessalonicenses realmente responda a perguntas nas mentes da igreja, não tem sido comprovada a teoria de que estas perguntas surgiram daquilo que Paulo disse em 2 Tessalonicenses. Além disto, o tom mais pessoal em 1 Tessalonicenses é muito mais natural na carta anterior. Além disto, 2 Tessalonicenses contém referências a uma carta anterior de Paulo (2 Ts 2.2, 15), e estas certamente devem dizer respeito a 1 Tessalonicenses e não a alguma outra carta perdida.

2. Um segundo tipo de hipótese é que as duas cartas foram escritas a grupos diferentes de leitores. Podemos deixar de lado a teoria de E. Schweizer de que 2 Tessalonicenses realmente foi enviada a Filipos (veja Best, págs. 40-41), e sugestões anteriores de que Beréia era o destino; nada na carta sugere semelhante ponto de vista, e nenhuma boa explicação tem sido dada pela confusão no endereço.

Mais peso pode ser atribuído a teorias de que as duas cartas foram enviadas a duas seções diferentes da igreja. Um dos conceitos é que a primeira carta foi enviada aos membros gentios da igreja, ao passo que a segunda carta foi enviada aos membros judeus (A. Harnack: "Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs," *Sitzungsberichte der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, Phil. Hist. Klasse 31, Berlin, 1910, págs. 560-78). Este ponto de vista é apoiado pelo colorido mais judaico da segunda carta e pelas sugestões em 1 Ts 5.26-27 e 2 Ts 3.18 de que a igreja estava dividida. A maioria dos estudiosos subseqüentes, no entanto, rejeitou este ponto de vista, porque há colorido judaico noutras cartas paulinas escritas para leitores gentios (ou parcialmente gentios) (e.g. Romanos) e também porque dificilmente podemos imaginar que Paulo toleraria uma igreja dividida sem dizer alguma coisa acerca da situação (veja Best, págs. 38-40).

Uma segunda sugestão é que uma das cartas foi escrita para a igreja como um todo e a outra para um grupo dentro dela. M. Dibelius pensava que 1 Tessalonicenses foi escrita de modo íntimo para os líderes da igreja, ao passo que 2 Tessalonicenses foi escrita para a comunidade inteira (Dibelius, págs. 57-58). Esta teoria foi invertida por E. E. Ellis (*Prophecy and Hermeneutic*, Tübingen/Grand Rapids, 1978, págs. 19-21). Aceita a alegação de Harnack de que 2 Tessalonicenses foi escrita para um grupo minoritário dentro da igreja, mas argumenta que este grupo era composto, não de cristãos judaicos, mas, sim, dos líderes da igreja. Três argumentos são usados: *(a)* O termo "irmãos" é entendido como uma referência aos colegas de Paulo que agiam como os líderas da igreja. *(b)* O termo "princípio" (ou "primícias" – 2 Ts 2.13) refere-se aos primeiros convertidos que são consagrados à obra de Deus (cf. 1 Co 16.15). *(c)* As instruções aos "irmãos" em 2 Ts 3.6-15 dizem respeito aos obreiros cristãos que deviam imitar a Paulo ao abrir mão do seu direito de serem sustentados pela igreja, mas que na realidade estavam vivendo na inatividade e dependendo demasiadamente da igreja quanto ao seu sustento.

Este ponto de vista tem sido examinado e criticado por W.-H. Ollrog (*Paulus und seine Mitarbeiter*, Neukirchen, 1979, pág. 78 n. 93); ele argumenta que, embora Paulo possa *referir-se* aos seus cooperadores como "os irmãos," este termo não vem a *significar* um grupo basicamente limitado de obreiros. Rejeita o ponto de vista de Ellis acerca de 2 Tessalonicenses sem, porém, apresentar pormenorizadamente as suas razões. Na realidade, a carta é endereçada à igreja da mesma maneira que a primeira carta. Além disto, a palavra "primícias" é um texto variante de 2 Ts 2.13, e o texto "desde o princípio" provavelmente deva ser preferido. No máximo, 2 Ts 3 poderia referir-se a um grupo de "irmãos" que dependiam da igreja para seu sustento, mas parece mais provável que a alusão diga respeito aos membros da igreja em geral que dependiam dos membros mais ricos, mormente porque as referências anteriores à mesma falha em 1 Ts 4.11-12; 5.14 não dão indício algum de que os líderes eclesiásticos estivessem em mira. De modo global, a teoria não é muito persuasiva.

3. Um terceiro tipo de hipótese é que a carta deve ser considerada como uma composição complexa. Schmithals, págs. 191-218, sustenta que a primeira carta de Paulo a Tessalônica, que consiste em 2 Ts 1.1-12; 3.6-16, foi expandida pela inclusão da sua terceira carta, levemente redisposta quanto à sua ordem, 2 Ts 2.13-14, 1-12, 15-3.3(5), 17-18. A primeira carta, escrita algum tempo depois da fundação da igreja, é uma advertência em termos gerais no sentido de evitar os mestres gnósticos que estavam se

infiltrando na igreja, e de não dar lugar algum ao fanatismo deles. A esta altura, Paulo não estava bem-informado acerca do ensino deles, e escreveu em termos gerais. Depois da segunda carta, já discutida, em que Paulo refutou ataques gnósticos contra sua pessoa, veio a terceira carta em que enfrentou o próprio ensino gnóstico de que o dia do Senhor já viera, ensino este que alegadamente era apoiado pela sua própria carta (1 Ts 5.5ss.).

Os argumentos a favor deste ponto de vista são que oferece uma reconstrução plausível do modo de Paulo haver-se com a igreja, e que trata de modo justo a estrutura peculiar da carta, conforme existe atualmente, com sua segunda expressão de ações de graças em 2.13-14 e sua aparente conclusão em 2.16-3.5. Mesmo assim, não se pode dizer que a reconstrução é persuasiva. A situação histórica das cartas durante a terceira campanha missionária de Paulo não é plausível, conforme já notamos. Além disto, a inversão da ordem das cartas que daí resulta é passível dalgumas das mesmas objeções que foram feitas contra a teoria mais simples de que 2 Tessalonicenses na sua forma atual é anterior a 1 Tessalonicenses. Finalmente, não há problema verdadeiro no fato de Paulo voltar às ações de graças em 2.13 e depois passar à exortação. Schmithals, noutras palavras, é demasiadamente rígido na sua insistência de que uma carta paulina deve seguir detalhadamente um padrão específico. (Veja Best, págs. 45-50, para um exame detalhado).

A teoria de Schmithals é de interesse especial porque a emprega para argumentar em prol da autoria paulina da carta. Insiste que o único argumento verdadeiro contra a autenticidade é a estrutura literária da carta, consideração esta que pode ser relevante quando chegarmos a examinar outros conceitos da origem da carta.

## 9. A AUTENTICIDADE DE 2 TESSALONICENSES

Quando E. Best publicou seu comentário sobre as Epístolas, em 1972, provavelmente a maioria dos estudiosos considerava 2 Ts como uma carta genuína de Paulo, ou pelo menos sustentava que os argumentos propostos por alguns estudiosos contra sua autenticidade não eram convincentes. A questão da autenticidade parece ter sido levantada originalmente por J. E. C. Schmidt em 1798. Argumentava que 2.1-12 era não-paulino e que era uma interpolação posterior numa carta que doutra forma era genuína (a parte essencial do seu argumento é reimpressa em Trilling: *Untersuchungen*, pág. 159-61).

Foi a obra de W. Wrede, publicada em 1903, que lançou um ataque em grande escala contra a carta, principalmente na base do seu relacionamento literário com 1 Ts. Para Wrede, 2 Ts baseava-se na carta anterior e demonstrava numerosos detalhes de dependência literária que têm uma força cumulativa; prestava menos atenção ao ensino escatológico, que considerava ser um argumento menos obrigatório. Respostas a Wrede vieram da parte da J. Wrzol e J. Graafen, bem como dos comentaristas. Críticos subseqüentes da autenticidade incluíam C. Masson (um dos poucos comentaristas a negar a autenticidade), H. Braun: "Zun nachpaulischen Herkunft des zweiten Thessalonicherbriefes," *ZNW* 44, 1952-3, págs. 152-6 (= *Gesammelte Studien zum Neuen Testament,* Tübingen, 1962, págs. 205-9) e W. Marxsen: *Introduction to the New Testament,* Oxford, 1968, 37-44. Os pontos de vista destes estudiosos são discutidos por Best, págs. 50-58, que pessoalmente conclui a favor da autenticidade. Outros defensores do mesmo ponto de vista incluem Rigaux, págs. 124-52, Whiteley, págs. 9-18, e W. G. Kümmel: *Introdução ao Novo Testamento,* São Paulo, 1983, Ed. Paulinas.

Desde 1970, no entanto, a maré da opinião crítica já mudou decisivamente a favor da inautenticidade como a solução aos problemas levantados pela carta. Um artigo útil de J. A. Bailey: "Who Wrote II Thessalonians?" *NTS* 25, 1978-79, págs. 131-45, resume as razões comumente dadas. É surpreendente que foi escrito em ignorância da obra importante de W. Trilling (*Untersuchungen*), que procura introduzir novos fatores na discussão. Simultaneamente, tem havido uma tendência geral a favor da não-autenticidade da carta entre os estudiosos da Europa continental. Resumiremos brevemente o argumento contra a autenticidade da carta antes de considerarmos os vários aspectos com mais detalhes.

1. A razão básica para suspeitar da autenticidade da carta é seu relacionamento com 1 Ts. Historicamente, o ponto de partida era o ensinamento escatológico das cartas. 1 Ts enfatiza a iminência e a imprevisão da parusia, ao passo que em 2 Ts o autor ataca o conceito de que o Dia do Senhor já veio e insiste que vários outros eventos devem anteceder a parusia. Este contraste entre a ênfase na iminência e o abafamento da esperança escatológica levanta duas perguntas. Primeiramente, como podemos explicar a situação diferente na igreja em Tessalônica que levou o ensino diferente dado em 2 Ts? Se as cartas foram escritas com curto espaço de tempo entre si (conforme parece indicar a evidência literária, se as duas são genuínas), é crível uma mudança tão rápida na situação em Tessalônica? Em segundo lugar, como pode ser explicada esta aberração no ensino de Paulo,

especialmente porque noutras partes das suas cartas não há nenhum ensino comparável acerca da demora na parusia?

2. A estrutura e a redação de 2 Ts demonstram semelhanças impressionantes com as de 1 Ts. Pode-se fazer, conforme Wrede já fez, uma tabela sinótica dos paralelos. Como podemos explicar porque Paulo seguiu tão servilmente sua carta anterior, especialmente quando temos em mente que não há outro exemplo de semelhante paralelismo nos escritos de Paulo?

3. O estreito paralelismo é acompanhado por várias diferenças teológicas entre as cartas, não somente na escatologia como também noutras áreas. Como esta diferença de ensino pode ser explicada no caso de escritos que, supondo-se serem genuínos, foram escritos cronologicamente perto um do outro?

4. Diz-se que há uma diferença de tom entre o calor, o frescor e o relacionamento específico com os leitores que se acham em 1 Ts, e o tom oficial solene e a falta de alusões pessoais em 2 Ts. Ao mesmo tempo, também podemos detectar diferenças de estilo e de teologia entre as cartas.

5. Todas éstas considerações lançam dúvidas sobre a autenticidade de 2 Ts conforme é comparada com 1 Ts. Torna-se, então, natural estender a investigação e avaliar o relacionamento entre 2 Ts e outras cartas paulinas. Pode ser argumentado que seu estilo literário difere do de Paulo e que sua telogia é pós-paulina.

6. Logo, pode ser argumentado, a carta é melhor entendida como um documento pseudepígrafo. Um autor desconhecido escreveu esta carta para tratar de um grupo de fanáticos apocalípticos que estavam alegando a autoridade de Paulo para sua crença na iminência da parusia; ele procurou abafar os conceitos deles por meio de vestir a máscara de Paulo e insistir na demora da parusia. Sua própria insistência na autenticidade da sua carta (2 Ts 3.17) revela sua inautenticidade; é improvável que cartas falsamente atribuídas a Paulo tenham circulado durante sua vida.

Tal é a essência do argumento: 2 Ts é melhor entendida como uma imitação de 1 Ts, que tem o propósito de ensinar uma lição diferente (cf. a apresentação perspicaz do caso por P. Vielhauer: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlim/Nova York, 1975, págs. 95-103). Passaremos agora a analisar os argumentos.

*(1) Argumentos literários.*

*(a) Estrutura.* É argumentado que a estrutura geral da carta, como carta, é muito semelhante àquela de 1 Ts. Em especial, as duas cartas têm as peculiaridades de ter ações de graças no meio do "corpo" (1 Ts 2.13; 2 Ts 2.13) e de uma bênção no fim delas (1 Ts 3.11-13; 2 Ts 2.16).

Segundo Peterson, pág. 46, 2 Ts pode ser declarada como tendo mais forma do que conteúdo, sendo que tem o "esqueleto" complicado imitado de 1 Ts., mas tem pouca carne nos seus ossos.

É duvidoso se muito peso pode ser atribuído a esta consideração. Se a imputação e a data tradicionais das cartas for correta, 2 Ts teria sido escrita não muito tempo depois de 1 Ts, e num período em que Paulo não estava escrevendo muitas outras cartas. Não seria surpreendente, de modo algum, se nestas circunstâncias as cartas seguissem o mesmo plano geral. As semelhanças, de qualquer maneira, são, em grande medida, devidas ao fato de que as duas cartas seguem o padrão típico epistolar do século I, e, portanto, não têm relevância em determinar a autoria. A repetição das ações de graças e da bênção não é surpreendente em cartas escritas quase ao mesmo tempo.

Mais uma consideração é que é difícil estimar a relevância das semelhanças quando não temos nenhuma base geralmente concordada para a comparação noutras cartas paulinas. A integridade de 1 e 2 Coríntios, de Filipenses, e até mesmo parcialmente de Romanos é questão de dúvida para alguns estudiosos, e de qualquer maneira, somente Filipenses é comparável, quanto ao cumprimento, com as Epístolas aos Tessalonicenses. Todas as demais cartas paulinas são submetidas à suspeita de serem inautênticas, especialmente aos olhos dos estudiosos que disputam 2 Tessalonicenses. Não temos, portanto, nenhum "controle" aceito contra o qual poderíamos aquilatar a relevância das semelhanças de estrutura entre 1 e 2 Ts. Certamente parece que não temos evidência alguma que nos capacitaria a dizer que, porque a estrutura geral de 2 Ts está tão perto daquela de 1 Ts, deve ser uma imitação por um autor pseudônimo.

Para Wrede, a consideração decisiva achava-se, não tanto na estrutura epistolar comum, quanto na redação e estrutura em comum entre numerosas passagens das cartas. Argumenta que a ordem da matéria e a natureza dos paralelos verbais sugere que 2 Ts é um eco literário de 1 Ts (cf. mais em Peterson, págs. 48-71). Best, págs. 50-54, reconhece que o argumento de Wrede é muito sólido, mas passa a argumentar que a semelhança de estrutura não é tão significante quanto ele alegou, e que o efeito cumulativo dos paralelos lingüísticos é muito menor do que parece à primeira vista. Nosso problema, mais uma vez, é que não temos nenhum "controle" que nos capacitaria a determinar se os fenômenos são consistentes com a composição por Paulo pouco depois de 1 Ts. A defesa de que Paulo compôs 2 Ts dentro de poucos dias depois de 1 Ts (Graafen, págs. 35-32), até mesmo antes de ter notícias de a carta anterior ter sido recebida em Tessalôni-

ca, parece muito improvável, e há mais valor no ponto de vista de T. Zahn (retomado por Wrzol, pág. 90; Neil, pág. xxiii; Morris, pág. 30) de que Paulo conservou o primeiro esboço de 1 Ts e que pôde lê-lo antes de compor 2 Ts. A rejeição deste ponto de vista pela razão de ser puramente hipotético é passível da objeção de que a construção de uma situação pseudonímica é ainda mais hipotética. Deve ser lembrado que simplesmente não sabemos como a mente de Paulo teria funcionado na composição de uma segunda carta logo após uma anterior sobre o mesmo tópico; não temos outro exemplo de duas cartas escritas por Paulo à mesma igreja dentro de uma questão de meses entre uma e outra. O que sabemos é que Paulo realmente escreveu uma carta que continha ensinamento que, simplesmente, foi parcialmente entendido de modo errôneo, e que teve que repisar o mesmo terreno (1 Co 5.9-13). Visto que Paulo estava escrevendo à mesma igreja acerca dos mesmos tópicos, em duas cartas não muito distantes uma da outra na sua cronologia, não seria surpreendente se sua redação na segunda carta fosse semelhante à da primeira carta. O argumento de Wrede, na melhor das hipóteses, não é comprovado.

*(b) Vocabulário.* É reconhecido por Trilling: *Untersuchungen*, pág. 47, que nenhum peso pode ser atribuído ao vocabulário de 2 Ts, tomado isoladamente. Von Dobschütz, págs. 39-40, comprovou que nada havia de não-paulino no vocabulário, e suas cifras basicamente são inafetadas por quaisquer discussões crítico-textuais subseqüentes (*pace* Trilling, ibid.)

Uma nova consideração é levantada por K. Grayston e G. Herdan: "The authorship of the Pastorals in the light of statistical linguistics," *NTS*, 6, 1960-1, págs. 1-15. Argumentam que há um número incomumente baixo de palavras (58) peculiares a 1 e 2 Tessalonicenses em comparação com outras Epístolas paulinas; com base no tamanho das cartas, seriam esperadas 80-90. Concluem que a explicação mais provável é que o autor de 2 Tessalonicenses copiou de 1 Tessalonicenses. Infelizmente, o argumento comprova demais: o número de palavras peculiares a 1 Tessalonicenses (38) também é "incomumente baixo" e sugeriria que esta carta, também, não é genuína. As cifras indicam, pelo contrário, que cada carta tem um vocabulário algo reduzido.

Esta última consideração é retomada por Trilling, págs. 62-63, que cita evidências originalmente reunidas por W. Bornemann para demonstrar que grande número de palavras e expressões são usadas duas vezes cada, ou ainda mais freqüentemente, e usa isto como sinal de pobreza de expressão. Quando, porém, a lista é examinada, parece muito mais provável que de-

vêssemos aceitar a explicação de Bornemann em termos do propósito escatológico da carta ao invés da explicação de Trilling em termos de um escritor com um vocabulário limitado.

Trilling assevera que nenhum peso pode ser atribuído a argumentos baseados no vocabulário. Este, porém, não é um julgamento totalmente justo. Quando achamos um documento que alega ser da autoria de Paulo, e que demonstra um vocabulário paulino, é razoável alegar que o argumento com base no vocabulário deve ser considerado como um apoio parcial da declaração do documento quanto à sua autoria paulina.

Há, na realidade, vários aspectos pequenos que um imitador teria dificuldade em produzir (o uso da partícula paulina *eiper* em 1.6; o uso de *anesis* em 1.7; a criação do composto tipicamente paulino *hyperauxanein* em 1.3).

*(c) Estilo.* Nenhum método exato geralmente aceito tem sido formulado para lidar com o estilo, e muita coisa depende do julgamento subjetivo no que diz respeito àquilo que um determinado autor pode ou não pode fazer.

A. Q. Morton e J. McLeman: *Paul, The Man and The Myth,* Londres, 1966, procuraram fazer um levantamento estatístico de questões tais como o cumprimento da frase e a ocorrência proporcional de várias palavras comuns nas Epístolas de Paulo, e concluem que Romanos, 1 e 2 Coríntios e Gálatas formam um grupo estilístico; as demais cartas tradicionalmente atribuídas a ele demonstram estilos diferentes, mas 1 e 2 Ts demonstram o mesmo estilo entre si (veja também S. Michaelson e A. Q. Morton: "Last Words: A Test of Authorship for Greek Writers," *NTS* 18, 1971-2, págs. 192-208). Poucos estudiosos, ou talvez nenhum, levaram a sério estas conclusões. Uma abordagem que nega que o Paulo das *Hauptbriefe* escreveu Filipenses fica condenada, visto que todos os demais tipos de argumento favorecem sua origem paulina. Se 2 Ts é inautêntica por este critério, assim também é 1 Ts. Ficamos com dúvida se podemos atribuir qualquer peso à conclusão de que 2 Ts demonstra o mesmo estilo que 1 Ts em termos destes testes.

Trilling: *Untersuchungen,* págs. 48-61, retoma as listas de Frame (págs. 32-33) de frases incomuns em 2 Ts, mas deixa de perguntar se muitas destas não podem ser esclarecidas à luz da matéria tratada, e tampouco se outras listas semelhantes de frases incomuns podem ser elaboradas para outras Epístolas paulinas. Frame, na realidade, fez listas comparáveis para 1 Tessalonicenses, mas Trilling as desconsidera, juntamente com sua relevância. Passa a trabalhar a matéria em Rigaux, págs. 85-94, e chama

a atenção à presença de expressões paralelas e grupos de três; 2 Tessalonicenses é mais pobre em tais fenômenos do que 1 Tessalonicenses. Nota que 2 Tessalonicenses contém pouquíssima metáfora em comparação com 1 Tessalonicenses. (Este talvez seja o lugar certo para notar a freqüência notavelmente alta de *kathōs* em 1 Tessalonicenses em comparação com as demais Epístolas de Paulo: isto talvez sugira que esta carta tem suas próprias peculiaridades e que não se deve esperar que 2 Tessalonicenses corresponda a ela em todos os pormenores).

Trilling passa, então, a notar o que considera fenômenos incomuns. (1) *Expressão pleonástica.* Esta é vista no uso de verbos compostos (1.3, 4, 5 10) – mas não leva em consideração o fato de que Paulo gosta de tais verbos e a forma sem igual *hyperauxanein* é o tipo de palavra que gosta de cunhar. Além disto, há a freqüência de frases com *pas* que Trilling vê como uma marca de generalização. Mas o mesmo fenômeno pode ser visto em Filipenses. Em terceiro lugar vêm várias frases em que os substantivos estão ligados juntos de uma maneira que relembra Efésios. Mas, conforme observa Dobschütz, pág. 43, qualquer das cartas de Paulo pode produzir formas incomuns de expressão.

(ii) *Expressões incomuns.* Trilling alista cerca de nove destas reconhecendo que, individualmente, têm pouco peso, mas alega que coletivamente num documento curto são significantes.

*(iii) Palavras e frases preferidas.* Estas incluem o uso das raízes *dox-, axio-, dik-* e *tass-* e o uso de *kyrios*. Sem dúvida, algumas destas podem ser explicadas pelo fato de que os autores tendem a repetir palavras que já usaram. Outras são devidas ao assunto em pauta (e.g. o uso de *tass-*) na discussão dos preguiçosos, e o uso de *dik-* com referência à vindicação dos perseguidos. A freqüência de *kyrios* é a continuação de uma tendência já visível em 1 Tessalonicenses.

Trilling faz mais duas observações adicionais. Uma diz respeito ao tom formal, "oficial" da carta, que considera muito impessoal e rígida. Rejeita a explicação dada por von Dobschütz em termos da situação dos leitores que precisam ser tratados de modo razoavelmente forte e impressionante. Mas, por certo, algo assim era a situação real, se a carta é autêntica. Paulo foi confrontado, não por oponentes pessoais, mas, sim, por uma igreja que, a despeito dos seus aspectos positivos, estava sendo desviada para atitudes e modos de vida pouco realistas. O mesmo Paulo que poderia vir num espírito de mansidão ou com vara (1 Co 4.21) poderia variar seu tom de acordo com a ocasião. Mas de qualquer maneira, certamente já veio a hora de explodir o mito do tom frio da carta. Reconhecendo-se que não

é tão cheia de referências pessoais quanto 1 Tessalonicenses, nem escrita na crista da onda da emoção, mesmo assim, não é fria no seu tom. A alegação de que "cumpre-nos dar sempre graças... como é justo" (1.3) é uma expressão fria e formal é totalmente sem fundamento (cf. Fp 1.7). A solicitude pessoal do escritor em prol dos leitores brilha na totalidade da carta.

A outra observação diz respeito à falta de aspectos paulinos que deveriam ser esperados na carta, especialmente o uso de frases breves, de perguntas retóricas, de imperativos incisivos, etc. Esta carta tem mais o caráter de ensino solene, e falta-lhe a originalidade de Paulo. Podemos conceder que haja algum conteúdo nesta observação, mas é difícil ver que justifica um veredito de inautenticidade.

Trilling enfatizaria, sem dúvida, que é a impressão total de todos os argumentos que conta, ao invés do peso individual de cada um deles, mas é muito duvidoso se um grupo de argumentos fracos soma um argumento poderoso. Pelo menos no que diz respeito às questões de vocabulário ou estilo, nada há de peso suficiente para tornar realmente duvidosa a autoria paulina. Devemos ver se algum dos demais argumentos é mais forte.

*(d) Crítica da forma* Trilling: *Untersuchungen*, págs. 67-108, procurou introduzir um novo método de tentar resolver o problema por meio de empreender o que ele chama de uma análise da crítica da forma da Epístola, com base na qual conclui que é de um autor que não é Paulo, que as várias formas individuais têm características que as ligam juntas, e que a Epístola não é uma carta a uma comunidade específica, mas, sim, um folheto didático e parenético que reivindica a autoridade apostólica. É extraordinariamente difícil ver como a análise justifica estas conclusões.

O prefácio tem uma redação semelhante àquele de 1 Tessalonicenses, mas é um pouco mais cheio. Trilling argumenta que Paulo não se repete a si mesmo palavra por palavra, que as palavras adicionais são desajeitadas, e que não há nada de pessoal nos pormenores. Há, porém, qualquer razão porque Paulo não deve dar substancialmente a mesma saudação numa segunda Epístola à mesma comunidade? As diferenças entre 1 Co 1.1-3 e 2 Co 1.1-2, escrita algum tempo considerável depois, não são tão grandes assim. Há uma falta igual de pormenores pessoais em 1 Ts 1.1, e o estilo sobrecarregado tem paralelos noutros trechos de Paulo (veja o comentário para os pormenores).

As ações de graças iniciais em 1 Tessalonicenses são vivas no seu estilo e cheias de alusões pessoais. Por contraste, 2 Ts 1.3-12 é uma só frase longa e complicada, e reveste ensinos na forma de ações de graças. Para Trilling, não soa como um trato vivo de uma comunidade verídica. De-

monstra o conhecimento bíblico, especialmente da matéria apocalíptica, e a tendência didática de um período posterior. Trilling contrasta, ainda mais, as ações de graças genuínas em 1 Ts 2.13 com a seção dogmática e didática em 2 Ts 2.13-14. Estas diferenças de estilo certamente podem ser prontamente admitidas, mas não fica claro que sugerem uma diferença de autoria. Uma tendência didática e parenética pode ser reconhecida noutros trechos de ações de graças de Paulo, e o conteúdo usualmente está vinculado com o tema da carta. Quanto ao segundo trecho de ações de graças em 2.13-14, é, conforme Trilling corretamente nota, estreitamente ligado ao contexto anterior e tem a função de assegurar os leitores que não sofrerão o destino dos que devem perecer; é difícil ver por que Paulo não podia expressar-se desta maneira.

A análise que Trilling faz de 2.1-12 ocupa-se principalmente em separar os vv. 3b, 8-10a, e em argumentar que o escritor adaptou esta matéria apocalíptica à situação da igreja dos seus próprios dias. Visto que os defensores da autoria paulina concordariam que matéria tradicional está sendo usada – de fato, matéria que provém da tradição do ensino apocalíptico de Jesus e que também subjaz 1 Ts 4.13-18 – mais uma vez não há qualquer base real aqui para desafiar a autoria paulina.

Trilling argumenta que a matéria acerca da oração em 3.1-5 é formal em comparação com a de 1 Tessalonicenses; demonstra a dependência literária mas perdeu o tom pessoal. Podemos, no entanto, questinar se o tom realmente é menos pessoal do que, digamos, em Fp 4.4-7 que é ainda mais geral no seu conteúdo.

No que diz respeito à parênese em 3.6-13, Trilling nota que trata de um só tópico e que enfatiza consideravelmente a autoridade apostólica do escritor; argumenta que o tópico é mais amplo do que a preguiça, e que pertence a um período quando a profissão cristã e seu estilo de vida não estavam de mútuo acordo. Aqui, Trilling está disputando o fato de que na realidade a parênese está tratando de uma situação concreta dentro da igreja, e está procurando demonstrar que há uma falsa impressão de situação concreta. Conforme o comentário procurará indicar, sua exegese da passagem é dúbia nos seus pormenores, e, em especial, a impressão de que um escritor posterior está reivindicando autoridade apostólica é falsamente atribuída à matéria.

Trilling não tem certeza quanto ao modo de tratar a saudação final. Mais uma vez, chama a atenção à falta de pormenores pessoais e de calor. No seu estudo anterior, entende que o v. 17b é um meio de ressaltar a autoridade do conteúdo apostólico da carta, mas no seu comentário volta

para a explicação mais usual de que visa ser um sinal de autenticidade, mas – conforme observou Wrede – um que entra em exagero e, na realidade, trai a inautenticidade. J. A. Bailey, art. cit., pág. 138, parece dar a entender que Paulo nem sempre afixava sua própria assinatura no fim de uma carta, e argumenta que o versículo é uma tentativa por um escritor pseudonímico de acalmar as suspeitas. Mas é questionável se o propósito do v. 17b é autenticar a carta contra falsificações; é mais plausivelmente considerado um meio de sublinhar a autoridade e a importância do conteúdo da carta e tem analogias claras noutras Epístolas paulinas (cf. 1 Ts 5.27). Quanto ao tom da saudação, podemos questionar se em 1 Ts é tanto mais calorosa assim.

É difícil achar que todas estas considerações têm força obrigatória. O máximo que foi estabelecido pelos críticos da autenticidade é que a carta é menos pessoal do que 1 Ts; concentra-se no ensino e na parênese mais do que nas notícias e nos interesses pessoais. Mas, afinal das contas, o mesmo pode ser dito do corpo principal de Romanos, que é notável pela sua falta de matéria pessoal. A força deste paralelo talvez pareça ser enfraquecida pela matéria pessoal na introdução e na conclusão de Romanos, mas a verdade é que Romanos realmente ilustra o estilo didático de Paulo. A falta de saudações pessoais também tem seu paralelo em Gálatas, carta da qual ficamos sabendo notavelmente pouco acerca da congregação à qual foi dirigida.

*(2) Argumentos teológicos*

*(a) Escatologia.* As opiniões diferem consideravelmente quanto a se a escatologia é contraditória à de 1 Ts (assim Whiteley, págs. 13-15, mas não considera que isto seja fatal à autenticidade) ou complementar a ela. J. A. Bailey, art. cit., págs. 136-7, postula o problema: "Ou o fim virá repentinamente e sem aviso como um ladrão de noite (1 Tessalonicenses) ou será precedido por uma série de eventos apocalípticos que prenunciam a sua vinda (2 Tessalonicenses). Paulo poderia ter dito as duas coisas – em situações diferentes a uma igreja, ou a igrejas diferentes – mas dificilmente poderia ter dito as duas coisas à mesma igreja ao mesmo tempo, i.é, à igreja tessalonicense quando a fundou. Além disto, em correspondência com as mensagens diferentes de Paulo para elas, as situações nas duas igrejas são bem diferentes." Bailey também argumenta que 2 Ts 2.2 subentende a correção de declarações em 1 Ts que tinham sido mal-entendidas como ensinos no sentido do Fim já ter chegado. Alega que semelhante mal-entendimento era improvável na ocasião do recebimento da carta, e que é mais provável que mal-entendimentos posteriores

estejam sendo corrigidos por outro escritor que não Paulo.

Contra a segunda parte deste argumento podemos observar que 1 Ts subentende que o ensino acerca da iminência da parusia fazia parte da pregação original de Paulo em Tessalônica, e que provavelmente a chegada de 1 Ts encorajasse esperanças existentes da proximidade da parusia ao invés de causá-las. Isto explica a linguagem de 2 Ts 2.2, que sugere que uma variedade de causas subjazia o mal-entendimento dos tessalonicenses. É impossível ver porque o próprio Paulo não poderia ter corrigido tal mal-entendimento, já que foi cuidadoso para fazer assim num caso semelhante em Corinto (1 Co 5.9-13). Além disto, o ensino algo obscuro de 2 Ts 2 dificilmente seria a obra de um escritor posterior que estava procurando corrigir o ensinamento de Paulo de modo convincente; pressupõe algum conhecimento da parte dos leitores. (É verdade que alguém poderia argumentar que os tessalonicenses não poderiam ter esquecido aquilo que Paulo lhes ensinara acerca dos eventos vindouros, mas esta dificilmente é uma objeção realista; as pessoas facilmente desconsideram fatos importunos sob tensão emocional).

Além disto, é bem conhecido que na escatologia judaica a vinda do Fim é precedida por sinais, e que a tradição dos Evangelhos contém a mesma justaposição da repentinidade e imprevisibilidade do Fim e da profecia de sinais de aviso prévio conforme as achamos nas duas Epístolas. Não há nenhum problema real em Paulo ter ensinado que o Fim viria logo e de modo imprevisível e que certos eventos o antecederiam, e, igualmente, não há nenhum problema no fato dos tessalonicenses ressaltarem demasiadamente a iminência e desconsiderarem aquilo que Paulo dissera acerca dos eventos que devem ocorrer primeiro. Vale a pena notar, também, que nada em 1 Ts demonstra que Paulo esperava que a parusia viria imediatamente; no máximo, pensava na possibilidade dela dentro da duração da sua vida (1 Ts 5.10), mas seu ensino acerca da sua imprevisibilidade e iminência poderia ter levado seus leitores a pressupor que pudesse acontecer imediatamente. De qualquer maneira, o ensino de Paulo em 1 Ts 5 é que a parusia apanhará os não-crentes de surpresa, ao passo que os crentes estarão prontos para ela e não serão tomados de surpresa.

Não há, portanto, qualquer verdadeira falta de harmonia entre as duas cartas, e não há problema em imaginar como a situação em Tessalônica poderia ter levado à apresentação dos dois aspectos do ensino nas duas cartas. Não parece necessário postular um desenvolvimento no ensino de Paulo, tal como é conjecturado por C. L. Mearns: "Early Eschatological Development in Paul: the Evidence of I and II Thessalonians," *NTS* 27,

1980-1, págs. 137-57. Argumenta que originalmente Paulo considerava que a ressurreição de Jesus era a Sua parusia. A morte dalguns crentes, no entanto, significava que este conceito perdeu alguns dos seus atrativos, de modo que Paulo fez uma nova concepção da parusia na forma de uma "segunda vinda" de Jesus acompanhada pela ressurreição dos crentes mortos. Depois, numa etapa posterior, teve de abafar a aceitação demasiadamente entusiasta da sua nova ênfase numa escatologia futurista, e assim fez por meio de intercalar uma seqüência de sinais como prelúdio ao Dia do Senhor. Mas este esquema de desenvolvimento é muito hipotético. Uma mudança rápida do pensamento de Paulo em 1 Ts para outra etapa em 2 Ts não é provável, e Mearns é forçado a sustentar que o ensino oral de Paulo em Tessalônica acerca do Anticristo (2 Ts 2.5) não era vinculado ao seu ensino acerca da parusia.

*(b) Outros aspectos.* Trilling atribui importância considerável à sua alegação de que a estrutura teológica de 2 Tessalonicenses revela sinais de um período posterior a Paulo e é melhor entendida num contexto pós-paulino. O que importa não é se termos teológicos paulinos são usados mas, sim, se são usados com nuanças diferentes. Investiga três amostras do pensamento na carta. Primeiramente, há o apelo à tradição paulina. Os conceitos de "evangelho," "testemunho" e "verdade" têm sido mais ou menos identificados com o ensino autorizado do apóstolo e, portanto, são estreitados e intelectualizados. (Isto explica a pobreza teológica da Epístola). É, portanto, a tradição paulina que contém este ensino que os leitores devem aceitar, e surge daí a ênfase nas Epístolas de Paulo (2 Ts 2.2, 15; 3.17). Além disto, o próprio modo de vida do apóstolo fica sendo um padrão para seguir, de uma maneira que impressiona Trilling como sendo não-paulina.

Em segundo lugar, o quadro que obtemos da vida cristã não é de novidade e alegria, como nos primeiros dias da missão paulina, mas, sim, de dificuldade e canseira, uma situação em que são necessárias a coragem e a exortação. A demora da parusia introduziu incerteza e deixou tempo para o desenvolvimento da dúvida. Não há qualquer senso de missão ao mundo exterior. A demora da parusia levou a tentativas no sentido de alegar que já está aqui. A parusia é vista, cada vez mais, como julgamento, e a alegria da expectativa dela já desapareceu.

Em terceiro lugar, o quadro de Deus e de Cristo adotou traços cultuais e apocalíptico-dramáticos vétero-testamentários. Sua atividade como Juiz é enfatizada. A ligação de Jesus com o Pai é vista de modo puramente formal. A designação freqüente de Jesus como Senhor indica uma fase

posterior quando recebia, cada vez mais, o título vétero-testamentário de Javé. A fórmula "em Cristo" apenas tem uma presença fraca, e Cristo é retratado de modo hierático. O Espírito quase nem sequer é mencionado. Trilling retoma uma consideração feita por W. Bomemann no sentido de que, se simplesmente removêssemos as referências a Jesus, ficaríamos com um documento que poderia ser puramente judaico no seu caráter.

Sendo assim, embora a Epístola preserve alguns traços da teologia paulina, é, de modo geral, bastante fraca teologicamente. Sua contribuição principal é dar nova vida à escatologia tradicional, e, quanto a isto, seu uso da figura do Anticristo de um modo novo pode ser comparado com o de 1 João.

Ao procurarmos avaliar este quadro da teologia de 2 Tessalonicenses, queremos chamar a atenção, em primeiro lugar, ao caráter comparável de 1 Tessalonicenses. Uma investigação da teologia de 1 Tessalonicenses revela que muitas da idéias teológicas fundamentais de Paulo, conforme nos são conhecidas através das *Hauptbriefe* (Rm, 1, 2 Co, Gl) faltam quase totalmente. Há uma explicação simples para isso no fato de que Paulo não estava enfrentando a mesma situação em 1 Tessalonicenses como nestas outras (I. H. Marshall: "Pauline Theology in the Thessalonian Correspondence," em M. D. Hooker e S. G. Wilson (ed.): *Paul and Paulinism,* Londres, 1982, págs. 173-83). Não precisava discutir a lei e a justificação, por exemplo, porque estas não eram questões em pauta em Tessalônica. Boa parte do silêncio acerca de doutrinas paulinas características em 2 Tessalonicenses remontam à mesma causa. Em segundo lugar, o escopo do interesse teológico de 2 Tessalonicenses é ainda mais estreito do que o de 1 Tessalonicenses. Se 2 Tessalonicenses for compreendida como uma seqüência a 1 Tessalonicenses, que trata de um ou dois tópicos específicos que precisavam de mais atenção, a falta comparativa da teologia paulina é adequadamente explicada. Em terceiro lugar, a despeito destas lacunas, algo da estrutura fundamental da teologia paulina pode ser percebido em 1 Tessalonicenses e também (embora, seja admitido, não tão plenamente) em 2 Tessalonicenses. Especificamente, a idéia de estar "em Cristo" é bem representada nas duas Epístolas.

É, pois, à luz do problema semelhante em 1 Tessalonicenses e do caráter especial da própria carta que a teologia de 2 Tessalonicenses deve ser avaliada. O problema resume-se na questão de se a teologia é pós-paulina e reflete uma situação pós-paulina. Em primeiro lugar, deve ser insistido que o apelo à tradição que Trilling acha na carta é exagerado por ele e corresponde, na realidade, a apelos à tradição achados noutras Epís-

tolas paulinas. Em nossa opinião, o conceito de que a carta enfatiza a autoridade apostólica de Paulo está enganado, sendo que um pequeno indício nesta direção é a ausência total da palavra "apóstolo." Nem sequer é verdade que o conceito do evangelho é intelectualizado. Trilling desconsidera o elemento moral no uso da palavra "verdade" em 2.12.

Em segundo lugar, Trilling atribui à Epístola a demora da parusia ao procurar alegar que as asseverações de que o dia do Senhor já viera representam uma falta de esperar com paciência durante o período da demora. É mais provável que tais asseverações tenham surgido do entusiasmo na igreja gerado pela pregação de Paulo e acalentado pela própria Primeira Epístola aos Tessalonicenses (e também refletido no senso de iminência que o próprio Paulo tinha em 1 Co 7.26, 29). O elemento de julgamento associado com a parusia é relacionado com a perseguição e a apostasia das quais fala o escritor. O senso de expectativa alegre está presente em 1.7, 10; 2.14, e o tom geral da carta no que diz respeito aos leitores é inteiramente esperançoso.

Em terceiro lugar, a cristologia fica perto da de 1 Tessalonicenses. Nas duas cartas, Jesus é colocado lado a lado com o Pai, e o uso freqüente de "Senhor" em 2 Tessalonicenses é altamente desenvolvido, o mesmo deve ser dito de 1 Ts. Alguma dificuldade surge em 2 Ts 1.12, onde é possível que Cristo é chamado "Deus", mas a fraseologia grega é tão ambígua que nada pode ser edificado sobre esta referência. É a ênfase dada à parusia e aos eventos que a acompanham que leva à posição bastante sublime atribuída a Jesus; "cultual" e "hierático" estão longe de ser termos apropriados para aplicar a este retrato, visto que nenhum traço sacerdotal é atribuído a Ele.

Quanto à alegação de que a teologia da carta é essencialmente judaica ao invés de cristã, algo semelhante tem sido dito acerca de Tiago. Nos dois casos, no entanto, a infra-estrutura do apelo à tradição do evangelho (neste caso, o ensino apocalíptico atribuído a Jesus) e à parênese cristã é suficiente para refutar a sugestão. (Podemos notar de passagem que o uso semelhante da tradição apocalíptica em 1 e 2 Ts favorece a identidade da autoria).

Estes comentários breves, juntamente com a discussão de aspectos individuais com maiores detalhes no comentário, demonstrarão, conforme esperamos, que as razões alegadas em prol do ponto de vista de que a teologia de 2 Ts é pós-paulina não sustentam o peso atribuído a elas. O maior peso deve provavelmente ser atribuído a tipos de fraseologia não atestados noutras partes de Paulo, ou que variam da sua prática usual

(e.g. 2 Ts 1.10; 2.10, 12), mas tais fenômenos podem ser observados em qualquer Epístola paulina.

*(3) A situação da carta.* Se a carta não for da autoria de Paulo, será necessário oferecer uma explicação mais plausível da situação que levou à sua composição, i.é: fornecer a ela uma situação histórica mais crível na vida da igreja primitiva. Na verdade, tem sido argumentado no passado que a falta dos estudiosos de oferecerem uma situação histórica alternativa crível para a Epístola é um argumento a favor da sua autenticidade.

Wrede, págs. 67-69, conjecturava uma situação em fins do século I, quando um grupo de fanáticos, baseando sua crença em sonhos e visões, e também usando 1 Ts 5 como ensinamento paulino, argumentava que o Dia do Senhor finalmente chegara. Um oponente com mentalidade mais sóbria procurou refutar seus ensinos ao compor uma carta fictícia em nome de Paulo. Não sabemos exatamente quando ou onde isto aconteceu. A forma de uma carta a "Tessalônica" foi escolhida simplesmente porque a carta original de Paulo a Tessalônica estava sendo usada pelos fanáticos. A carta deve ser datada antes de 110 d.C. Não pode ser datada antes da morte de Paulo, e deve advir de um período em que 1 Tessalonicenses era considerada como uma carta que não interessava exclusivamente a Tessalônica.

Uma dificuldade óbvia para este ponto de vista é que em 2 Ts 2 o templo de Jerusalém aparentemente ainda está em existência, e não há nenhum indício da sua destruição. Wrede, págs. 96-114, dedica algum espaço a este problema e confessa que não pode oferecer nenhuma solução completamente convincente; devemos pressupor que o dito acerca do templo foi incluído na tradição que o autor incorporou em 2 Ts 2, e que simplesmente a adotou porque foi incluída numa tradição escrita autorizada, sem sequer pensar na destruição do templo. Wrede argumenta que isto é crível, e que as dificuldades de aceitar este ponto de vista são muito menores do que tomar por certo que a carta é paulina ou que é um escrito pseudônimo do período antes de 70 d. C.

J. A. Bailey adota uma posição algo semelhante. Para ele, os oponentes do autor eram gnósticos que tinham abandonado a crença numa parusia cósmica a favor do ponto de vista de que a salvação já viera plenamente; provavelmente alegavam que a ressurreição já passara e que agora viviam "na luz." O autor opôs-se a eles e procurou preparar a igreja para um longo período de espera pela parusia, ao insistir na necessidade do trabalho esforçado. Seu apelo à apocalíptica deve ser visto no pano de fundo

da ressurgência do interesse apocalíptico dentro do judaísmo e do cristianismo depois de 70 d.C. (cf. 2 Ed; Ap; Mt 24-25; Mc 13; J. M. Robinson e H. Koester: *Trajectories through Early Christianity*, Filadélfia, 1970, págs. 153-54). O escritor não tinha intenção alguma de disputar a autoridade de Paulo – de fato, faz uso dela para seus próprios propósitos. A carta deve receber a data de c. de 90-100 d.C.

Uma interepretação algo diferente é oferecida por A. Lindemann ("Zum Abfassungszweck des Zweiten Thessalonicherbriefes," *ZNW* 68, 1977, págs. 35-47). Adota o conceito de A. Hilgenfeld e H. J. Holtzmann que 2 Ts foi escrita para desacreditar e substituir 1 Ts. Argumenta que o fato que 2 Ts se assemelha estreitamente a 1 Ts sem, porém, fazer qualquer referência positiva a ela, é um sinal que visava ser entendida como sendo a *única* carta de Paulo a Tessalônica. 2 Ts 2.2 deve ser entendido como uma referência a 1 Ts como carta que alega ser de Paulo, e esta alusão crítica a 1 Ts é seguida, depois, em 2 Ts 2.15 por uma referência à própria 2 Ts como a fonte verídica das tradições paulinas. 2 Ts 3.17 visa excluir 1 Ts da coletânea de cartas paulinas, sendo que 1 Ts não continha a própria saudação de Paulo. O alvo do autor era livrar o cristianismo primitivo da crença na iminência da parusia. Seus oponentes não eram gnósticos, mas, sim, cristãos com mentalidade apocalíptica que acreditavam que o Dia do Senhor estava para chegar imediatamente. Foi escrita num período de perseguição perto do fim do século I. A referência ao templo faz parte da maquinação pseudepigráfica: o escritor coloca-se na situação de Paulo e vê a destruição do templo, que se aproxima, como parte do programa de eventos destinado por Deus, que ainda estava lentamente seguindo seu curso nos próprios tempos dele. Escreve puramente para tratar dos problemas dos seus próprios dias e, em especial, do problema escatológica, e isto explica a falta de discussão teológica doutras questões.

No seu comentário, W. Trilling rejeita o conceito de Lindemann. Disputa a exegese dos textos críticos, e acha incrível que um escritor desejasse desacreditar a totalidade de 1 Ts, mormente quando, na realidade, não tenta tratar de todas as suas declarações escatológicas. A apresentação detalhada em 2 Ts 2.3-12 é uma maneira estranha de tratar do ensino escatológico de 1 Ts. O próprio Trilling duvida do ponto de vista de que 2 Ts visava corrigir ou revisar 1 Ts, e vê-a, pelo contrário, como sendo suplementar a ela. O autor não estava preocupado com Tessalônica propriamente dita, mas viu em 1 Ts um bom modelo para servir de base para seu próprio ensino acerca da parusia e da autoridade apostólica. A situação da carta deve ser vista na necessidade de abafar a crença de que

a parusia estava para vir imediatamente, de ajudar a igreja num tempo de perseguição, e possivelmente tratar dalguma desordem na igreja (embora Trilling argumente que é muito duvidoso se a "desordem" refletida em 3.6-12 estava em grande escala ou se tinha relacionamento com a expectativa de parusia). O autor é desconhecido. Provavelmente não era membro de uma escola paulina, nem era teólogo, mas simplesmente procurou tratar com a situação do momento através de conselhos sensatos. Conhecia 1 Ts e provavelmente 1 Co, mas não há prova de que tinha familiaridade com uma coletânea de cartas paulinas. Não é certo que 2 Ts era conhecida por Policarpo. A carta, portanto, pode ser datada em qualquer tempo entre 80 d.C. e o início do século II. É improvável que tenha sido escrita para Tessalônica, e é melhor associá-la com a Ásia Menor.

A partir deste levantamento das várias tentativas de "colocar" 2 Ts como um pseudepígrafo, será visto que há considerável diferença de opinião a respeito das próprias circunstâncias que levaram à sua composição, dentro da concordância geral que deve ser datada perto do fim do século I.

Nada há que se possa dizer a favor da identificação dos oponentes na carta como sendo gnósticos. É improvável que gnósticos tivessem falado do Dia do Senhor (um termo apocalíptico) como tendo chegado ou estando para chegar (assim, corretamente, A. Lindemann, art. cit., pág. 41; P. Vielhauer: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, págs. 93-94). Nem se pode considerar a carta como uma resposta à demora da parusia. Ocupa-se em lidar com uma crença apocalíptica fanática de que o Dia do Senhor já chegara, crença esta que certamente poderia ter surgido ou obtido nova popularidade em fins do século I. O alvo do autor era insistir que o Dia do Senhor ainda não chegara, e não matar aquela esperança. A compreensão, por Lindemann, do alvo do autor parece totalmente falsa a esta altura. Conforme o ponto de vista dele, de que o escritor entendia a destruição do templo como parte do drama do fim, pareceria que o efeito da carta seria encorajar a crença de que o fim não poderia ser muito distante, ao invés de apagar totalmente a expectativa da parusia iminente. A ênfase na necessidade do comportamento ordeiro não é indicação alguma de que o Fim era considerado muito distante; semelhante conselho seria apropriado em qualquer altura da história da igreja, e Rm 13 faz uma justaposição rigorosa entre a necessidade do comportamento cívico ordeiro e a crença fervorosa de que o dia está próximo. De qualquer maneira, no entanto, não há razão para supor que semelhante situação não poderia ter surgido durante a vida de Paulo, ou que seria historicamente mais plausível nos fins do séuclo I.

O relacionamento entre 2 Ts e as demais cartas de Paulo levanta problemas. Alguns dos escritores por nós discutidos dão a entender que o autor *escolheu* 1 Ts como o modelo mais apropriado para sua própria carta – aparentemente do meio de uma coletânea doutros escritos paulinos. Não há, porém, nenhuma evidência clara do uso de quaisquer das demais cartas paulinas (Trilling menciona 1 Co como sendo provavelmente conhecida), e nenhuma prova de que o autor sequer as conhecia. Esta consideração argumenta contra colocar 2 Ts numa data posterior e também contra qualquer idéia de que o autor "escolheu" seu modelo. A conclusão seria que o autor conhecia somente 1 Ts, e que os que receberam sua carta tinham familiaridade com ela; aqui, Wrede parece ter sido mais sábio do que alguns dos seus seguidores. Mas esta situação histórica é, naturalmente, fornecida pelos relacionamentos reais entre Paulo e a igreja em Tessalônica; mais uma vez, a suposição de uma data posterior não tem nada intrinsecamente a seu favor. Na realidade, quanto mais tarde a data atribuída a 2 Ts, é tanto mais implausível que o escritor possa ter tido familiaridade somente com 1 Ts.

Uma consideração adicional é que a situação histórica de 2 Ts realmente parece ser nitidamente local. Em especial, o ensino acerca do comportamento desordeiro é diretamente vinculado com o de 1 Ts e pressupõe a mesma situação. Mas é certamente muito improvável que esta mesma situação tivesse surgido numa comunidade diferente daquela em Tessalônica (ou até mesma em Tessalônica depois de trinta anos após a data de 1 Ts). Noutras palavras: a maneira de 2 Ts realmente seguir de perto as mesmas áreas problemáticas que 1 Ts, favorece fortemente a idéia de que foi escrita para a mesma situação ao invés de a uma reflexão dela, como num espelho, quase uma geração mais tarde.

Wrede viu o calcanhar de Aquiles da sua reconstrução na menção do templo em 2 Ts 2 como se ele ainda existisse. Sua própria tentativa de tratar deste problema não convence de modo algum. É inconcebível que o autor da carta simplesmente tivesse deixado desapercebida a destruição do templo. Lindemann não tem mais êxito. Segundo o ponto de vista dele, a destruição do templo fazia parte do drama do fim "profetizado" por "Paulo." O que 2 Ts descreve, no entanto, não é a destruição do templo, mas, sim, a entronização do homem da iniqüidade no templo, e a destruição *daquele*; é improvável que um escritor pudesse "profetizar" semelhante evento depois do templo ter deixado de existir. Além disto, se a destruição, já no passado, do templo foi registrada em 2 Ts 2, isto indicaria que o Fim agora estava iminente – a própria idéia

que, segundo Lindemann, a carta visava negar.

Se, pois, a referência em 2 Ts diz respeito a um evento previsto como acontecendo no próprio templo de Jerusalém, logo, uma data depois de 70 d.C. deve ser considerada impossível. Permanece, no entanto, a possibilidade discutida no comentário, *ad hoc.*, que o escritor estava usando metaforicamente a linguagem figurada existente; empregou o tema de sentar-se no templo e alegar ser Deus como uma figura da oposição a Deus pelo mal (cf. Trilling, pág. 86). Semelhante linguagem figurada pode ter sido empregada depois da destruição do templo. Não podemos, portanto, dizer que 2 Ts 2.4 exclui totalmente uma data posterior a 70 d.C. para a carta.

Há, porém, certo número de aspectos na carta, indicados por Best, págs. 57-58, que sugerem que 2 Ts é um documento primitivo e não posterior. Alista o caráter primitivo da expectativa escatológica, próxima em espírito àquela de 1 Ts, a falta de referência aos oficiais da igreja (mormente quando poderíamos ter esperado que fossem mencionados em conexão com o problema da disciplina), a natureza informal do processo disciplinar que é contemplado, e a falta de interesse em como a tradição deve ser transmitida. Estas considerações demonstram o contraste entre 2 Ts e as Epístolas Pastorais, e indicam que as características do "catolicismo primitivo" estão ausentes desta carta. Não leva as marcas que esperaríamos num documento proveniente do período pós-paulino. A estas considerações podemos acrescentar a falta de qualquer consciência do tipo de teologia achado nas cartas de Paulo escritas depois de 1 Ts; é incrível que um escritor pós-paulino refletisse uma ignorância tão total das expressões posteriores da sua posição teológica.

Estes comentários revelam que uma data em fins do século I enfrenta dificuldades consideráveis; certamente não tem vantagem alguma sobre uma data perto do início da carreira de Paulo.

Quando examinamos todos os argumentos, pois, revela-se que nem individual nem cumulativamente bastam para refutar a autoria paulina. Não se pode negar que 2 Ts contém alguns aspectos incomuns no estilo e na teologia, mas que estes aspectos indiquem uma autoria pseudonímica é assunto bem diferente. Além disto, a igreja primitiva não tinha dúvida alguma quanto à autoria paulina de 2 Ts. Quanto mais tarde colocamos a data da carta, tanto mais difícil fica sendo dar uma explicação da sua aceitação, sem oposição, na coletânea paulina. Realmente, é difícil imaginar como uma carta, alegadamente paulina, dirigida a uma igreja específica, poderia ter escapado à acusação de falsificação.

# A PRIMEIRA CARTA DE PAULO

## aos Tessalonicenses

## SAUDAÇÃO, 1.1

**1.1** Quando uma pessoa escreve uma carta, usualmente segue um padrão fixo, estabelecido pelo costume social e literário no começo e no fim. Escreve seu endereço e a data no início da folha de papel, e depois começa a carta com "Prezado Sr. Magalhães." No fim, coloca uma saudação convencional e seu nome: "Com cumprimentos cordiais, João Bosco." Pode introduzir variações no padrão – dirige-se à sua esposa como "Minha querida Xênia" – mas o padrão ainda é visível. As cartas antigas também tinham sua forma-padrão de abertura. No mundo de língua grega tratava-se de: "Lúcio (diz) a Sóstenes: Saudações." Os escritores cristãos seguiram a convenção, mas a desenvolveram de uma maneira distintiva para incluir os vários elementos que expressavam sua fé. O próprio Paulo pode ter sido responsável por algumas destas elaborações, e em 1 e 2 Ts temos um desenvolvimento comparativamente simples de uma saudação cristã. Semelhante saudação poderia tomar-se formal e sem sentido com o uso repetido e a passagem do tempo, como quando se diz "Oxalá" sem estar consciente de que significava originalmente "Queira Alá". Numa carta tal como 1 Ts a saudação está cheia de significado e viva com sentimento simpático.

Paulo menciona a si mesmo juntamente com Silvano e Timóteo como sendo os escritores da carta. Em todas as suas outras cartas (excetuando 2 Ts) acrescenta uma auto-descrição tal como "apóstolo" ou "prisioneiro por Cristo" que expressa sua posição na igreja e sua autoridade para dirigir-se aos seus leitores. Mas nestas primeiras cartas, quando sua posição não estava sendo questionada (conforme aconteceu mais tarde nalgumas igrejas, onde dúvidas eram lançadas sobre sua autoridade apostólica), contenta-se em simplesmente mencionar o nome dele e dos seus co-autores. *Silvano* é a forma latina do nome do homem conhecido em Atos como Silas (a forma aramaica de "Saul"); era o associado de Paulo na fundação da igreja em Tessalônica. Em terceiro lugar vem *Timóteo* cuja presença na fundação da igreja pode ser tomada por certa a despeito do fato de que At 17.10 somente mencione os dois missionários principais. Acabara de voltar de uma visita a Tessalônica e trouxera de volta a Paulo notícia acerca da igreja (3.1-10).

Os endereçados são *a igreja dos tessalonicenses.* A frase genitiva descreve *a igreja* em termos das pessoas que a compunham. *Igreja* aqui é um grupo local de pessoas, mas a palavra também pode referir-se à totali-

dade dos cristãos (1 Co 12.28; Cl 1.18). A palavra reflete o uso véterotestamentário e judaico, onde se refere àqueles que pertencem a Deus como Seu povo. Paulo expressa este relacionamento – um que seria especialmente significante para os que tinham sido pagãos – com a frase incomum *em Deus Pai* (2 Ts 1.1; Cl 3.3). Seu significado é determinado pela frase associada *e no Senhor Jesus Cristo*, que é um termo paulino comum. Provavelmente se refira à maneira segundo a qual a existência do cristão é determinada pelo fato do Cristo crucificado e ressurreto (F. Neugebauer: "Das paulinische 'In Christo'," *NTS* 4, 1957-8, págs. 124-38). O cristão tem um relacionamento tal com Jesus que sua vida é determinada por Sua morte e ressurreição, sendo que por meio de Cristo é um novo ser, e que é conclamado a viver uma vida nova na comunhão da igreja. A Igreja, pois, é constituída por seu relacionamento com Deus Pai e com Jesus. Seus membros conhecem Deus como seu *Pai*, visto que Ele os tornou Seus filhos (cf. 2 Ts 1.1, onde o fato de que Deus é "nosso" Pai é tornado explícito), e conhecem Cristo como seu Senhor. É significante que Paulo coloca *Jesus Cristo* lado a lado com Deus Pai sem qualquer consciência de fazer alguma coisa estranha. Para Paulo e seus leitores, Deus como Pai e Jesus o Senhor estavam estreitamente vinculados como a fonte de bênçãos espirituais. Estão colocados no mesmo nível, e o uso de *Senhor* para descrever Jesus sugere enfaticamente que para Paulo Ele fica "no lado divino da realidade." A explicação desta maneira de entender Jesus acha-se, sem dúvida, na crença de Paulo de que Jesus era o Filho de Deus (1.10).

O elemento que corresponde à "Saudação" na introdução de uma carta grega secular é *Graça e paz a vós outros*. Usualmente Paulo passa a mencionar especificamente a fonte destas bênçãos (conforme faz em 2 Ts 1.2), mas aqui pode ter achado que era supérfluo depois de ter mencionado Deus e Jesus na frase anterior. A fórmula pode ser parafraseada: "Que Deus vos seja gracioso e vos dê paz." *Graça* (gr. *charis*) pode ser um jogo de palavras deliberado na forma secular "Saudações" (gr. *chairein*), e provavelmente é um desenvolvimento cristão de uma fórmula judaica que se refere à "misericórdia e paz" (cf. Gl 5.16; Tob. 7.11; 2 Bar. 78.2) e pode refletir a bênção arônica: "O SENHOR tenha misericórdia de ti... e te dê a paz" (Nm 6.24-26). "Graça" é a palavra que os cristãos parecem ter preferido a "misericórdia"; ressalta mais poderosamente o pensamento da generosidade de Deus à raça humana, que não a mereceu nem é digna dela. Para o judeu, a *paz* era o bem-estar espiritual que provinha de um relacionamento certo com Deus. Para o cristão, expressava abrangentemen-

te a reconciliação com Deus e as bênçãos conseqüentes dadas ao Seu povo através da Sua ação graciosa em Cristo. Destarte, estas poucas palavras resumem o evangelho cristão; são boas novas daquilo que Deus oferece aos homens e da nova comunidade para a qual deseja trazê-los.

## AÇÕES DE GRAÇAS INICIAIS, 1.2-10

Um dos temas principais da carta é a alegria de Paulo ao ficar sabendo que os membros da igreja da Tessalônia estavam continuando a viver como cristãos durante sua ausência forçada, e a despeito de todos os obstáculos externos. As mesmas pessoas que conseguiram forçar Paulo a deixar Tessalônica continuavam, sem dúvida, a acossar os amigos que deixara ali; mas a despeito de tudo isto, os temores de Paulo a respeito da fé deles revelaram-se destituídos de fundamento. Bem no começo da carta expressa suas graças a Deus pelo modo segundo o qual originalmente corresponderam ao evangelho e segundo o qual agora estavam continuando. Esta expressão de ações de graças encaixa-se perfeitamente no padrão introdutório típico de muitas cartas antigas que começavam com uma expressão de alegria. Neste caso, no entanto, aquilo que começa como uma descrição de como Paulo dá graças a Deus na oração pelas vidas dos crentes tessalonicenses, transforma-se em lembrança da visita de Paulo a eles e da maneira deles corresponderem à mensagem. A descrição é, sem dúvida, parcialmente uma lembrança aos leitores acerca do espírito que demonstraram quando se tornaram cristãos, e, portanto, um encorajamento para continuarem da mesma maneira, mas acima de tudo é uma expressão da profunda satisfação com os resultados da sua missão em Tessalônia.

2. As ações de graças são expressadas numa forma que aparece na maioria das demais cartas de Paulo, mas que nem por isso deixa de ser nova e espontânea. (Veja P. T. O'Brien: *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul*, Leiden, 1977; G. P. Wiles: *Paul's Intercessory Prayers*, Cambridge, 1974). O uso por Paulo de *nós* nesta carta tem sido muito discutido (Best, págs. 26-29). Quando é usado em contraste com "vós, os endereçados" provavelmente visa associar Silvano e Timóteo naquilo que este escreve. Ele e seus companheiros dão *sempre graças a Deus* por *todos* os membros da igreja aos quais trouxe para a fé. Sejam quais forem as falhas dalguns dos membros, o fato de que cada um deles tem sido o objeto de uma chamada divina é razão para dar graças a Deus. Às vezes é dito que orações de ações de graças são destituídas de significado em razão de

ser visto que Deus agiria de acordo com Sua vontade independentemente de qualquer resposta humana. A prática de Paulo, no entanto, desmente qualquer sugestão de que Deus deva ser considerado um distribuidor arbitrário de favores àqueles que escolhe por Suas próprias razões inescrutáveis. Embora Paulo reconheça o direito de Deus de fazer com Suas criaturas conforme Seu agrado (Rm 9.21), aqui contempla Deus como uma Pessoa que age com bondade e amor e que, portanto, deve receber ações de graças, assim com qualquer amigo humano deve ser agradecido por demonstrar bondade. Nas suas orações, portanto, Paulo fala constantemente a Deus acerca da igreja da Tessalônia. *Sem cessar* pode ser entendido juntamente com *mencionando-vos* ou com "recordando-nos" (v. 3), mas o sentido não é afetado, visto que as duas atividades são simultâneas. Significa "incessantemente," e é aplicado à oração em 2.13 e 5.17; deve referir-se à oração contínua mais do que à oração ininterrupta, e é uma poderosa indicação de quanto Paulo vivia numa atmosfera de comunhão com Deus.

3. Enquanto Paulo ora, é inspirado por aquilo que se *recorda* acerca dos seus amigos, e, destarte, dá graças por três aspectos específicos das suas vidas cristãs. Em cada caso um par de substantivos é acoplado, e o último expressa a fonte ou origem do primeiro. Paulo escreve acerca da *operosidade* que resulta da *fé*, da *abnegação* que resulta do *amor* e da *firmeza* que resulta da *esperança*. (É menos provável que as três atividades como um grupo estejam baseadas nas três virtudes como um grupo, *pace* Whiteley, pág. 34). Os sinais externos e visíveis da operosidade, da abnegação e da firmeza confirmam a realidade das atitudes espirituais que os inspiraram. Estas atitudes são as três características básicas do cristão; acham-se ligadas noutros lugares, e eram consideradas como um grupo (5.8; Rm 5.2-5; 1 Co 13.12; Gl 5.5-6; Ef 4.2-5; Cl 1.4-5; Hb. 6.10-12; 10.22-24; 1 Pe 1.3-8, 21-22). A *fé* (1.8; 3.2, 5-7, 10; 5.8; cf. 1.7) é a aceitação da mensagem do evangelho, a confiança em Deus e Jesus, e a dedicação obediente. O *amor* (3.6, 12; 5.8, 13; cf. 1.4) é a afeição que é expressada no cuidado altruísta dalguém, o tipo de amor que o próprio Deus demonstrou ao enviar Jesus para morrer por nós (Rm 5.8); os cristãos devem demonstrá-lo uns aos outros e para todos os homens (3.12), e sua atitude diante de Deus deve ser da mesma qualidade, expressando-se em completa devoção a Ele. A *esperança* (2.19; 4.13; 5.8) é a expectativa confiante de que Deus continuará a cuidar do Seu povo e que o fará vencer as provações e os sofrimentos até chegar à bem-aventurança futura na Sua presença.

Semelhante fé expressa-se na ação (Gl 5.6; 2 Ts 1.11). Embora Paulo contraste a fé que aceita com alegria o dom gratuito da salvação da parte de Deus com as obras da lei que os homens realizam a fim de ganhar ou manter Seu favor, a fé verdadeira não é um questão meramente do coração, mas, sim, afeta a totalidade da pessoa e leva para um novo modo de vida, expressado no serviço a Deus (1.9); a fé opera pelo amor (Gl 5.6; Masson, pág. 18). De modo semelhante, este tipo de amor é visto em ação, e aqui Paulo emprega uma palavra (*abnegação,* ARA) que indica labuta laboriosa, o trabalho pesado que uma pessoa está disposta a realizar por devoção e afeição a outra pessoa (cf. 2.9; 3.5). Finalmente, semelhante esperança capacitará uma pessoa a ficar firme no meio das instigações para abandonar a luta; a confiança de que a pessoa está no lado vencedor capacita-a a sobreviver os aparentes reveses. A frase *em nosso Senhor Jesus Cristo* deve ser ligada com "esperança" e não com todas as três frases (Rigaux, pág. 367); é porque a esperança é nAquele que virá do céu e é fundamentada no fato de que Deus já O ressuscitou dentre os mortos que é tão firme e confiante (1.10). As palavras *diante do nosso Deus e Pai* são ligadas com esta última frase por Masson, pág. 19 n. 1, e por Morris, pág. 53, tendo em vista a ordem das palavras, mas ARA e outras versões ligam-nas com "recordando-nos. " Paulo pode usar a frase tanto para estar na presença de Deus no último dia (2.19; 3.13; cf. 2 Co 5.10) e de estar com Ele na oração (3.9; veja também At 10.4). O ponto de vista de Masson é difícil porque requer que a frase seja entendida num sentido um pouco forte, e, assim, com certa hesitação sustentaríamos a tradução dada em ARA.

**4.** Embora *RSV* comece uma nova frase a esta altura, o verbo é realmente um particípio, "reconhecendo", sintaticamente paralelo com "recordando-nos" no v. 3. A frase está, portanto, com construção um pouco frouxa, e o relacionamento lógico de *reconhecendo* com a matéria anterior não fica inteiramente claro. A frase poderia dar mais uma razão pelas ações de graças que Paulo dirige a Deus. Pode, também, estar ligada com o v. 3 para produzir o pensamento de que, como resultado da evidência do comportamento cristão dos tessalonicenses, Paulo está confirmado no conhecimento de que eles foram escolhidos por Deus. Este pensamento passa, então, a ser desenvolvido ainda mais à medida em que Paulo relembra como corresponderam ao evangelho. Paulo chama seus leitores de *irmãos,* palavra esta que ocorre 21 vezes nas duas Epístolas e que expressa a afeição especial que sentia pelos seus leitores. A palavra naturalmente inclui as mulheres bem como os homens. Origianalmente era usada para membros

do mesmo grupo religioso e era usada especialmente pelos judeus entre si. Era natural que os cristãos adotassem a palavra; Paulo fala dos seus irmãos de raça, os judeus (Rm 9.3), bem como dos seus irmãos cristãos. A palavra adaptava-se bem ao conceito dos cristãos como sendo os filhos de Deus (Rm 8.14-16; Gl 4.5-7) e os irmãos do Seu Filho Jesus (Rm 8.29). Paulo a usa no vocativo, como aqui, quando está passando para outro tema, e no presente caso elabora o termo à luz do seu assunto imediato. Os irmãos são *amados de Deus* (Rm 1.7; 2 Ts 2.13; Jd 1; Dt 33.12); são os objetos da Sua afeição e do Seu cuidado. Dizer isto é a mesma coisa que dizer que são o povo escolhido de Deus. *a vossa eleição* é, literalmente, "a escolha que Deus fez de vós" (At 9.15; Rm 9.11; 11.5, 7, 28; 2 Pe 1.10). Paulo atribui o fato de que seus leitores são cristãos à escolha de que Deus fez deles, escolha esta que se tornou eficaz na pregação do evangelho. Esta escolha depende do amor de Deus e não do valor das pessoas que o receberam (cf. Dt 7.7-8). Embora no AT Israel fosse o povo escolhido de Deus, aqui Paulo reconhece que tanto os gentios quanto os judeus foram chamados por Deus para a salvação. Segue-se que para Paulo a eleição leva para a salvação presente: os leitores já são o povo de Deus. É, também, uma idéia coletiva: os indivíduos aos quais Deus chama são conclamados para fazer parte do Seu povo. Além disto, embora o termo ressalte a escolha por Deus do Seu povo, e Sua iniciativa na salvação, é geralmente usado para pessoas que responderam à chamada de Deus; os "eleitos" de Deus são as pessoas que demonstram as marcas de pertencer a Ele, tais como as evidências da fé, do amor e da esperança já mencionados. Finalmente, o uso por Paulo da linguagem da eleição aqui não subentende que Deus retirou doutras pessoas a possibilidade da salvação, nem que alguém possa dizer que não foi salvo porque Deus não o chamou. É verdade que Paulo reconhece noutros lugares que Deus pode conceder ou retirar misericórdia dos pecadores conforme Seu beneplácito (Rm 9.18), e que julgará os pecadores, mas nada sugere que a oferta do evangelho é retirada doutras pessoas em Tessalônica simplesmente porque Deus assim resolveu.

5. Faz pouca diferença se consideramos que *5a* explica a razão (*porque*) que levou Paulo a acreditar que seus leitores eram os eleitos ou que é uma descrição da conseqüência da eleição (*porque* = "de modo que"). É muito possível que Paulo tenha feito a conexão de modo frouxo e teria achado tão difícil quanto os comentaristas modernos ser específico acerca da lógica dela. O essencial é que a escolha dos leitores da parte de Deus foi vista na maneira poderosa do evangelho chegar a eles e na resposta alegre dos ouvintes. *o nosso evangelho* significa a mensagem

cristã pregada pelos missionários, mas provavelmente haja um indício da idéia de que havia uma formulação especificamente paulina do evangelho. Não era simplesmente uma mensagem pregada *em palavra*, embora, conforme D. Kemmler insistiu com razão (*Faith and Humana Reason*, Leiden, 1975, págs. 149-68), esta expressão não diminui a importância do elemento "palavra;" há um lugar apropriado para um apelo arrazoado à mente na apresentação do evangelho. Palavras humanas seriam inúteis se a mensagem não fosse dada *em poder*. A mensagem deve ser vista como a palavra poderosa de Deus (2.13). O contraste aqui pode ser simplesmente entre palavras que são simplesmente humanas e, portanto, espiritualmente ineficazes, e palavras que levam convicção porque o Espírito faz delas veículos da palavra poderosa de Deus (1 Co 2.4; 4.20); mas é possível que o poder que Paulo tem em mente seja o acompanhamento da mensagem falada por ações milagrosas que eram vistas com a confirmação divina da palavra (Gl 3.5; 1 Co 1.6-7; 2 Co 12.12; Rm 15.18-19; Hb 2.3-4; W. Grundmann: *TDNT* II, pág. 311). Embora este tipo de fenômeno possa parecer estranho aos leitores ocidentais modernos e seja atestado apenas espasmodicamente, não há dúvida de que os cristãos primitivos acreditavam que semelhantes ações acompanhassem a pregação do evangelho e a vida da igreja. O poder está estreitamente vinculado com o *Espírito Santo* como sua fonte. *plena convicção* deve referir-se à certeza e à confiança com que os missionários apresentaram a mensagem (1 Clemente 42.3), ao invés do efeito sobre os ouvintes, que é discutido no v. 6. (A palavra pode significar "plenitude," *sc.* da operação divina [G. Delling: *TDNT* VI, págs. 310-11; Rigaux, págs. 377-8], mas esta idéia parece menos apropriada no contexto). Paulo apela à memória dos seus leitores no sentido de ter sido realmente assim que os missionários se apresentaram quando estavam em Tessalônica (cf. 2.1-12); sua conduta surgira da sua intensa solicitude em prol dos seus ouvintes a fim de que fossem salvos. A obra de um missionário é, ao mesmo tempo, serviço prestado a Deus (Rm 15.16-17) e levado a efeito visando os interesses daqueles que precisam ouvir o evangelho. Será ineficaz se a pessoa não for divinamente convencida da veracidade da mensagem.

6. O fato de que Deus tinha escolhido os leitores de Paulo devia ser visto não somente na apresentação eficaz do evangelho pelos missionários, como também na resposta daqueles que o ouviram. Tornaram-se *imitadores* dos missionários *e do Senhor* ao receberem a mensagem no meio da *aflição*. Imitar é seguir um exemplo, usualmente num sentido ativo. A própria acietação, por Paulo, de Jesus como seu Senhor o levara à perse-

guição da parte dos judeus, e agora diz que os tessalonicenses tinham seguido seu exemplo ao aceitarem o evangelho a despeito do fato de que isto os mergulhou na perseguição. Mas não se resignaram a uma vida de sofrimento. No meio do sofrimento revelaram uma profunda alegria que Paulo atribuía à atividade do Espírito nas suas vidas.

Os dois pensamentos aqui estão profundamente marcados no conteúdo da experiência cristã primitiva. A alegria cristã é experimentada no contexto do sofrimento, e capacita o crente a suportar o sofrimento e não ser vencido por ele (3.7; 1 Pe 1.6; 4.13; 2 Co 8.2; Fp 2.17; Cl 1.24). A alegria que provém da experiência da salvação é de tal intensidade que o crente está disposto a agüentar provações que, em comparação, são mínimas; vê seus sofrimentos de uma nova perspectiva. Embora Paulo esteja ensinando a lição com referência específica à perseguição, o princípio geral aplica-se a todas as outras dores e irritações que podem ocupar a atenção do não-crente mas que são de importância trivial para o crente. O outro pensamento é que a alegria é devida à presença do Espírito no crente (At 13.52; Rm 14.17; Gl 5.22). Não é meramente uma emoção humana, mas, sim, é atribuída a uma influência divina, e, portanto, é uma das marcas de uma pessoa que foi regenerada. Pode parecer estranho que em tudo isto diz-se que os tessalonicenses foram imitadores *do Senhor*, i.é, Jesus, visto que não se pode dizer que Ele recebeu a palavra; o ponto de comparação é realmente a maneira de Jesus ter demonstrado alegria em meio ao sofrimento (veja Hb 12.2). Se esta característica de Jesus não é descrita exatamente assim nos Evangelhos, certamente poderia ser argumentado que Ele deve ter exemplificado o princípio que ensinou aos Seus discípulos: "Bem-aventurados sois quando os homens vos odiarem... Regozijai-vos naquele dia e exultai, porque grande é o vosso galardão no céu" (Lc 6.22-23).

*7.* O recebimento do evangelho desta maneira fez dos crentes tessalonicenses *o modelo para todos os crentes na Macedônia e na Acaia.* Os dois nomes são os das províncias romanas nas quais a Grécia era dividida. A área do norte, a *Macedônia,* e a área do sul, a *Acaia,* vieram a pertencer aos romanos em meados do século II a.C. As duas eram administradas como uma só província até 27 a.C., quando, então, Augusto separou a Acaia e fez de Corinto sua sede de governo. Entre 15 e 44 d.C. as províncias voltaram a ser unidas para propósitos administrativos, mas a partir de então foram separadas mais uma vez. Sua estreita conexão explica por que Paulo une os dois nomes (cf. v. 8). Paulo já evangelizara na cidade macedônia de Filipos antes de chegar a Tessalônica, e de Tessalônica

passou para Beréia, onde um grupo cristão foi formado, antes de avançar para Atenas e Corinto na Acaia. Havia, portanto, grupos de crentes pelas duas províncias afora, tanto nas cidades mencionadas quanto, provavelmente, noutras também (possivelmente Anfípolis e Apolônia (At 17.1) antes de Paulo escrever estas palavras. O relato em Atos indica que a pregação do evangelho em todas as partes destas áreas foi acompanhada por oposição, especialmente da parte dos judeus. O modo segundo o qual os crentes tessalonicenses tinham recebido a mensagem, a despeito da oposição que enfrentaram, deve ter sido, portanto, um incentivo para estes outros cristãos e também um padrão para eles seguirem. A palavra *modelo* também significa um molde, ou a impressão feita por um carimbo. No sentido de "exemplo" pode significar não apenas um exemplo que outros devem seguir como também um padrão que os influencia. O exemplos dos tessalonicenses realmente exercia uma influência formativa sobre os demais cristãos, assim como eles também deviam imitar o exemplo formativo de Paulo (2 Ts 3.9). Foi, portanto, à medida em que os tessalonicenses imitaram Paulo e o Senhor que se tornaram um exemplo para outros seguirem.

8. Se a igreja tessalonicense se tornara um exemplo para outros cristãos nas duas províncias mencionadas em seguida, como isto acontecera? *Repercutiu a palavra do Senhor* de Tessalônica para toda a *Macedônia e Acaia. a palavra do Senhor* é a mensagem do evangelho (a frase é achada somente aqui e em 2 Ts 3.1 em Paulo, e também em At 8.25; 12.24; 19.10, 20; Paulo usualmente tem "a palavra de Deus," 1 Ts 2.13). *repercutiu* sugeriu para Crisóstomo o som de uma trombeta. Conforme é empregada aqui, a palavra indica o espalhar de um som em todas as direções a partir de um ponto central, e o tempo perfeito indica a influência continuada do som. Os próprios cristãos tessalonicenses espalharam o evangelho pelas áreas em derredor (*contra* W.-H. Ollrog: *Paulus und seine Mitarbeiter*, Neukirchen, 1979, pág. 130 n. 81, que nega que os próprios tessalonicenses se ocuparam em missões e que pensa que outras pessoas falavam acerca daquilo que lhes acontecera). Mas não somente ali; com um toque perdoável de exagero, Paulo fala de um efeito *por toda parte* (cf. Rm 1.8; 16.19). Presumivelmente quer dizer em todos os lugares que ele mesmo viajara depois de ter partido de Tessalônica; mas por enquanto não viajara além da Macedônia e da Acaia. Morris, pág. 61, nota que Áquila e Priscila tinha acabado de reunir-se com Paulo, provenientes de Roma (At 18.2) e viajantes tais como eles poderiam muito facilmente ter colhido notícias na própria capital, especialmente porque Tessalônica ficava numa linha importante de comunicações com Roma. A *fé* dos tessa-

lonicenses *para com Deus* era um tópico noticioso em lugares distantes, de modo que Paulo e seus companheiros descobriram que não tinham necessidade de contar a história pessoalmente. Isto sugere, aliás, que parte da mensagem dos missionários era narrar como o evangelho tinha afetado as vidas das pessoas às quais tinham pregado (cf. 3.6; J. Jervell: "The Problem of Traditions in Acts," em *Luke and the People of God,* Minneapolis, 1972, págs. 19-39). Visto que Paulo fala da *fé para com Deus* e depois passa a falar no versículo seguinte acerca de deixar os ídolos e converter-se a Deus, é provável que a conversão da idolatria já esteja em sua mente neste versículo.

9. Paulo justifica sua declaração de que não há necessidade de narrar a conversão dos tessalonicenses entre as pessoas que visita, afirmando que *eles mesmos* (o antecedente é os habitantes dos lugares mencionados no v. 8) estão contando a história da visita dos missionários a Tessalônica. É digno de nota que o relatório diz respeito aos missionários mais do que aos convertidos; o importante era que os missionários tiveram uma visita bem-sucedida, e este relatório estava fazendo com que as pessoas que visitaram fossem mais dispostas a recebê-los com bom grado e escutá-los (alguns MSS têm "no tocante a *vós*" ao invés de *no tocante a nós*; veja Masson, pág. 23 n. 2). A palavra traduzida *ingresso é* traduzido "estada" em 2.1, e este significado, ou "visita", deve também ser adotado aqui; o que se ressalta a esta altura no versículo é a conduta dos missionários mais do que a resposta dos tessalonicenses.

Na segunda parte do versículo, no entanto, a ênfase muda para os tessalonicenses, e recebemos uma descrição clássica daquilo que significa um grupo de gentios tornar-se cristãos. A linguagem usada não é caracteristicamente paulina, e isto levou à sugestão bem fundada de que Paulo aqui está ecoando o vocabulário da pregação missionária, especialmente a pregação aos gentios. G. Friedrich fez uma proposta que a igreja reunida saudaria as pessoas que estavam sendo batizadas e descreveria a sua conversão ("Ein Tauflied hellenistischer Judenchristen," *ThZ* 21, 1965, págs. 402-16). Esta alegação talvez vá mais longe do que se pode justificar, e há mais conteúdo positivo no ponto de vista de T. Holtz de que Paulo está usando fraseologia missionária tradicional para relatar como as pessoas descreviam a conversão dos tessalonicenses, e que esta fraseologia demonstra alguma semelhança com a linguagem e as idéias da propaganda missionária judaica ("Euer Glaube an Gott." Zu Form und Inhalt von I Thess I, 9f.', em R. Schnackenburg (et al.): *Die Kirche des Anfangs* (Festschrift für H. Schürmann), Lípsia, 1977, págs. 459-88). As ligações mais óbvias

da passagem são com os discursos de Paulo diante dos gentios pagãos em At 14.15-17 e 17.31.

A resposta básica é que os tessalonicenses, *deixando os ídolos, se converteram a Deus,* e isso levou a um novo relacionamento com Deus e com Jesus. O verbo *converter-se* é usado por Paulo acerca do voltar-se a Deus (2 Co 3.16; contraste Gl 4.9, da recaída na idolatria). Mas é em Atos que achamos o verbo (lit. "voltar-se") usado para a conversão da mesma maneira que aqui (At 3.19; 9.35; 11.21; 14.15; 15.19; 26.18, 20; 28.27), quer no caso dos judeus, quer dos gentios. No caso dos judeus, a conversão é de uma falsa atitude diante de Deus para uma atitude verdadeira, mas no caso dos gentios é da adoração do deuses falsos para a adoração do Deus verdadeiro. *ídolos* é uma palavra que pode ser usada tanto para as imagens adoradas pelos pagãos quanto para os deuses falsos representandos pelas imagens. Este uso da palavra desenvolveu-se na LXX (no grego clássico, não era usada para objetos religiosos) e transmite a sugestão de que os deuses pagãos não são mais reais do que suas imagens (F. Büchsel: *TDNT* II, págs. 375-8). A pregação cristã retomou o mesmo pensamento (1 Co 8.4; 10.19; 12.4). Em contraste, os cristãos falavam no Deus deles como sendo *vivo* ou ativo e *verdadeiro* ou real, mais uma vez baseando sua linguagem no AT; para o primeiro destes pensamentos, veja Dt 5.26; Js 3.10; Sl 42.2, e para o segundo, veja Êx 34.6 LXX; 2 Cr 15.3. O paralelo vétero-testamentário mais próximo é Jr 10.10: "Mas o SENHOR é verdadeiramente Deus; ele é o Deus vivo e o rei eterno" (o versículo é omitido pela LXX mas aparece noutras versões gregas). Ser convertido é reconhecer este Deus como sendo Deus, aceitar Sua existência. A conversão é "uma volta fundamentalmente nova da vontade humana a Deus, uma volta da cegueira e do erro para o Salvador de todos" (F. Laubach: *NIDNTT* 1, pág. 355).

Sendo assim, Paulo pode dizer que a conversão dos tessalonicenses levou-os a *servir a Deus*. A devoção que uma pessoa presta ao seu Deus é descrita como sendo aquela de um escravo que deve obedecer ao seu senhor; esta devoção é expressada, não simplesmente na adoração como também na atividade da vida diária, e para Paulo diz respeito especialmente à prática daquilo que é bom e certo, ao invés de estar escravizado ao pecado (Rm 6.6, 16-20). Paulo pode, portanto, dizer que a pessoa que serve a Deus está verdadeiramente livre, visto que foi liberta da escravidão ao mal e agora está livre para fazer aquilo que é certo. Ao mesmo tempo, Paulo tem consciência de que o termo "escravo" é uma descrição unilateral e possivelmente enganosa do relacionamento entre o crente e Deus,

e, portanto, também pode dizer que o crente não é um escravo mas, sim, um filho de Deus (Gl 4.7). O missionário cristão é, num sentido especial, o servo de Deus (Rm 1.1; Fp 2.22), e é provável que Paulo tenha visto o serviço dos tessalonicenses no seu trabalho e labuta (1.3) e especialmente na sua propagação do evangelho (1.8).

**10.** O segundo resultado da conversão dos tessalonicenses é que começaram a *aguardar dos céus o seu Filho*. A esperança (1.3) da vinda de Jesus fazia parte integrante da religião dos tessalonicenses; era algo que previam como uma possibilidade durante sua própria vida (4.15, 17; 5.4). Esta iminência esperada da parusia tornava-a uma parte vital da sua fé cristã. O verbo *aguardar* é uma expressão sem colorido e nada diz acerca do caráter da expectativa. A lição é que a existência presente dos cristãos tessalonicenses era determinada pelas suas expectativas acerca do futuro. Com base naquilo que Paulo diz posteriormente na Epístola podemos ver que na vinda de Jesus Seu povo ia ser inculpável e santo (3.13; 5.23), sóbrio e cheio de fé, amor e esperança (5.8-9); esperar a vinda de Jesus significava que os cristãos procurariam manifestar estas qualidades, embora sua capacidade de alcançá-las também pudesse ser atribuída ao poder de Deus operando nas suas vidas. A vinda de Jesus, portanto, era um incentivo ao comportamento moral, e se qualquer dos tessalonicenses era tentado à inação e à preguiça tendo em vista a iminência da parusia, Paulo os advertia a serem diligentes (4.10-12; 2 Ts 3.6-13). Pode ser objetado que esperar a parusia leva para um tipo autocêntrico de moralidade, em que uma pessoa faz o bem por amor à recompensa que espera obter ao invés de por amor a outras pessoas, às quais deve amar sem egoísmo. Paulo, porém, provavelmente teria respondido que aguardar a parusia é a evidência do amor a Deus e da obediência ao Seu mandamento no sentido de amar ao próximo; expressa amor por Deus ao invés de um desejo egoísta de receber um galardão da parte dEle, embora seja verdade que os cristãos possam ser tentados a servir a Deus simplesmente por amor à recompensa.

O objeto da esperança é a vinda do *Filho* de Deus, *Jesus*. Visto que noutros trechos o título de *Filho* não é ligado com a parusia, tem sido sugerido que originalmente a referência dizia respeito a Jesus como o Filho do homem, cuja vinda é profetizada nos Evangelhos (Mc. 8.38; 13.26; 14.62; G. Friedrich, art. cit., págs. 512-15). Mas esta sugestão é puramente hipotética, e pode ser argumentado que o título de Filho é usado aqui no auge da declaração de Paulo para ressaltar o fato de que é Aquele que fica mais próximo de Deus que os cristãos aguardam, e também que é

Aquele a quem Deus declarou ser Seu Filho ao ressuscitá-Lo *dentre os mortos*. A menção da ressurreição aqui é provavelmente motivada pelo desejo de dar uma base para a esperança futura. Se Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos, segue-se que Ele agora está onde Deus está, a saber: nos *céus*, e o Deus que O ressuscitou pode trazê-Lo de volta à terra para Seu povo, e o fará. É este Jesus *que nos livra* (aos crentes) *da ira vindoura.* O Fim testemunhará o derramamento da ira de Deus sobre os pecadores, mas Jesus tem poder para livrar os homens desse destino. Como Ele o faz não é declarado aqui, mas em 4.9-10 ficamos sabendo que é porque Jesus morreu por nós; e o pensamento é elaborado em Rm 5.9 onde a salvação futura da ira de Deus é baseada na justificação ou absolvição presente mediante o sangue, i.é, a morte sacrificial, de Jesus.

Mas o que se diz da *ira*? A palavra é aquela que usualmente quer dizer "zanga," "fúria," e muitas pessoas acham inapropriado usar semelhante palavra a respeito de Deus. Tem sido observado que quando Paulo usa a palavra, geralmente significa, não uma emoção sentida por Deus, mas, sim, as medidas desagradáveis que são tomadas contra os pecadores. Não há nenhum sentido segundo o qual Deus Se sente zangado como um ser humano cujo orgulho foi ferido e que explode numa crise de fúria e paixão. Pelo contrário, se Deus é santo, puro e reto, logo, Sua ira representa uma reação justa diante da maldade daqueles que estragam e destroem a sociedade perfeita que era Sua intenção criar. A ira de Deus sempre é dirigida contra o mal e não é arbitrária e sem princípios. Alguns estudiosos continuaram insatisfeitos com o conceito e argumentaram que "ira" é uma maneira de descrever um processo impessoal em que o pecado colhe sua própria recompensa. É duvidoso se isto evita o problema, visto que a existência de semelhante processo decerto se deve, em última análise, à vontade de Deus, que ativa ou passivamente o permite. Talvez o problema real seja a coexistência do amor e da ira na mesma pessoa. Estes dois aspectos do caráter de Deus estão firmemente atestados na evidência bíblica, mas a Bíblia não vê tensão alguma entre eles. É perfeitamente consistente para Deus demonstrar seu caráter santo e justo ao julgar os pecadores se persistirem no seu pecado e, ao mesmo tempo, amá-los até às últimas conseqüências, mediante a oferta do Seu Filho para ser o Salvador do pecado e das suas conseqüências.

Finalmente, o que Paulo realizou nesta seção da sua Epístola? Com efeito, parabenizou seus leitores no tocante ao seu cristianismo inabalável e os lembrou que verdadeiramente se tornaram o povo de Deus quando aceitaram o evangelho a despeito da oposição que enfrentavam. Têm sido

um exemplo para outros grupos de crentes. Tudo isto se constitui num encorajamento implícito para os tessalonicenses continuarem como começaram, a despeito da oposição que não cessou. Já desde o início, o alvo de Paulo nesta carta é expressar sua alegria diante do progresso deles na fé, e encorajá-los a continuarem da mesma maneira, cercados como estão por muitas testemunhas que se regozijam no seu exemplo. O cuidado pastoral cristão edifica-se no alicerce daquilo que Deus já fez na vida do indivíduo ou da congregação.

## O COMPORTAMENTO DOS APÓSTOLOS EM TESSALÔNICA, 2.1-12

Se o tema básico de 1.2-10 foi a resposta sincera ao evangelho, feita pelos convertidos, que indicava o fato da sua eleição como povo de Deus, a ênfase agora muda para o modo de os apóstolos se comportarem durante sua estada em Tassalônica. Sua visita esteve verdadeiramente de acordo com a natureza do evangelho que proclamaram. Foi caracterizada pela coragem em proclamar a palavra a despeito da oposição. Não houve tentativa de enganar os ouvintes, pelo contrário, os apóstolos foram fiéis àquilo que Deus lhes confiara. E, portanto, procuravam agradar a Deus e não reivindicar nada para si mesmos, quer ganhos materiais, quer prestígio humano. Poderiam ter reivindicado respeito como sendo mensageiros de Deus, mas preferiram ser mansos e cuidar dos seus ouvintes ao invés de lhes fazer exigências. Estavam, portanto, dispostos a trabalhar pelo seu próprio sustento enquanto pregavam o evangelho, ao invés de sobrecarregar qualquer pessoa com os custos da sua hospitalidade. Tanto os tessalonicenses quanto Deus poderiam ser citados como testemunhas do comportamento inculpável dos missionários e da sua atitude de pais ao exortarem seus leitores a viverem uma vida que seria digna de Deus.

O fluxo do pensamento nem sempre é fácil de seguir, e a motivação para a seção é complexa. As declarações de Paulo soam, ao serem ouvidas pela primeira vez, como uma defesa a acusações feitas contra ele e seus colegas: fugira de Tessalônica como covarde; enquanto esteve lá enganava seus ouvintes e os lisonjeava a fim de ganhar deles algum lucro financeiro e prestígio pessoal; e seus motivos e caráter como pregador não agüentariam o exame. É certamente improvável que tais acusações estivessem sendo acalentadas, e muito menos iniciadas, por quaisquer membros da igreja; nada sugere que houvesse qualquer oposição cristã a Paulo (cf. 3.6).

Nem é provável que Paulo esteja se contrastando com rivais gnósticos (*pace* Schmithals, págs. 142-51). Frame, pág. 90, alegou que Paulo estava respondendo a acusações específicas feitas pelos judeus fora da igreja numa tentativa de desfazer sua obra ao caluniarem os pregadores.

Certo número de comentaristas, porém (von Dobschütz, págs. 106-7; Dibelius, págs. 10-11), questionaram se acusações específicas estão em mente. Em especial, A. J. Malherbe ("Gentle as a Nurse," *NovT* 12, 1970, págs. 203-17; "Hellenistic Moralists and the New Testament," em *ANRW*) desenvolveu o ponto de vista de Dibelius: as acusações que Paulo refuta também foram feitas por Dio Crisóstomo contra alguns filósofos cínicos, e as declarações positivas que faz acerca de si mesmo têm seu paralelo no conceito de Dio do filósofo verdadeiro. Estes paralelos da linguagem e do pensamento são notáveis. Paulo, portanto, desassocia-se de qualquer sugestão de comportar-se como um charlatão filosófico. Malherbe duvida que Paulo estava fazendo uma apologia pessoal contra acusações específicas mais do que Dio fazia; o uso de antíteses fazia parte do modo do filósofo retratar a si mesmo e não comprova que declarações negativas estavam sendo feitas a respeito dele. Sugere, portanto, que aqui, e no trecho inteiro dos caps. 1-3 o propósito de Paulo é, em grande medida, a exortação; está apresentando os missionários *como* um padrão para os convertidos seguirem em suas próprias vidas.

Embora, porém, Malherbe tenha razão em ver esta função exortativa na seção, nenhuma referência específica é feita aqui à imitação dos apóstolos, e os comentários dizem respeito mais às características dos missionários e pastores do que aos membros comuns da congregação. Além disto, é difícil ver porque Paulo, um pregador cristão, tenha tomado tamanhos cuidados para descrever-se em termos do filósofo ideal se nada houvesse na situação que o levasse a assim fazer. Deve ter sentido que estava sendo acusado ou que corria perigo de ser acusado de comportar-se como um filósofo de segunda categoria, e defendeu-se ao declarar que seus padrões como pregador não eram, de modo algum, inferiores àqueles dos melhores filósofos. Visto que sabemos que a igreja estava enfrentando oposição, não seria surpreendente, de modo algum, se parte da campanha incluísse ataques contra os missionários, e, portanto, Paulo achava certo defender-se contra críticas reais ou possíveis de fora da igreja. Talvez, além disto, ainda estivesse preocupado por ter deixado os convertidos tessalomcenses desamparados por sua saída apressada da cidade e sentisse a necessidade de defender-se contra a possibilidade de contínuos mal-entendimentos (von Dobschütz, págs. 106-7).

1. Quando uma frase começa com *Porque*, esperamos que dê uma razão ou uma explicação de alguma coisa que a antecedeu. Uma conexão possível no presente caso é com 1.9*a*, onde Paulo menciona de forma breve o tipo de visita (RSV: "boas-vindas") que teve em Tessalônica. Haveria, então, esta linha de pensamento: "Em todos os lugares as próprias pessoas relatam que tipo de visita tivemos entre vós... porque vós mesmos sabeis qu nossa vista não foi em vão..." Noutras palavras, 2.1ss. dá uma explicação do tipo de visita que Paulo fizera em Tessalônica, segundo os relatos. Esta explicação talvez ressalte demasiadamente o contraste subentendido entre "eles mesmos" e "vós pessoalmente", ao passo que parece que o assunto principal de Paulo era descrever o *caráter* da sua visita. Além disto, Paulo já se referiu brevemente à natureza da sua pregação em 1.5, e pode ser argumentado que agora está desenvolvendo com mais pormenores os indícios em 1.5 e 9*a* acerca da natureza da sua visita. Parece, então, que a conexão é mais geral. Já em 1.2-10, que diz respeito primariamente à resposta dos tessalonicenses ao evangelho, Paulo está pensando no lado da questão que diz respeito aos missionários. Tendo chegado ao auge da sua declaração em 1.9-10 com sua descrição do tipo de visita que fizera e do tipo de resposta que evocara, agora explica mais plenamente estas duas considerações. Em 2.1-12 apela para o próprio conhecimento detalhado que os tessalonicenses têm do comportamento dele; ou, melhor, conclama-os a testificar, com base nos seus próprios conhecimentos, da veracidade da descrição que lhes oferece, e, assim, reconhecer, implicitamente, a falsidade de quaisquer acusações feitas contra a sua pessoa; e, depois, em 2.13-16 volta de novo ao tema da resposta dos tessalonicenses ao evangelho (desenvolvendo o tema de 1.6).

A expressão *vós... sabeis* (1.5; 2.2, 5, 11; 3.3-4; 4.2; 5.2; 2 Ts 2.6; 3.7) no início não é, portanto, especialmente enfático, e não visa fornecer um contraste com "eles mesmos" (1.9), mas, sim, um desenvolvimento do assunto. O pensamento é, pelo contrário: "eles mesmos relatam a visita (bem-sucedida) que fizemos entre vós... Porque (conforme vós mesmos sabeis) nossa visita a vós não foi em vão." Este modo de entender a frase é reforçado pelo fato de que as palavras *a nossa estada* ocupam nela uma posição enfática e claramente ecoam 1.9*a*. O verbo está no tempo perfeito em grego e, portanto oferece um veredito sobre a visita à luz dos eventos subseqüentes: a visita *não se tornou infrutífera*. Esta última palavra pode ser entendida no sentido de "faltosa no conteúdo" ou "faltosa no efeito." Se adotarmos a primeira tradução, o sentido será que a visita de Paulo fora "oca, vazia, sem propósito nem seriedade" (Lightfoot, pág. 18),

e a descrição é do *caráter* da missão. Se adotarmos a segunda tradução, o assunto seria que a missão fora ineficaz e não produziu *resultados*. O primeiro ponto de vista é apoiado pelos paralelos aduzidos por Malherbe e forma um bom par com 1.5. O segundo ponto de vista é apoiado pelo uso paulino noutros trechos (cf. o uso por Paulo da frase "em vão," 3.5), e pelo fato de que aqui Paulo está relembrando os efeitos da missão. Mesmo assim, Paulo poderia estar comentando que os tessalonicenses podiam ver, pelo seus resultados, que a visita não sofrera falta de poder e substância; trouxera a eles o evangelho. O primeiro modo de entender a frase deve, portanto, ser preferido, mas devemos lembrar-nos que um escritor ou leitor grego provavelmente detectaria as duas nuanças simultaneamente na palavra onde nós tendemos a achar um ou/ou (Moore, pág. 33). Visto que o v. 2 passa a falar do caráter da visita dos apóstolos mais do que dos resultados, isto confirma nosso conceito da nuança principal da palavra.

2. Que a visita dos apóstolos não fora um assunto "vazio" é visto nas circunstâncias em que ocorreu. Seguiu uma visita a *Filipos* onde já tinham sofrido, sendo tratados vergonhosamente. A referência diz respeito à história registrada em At 16.19-40 que conta como Paulo e Silas foram sumariamente presos, açoitados e lançados no cárcere quando sua pregação do evangelho afetou interesses financeiros locais. *Ultrajados* refere-se ao tratamento ofensivo e vergonhoso, expressa a degradação que os póstolos experimentaram. Pode haver o pensamento de que o tratamento dado a Paulo era especialmente degradante para um cidadão romano, que, teoricamente, era imune a tais procedimentos. (O ceticismo de Best sobre este aspecto e sua sugestão de que não possamos confiar em todos os pormenores na narrativa de Lucas [pág. 90] parece infundado). A intenção de Paulo é dizer que semelhante tratamento poderia ter dissuadido os missionários de criar mais problemas; mas, conforme bem sabiam os leitores, eles não ficaram desanimados, e avançaram para Tessalônica, e ali demonstraram sua *confiança em . . . Deus* ao declararem o evangelho. *tivemos ousada confiança* traduz uma palavra especialmente usada para falar com ousadia e franqueza, e era um atributo que os cínicos reivindicavam para si mesmos. É usada freqüentemente no NT para descrever tanto a liberdade do cristão para vir à presença de Deus (Hb 4.16; 10.19; 1 Jo 3.21) quanto sua ousada confiança para pregar abertamente o evangelho (At 9.27; 18. 26; Fp 1.20; Ef 6.19-20). Semelhante ousadia não é um atributo natural

meramente humano, mas, sim, decorre de uma confiança *em Deus* de que Ele sustentará Seus servos na tarefa da evangelização. Conforme Best, pág. 91, comenta corretamente, não há nenhum "misticismo divino" aqui nesta frase "em Deus;" significa "como resultado da nossa confiança em Deus;" confiança esta que fora amplamente justificada pela Sua proteção dos apóstolos em Filipos. Tal confiança era necessária, porque a pregação *do evangelho de Deus* (2.8-9; Rm 1.1) foi realizada em Tessalônica a despeito de consideável dificuldade. A frase que é traduzida em ARA: em meio de muita luta, não é absolutamente certa quanto ao seu significado. A palavra grega *agōn* significa um certame ou uma luta, e pode ser usada acerca das circunstâncias externas que criam conflito ou uma luta no íntimo. A maioria dos comentaristas entende a frase no sentido adotado por ARA, i.é, como sendo uma referência à oposição externa ao evangelho, a despeito da qual Paulo e seus companheiros corajosamente proclamaram a mensagem (Fp 1.30; 1 Tm 6.12). Outros entendem que se refere à ansiedade interior que os apóstolos sentiram quando chegaram em Filipos, esforçando-se por vencer o medo de mais oposição, ou ao esforço zeloso que dedicaram à oração em prol dos tessalonicenses. Pouca dúvida pode haver de que a interpretação de ARA é correta, especialmente porque fica claro noutras partes da carta que foram feitos esforços para impedir Paulo de pregar, e os leitores de aceitarem o evangelho (1.6; 2.14-16; 3.3-4). Para o uso que Paulo faz do termo para descrever a vida cristã e a tarefa do missionários em termos de um certame atlético, veja V. C. Pfitzner: *Paul and the Agon Motif*, Leiden, 1967, especialmente págs. 112-4. Aqui, porém, está ausente a rivalidade amistosa da arena, e o pensamento se refere a uma luta de vida ou morte com oponentes resolutos.

3. Mais uma vez, a conexão feita com *Pois* não é fácil de se perceber. Provavelmente Paulo esteja elucidando a declaração nos vv. 1-2. Está mostrando, de modo adicional, como foi que sua pregação do evangelho não faltava em substância e era baseada na sua confiança em Deus. Sua pregação, pois, não surgiu de motivos falsos e egoístas, e não era, portanto, um fingimento que oferecesse ao povo um evangelho vazio; pelo contrário, proclamava abertamente a mensagem que Deus lhe confiara, e fê-lo independentemente de obter uma popularidade fácil. *exortação* refere-se ao ato de pregar, e indica que aquilo que os apóstolos disseram não era simplesmente uma recitação de fatos ou algum tipo de entretenimento intelectual; era uma conclamação urgente para os ouvintes responderem às boas novas

por meio de crerem em Jesus Cristo (2.13) e de andarem dignamente perante Deus que os chamara para Seu reino (2.12). A palavra grega também pode significar "consolar" (2 Ts 2.16), mas este sentido está excluído aqui, e o pensamento é semelhante àquele expressado pelo uso do verbo para significar exortação urgente em 2 Co 5.20; 6.1 (veja mais sobre 2.11). Embora nenhum verbo seja fornecido pelo grego, que pode livremente omitir formas de "ser, estar", ARA tem razão em adotar o presente significado (*não procede de*) tendo em vista o paralelo com o v. 4; Paulo está pensando na sua prática normal como evangelista, embora recaia no tempo passado no v. 5 enquanto pensa especialmente no seu comportamento em Tessalônica.

Três substantivos são usados para expressar as características que Paulo repudia como sendo inconsistentes com a pregação cristã. Em primeiro lugar, a pregação de Paulo não se origina no *engano* (2 Ts 2.11; 1 Jo 4.6). A palavra não significa a intenção de fraudar (nada no contexto sugere que a referência diz respeito a Paulo tirando dinheiro da congregação tessalonicense por fraude, conforme sugere Schmithals, págs. 143-6), mas, sim, à ignorância ou erro de Paulo a respeito da verdade acerca de Deus. O uso de "proceder de" confirma que Paulo está falando da fonte ou do motivo da sua pregação, não do seu modo de pregar. Em segundo lugar, o motivo de Paulo não era *impureza*. É geralmente reconhecido que o pensamento aqui não se refere à impureza física ou ritual, mas, sim, à impureza moral: em 4.7 Paulo a contrasta com a santidade. Certo número de comentaristas pensa que a referência aqui é especificamente à impureza sexual, chamando a atenção ao contexto de 4.7 e a paralelos tais como Rm 1.24 e Cl 3.5 (onde é associada com a imoralidade sexual). Algumas das seitas religiosas gregas associavam-se com a prostituição ritual. A implicação seria, então, que Paulo procurava convertidos para se entregar a excessos sexuais com eles. Outros (especialmente Best, págs. 93-4) argumentam que a palavra tem um sentido mais geral e que podia referir-se a motivos impuros tais como a ambição, o orgulho e a cobiça; o contexto não requer um conteúdo sexual para a palavra, e nunca há em qualquer outro lugar qualquer sugestão de que a conduta de Paulo esteve aberta a esta deturpação específica. A estas considerações, podemos acrescentar que a palavra também era usada pelos cínicos; procuravam "purificar a mente através da razão, tentando livrá-la da escravidão às concupiscências e às opiniões" (A. J. Malherbe, art. cit., pág. 215). Este sentido um pouco

geral deve ser dado à palavra aqui (como em Rm 6.19). Incluirá elementos sensuais, mas não é confinada a eles. A terceira característica que Paulo nega é que age *em dolo*; a mudança da preposição no grego demonstra que aqui está pensando da maneira de realizar sua missão, mais do que dos motivos. Paulo não empregava métodos desonestos para lograr as pessoas a fim de que acreditassem na sua mensagem, em contraste com alguns dos pregadores helenistas itinerantes, que não tinham escrúpulos quanto aos métodos de ganhar aderentes. O homem que rejeitava até mesmo a eloqüência (1 Co 2.4) não tinha probabilidade de apelar à astúcia e ao logro, embora soubesse que os pregadores cristãos estavam abertos a esta tentação (2 Co 11.13).

4. Era impossível que Paulo tivesse agido da maneira que acaba de descrever, posto que falava como uma pessoa *aprovada por Deus a ponto de nos confiar ele o evangelho.* Paulo declarou que ele e seus associados tinham sido testados por Deus e aprovados por Ele para a obra da missão cristã. O argumento é enfatizado pela repetição. No fim do versículo, Paulo se refere a *Deus que prova os nossos corações.* Aqui, o verbo (gr. *dokimazõ,* é usado primariamente no sentido de "examinar" ou "testar,") e a referência ao coração (para a fraseologia, veja Jr 11.20; 12.3) indicam que Deus não Se ocupa só com a impressão externa feita pelos homens mas, acima de tudo, com os motivos interiores que ditam sua conduta. O verbo aqui está no aspecto contínuo (um particípio presente) que sugere que o escrutínio de Deus não é, por assim dizer, um vestibular único, de uma vez para sempre, para Seus servos; e, sim, um processo continuamente operativo daquilo que hoje em dia poderia ser chamado de "controle de qualidade." Na parte anterior do versículo, Paulo usa o mesmo verbo com seu outro sentido de aprovar alguém que já foi testado. Ele e seus companheiros foram aceitos por Deus como pessoas condignas para realizar a Sua obra. Houve, por assim dizer, um teste inicial do missionário, bem como o escrutínio perpétuo. Conforme observa Best, pág. 96, há alguma tensão entre esta declaração e a convicção de Paulo de que Deus o escolheu para Sua obra antes mesmo do seu nascimento, e moldou-o para o Seu propósito. Esta tensão é inevitável, visto que qualquer tipo de linguagem humana acerca de Deus e Seus relacionamentos com a humanidade é inadequado; por si só, para falar à altura dAquele que é infinito. A linguagem de predestinação usada por Paulo noutros lugares exclui qualquer dedução da linguagem do teste e da aprovação no sentido de que Paulo possuía qua-

lidades humanas com base nas quais pudesse jactar-se de que Deus o escolhera (1 Co 1.28-31). Foi em virtude desta aprovação divina que Deus *confiou o evangelho*. A implicação é que *o evangelho* não é de origem humana; é boas-novas da parte de Deus, e seu conteúdo é determinado por Ele. Paulo, por mais que expressasse o evangelho da sua própria maneira individual, deixava bem claro que o evangelho era algo que lhe tinha sido entregue (1 Co 15.1-5; Gl 1.11-12), e que tinha de agir como mordomo ou encarregado dos mistérios de Deus (1 Co 4.1). Uma pessoa com semelhante consciência declararia que seus motivos e métodos não estavam associados com seus próprios fins egoístas.

Tendo recebido esta comissão, Paulo adota como alvo a concretização da mesma. Poderia ter falado de uma maneira que *agradasse a homens.* Há, naturalmente, um modo certo e apropriado para o cristão ser agradável a outras pessoas, por meio de servir aos interesses delas ao invés dos seus próprios fins egoístas (Rm 15.1-2; 1 Co 10.33). Paulo aqui está pensando do tipo de ação que envolve a lisonja (2.5) e artifícios semelhantes que agradam superficialmente a outras pessoas mas que realmente são ditados pelo interesse e que, portanto, contrastam-se marcantemente com o agradar *a Deus*, no sentido de servir ao Seu propósito (4.1; Gl 1.10). Se Paulo foi chamado para ser um servo de Deus, logo, é seu dever agradar ao seu Senhor (1 Co 4.1-5). É com este pensamento controlador na sua mente que ele prepara aquilo que diz na sua evangelização.

5. Tendo declarado os princípios gerais segundo os quais os missionários cristãos operam, Paulo agora elabora a questão ao referir-se especificamente a como eles se comportaram enquanto estavam entre os leitores, e apela com confiança mais uma vez a estes últimos (1.5; 2.2; veja mais 2.9, 10, 11) com sendo pessoas que *sabem,* por sua observação pessoal, que o que Paulo diz é verídico. Volta a adotar o estilo de fazer declarações negativas seguidas por positivas, e começa com o conceito de agradar aos homens ainda na sua mente. Explica sua declaração anterior ao afirmar que os missionários nunca usaram de *linguagem de bajulação;* não adotaram ares obsequiosos para com aqueles que procuravam influenciar, nem lhes dera louvor vão, para persuadi-los a aceitar a mensagem dos pregadores. Estes eram truques bem-conhecidos usados por preletores filosóficos itinerantes do tipo mais baixo. Os cristãos tessalonicenses puderam observar por si mesmos que Paulo não agira desta maneira. Mesmo assim, é possível que não tenham podido penetrar nos motivos de Paulo na sua pregação, nem

ver o que este fazia quando eles não estavam presentes, de modo que Paulo chama Deus como sua testemunha de que não usava de *intuitos gananciosos.*

A palavra traduzida "ganância" (gr. *pleonexia*) indica a cobiça de todos os tipos, e, portanto, o desejo de despojar outras pessoas daquilo que lhes pertence. Não há necessariamente qualquer conotação sexual na palavra (e, portanto, não oferece qualquer apoio contextual para um modo sexual de entender "impureza" em 2.5), embora possa adotar este significado (veja 4.6 nota).

A outra metade do texto não é fácil de traduzir. ARA adota a tradução *intuitos* (gr. *prophasis* – palavra esta que infelizmente não é discutida nem no *TDNT* nem no *NDITNT*), entendendo que a palavra expressa "um meio de ocultar os motivos verdadeiros da pessoa." Rigaux, pág. 414, oferece a paráfrase "não usamos de hipocrisia a fim de explorar-vos," que sugere que entende que a palavra significa o ato da hipocrisia. A palavra também pode significar "segundas intenções," motivos que são conservados ocultos (cf. Best: "com um desejo velado de explorar-vos"). O uso noutros trechos (At 27.30; Lc 20.47; Fp 1.18) sugere que a palavra se refere à proposição de uma razão falsa ou de uma forma especiosa de conduta como máscara para o motivo verdadeiro. Aqui, portanto, o importante é que os apóstolos não usaram a ação aparentemente boa de pregar o evangelho como meio de encobrir (e assim realizar) sua intenção verdadeira, que seria obter algum ganho material das pessoas que responderam à sua mensagem. A tradução de ARA, portanto, é apropriada, porque ressalta o *logro* que seria empregado a serviço da cobiça, ao invés do *motivo* da cobiça.

6. Paulo agora rejeita uma terceira acusação, além das duas discutidas no v. 5. Nega que ele e seus colegas estavam procurando *glória de homens*, quer dos leitores que correspondiam à sua mensagem quer de qualquer outra pessoa que fosse. O pensamento avançou aqui do desejo de ganhos materiais para o anseio igualmente poderoso pela honra e por uma posição de prestígio que facilmente poderia vir a ser um motivo para o pregador cristão, assim como também o era para o mestre da filosofia não-cristã. Pode haver aqui um contraste subentendido na linguagem, entre procurar a honra dos *homens*, e *de Deus*, assim como em 2.4 Paulo comenta que não procurava agradar a homens, mas, sim, a Deus (Rm 2.7; 1 Co 4.5). Procurar a aprovação e a recompensa divinas é um motivo digno

(cf. 2.20), conquanto não degenere em interesse-próprio, e isso não deve acontecer enquanto a natureza da recompensa divina for reconhecida. As palavras de Paulo provavelmente transmitem também um contraste implícito entre *procurar* a honra entre os homens e *recebê-la*. Alguma parte da alegria e da satisfação que é sentida por aqueles que aceitarem o evangelho forçosamente será expressada na gratidão e na estima demonstradas ao mensageiro que é instrumental em trazê-lo, assim como, por contraste, Paulo estava consciente de que a rejeição do evangelho também envolvia a rejeição do mensageiro (Gl 4.15-16). Semelhante relacionamento começa a azedar quando o pregador procura cultivá-lo ao invés de servir fielmente a Deus. Best, pág. 99, comenta com razão a sutileza desta tentação, e doutras semelhantes-inspiradas pela soberba espiritual. O fato de que são tão sutis e tão difíceis de serem evitadas deve colocar os cristãos de sobreaviso ainda mais rigosoro contra elas.

Na segunda metade deste versículo (numerado como v. 7*a* nos textos gregos, *TEV* e *NIV*) Paulo reconhece que ele e seus companheiros poderiam, *como enviados de Cristo, exigir de vós a nossa manutenção*. Sua recusa de buscar honra foi feita a despeito do fato de que tinham um direito legítimo a ela. A frase grega é literalmente: "podendo ser um peso (*en barei*)." A construção, que tem paralelo em 1 Tm 2.2, refere-se metaforicamente ao modo dos missionários poderem ter feito uso de uma posição de "peso" ou influência. Em virtude da sua posição, podiam ter exigido o devido respeito (cp. como os oponentes de Paulo em 2 Co 10.10 o acusavam de escrever cartas pesadas) e distribuído suas ordens na igreja. Este ponto de vista encaixa-se perfeitamente em v. 6*a*, e, acima de tudo, dá o contraste apropriado com o retrato dos missionários comportando-se docilmente em v. 7; podemos comparar o contraste semelhante em 1 Co 4.21.

Alguns comentaristas têm argumentado que a frase se refere aos missionários sendo um "fardo" para a igreja no sentido de poderem esperar que esta última providenciasse suas necessidades materiais (1 Co 9.14; Gl 6.6). Paulo tinha plena consciência de ter direito a este privilégio, mas, embora o defendesse enfaticamente (1 Co 9.3-12), insistia ainda mais enfaticamente que ele pessoalmente não faria uso dele, e que preferia sustentar-se com sua própria mão de obra avulsa e com ofertas das outras igrejas que não aquela na qual acontecia que ele estava trabalhando (1 Co 9.15-18; 2 Co 11.7-11; 2 Ts 3.8). Passa a escrever explicitamente

acerca deste tema no v. 9, e é difícil não detectar um eco do presente versículo no verbo (*epibareō*) usado ali. Este, porém, dificilmente pode ser o pensamento primário no presente contexto. É mais provável que esteja pensando no direito dos apóstolos de dar ordens e de serem respeitados num sentido geral. Embora a expressão grega empregada não possa significar "usar autoridade" e "ser um fardo material" simultaneamente, este último *pensamento* já podia estar na mente de Paulo, e, tendo tratado do contraste primário nos vv. 7-8, retoma a consideração secundária no v. 9.

Este direito à honra poderia ter sido reivindicado pelos missionários *como enviados de Cristo*. Esta frase denota aqueles que eram considerados como tendo sido enviados pelo próprio Cristo como missionários, com a tarefa de fundar igrejas, e devem ser distinguidos dos apóstolos das igrejas (2 Co 8.23; Fp 2.25) que eram simples mensageiros ou representantes nomeados para tarefas específicas de representanção das igrejas. O grupo de missionários era, naturalmente, maior no seu número e na sua extensão do que o grupo reconstituído dos doze discípulos que acompanharam Jesus durante Seu ministério terrestre. [*Enviados* aqui traduz a palavra *apóstolos*]. A frase, no entanto, causa alguma dificuldade porque noutros lugares Paulo parece fundamentar seu apostolado não meramente na sua chamada à obra missionária, que era confirmada pelo fato de que podia indicar seus convertidos, como também no fato de que "vira Jesus, nosso Senhor" (1 Co 9.1-2; cf. 15.8-10; Gl 1.15-17); noutras palavras, o apostolado surgia de uma comissão recebida num aparecimento de Jesus ressurreto (cf. os aparecimentos coletivos em Mt 28.16-20; Lc 24.44-49; Jo 20. 21-23). O problema, pois, é que parece que Paulo está incluindo Silvano e Timóteo como apóstolos, embora nenhum aparecimento do Ressurreto ao primeiro é conhecido (ainda que não possa ser excluído como sendo impossível) e é virtualmente certo que Timóteo não é chamado de apóstolo (veja 2 Co 1.1; Fp 1.1; Cl 1.1). Tem sido sugerido, portanto, que na presente passagem Paulo esteja usando a forma "nós" para fazer declarações que realmente se aplicam somente à sua própria pessoa, ou que esteja dizendo que ele e seus companheiros poderiam ter reivindicado a mesma honra à qual tinham direito os apóstolos de Cristo, sem identificar-se, juntamente com seus colegas, como membros do grupo dos apóstolos. Nenhuma destas soluções convence muito.

Best, pág. 100, sugere que o conceito que Paulo tinha do apostolado pode ter sido menos plenamente formulado nesta Epístola primitiva

do que nos tempos da correspondência com os coríntios, mas o espaço de tempo é, na realidade, bastante breve, R. Schnackenburg ("Apostles before and during Paul's Time," em W. W. Gasque e R. P. Martin (ed.): *Apostolic History and the Gospel*, Exeter, 1970, págs. 287-303) argumenta que o conceito de um apóstolo não era claramente definido, que a palavra significa basicamente um "missionário," e que um aparecimento do Jesus ressurreto não era universalmente considerado uma qualificação essencial para alguém ser um apóstolo. É difícil crer, no entanto, que o mesmo Paulo que tão enfaticamente ressaltava a conexão entre ver o Senhor ressurreto e ser um apóstolo em 1 Coríntios pudesse ter tido um conceito muito mais amplo do apostolado apenas um ou dois anos antes. Talvez a melhor solução seja aquela que oferece W. Schmithals (*The Office of Apostle in the Early Church*, Londres, 1971, págs. 23, 65-7): Paulo está pensando *somente* em Silvano e em sua própria pessoa nesta passagem, e tacitamente deixa de lado o membro mais jovem do grupo de missionários. Silas, como um cristão de Jerusalém (At 15.22), pode muito bem ter sido um apóstolo. Desta maneira, evitamos a dificuldade de Timóteo ser considerado um apóstolo aqui e não reconhecido como tal na correspondência posterior de Paulo. Seja qual for o caso, o essencial é que os apóstolos, como representantes de Cristo, ocupavam uma posição de liderança como os fundadores das igrejas e tinham o direito à obediência e ao respeito em virtude deste ofício. Paulo aplica o mesmo princípios aos obreiros da igreja de modo geral em 5.12-13.

A despeito deste direito legítimo à honra e do direito de tratar a igreja de modo autoritário, Paulo e seus colegas tinham adotado um método diferente. A abordagem do próprio Paulo era adotar um espírito de amor paternal e usar a disciplina somente em último caso (1 Co 4.14-21; veja D. R. Hall: "Pauline Church Discipline," *TynB* 20, 1969, págs. 3-26). A expressão: *todavia, nos tornamos dóceis entre vós,* pode ser considerada o começo de uma nova sentença, e ARA e outras versões a ligam estreitamente com a frase seguinte: "qual ama . . ." A maioria dos comentaristas, no entanto, considera que frase pertence à sentença anterior; o v. 7*b*, portanto, forma o começo de uma nova sentença que se estende para dentro de v. 8. Esta última maneira de entender a estrutura da sentença é preferível; liga a frase que começa com "qual..." com a frase que começa com "assim..." e evita um assíndeto difícil no começo de v. 8. A palavra *dóceis* (gr. *ēpioi*) que ocorre noutra parte do NT

somente em 2 Tm 2.24 e ali se refere à mansidão que o pastor deve demonstrar, é achada num grupo de MSS de qualidade geralmente inferior; o texto variante, atestado por um grupo de MSS mais antigos, é "nenês" (gr. *nēpioi*). Por causa da sua atestação superior e porque a linguagem figurada é mais arrojada, este texto tem tido apoio considerável dos comentaristas. Não pode, no entanto, haver muita dúvida de que o texto menos atestado é correto; a palavra mais rara foi substituída por uma mais familiar (Paulo usa "nenê" dez vezes), possivelmente por um acidente de ortografia. O fato relevante é que Paulo noutros lugares compara-se com um pai no seu relacionamento com seus convertidos, e isto faz a figura de linguagem de uma mãe dócil muito mais provável aqui do que a figura de uma criancinha, que, de qualquer maneira, destruiria a unidade da passagem. Tomamos, portanto, partido com a opinião minoritária dos editores do texto da UBS (Mtzger, págs. 629-30). A declaração de Paulo, portanto, é que os missionários não eram severos nem arrogantes para com a igreja, pelo contrário, demonstravam uma disposição bondosa. Seu alvo era o bem da igreja, e não o estabelecimento da sua própria posição nem a obtenção das suas próprias finalidades.

Paulo passa a falar da afeição que os missionários tinham pela igreja ao fazer uma comparação entre a atitude deles e a de uma *ama que acaricia os próprios filhos*. Visto que a frase se refere aos "próprios" filhos, o quadro é o de uma mãe que pessoalmente cuida dos seus próprios filhos ao invés de confiá-los aos cuidados doutras pessoas, e a razão porque Paulo diz "ama" ao invés de "mãe" é sublinhar este elemento de cuidado amoroso para os filhos. A etimologia da palavra (relaciona-se com um verbo que significa "nutrir") sugeriu a alguns comentaristas que Paulo está pensando numa ama que amamenta uma criança; Best, pág. 101, traduz "mãe que amamenta." Parece duvidoso, no entanto, que devemos entender a palavra neste sentido mais específico. O elemento de terno cuidado amoroso para com os filhos é expressada suficientemente no verbo que transmite a idéia de tomá-los nos braços, acariciá-los e conservá-los no calor e na segurança (Ef 5.29), assim como uma ave-mãe choca seus filhotes (Dt 22.6). A. J. Malherbe, art. cit., págs. 211-14, mais uma vez demonstra como Paulo está usando uma figura de linguagem empregada pelos filósofos, e aplicando-a ao pregador cristão.

8. Segue-se agora a comparação. Paulo usa uma palavra rara (gr. *homeiromai*) que significa "ansiar por" ou "desejar" alguma coisa (Jó 3.21 LXX; Sl 62.1 Sím; H. W. Heidland: *TDNT* v, pág. 176). Ressalta a profunda afeição que os missionários sentiam pelos seus convertidos.

A partir desta afeição brotava o anseio dos missionários de *oferecer* aos tessalonicenses *não somente o evangelho de Deus, mas, igualmente, a sua própria vida.* "Oferecer," ou "compartilhar," conforme nota Rigaux, pág. 422, é dar alguma coisa enquanto conserva parte para si mesmo. Os missionários que tinham experimentado as bênçãos trazidas pelo evangelho queriam que os tessalonicenses recebessem sua parte delas. Sem dúvida, para Paulo o próprio evangelho era a coisa do mais alto valor, mas, visto que de modo geral as pessoas consideram a sua própria vida a sua possessão mais preciosa, expressa a profundidade do seu anseio de compartilhar os dons mais sublimes com os tessalonicenses, por meio de dizer que os missionários lhes teriam dado a sua vida também. Isto pode significar que estavam dispostos a sacrificar suas vidas por eles (Lightfoot, pág. 26). Mas a maioria dos comentaristas entendem que "vida" (gr. *psychē*, "alma," daí "vida" ou "próprio-eu") significa o íntimo do ser dos missionários. A linguagem é aquela do amor em que o que ama deseja compartilhar sua vida com a pessoa amada num ato de dedicação e união, ao invés de linguagem do auto-sacrifício. A última cláusula do versículo confirma esta interpretação. Paulo e seus colegas sentiam-se profundamente envolvidos com seus convertidos, e falavam em termos de amor por eles; algo do amor que, segundo acreditavam, Deus tinha para com os tessalonicenses (1.4) era canalizado através deles.

*9.* Paulo chama a atenção para mais um aspecto da conduta dos missionários em Tessalônica. A palavra *Porque*, no início, demonstra que o versículo dá mais uma prova daquilo que já dissera acerca da sua atitude humilde e amorosa para com os tessalonicenses, seu desejo de não tirar vantagem deles nem de dar a impressão de estar procurando alguma recompensa pela sua obra de evangelização. Mais uma vez, Paulo apela à memória dos tessalonicenses para substanciar aquilo que diz. Eles mesmos se *recordam... do labor e fadiga* dos missionários. As duas palavras expressam respectivamente a natureza pesada e cansativa do trabalho (gr. *kopos*) e seu aspecto (gr. *mochthos;* cf. 2 Co 11.27), que sem dúvida eram acentuados por continuarem na obra *noite e dia*; a frase, no entanto, simplesmente significa que os missionários trabalhavam tanto de noite quanto de dia, e não continuamente durante o período de vinte e quatro horas. A atividade era a fabricação de tendas mencionada em At 18.3, onde a palavra usada pode ter o sentido mais amplo de trabalho em couro de modo geral. Paulo pode ter aprendido seu ofício durante seus dias de mestre judaico, visto que os rabinos deviam sustentar-se a si mesmos sem receberem pagamento pelos seus ensinos. R. F. Hock, no entanto, tem ar-

gumentado que a prática de Paulo reflete a dos filósofos que pensavam que era bom para seus ouvintes verem que eles viviam no mundo com todas as suas agruras e punham em prática o seu ensino (*The Social Context of Paul's Ministry*, Filadélfia, 1980; "Paul's Tent-making and the Problem of his Social Class," *JBL* 97, 1978, págs. 555-64; "The Workshop as a Social Setting for Paul's Missinary Preaching," *CBQ* 41, 1979, págs. 438-50; cf. A. J. Malherbe: *Social Aspects of Early Christianity*, Baton Rouge, 1977, pág. 24). O comentário do próprio Paulo, no entanto, é que ele e seus amigos trabalhavam assim a fim de evitar colocar o "custo" de cuidar deles sobre os cristãos tessalonicenses. Tanto trabalhavam quanto *proclamavam o evangelho de Deus.* Até certo ponto, as necessidades de Paulo eram custeadas por dádivas da igreja já estabelecida em Filipos (Fp 4.16), mas, se aquilo que Paulo disse mais tarde acerca da pobreza extrema das igrejas da Macedônia (2 Co 8.1-2) já era verdadeiro nesta data anterior, estas dádivas talvez não fossem muito grandes e seriam insuficientes para sustentarem os missionários. Paulo repete a substância da presente declaração em 2 Ts 3.8, onde usa sua conduta como exemplo para os tessalonicenses seguirem ao invés de viverem na inatividade e esperarem que outras pessoas os sustentassem. Esta última passagem dá a entender que até mesmo durante a visita dos missionários em Tessalônica alguns membros da igreja estavam se abstendo do trabalho, e Paulo sentiu necessidade de comentar este fato mais uma vez na presente Epístola (4.11). Fica claro que já está preparando o terreno para sua exortação posterior.

10. Os vv. 10-12 formam uma só longa sentença, que passa do caráter da evangelização feita pelos missionários para seu cuidado com os novos convertidos. Paulo mais uma vez ressalta as vidas virtuosas e inculpáveis dos pregadores, e vê mais uma prova disto nas admoestações paternais que tinham dado aos leitores no sentido de viverem *por modo digno de Deus.* As implicações da frase são duas. De um lado, parece que Paulo está dizendo que o conteúdo moral da pregação é uma confirmação que os próprios pregadores estavam vivendo de modo moral; era improvável que viveriam de modo imoral se sua mensagem dissesse respeito à moralidade — e os próprios leitores podiam testificar disto. Do outro lado, Paulo está avançando do pensamento acerca de como os pregadores viviam, dando um exemplo aos seus ouvintes e conclamando-os a viverem da mesma maneira, para uma expressão de ações de graças porque seu trabalho fora bem-sucedido em levá-los à conversão.

A sentença começa abruptamente sem a conexão grega usual com a anterior, e isto indica que a mesma linha de pensamento está sendo segui-

da. De modo especialmente solene, Paulo chama não somente aos seus leitores como também o próprio *Deus* para ser *testemunha* das vidas dos missionários. Os leitores são citados porque precisavam estar convictos da veracidade das declarações de Paulo, com base nas próprias observações deles, e Deus é conclamado porque sempre havia a possibilidade de que os missionários tivessem sido culpados de um logro sutil praticado contra as testemunhas humanas. A solenidade do tom sugere enfaticamente que Paulo estava tratando de acusações específicas que estavam sendo usadas pelos oponentes da igreja para denegrir os missionários e sua mensagem e, assim, virar os convertidos contra eles. Paulo, no entanto, achava que podia refutar com confiança qualquer acusação desta natureza mediante um apelo à vida *piedosa, justa e irrepreensível* dos missionários. Os três adjetivos (que representam advérbios gregos, como no texto de ARA) têm significados próximos entre si, e são colocados juntos visando a ênfase. *piedosa* (gr. *hosios*, uma palavra menos comum no NT do que seu sinônimo *hagios*) expressa uma atitude de piedade e reverência para com Deus, que afeta a conduta da pessoa (1 Tm 2.8; Tt 1.8). *justa* é usada para conduta de acordo com a justiça, um padrão universalmente reconhecido mas que, para Paulo, era baseada na revelação de Deus de como os homens deviam viver. *irrepreensível* refere-se à conduta que é livre de qualquer acusação de não estar à altura do padrão da justiça (5.23). A frase final: *a vós outros que credes* pode significar simplesmente "entre vós" ou "para vosso benefício;" a primeira interpretação é mais provável (Rigaux, págs. 427-8). O acréscimo de *que credes* indica que a esta altura Paulo está pensando no modo de vida dos missionários entre o grupo cristão que foi formado como resposta à sua pregação por aqueles que creram na mensagem cristã; nos vv. 11-12 passa a mencionar aquilo que ensinava àqueles que já tinham respondido ao evangelho.

**11.** Confirmação da declaração de Paulo acerca do modo de vida pessoal dos missionários é dada pela lembrança que os tessalonicenses têm do ensinamento sincero e amoroso que receberam, e do seu conteúdo moral. Os missionários trataram seus convertidos como indivíduos, falando pessoalmente a cada um deles e dando-lhes conselhos apropriados. Noutros trechos, Paulo também fala de ser *como pai* dos seus convertidos, sem dúvida no sentido de ser ele responsável por levá-los ao nascimento espiritual (Fm 10; 1 Co 4.14-15). Um pai pode esperar que seus filhos sigam seu exemplo (1 Co 4.16), mas também tem a responsabilidade de ensiná-los como viver, e assim faz num espírito de amor e preocupação com seu bem-estar. Os cristãos protestantes talvez não gostem do título de "Pai" que os

sacerdotes católicos romanos arrogam para si (e têm justificativa bíblica para sua opinião, Mt 23.9), mas não pode haver dúvida de que o título realmente reflete o tipo de atitude que deve ser demonstrado pelo pastor enquanto cuida da congregação.

12. A primeira parte do versículo contém três verbos que descrevem as técnicas de ensino usadas pelos missionários. Estes verbos são particípios no texto grego, e falta à cláusula um verbo principal, provavelmente porque Paulo se esqueceu como começou a frase comprida, e cometeu um anacoluto. *exortamos* é a palavra mais geral para a instrução cristã aos convertidos (3.2; 7; 4.1, 10, 18; 5.11, 14) e sua freqüência nesta Epístola indica como a preocupação de Paulo aqui não é tanto a instrução quanto o apelo e o encorajamento no sentido de viverem como cristãos verdadeiros. O verbo também pode significar "consolar" (3.7; 4.18), mas aqui o sentido de admoestação espiritual e ética predomina. *consolamos* ou "encorajamos" tem significado muito semelhante, e o verbo pode transmitir as idéias de admoestação (como aqui) e encorajamento (5.14) ou consolação (Jo 11.19, 31). Se "exortamos" transmite o sentido de um mandamento aos convertidos, "encorajamos" refere-se à maneira de os missionários lhes assegurarem que eram capazes de cumprir o que foi mandado. O terceiro verbo, *admoestamos*, tem o sentido de fazer uma afirmação ou exigência solene e enfática, e assim indica a importância de prestar atenção às ordens dos missionários e obedecer-lhes.

Agora vem o propósito do apelo ético, que é, ao mesmo tempo, uma declaração do seu conteúdo. Os convertidos devem *viver de modo digno de Deus.* Paulo emprega aqui um verbo que literalmente significa "andar," mas era usado especialmente no grego bíblico (e também ocasionalmente no grego clássico) com o sentido metafórico de viver, comportar-se. O estilo de vida do cristão deve ser *digno de Deus* (Cl 1.10). A frase é achada na religião grega, onde se esperava que os sacerdotes se conduzissem de modo digno dos deuses aos quais serviam. O fator determinativo, portanto, é o caráter específico do respectivo deus. O Deus cristão espera que Seus adoradores vivam de um modo que Lhe trará honra e que corresponda ao Seu próprio caráter: "vós sereis santos, porque eu sou santo" (Lv 11.45, citado em 1 Pe 1.16) como resumo apropriado da lição. No presente contexto, no entanto, Paulo ressalta que o Deus cristão é Aquele que *chama* os homens *para o seu reino e glória*. A chamada de Deus é Sua convocação dos homens, através da mensagem do evangelho, para receberem a salvação e assim tornarem-se Seu povo. Paulo geralmente usa o tempo passado do verbo para denotar a chamada inicial de Deus aos

homens para se converterem (4.7), mas aqui emprega o tempo presente (cf. 5.24) para demonstrar que a chamada de Deus não é um assunto de uma vez para sempre. O alvo da convocação divina é a entrada no reino de Deus no futuro, e, portanto, Paulo pensa nos crentes não somente como tendo sido chamados para seu relacionamento presente com Deus, mas também como tendo sido chamados por Deus para a entrada final no Seu reino. Segue-se que o reino do qual Paulo está falando aqui é o reino futuro em que Deus manifestará Sua plena salvação para Seu povo. Este é o uso normal que Paulo faz do termo (1 Co 6.9-10; Gl 5.21; 2 Ts 1.5), embora possa também falar do reino como sendo uma realidade presente (Rm 14.17; 1 Co 4.20). Reflete, portanto, a tensão achada no ensino de Jesus em que o reino de Deus é considerado já presente (Mt 11.12; Mc 1.15; Lc 11.20) e ainda vindouro (Mt 6.10; Mc 9.1). O "reino" é tanto o ato de Deus de reinar quanto a área sobre a qual domina, trazendo aos homens as bênçãos da salvação pelo Seu forte poder. Paulo liga o termo especialmente com o estabelecimento final do domínio de Deus na era futura. No presente versículo, isto fica claro com a associação do reino com a *gloria* de Deus, termo que indica, aqui, a radiância visível da majestade de Deus revelada no céu e compartilhada com Seu povo (Rm 5.2; 8.18; Cl 1.27). Aqueles que têm semelhante perspectiva perante si mesmos devem viver de modo condigno no tempo presente durante o qual o próprio Deus está operando neles para prepará-los para seu estado futuro (2 Co 3.18).

A discussão de Paulo do modo de vida dos missionários visava primariamente ajudar os membros da igreja tessalonicense. A veracidade do evangelho era vindicada pelas vidas retas dos missionários, e, portanto, a seção visa assegurar os leitores que a visita dos missionários era um fundamento firme para sua crença. Para o leitor moderno, a relevância da passagem pode achar-se mais numa aplicação secundária. A descrição de Paulo da vida dos missionários constitui-se em exemplo para os que pregam o evangelho hoje. Sem dúvida, é fato que mensagens falsas ou malignas podem ser transmitidas por personalidades atraentes. Os modos agradáveis e sinceros de um mensageiro não são necessariamente a comprovação da veracidade da sua palavra. Mas é igualmente o caso que o evangelho cristão fará pouca ou nenhuma impressão se não puder ser verificado na vidas dos seus mensageiros. Não podem ser escrupulosos demais em evitar qualquer motivo para insinuações contra sua honestidade e probidade, nem podem fazer demais ao se colocarem inteiramente ao serviço do Senhor e das pessoas às quais trazem a mensagem.

## A RECEPÇÃO DADA À MENSAGEM, 2.13-16

Os convertidos tessalonicenses tinham reconhecido que a mensagem pregada pelos apóstolos não era nenhuma palavra meramente humana, mas, sim a Palavra de Deus (1.5). A prova da sua aceitação genuína era vista no fato de que estavam dispostos a crer a despeito do sofrimento que sua resposta lhes acarretava. Embora soubessem que os missionários já tinham sofrido antes de virem a eles, e que tinham sido recebidos hostilmente na própria cidade de Tessalônica (2.2), isto não os impediu de crer. Sua experiência não era incomum, de modo algum, porque já as igrejas na Judéia tinham sofrido da mesma maneira, da parte dos judeus que tinham atacado a Jesus e os missionários a fim de impedirem que os gentios ouvissem o evangelho. A retribuição, no entanto, sobreviria a eles, agora que seus pecados tinham chegado ao clímax, e isto podia ser considerado uma vindicação do evangelho e dos seus mensageiros.

Este parágrafo forma o clímax da primeira seção da Epístola, e completa o relato de Paulo acerca de como os missionários chegaram a Tessalônica e, mediante seu ministério fiel, levaram seus ouvintes à fé cristã. Além disto, também prepara o caminho para a seção seguinte que trata dos temores muito reais que Paulo sentia por aqueles que tinham aceito o evangelho no meio de tal adversidade e que ainda estavam expostos à oposição. A nota de ações de graças é característica do estado de ânimo de Paulo na Epístola (cf. 3.9-10); é uma conclusão apropriada para a seção e não é de modo algum desajeitada quanto à sua estrutura (veja mais, págs. 7-9).

**13.** Da pregação da mensagem, Paulo volta-se para o recebimento dela, e acha razão para *dar graças a Deus* pela resposta positiva dos tessalonicenses. O começo da frase não está totalmente claro. A palavra *ainda* é entendida por vários comentaristas juntamente com *nós*, e neste caso pareceria haver um contraste com os escritores da Epístola e algum outro grupo de pessoas. O ponto de vista de Frame (originalmente sugerido por Rendel Harris) de que Paulo está fazendo um contraste com uma carta dos tessalonicenses em que *eles* agradeciam a ele por lhes ter trazido o evangelho está longe de ser óbvio. O ponto de vista de que o contraste é com as pessoas que contaram a Paulo acerca da conversão dos tessalonicenses (1.8-9; Marxsen, pág. 47) fracassa com o fato de que não há nenhuma menção anterior das suas ações de graças. Masson, pág. 31, sugere que Paulo quer dizer: "nós também, da nossa parte" em contraste com o "vós" no v. 1.

Uma segunda possibilidade é entender "ainda" juntamente com o verbo "dar graças", mas isto também levanta problemas. Paulo está fazendo contraste com ações de graças anteriores (1.2), ou está contrastando as ações de graças com alguma outra atividade? A terceira possibilidade é entender o "ainda" com "outra razão" (lit. "por isso", palavra estereotipada que aparece também em 3.5; Ef 1.15; Cl 1.9), de modo que a questão em pauta é que Paulo tem uma razão nova ou adicional para ações de graças, ou simplesmente porque deseja enfatizar a razão; Moule parafraseia: "É realmente por isso que damos graças" (*Idiom-Book*, pág. 167).

Um problema adicional é se *Outra razão* se refere retrospectivamente ao que acaba de ser dito (Masson, pág. 31) ou ao que se segue: a cláusula que começa com *é que* . . . Parece provável que a referência principal é futura, mas ao mesmo tempo há um sentido em que Paulo está dando graças pela pregação bem-sucedida do evangelho a despeito de todas as dificuldades, descritas em 2.1-12, que levou à resposta dos tessalonicenses. Paulo emprega uma palavra que ficou sendo um termo técnico no cristianismo primitivo para o recebimento das tradições autorizadas quando diz que os tessalonicenses tinham *recebido* a mensagem (4.1; 2 Ts 3.6). O verbo *acolhestes* é sinônimo, mas falta-lhe este sentido técnico, e Paulo provavelmente o emprega simplesmente por amor à variação literária. O que os tessalonicenses ouviram por intermédio dos missionários era *a palavra de Deus,* o evangelho como uma comunicação de Deus para os homens. Os tessalonicenses poderiam tê-la rejeitado *como palavra de homens*, simplesmente, mas a aceitaram (1.6) como *a palavra de Deus.* Esta é uma declaração assombrosa para se fazer: conforme reconhece a Confissão Helvética, a pregação fiel da Palavra de Deus é em si mesma a Palavra de Deus (*Praedicatio verbi Dei est verbum Dei.* Veja T. H. L. Parker: "The Word and the Gospel," em T. H. L. Parker (ed.): *Essays in Christology for Karl Barth*, Londres, 1956, págs. 177-90). Mesmo assim, Paulo insiste que esta é a natureza da pregação cristã, e via a prova disto no efeito da mensagem, *que está operando eficazmente em vós, os que credes.* A palavra não é meramente ouvida por homens; também opera poderosamente nas suas vidas, visto que é falada com poder e no Espírito Santo (1.5). ARA traduz o verbo como sendo uma forma do médio ("está operando," gr. *energeitai*); mas poderia também ser um passivo: "é tornada operante (sc. por Deus);" o sentido não é grandemente afetado. É nos *que crêem* que a palavra é eficaz; aqueles que a aceitam como a palavra de Deus experimentam seu poder transformador, mas onde a fé está em falta a palavra não tem poder. Paulo não discute aqui o relacionamento entre a operação da palavra e

o desenvolvimento da fé, nem pergunta por que a palavra nem sempre gera a fé. O relacionamento entre a causa divina e o efeito humano, pela sua própria natureza, fica além da compreensão humana.

14. A prova de que os tessalonicenses tinham recebido verdadeiramente a palavra podia ser vista na sua disposição de passar por aflições em prol da sua fé, resposta esta que os colocou lado a lado com outros cristãos e, na realidade, com o próprio Jesus. A palavra *imitadores* (cf. 1.6) é usada ou passivamente, para indicar que os tessalonicenses estavam sofrendo a mesma sorte que outros cristãos, ou ativamente para subentender que enfrentavam seus sofrimentos com a mesma fé e coragem inabaláveis que seus irmãos cristãos. Paulo os compara especialmente com as *igrejas de Deus existentes na Judéia*. Aqui é interessante notar que Paulo pode referir-se a várias igrejas (cf. 2 Ts 1.4; 1 Co 11.16). Embora possa pensar na igreja como sendo uma só entidade (Gl 1.13), também pensa na única igreja como consistindo em muitas igrejas em diferentes localidades. São igrejas de Deus, congregações que pertencem a Ele, mas Paulo acrescenta a qualificação *em Cristo Jesus*, que faz parte da sua descrição normal da igreja (1.1), e neste caso talvez tenha a intenção de distinguir os grupos cristãos dos judaicos. As igrejas *na Judéia* são selecionadas para menção, provavelmente porque eram objeto especial de perseguição pelos judeus, e também porque foram os judeus os responsáveis pela perseguição em Tessalônica (At 17.5). É verdade que Paulo poderia ter feito referência a outras igrejas no seu campo missionário onde os judeus tinham sido instrumentais em provocarem transtornos; as igrejas na Judéia podem ter sido destacadas por terem sido as primeiras a serem perseguidas, ou talvez porque tinham sofrido intensamente, ou, mais provavelmente, porque Paulo quer relacionar o sofrimento dos tessalonicenses com uma atitude que tinha sua origem na Palestina e que fazia parte de uma série de ataques contra os profetas, contra Jesus, e contra Seus seguidores. Tem sido alegado que o contraste que Paulo fez entre *vossos patrícios* em Tessalônica e os judeus na *Judéia* subentende que a perseguição em Tessalônica foi levada a efeito puramente pelos gentios (em contradição com At 17.5), mas este ponto de vista deixa a explosão da ira de Paulo contra os judeus nos vv. 15-16 completamente sem motivo e fora de contato com seu tema aqui. "Seus patrícios" deve ser entendido num sentido local mais do que racial, e não exclui a população judaica de Tessalônica. O argumento em prol de um sentido racial, conforme é apresentado por von Dobschütz, págs. 109-10, é a mesma coisa que argumentar que a igreja tessalonicense era composta de cristãos gentios (cf. 1.9) e que, portanto, seus "patrí-

cios" seriam entendidos como gentios também. Von Dobschütz não questiona a declaração de que os judeus instigaram a perseguição em Tessalônica. E. Haenchen, porém (*Die Apostelgeschichte*, Göttinge, 1959, págs. 452-3) argumenta que ninguém pensaria que os judeus estavam na mente de Paulo neste versículo se não fosse a evidência de Atos, e passa a questionar a historicidade do relato em Atos. Tal ceticismo é injustificável, e o próprio Haenchen finalmente tem de confessar que não tem evidências compulsórias para seu ponto de vista. Reconhecendo-se que a igreja consistia principalmente em gentios, e que Paulo aqui está pensando primariamente na oposição gentia, nada impede o ponto de vista de que Atos é correto ao narrar a conversão dalguns judeus, que a palavra escolhida por Paulo aqui pode incluir concidadãos que eram judeus, e que na seção como um todo está pensando na oposição contra si mesmo, incitada pelos judeus (cf. Masson, pág. 33 n.2).

15. A atividade perseguidora dos judeus é vista como parte de uma série de ataques contra os mensageiros de Deus por causa dos quais os judeus são sujeitos ao julgamento divino. (Para esta tradição no judaísmo e seu uso no NT, veja O. H. Steck: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten,* Neukirchen, 1967). O cúmulo do seu pecado era que *mataram o Senhor Jesus*, mas isto é ligado aos assassínios anteriores dos profetas. *("Profetas" deve ser entendido como* sendo o objeto de "mataram" e não de "perseguiram", *pace* Neil, pág. 51). O que aconteceu a Jesus não devia ser surpresa alguma para os que sabiam o que acontecera aos profetas antes dEle. Para a mesma linha de pensamento, veja Mt 23.29-36 par. Lc 11.47–51; é provável que Jesus estava usando uma tradição judaica, e que Paulo segue a mesma linha de pensamento.

O destino dos seguidores de Jesus é o mesmo. Os judeus *nos perseguiram*, diz Paulo. Ele se refere, provavelmente, à experiência dos missionários (assim em v. 16) e não dos cristãos em geral. Visto que este verbo (diferentemente dos seguintes) é um particípio aoristo, um evento específico pode estar em mente, o qual possivelmente, foi a expulsão dos missionários de Tessalônica, que foi instigada pelos judeus; assim seria formado o elo necessário com v. 17, que doutra forma aparece sem preparo prévio. É verdade que Paulo foi atacado desta maneira mais de uma vez pelos judeus, mas, no contexto, esta pareceria a alusão óbvia para os leitores captarem. A natureza real desta ação torna-se óbvia nas três frases que seguem. Em primeiro lugar, semelhante ação faz parte de uma atitude que *não agrada a Deus.* Esta não é uma descrição da intenção dos judeus, mas, sim, de como sua atitude parecia a Deus, porque era dirigida contra Seus mensagei-

ros. Em segundo lugar, era um ato de hostilidade contra *todos os homens*, i.é, todos os demais povos que não os judeus. Aqui, também, não teria aparecido assim aos judeus, que estavam dispostos a ver os gentios se tornarem prosélitos e, portanto, parte da família de Deus – segundo as condições dos próprios judeus. Mas a separação rigorosa que os judeus praticavam entre si mesmos e os gentios em geral inevitavelmente parecia como hostilidade a estes últimos, e Tácito, o historiador romano, resumiu o caso assim: "para todos os demais povos sentem somento ódio e inimizade" (*Hist.* 5.5).

16. A construção grega demonstra que a terceira frase explica como os judeus manifestam sua atitude para com Deus e para com os gentios; é por meio de *impedirem* os missionários cristãos *de falar aos gentios para que estes sejam salvos.* Os missionários foram enviados por Deus (2.4) e seu campo era o mundo gentio. Seu método era falar, i.é tornar conhecido o evangelho pela palavra dita, e seu alvo era salvar seus ouvintes. Este último verbo é achado somente aqui na Epístola (cf. 2 Ts 2.10, e o substantivo "salvação," 5.8-9; 2 Ts 2.13), mas o conceito é central para expressar os benefícios anunciados no evangelho. É ligado com a idéia de curar os enfermos (inclusive aqueles que passavam perigo mortal) e de tirar do perigo. Pode, portanto, ter a nuança negativa de libertação de um estado de pecaminosidade e do derradeiro juízo assim acarretado (cf. 1.10, onde um verbo sinônimo é usado) e a nuança positiva da entrada num estado de felicidade e bem-aventurança. Em Paulo, o pensamento freqüentemente é "escatológico," i.é, é o livramento futuro da ira de Deus e a entrada na bem-aventurança celestial que está em mente (e. g. Rm 5.9-10); mas aqui o pensamento é mais geral, e provavelmente o significado é o livramento presente.

Semelhante conduta da parte dos judeus leva-os a *irem enchendo sempre a medida de seus pecados.* Não fica claro se a construção expressa o propósito (de Deus) ou o resultado da ação dos judeus, mas provavelmente trate-se da primeira idéia. O pensamento é que há uma medida ou montante fixo de pecado a ser cometido para provocar o julgamento; é como encher um dos pratos numa balança antiga até que finalmente contrabalance o peso no outro prato e comece a cair. A idéia acha-se em Gn 15.16; Dn 8.23; 2 Mac. 6.14; Mt 23.32, e há um pensamento correlato em Ap 6.11, onde o número completo dos mártires deve morrer antes de poder chegar o Fim. Esta última noção é achada nos escritos apocalípticos (2 Ed 2.41; 4.36-37). Paulo, portanto, está usando uma idéia corrente no pensamento apocalíptico e no cristianismo primitivo. É estranho que o

verbo *enchendo* (aoristo, de uma ação pontilear ou de uma série de ações considerada como um todo) é qualificado por *sempre* que sugere uma ação contínua. Paulo parece estar dizendo que as várias ações hostis dos judeus que continuamente praticam contra os missionários vão todas preencher o número completo dos seus pecados; noutras palavras, o total ainda não está completo. Von Dobschütz, pág. 114, alivia a frase ao traduzir o advérbio no sentido de "completamente", mas não oferece evidência alguma para este significado.

A cláusula final: *A ira, porém, sobreveio contra eles,* é muito difícil. O verbo está no tempo passado, e de modo algum pode ser transformado em futuro; a possibilidade de um aoristo "profético" (von Dobschütz, pág. 116) é excluída, porque nenhum motivo para seu uso pode ser percebido. É possível, no entanto, que "sobreveio" (gr. *ephthasen*) signifique, não "sobreveio," mas, sim, "aproximou-se, até mesmo ao ponto de contato" (Thomas, pág. 260; veja K. W. Clark: "Realised Eschatology," *JBL* 59, 1940, págs. 367-83). A fraseologia é muito semelhante àquela em Mt 12.28 par. Lc 11.20 onde Jesus diz que o poder soberano de Deus aproximou-se dos Seus ouvintes e que está presente para eles agarrarem (I. H. Marshall: *The Gospel of Luke*, Exeter, 1978, pág. 476). Destarte, o sentido pode ser que a *ira* chegou bem perto dos judeus e que cairá sobre eles uma vez que a medida dos seus pecados esteja completa. A ira divina é operante no mundo à medida em que Deus entrega os pecadores a mais atos de pecado para os quais experimentarão Seu julgamento vindouro (Rm 1.18-2.11). Tem sido sugerido que aqui, também, Paulo vê a ira de Deus já operando no endurecimento dos corações dos judeus, ao ponto de cometerem mais atos de hostilidade ao evangelho e de o rejeitarem. Seguindo Lightfoot, págs. 35-36, C. E. B. Cranfield: "A Study of I Thessalonians 2," *IBS* I, 1979, págs. 215-26, sustenta que Paulo está relembrando a crucificação de Jesus como sendo o evento em que a desobediência dos judeus chegou ao seu auge e que Deus demonstrou Seu julgamento deles. Isto é por demais sutil. A ira da qual Paulo fala aqui é mais provavelmente o julgamento final que Deus realizará contra o pecado.

A frase qualificadora (gr. *eis telos*), traduzida por *definitivamente* em ARA, é ambígua, e várias possibilidades têm sido sugeridas. (1). A frase tem o sentido de "depois de tanta demora," ou "finalmente" (*GNB; NIV;* Milligan, pág. 32; Frame, págs. 114-15; Rigaux pág. 453; Best, pág. 121). Esta tradução não se baseia em atestação firme no grego bíblico, mas oferece um bom contraste temporal para contrabalançar "sempre" na cláusula anterior. (2). A frase pode significar "completamente," "até às últi-

mas" (*RSV* mg. 1; von Dobschütz, pág. 115 n. 3; Thomas, pág. 260; Moule, *Idiom-Book*, pág. 70; G. Delling: *TDNT* VIII, pág. 56). Para esta possibilidade, veja Js 8.24; 2 Cr 12.12; Jo 13.1. (3). A frase pode significar "para sempre," "até ao fim," i.é, "durando para sempre" (*RSV* mg. 2; ARA – *definitivamente; NEB;* AG; G. Stählin: *TDNT* V, pág. 434). Esta tradução tem forte apoio bíblco (Sl 76.8 LXX; 78.5 LXX; 102.9 LXX; Mt 10.22), mas requer que o verbo tenha um sentido extenso: "veio (a fim de durar) para sempre." (4). A frase pode significar "até o fim" (Mt 10.22) e qualificar "ira;" "a ira (que leva) para o Fim veio sobre eles" (devo esta sugestão a D. Wenham).

Uma escolha entre estas possibilidades é difícil, especialmente porque a frase hebraica subjacente é ambígua. Sentimos a tentação de refugiar-nos numa combinação de nuanças e sugerimos que "plena e finalmente" dá o sentido (veja P. R. Ackroyd: "לָנֶצַח - εις τέλος" *ExpT* 80, 1968-9, pág. 126).

O problema não é resolvido por um apelo à ocorrência quase idêntica da cláusula em T. Levi 6.11, onde historicamente refere-se à vinda da ira de Deus sobre os habitanes de Siquém por causa dos seus pecados. Aqui, o verbo claramente se refere a uma ação passada e palpável de julgamento; mas o sentido da frase adverbial permanece sendo ambíguo. A proximidade entre a redação dos dois documentos sugere algum tipo de dependência literária, mas no presente estado de incerteza no que diz respeito à composição de T. Levi e da possibilidade da redação cristã desta obra, não é possível nenhuma solução satisfatória deste problema. O próprio uso da cláusula nos dois documentos é tão diferente que a citação consciente de um ou outro dos autores é improvável, e parece mais do que provável que uma forma de palavras usada nos círculos apocalípticos foi empregada pelos dois autores.

Surge a pergunta de se algum evento específico levou Paulo a ver a ira de Deus descendo sobre os judeus. Já mencionamos a possibilidade de que a crucificação de Jesus pudesse ser vista desta maneira. Muito mais popular é o ponto de vista de que a passagem se refere à manifestação decisiva do julgamento divino na queda de Jerusalém em 70 d.C. Se a passagem não é profética, segue-se que foi composta depois do evento, e esta é uma das razões para concluir que esta seção é uma interpolação na Epístola (veja págs. 11-12). Ainda outro ponto de vista é que a expulsão dos judeus de Roma por Cláudio em 49 d.C. (pouco antes da data da carta) pode ter sugerido que o julgamento estava para irromper sobre os judeus, e com ele viria o Fim (E. Bammel: "Judenverfolgung und Naherwartung," *ZTK* 56, 1959, págs. 249-315). Um evento tal como este pode ter sido

considerado um indicador do julgamento vindouro e ter aguçado as expectativas, mas, de modo global, parece mais provável que Paulo esteja escrevendo acerca de um julgamento iminente, e não acerca de um julgamento passado; e que ele esteja inspirado pelas profecias na tradição de Jesus (veja D. Wenham, citado em 4.15 nota), e que não devamos procurar um evento específico *passado* que pudesse ser considerado a vinda plena e integral da ira de Deus.

Paulo, conforme alguns têm pensado, condenou os judeus indiscriminadamente nesta passagem (sendo, portanto, culpado do anti-semitismo) além de não oferecer-lhes esperança alguma, ao passo que em Rm 9-11 profetiza que "todo Israel será salvo." O problema é discutido eficientemente por Marxsen, págs. 48-51, que retoma sugestões feitas por escritores anteriores. Argumenta que Paulo está escrevendo aqui acerca de judeus específicos, aqueles que demonstraram hostilidade aos mensageiros de Deus, e não acerca dos judeus em geral. Além disto, aquilo que Paulo diz acerca deles é válido somente enquanto persistem na sua hostilidade a Deus e áo evangelho. Se este ponto de vista for correto, Paulo não é culpado de anti-semitismo. Aquilo que diz aqui acerca da proximidade da ira de Deus é verdadeiro para aqueles judeus que persistem na impiedade, mas não contradiz a esperança que oferece em Romanos que o tempo presente da oposição judaica ao evangelho será seguido por uma volta do povo a Deus. Marxsen também comenta que Paulo não está especificamente preocupado com os judeus, mas, sim, com a questão geral da perseguição pelos "patrícios" dos cristãos; na base daquilo que Paulo diz acerca dos judeus, os tessalonicenses podem ter certeza de que Deus vindicará o evangelho ao agir contra seus oponentes.

Paulo sempre deixa aberta a possibilidade da salvação àqueles que correspondem ao evangelho, sejam judeus, sejam gentios, e espera que Deus julgue aqueles que perseguirem a igreja ou forem inimigos da cruz (Fp 3.18-19; 2 Ts 1.5-9). A profecia de que todo Israel seria salvo significa que Paulo esperava uma resposta dos judeus diferente da atual, mas não exclui a necessidade de terem fé em Jesus Cristo a fim de serem salvos; nem significa, obviamente, que israelitas individuais não possam ser convertidos durante o tempo presente. O homem que escreveu Rm 9.1-5; 10.1 tem pouca probabilidade de ter sido culpado de anti-semitismo em qualquer tempo.

A posição de Marxsen, portanto, interpreta Paulo por Paulo. Seu ponto fraco é sua alegação de que Paulo está pensando meramente em judeus individuais que perseguem os missionários. Mais provavelmente, Paulo está pensando coletivamente nos judeus como povo que, de grosso mo-

do, opunha-se ao evangelho e se voltara contra Deus durante sua história. Parece, também, ter considerado a parusia, com suas tribulações acompanhantes, como sendo o julgamento divino em plena medida contra a última geração dos judeus, aqueles nos quais o pecado da nação atingiu seu cúmulo na crucificação de Jesus e a perseguição da igreja. Se, porém, reconhecermos as considerações feitas no parágrafo anterior, a substância da interpretação de Marxsen ainda pode ficar de pé a despeito desta modificação importante. O conceito de Best, pág. 122, de que "1 Ts 2.16*c* demonstra Paulo sustentando uma posição anti-semítica inaceitável" faz uma injustiça a Paulo.

Um comentário final de Marxsen é importante. Nada naquilo que Paulo escreve sugere que os tessalonicenses devem odiar seus perseguidores ou reagir violentamente contra eles. A tarefa deles é viver a nova vida do cristão em amor, até mesmo para com seus inimigos, e deixar a vingança para o próprio Deus.

Veja mais, Friedrich, págs. 228-30; W. D. Davies: "Paul and the People of Israel," *NTS* 24, 1977-78, págs. 4-39; G. E. Okeke: "I Thessalonians 2.13-16: The Fate of the Unbelieving Jews," *NTS* 27, 1980-81, págs. 127-36.

## A CONTÍNUA PREOCUPAÇÃO DE PAULO COM A IGREJA, 2.17-3.13

Na primeira metade da Epístola, Paulo está demonstrando sua solicitude amorosa para com os cristãos tessalonicenses na sua situação difícil. Descreveu a visita inicial dos missionários e a resposta dos tessalonicenses de tal maneira que os assegura da veracidade do evangelho e da realidade da sua conversão, e os encoraja a continuarem a viver como cristãos verdadeiros. Esta mesma solicitude para com seus convertidos é o tema nesta seção concludente em que Paulo volta sua atenção da visita dos missionários para descrever sua perpétua preocupação com a igreja. A seção divide-se de modo natural em quatro subdivisões (2.17-20; 3.1-5; 3.6-10; 3.11-13).

Paulo começa ao retomar o pensamento da sua separação forçada dos tessalonicenses como resultado da sua expulsão da cidade, diante da instigação dos judeus; e declara que fizera mais de uma tentativa mal-sucedida de voltar para Tessalônica e visitar a igreja que lhe era tão querida. Quando estas tentativas foram frustradas, teve de contentar-se em enviar Timóteo no seu lugar para trazer notícias da igreja e para encorajar os cristãos a não apostatarem, conforme Paulo temia que poderiam fazer, por

causa das suas tribulações. As boas novas trazidas por Timóteo quando voltou para Paulo tinham-no encorajado em meio às suas próprias dificuldades na ocasião, e o levaram a dar graças a Deus e também a ansiar ainda mais por ver pessoalmente os tessalonicenses. Finalmente, expressa em palavras suas próprias orações a Deus no sentido de poder visitar os tessalonicenses e de que estes possam crescer em amor de modo a serem dignos de ficar de pé diante de Deus na volta de Jesus. Este pensamento acerca do progresso moral e espiritual dos cristãos tessalonicenses leva para o tema da segunda metade da Epístola.

Esta seção da carta é relativamente livre de complexidades para ser entendida, e não oferece problemas sérios. Marxsen, pág. 52, chama a atenção à maneira de Paulo falar aqui da ajuda e do encorajamento que ele mesmo recebera da igreja tessalonicense; o progresso dos membros foi para ele uma ajuda espiritual em meio às suas próprias aflições. O relacionamento entre o pastor e a sua congregação é mútuo, e cada um pode ajudar, ou estorvar, o outro.

17. O trato inicial: *irmãos*, indica que uma nova seção está começando. Nesta primeira subseção (2.17-20), Paulo volta ao tema principal do relacionamento entre os missionários e a igreja tessalonicense depois do breve comentário acerca dos seus perseguidores e o fim que os aguarda. Ao mesmo tempo, há uma mudança dupla de ênfase, da visita inicial dos missionários para sua preocupação mais recente com a igreja, e da situação da igreja para a dos próprios missionários. Esta transição é notada mais claramente em *Ora, nós* . . . que não visa contrastar Paulo e seus colegas com algum outro grupo (quer os cristãos tessalonicenses, quer os oponentes gentios e judeus do evangelho) mas, sim, voltar ao tema principal. A frase, na realidade, retoma o "nós" do v. 16 e leva para uma descrição daquilo que os missionários sentiram e fizeram depois de terem sido impedidos pelos judeus de continuarem sua evangelização em Tessalônica. Seu sentimento era o de serem *orfanados* dos seus amigos. A palavra grega (*aporphanizō*) podia ser usada para filhos privados dos seus pais, ou dos pais que tinham perdido seus filhos, ou, de modo mais geral, num sentido metafórico. Visto que Paulo já usou a metáfora de pais e filhos para expressar seu relacionamento com os tessalonicenses, é o conceito de pais que perderam seus filhos que é transmitido aqui, e a metáfora foi continuada na presente frase porque a palavra não somente expressa o fato da separação como também o sentimento de perda e privação que a acompanha. A frase *por breve tempo* (gr. *pros kairon hōras*, uma combinação de *pros kairon*, 1 Co 7.5 e *pros hōran*, 2 Co 7.8) pareceria referir-se mais naturalmente ao tempo decorrido entre a saída dos missionários de Tessalô-

nica e as tentativas de Paulo no sentido de voltar, e é usada aqui para indicar que a preocupação de Paulo em prol dos seus amigos era tão grande que apenas um período muito breve passou antes dele fazer esforços concretos para voltar para Tessalônica. O fato de que a separação não significava que ele abandonara sua solicitude por eles – acusação esta que bem possivelmente poderia ter sido feita por detrás das suas costas em Tessalônica – é reforçado pelo seu comentário de que a separação tinha sido meramente em pessoa, *não, porém, do coração*. Embora não pudesse haver nenhum encontro face a face com seus amigos, não deixavam de estar bem perto dele nos seus pensamentos e sentimentos: longe de vista, mas não longe do coração. Como no pensamento hebraico, *coração* aqui é o centro da personalidade, a sede do pensamento, do sentimento, e da vontade. Os missionários estavam cheios de *grande desejo* (gr. *epithymia*, empregada aqui, como freqüentemente, no bom sentido; cf. Fp 1.23) de *ver* seus amigos, e fizeram grandes esforços neste sentido; o verbo *diligenciamos* subtentende, além de um anseio de fazer alguma coisa, tentativas positivas de realizá-la (Gl 2.10). O impacto de *com tanto mais empenho* é incerto. Pode ser entendido como tendo um sentido elativo "muito ansiosamente" (*NEB*) ou como um comparativo. Neste último caso, procuramos um objeto de comparação, e o pensamento pode ser que Paulo estava mais ansioso por voltar do que teria estado se não tivesse sido forçado a partir de Tessalônica contra sua vontade e mais cedo do que pretendera.

18. Se o v. 17 se refere aos esforços que os missionários empenharam para ver seus amigos de novo, o v. 18 dá a razão deles na resolução que sentiram de voltar a Tessalônica. O verbo *quisemos* não expressa meramente um desejo, mas também um plano positivo e deliberado. Embora Paulo tenha escrito até esta altura – e continuará a assim fazer – em nome de todos os três missionários, interpõe *pelo menos eu, Paulo* que torna claro que estava pensando muito nos seus próprios sentimentos (embora estes, sem dúvida, fossem compartilhados pelos seus colegas) e está tendo em mente que realmente acabou sendo possível para um do grupo, mas não ele mesmo, fazer a almejada visita à igreja. Mais uma vez, como se fosse para afastar possíveis acusações ou suspeitas, Paulo declara que ele e seus colegas fizeram várias tentativas de visitar Tessalônica. *não somente uma vez, mas duas* é uma expressão idiomática que se refere a um número indefinido de ocasiões (não apenas duas ocasiões; Dt 9.13 LXX; Fp 4.16; Frame págs. 120-21; L. Morris, "ΚΑΙ ΑΠΑΞ ΚΑΙ ΔΙΣ", *NovT* I, 1956, págs. 205-8) em que Paulo pessoalmente procurara vir para Tessalônica. Mas todos os esforços, seja de Paulo, seja dos seus companheiros, provaram ser fúteis, porque *Satanás nos barrou o caminho*. Com esta

frase Paulo indica que reconhecia a existência de uma força espiritual maligna por detrás de quaisquer circunstâncias que estavam operando para impedir sua visita. *Satanás* (2 Ts 2.9; Rm 16.20; 2 Co 12.7) é aquele que se opõe ao progresso do evangelho e que tenta os crentes a abandonar sua fé (3.5) ou a cair no pecado (1 Co 7.5). Paulo usa uma variedade de designações para ele (veja 3.5; 2 Ts 3.3; 2 Co 4.4), mas "Satanás" é a mais comum.

Best, pág. 127, adverte contra o abuso do conceito de Satanás no pensamento cristão como meio de evitar o exame cuidadoso das causas próximas do mal e do pecado. O próprio Paulo, no entanto, tem cuidado para reconhecer que Satanás é apenas metade da história, e que o pecado resulta quando as pessoas correspondem às tentações que vêm da parte de Satanás. Ao mesmo tempo, Paulo reconhece que por detrás da oposição ao evangelho pode ser descoberto algum princípio sobre-humano do mal.

É este o princípio que vê operante aqui nos fatores que impediram os missionários, mas infelizmente nada diz acerca da natureza destes fatores. Uma das possibilidades é que havia um embargo oficial em Tessalônica contra a volta dos missionários (At 17.9), mas isto não explica como ficou sendo possível para Timóteo, e não para o próprio Paulo, voltar depois dalgum tempo. É mais provável que a causa, ou causas, deva ser procurada nas circunstâncias dos missionários. Se 2 Co 12.7 se refere a alguma fraqueza física ou doença que Paulo atribuía à influência de Satanás, isto reforçaria o argumento de que crises de doença estão em mira aqui. Embora esta possibilidade seja geralmente negada, as declarações de Paulo em 3.1-2 talvez ajudem a estabelecê-la; originalmente, segundo parece, a intenção era que o próprio Paulo fosse um membro do grupo que revisitaria Tessalônca, e foi somente quando se tornou óbvio que ele mesmo não poderia ir que concordou em ser deixado só enquanto Timóteo fizesse a viagem. Deve ser confessado, no entanto, que não sabemos as circunstâncias exatas (ou combinação de circunstâncias) às quais Paulo está aludindo; sem dúvida, os tessalonicenses foram informados por Timóteo.

**19.** O *Pois* original liga o versículo não com a cláusula imediatamente anterior no fim do v. 18, mas, sim, com o tema nos vv. 17-18, o anseio de Paulo e seus companheiros de revisitar sua Tessalônica. Este anseio devia-se ao fato de que consideravam a igreja tessalonicense como sendo a fonte da sua esperança e felicidade na vinda futura de Jesus. Dizer que a igreja era sua *esperança* significa que era a base da sua esperança e da sua confiança. Paulo e seus colegas missionários tinham consciência de uma tarefa imposta sobre eles pelo Jesus ressurreto, a saber: pregar

aos gentios acerca dEle e assim, criar comunidades de crentes nEle (Gl 1.16). Tais igrejas recém-formadas eram a evidência da realidade da chamada apostólica de Paulo (1 Co 9.1-2), e também seriam a evidência de que cumprira sua comissão quando ficasse de pé diante de Jesus na Sua vinda para prestar contas da sua mordomia. Era o temor de Paulo que sua obra pudesse revelar-se inútil (3.5) por não ter resultado para mostrar em troca das suas labutas, e esta possibilidade poderia surgir se sua obra acabasse em nada. Logo, a Paulo importava muito que tivesse feito uma obra de implantação de igrejas que sobreviveria as provas do tempo, e, portanto, declarou que se a igreja tessalonicense permanecesse leal a Jesus, este fato lhe daria confiança no dia do julgamento. A confiança é tanto presente quanto futura, mas Paulo está pensando primariamente nos sentimentos com os quais comparecerá diante de Jesus no juízo.

Os tessalonicenses, juntamente com outras igrejas, serão motivo de *alegria* naquele tempo. Best, pág. 128, pensa que isto significa que Paulo derivará alegria de pensar nos cristãos tessalonicenses e naquilo que significam para ele (conforme uma mãe pode dizer do seu filho: "Ele é minha alegria"), mas o pensamento é, pelo contrário, que a existência da igreja constitui-se em base para Paulo saber que pode ficar alegre na presença de Jesus, ao invés de triste por causa de não ter realizado qualquer obra missionária que durasse.

O terceiro elemento na expectativa de Paulo é que a igreja será *coroa em que exultemos.* Este hebraísmo (Pv 16.31) significa "uma coroa da qual se pode gabar," ou melhor: "uma coroa em que se exulta;" e com base naquilo que Paulo diz noutros trechos acerca da impossibilidade dos homens se jactarem das suas realizações diante de Deus (Rm 3.27; 1 Co 1.29) pode ser tomado por certo que Paulo não está antegozando aqui qualquer tipo de demonstração orgulhosa das suas realizações apostólicas diante do Senhor Jesus, mas, pelo contrário, está pensando na exultação alegre que poderá sentir quando for reconhecida a obra que Deus realizou através dele (1 Co 15.10). A respectiva *coroa* é a grinalda de lauréis que era dada a um vencedor de um certame atlético grego, e Paulo aplica a metáfora à própria igreja tessalonicense que será o sinal de que realizou com sucesso suas labutas apostólicas. O mesmo pensamento volta a ocorrer em Fp 4.1 num contexto escatológico (Fp 3.20-21).

Que Paulo está também pensando em termos do futuro aqui é evidente na sua referência à *vinda* de Jesus. Este é o primeiro uso no NT da palavra gr. *parousia*, que significa "presença" (2 Co 10.10) ou "chegada." Este último sentido é usualmente adotado aqui, tendo em vista o uso de Paulo quando está falando de Jesus (4.15; 1 Co 15.23). O conceito de

"chegada", não obstante, pode facilmente passar para aquele da "presença" que é a conseqüência da chegada da pessoa, e aqui o pensamento muito provavelmente pode ser da presença permanente de Jesus que segue a Sua vinda. A palavra era usada para visitas da parte de soberanos helenísticos às cidades sob seu governo, onde recebiam as boas-vindas cerimoniais, e da vinda dos deuses para ajudar pessoas necessitadas. Tais associações naturalmente estariam presentes para os leitores gentios, mas as raízes da idéia conforme ela é usada por Paulo, acham-se no AT e no judaísmo. A palavra é usada por Mateus como um sinônimo para o Dia em que o Filho do homem aparecerá (Mt 24.27, 37, 39; par. Lc 17.24, 26, 30), e esta última expressão tem conexão com a idéia vétero-testamentária do Dia do Senhor, que era o Dia em que Ele viria para julgar o mal e para salvar o Seu povo (Is 13.6; Ez 30.3; Jl 3.14; Am 5.18). O próprio Paulo refere-se ao Dia do Senhor em 5.2 (cf. 2 Ts 2.1-2) num contexto que demonstra que este Dia é associado com a vinda de Jesus; realmente, demonstra o "Senhor" neste contexto é provavelmente o próprio Jesus. A crença de que Jesus voltaria baseia-se nas passagens nos Evangelhos que se referem à manifestação ou vinda futura do Filho do homem (Mc 8.38; 13.26; 14.62; Lc 12.40; par Mt 24.44; Lc 17.30; 18.8) que eram compreendidas como sendo referências à volta do próprio Jesus (At 3.20). A opinião erudita é acentuadamente dividida quanto aos respectivos ditos acerca do Filho do homem serem criações da igreja ou declarações autênticas de Jesus, e, neste último caso, se Ele estava referindo-Se a Si mesmo de modo indireto, ou não. Embora o ponto de vista de que Jesus estava falando de Si mesmo não deixe de ter dificuldades, permanece sendo a explicação mais provável do núcleo dos ditos (I. H. Marshall: *The Origiens of New Testament Christology*, Downers Grove/Leicester, 1976, cap. 4).

A expectativa da volta de Jesus fazia parte da pregação missionária de Paulo (1.10), e ocupa uma posição significante nesta Epístola, não somente como um elemento estrutural essencial na teologia paulina, como também por causa dos problemas que levantou nas mentes dos cristãos tessalonicenses. Paulo poderia ter-se referido aqui ao tribunal de Deus (Rm 2.5; 14.10-12) ou de Cristo (2 Co 5.10), mas era natural para ele referir-se à presença do *Senhor Jesus* (cf. 1. Co 4.4-5) visto que a vinda de Jesus inicia o julgamento, e visto que aqui está pensando da alegria que acompanhará Sua vinda ao invés da possibilidade da condenação. (Sobre parusia veja mais, Best, págs. 349-54; A. L. Moore: *The Parousia in the New Testament*, Leiden, 1966; e o artigo panorâmico de C. Brown: "A Parusia e a Escatologia no NT," *NDITNT* III, págs. 695-724.

20. A pergunta retórica *Não sois vós?* que vem no fim do v. 19 em ARA realmente é interpolada mais cedo na frase do texto grego, de modo que haja menos aparência de repetição e de redundância nas palavras do v. 20 que simplesmente sublinham aquilo que Paulo já dissera. Paulo, com efeito, está dando um *"Sim"* firme à sua pergunta e confirmando a resposta ao assegurar os tessalonicenses que eles já são sua *glória* e *alegria* (e, daí, também estarão presentes na parusia). É a igreja tessalonicense que é a causa de qualquer glória ou louvor que possa vir a ser creditado aos missionários, e também da alegria que poderão sentir a respeito do seu trabalho. Mais uma vez, conforme Best, pág. 129, corretamente enfatiza, não há nenhum pensamento de glorificação-própria ou de orgulho aqui, e muito menos de qualquer procura egoísta de recompensa. A recompensa dos missionários é simplesmente o trabalho que, com a graça de Deus, conseguiram fazer, e os sentimentos de alegria e satisfação que ele produz. Tais sentimentos não são errados. É um tipo falso de altruísmo que insiste que a pessoa que ajuda a outrem não deva sentir satisfação ou alegria alguma diante do pensamento da felicidade da outra pessoa, mas, sim, que deva simplesmente agir por um senso desinteressado do dever. Algumas pessoas acham difícil crer que Deus deseja que os cristãos sejam felizes, e, desta maneira, têm um entendimento completamente errado da Sua natureza e do Seu propósito.

3:1. Por causa da afeição e da preocupação que os missionários sentiam para com a igreja tessalonicense, chegaram a um ponto de já não poderem agüentar a situação e assim, resolveram fazer algo para tratar dela. A expressão inicial *Pelo que* (que marca a transição para a segunda subseção, 3.1-5) tira a conseqüência do fato expressado nos versículos finais do cap. 2, o sentimento de frustração, cada vez maior, por causa de não poder revisitar Tessalônica e a preocupação de que tudo talvez não esteja bem com a igreja. O verbo traduzido *suportar* (3.5; 1 Co 9.12; 13.7) originalmente queria dizer "cobrir" e, assim, "repelir" ou "proteger," e a partir daí desenvolveu-se o sentido de suportar ou agüentar alguma coisa, no sentido de aturá-la ou tolerá-la (W. Kasch: *TDNT* VII, págs. 585-7). Uma dificuldade é causada pelo uso que Paulo fez da forma plural *nós* aqui. No v. 5, repete a substância deste versículo, na forma da primeira pessoa do singular, e este fato, juntamente com o uso do adjetivo *sozinhos* aqui, sugeriria à primeira vista que este é um plural editorial que realmente se refere a Paulo somente. Dificilmente pode referir-se a todos os três missinários, porque é o envio de Timóteo (v. 2) que deixa o escritor(es) do v. 1 sozinho(s). A referência podia, então, ser a Paulo e Silas, mas é difícil ver como se sentiriam sozinhos se Timóteo fosse deixá-los.

É possível que Silvano não estivesse presente na ocasião (Masson, pág. 39, refere-se ao parecer de Calvino de que Silvano ficara em Beréia), ou que ele, também, tivesse ido embora na mesma ocasião que Timóteo. Esta, certamente, pareceria ser a decorrência lógica da informação em Atos, onde tanto Timóteo quanto Silas voltam a Paulo em Corinto (At 18.5). A melhor solução talvez seja supor que o pensamento é expresso de modo instável, e que Paulo queria dizer: "Nós (todos os três, ou Timóteo e eu) resolvemos que eu fosse deixado em Atenas sozinho e que Timóteo fosse enviado a vós." Do relato em At 17 podemos tirar a conclusão de que a obra de Paulo em Atenas não foi muito bem-sucedida; apenas umas poucas pessoas corresponderam à sua mensagem (At 17.34), e Paulo pode ter sentido uma certa solidão e depressão como resultado. Mas o pensamento principal aqui nesta carta é da solicitude que sentia pelos seus amigos em Tessalônica.

2. Como líder do grupo missionário, Paulo tinha a autoridade de enviar Timóteo para Tessalônica, mas a razão de ser do verbo é provavelmente enfatizar o modo de Timóteo ser *enviado* como seu representante. Se o próprio Paulo não podia vir (2.18), a segunda escolha seria enviar uma pessoa que pudesse representá-lo plenamente e tomar seu lugar. Paulo enfatiza a posição de *Timóteo*, possivelmente porque tinha desempenhado um papel apenas secundário na missão (Masson, pág. 40). É um *irmão*, palavra esta que Paulo freqüentemente usa para seus colegas na obra missionária e que sublinha o relacionamento estreito entre eles. A opinião de que *irmão* era um termo técnico para tais líderes da igreja (E. E. Ellis: *Prophecy and Hermeneutic*, Grand Rapids/Tübingen, 1978, págs. 13-22) vai além da evidência, que demonstra meramente que Paulo usava uma palavra que normalmente se aplica aos demais cristãos para referir-se aos seus colegas na obra. Timóteo também é *ministro de Deus,* segundo ARA, que aqui segue evidências externas fortes. Outras traduções têm "cooperador de Deus" (*NEB*). Este texto tem apoio textual limitado, mas é indiretamente atestado por vários MSS que fundem os dois textos de uma maneira ou de outra, e também por B que simplesmente tem "cooperador." É provável que a idéia de uma pessoa ser cooperador de *Deus* fosse considerada difícil pelos escribas, que substituíram-na pela expressão mais fácil. Do outro lado, é difícil ver como o texto seguido por ARA, se foi original, deu origem a mudanças. Além disto, o pensamento é paulino, visto que escreve acerca de si mesmo e de Apolo como sendo "cooperadores de Deus" em 1 Co 3.9. O problema textual sugere que os escribas entenderam a frase no sentido de um cooperador com Deus (assim Henneken, págs. 23-24), mas vários estudiosos argumentam

que o sentido é que Timóteo é o cooperador de Paulo na mesma obra para a qual Deus o chamou (W. -H. Ollrog: *Paulus and seine Mitarbeiter,* Neukirchen, 1979, págs. 68-71). O primeiro sentido é paulino (2 Co 6.1; cf. Mc 16.20; 3 Jo 8; Hb 2.4) e deve ser adotado aqui. A esfera da obra de Timóteo é *o evangelho de Cristo*. A frase no genitivo é acrescentada de modo frouxo e não deve ser interpretado no sentido de Cristo ser *ou* o objeto da mensagem do evangelho *ou* sua fonte e origem, visto que os dois podem ser subentendidos. O contexto indica que a obra do evangelho é mais do que a evangelização; inclui a tarefa de sustentar a fé em Deus através de Jesus. A tarefa de Timóteo é *confirmar* na fé e *exortar*. Esta combinação é achada em 2 Ts 2.17. O primeiro verbo significa "fortalecer" e expressa um aspecto característico do cuidado pastoral nas igrejas no NT (Lc 22.32; At 18.23; Rm 1.11; Tg 5.8; 1 Pe 5.10), que depende, em última análise, da operação de Deus (Rm 16.25; 1 Pe 5.10; 1 Ts 3.13). O segundo verbo (2.11 nota) é de difícil tradução: "exortar" é arcaico. O sentido é encorajar por meio do ensino cristão. A frase *em benefício da vossa fé* acompanha os dois verbos e expressa o pensamento da contínua confiança e lealdade, o estado de ser um crente.

3. Se o propósito positivo da visita de Timóteo, indicado no versículo anterior, foi realizado, um segundo resultado, negativo, também será obtido, a saber: *a fim de que ninguém se inquiete com estas tribulações.* O verbo gr. usado aqui (*sainomai*) é raro, e sua interpretação causou dificuldade aos comentaristas antigos. Era usado desde os tempos de Homero para referir-se ao abanar do rabo de um cachorro, e daí surgiu o sentido metafórico de "bajular, lisonjear, adular." No presente contexto, isto diria respeito aos cristãos sendo persuadidos a deixarem sua fé, talvez pelos judeus. Este sentido, no entanto, não se encaixa facilmente no contexto da aflição. Outra possibilidade é que o verbo significa "perturbar, agitar," e era assim que a igreja primitiva o interpretava. A dificuldade com esta opinião (ressaltada por Lightfoot, pág. 42) era a falta de evidência que a apoiasse na literatura grega. A evidência ambígua que era conhecida antes, no entanto, foi fortalecida pela descoberta de um papiro em 1941, onde o verbo tem o significado aqui exigido (veja H. Chadwick: "I Th. 3: 3: σαινεσθαι," JTS I, 1950, págs. 156-8; F. Lang; TDNT VII, págs. 54-6, dá um resumo excelente da posição).

O pensamento, pois, diz respeito a ser perturbado pela perseguição (cf. 2 Ts 2.2). Mas quem está sendo perseguido? Von Dobschütz, págs. 134-5, argumenta que *estas tribulações* devem ser as do próprio Paulo, das quais acaba de escrever (assim, muitos comentaristas). Paulo teme que os tessalonicenses serão tentados a abandonar sua fé se souberem que ele está

sendo perseguido. É improvável, no entanto, visto que os tessalonicenses e Paulo já tinham sofrido em Tessalônica. É mais provável que Paulo esteja pensando na continuação das aflições, tanto dele como deles, mas enfatizando mais estes últimos.

O encorajamento que ele lhes dá nas suas aflições para evitar que sejam inquietados por elas é a lembrança de que a perseguição é o destino dos cristãos, para o qual foram designados (cf. Fp 1.6). Se uma pessoa sabe que algo desagradável faz parte do seu destino, que é inevitável, então fortalece-se para enfrentá-lo e não pensará que é um sinal de que está no caminho errado nem será tomado por surpresa. A crença de que o caminho cristão inevitavelmente envolve o sofrimento e a perseguição era ensino comum no NT, tanto da parte de Jesus (Mt 5.11-12, 44; 10.17-23; 23.34; 24.9-10) quanto da parte dos apóstolos (At 9.16; 14.22; 1 Pe 1.6; 3.13-17; Ap 2.10). Era vista como parte do mal que sempre aumentava no mundo e que antecederia a parusia e o desfecho da história. Os cristãos podiam considerar o sofrer com Cristo como sendo o preliminar essencial para compartilhar do Seu reino celetial (Rm 8.17), e, na realidade, o fato do sofrimento como cristão era, até certo ponto, garantia de que a pessoa era realmente um membro do povo de Deus e destinado para a glória celestial (Rm 8.36-39; 2 Tm 2.11-13). Entendida desta maneira, a tribulação não deve periclitar a fé, mas, sim, fortalecê-la (Rm 8.35).

4. Este pensamento era tão fundamental para Paulo que já falara dele durante sua missão em Tessalônica, *quando ainda estávamos convosco* (2 Ts 3.10; para a repetição nas cartas de Paulo de fatos ensinados oralmente, cf. 1 Co 11.23; 15.1). O tempo do verbo (imperfeito) indica que Paulo tinha repetido a lição várias vezes, o que não seria surpreendente, tendo em vista os ataques constantes feitos durante sua visita. O fato de que Paulo dissera "vamos sofrer aflição" indica que falava profeticamente daquilo que aconteceria com certeza e que podia realmente ser considerado uma parte do plano de Deus para Seu povo. Paulo pode ter dito isto antes da perseguição realmente ocorrer, e ter deixado claro depois de determinada explosão dela o que mais poderia ser esperado. Suas palavras foram confirmadas por aquilo que aconteceu, conforme os próprios leitores puderam testificar.

5. Nos versículos anteriores Paulo estava afastando-se da sua intenção principal, que era descrever os eventos que levaram à visita de Timóteo em Tessalônica, e assim passar para as boas notícias que este trouxe na sua volta. Paulo achou-se arrebatado por instantes pelos seus comentários sobre a certeza da perseguição para os cristãos. Agora volta para o fio original de pensamento num versículo que recapitula os vv. 1-2, mas ao

mesmo tempo leva em conta a aparente digressão, e avança para um pensamento novo que prepara para o versículo seguinte. *Foi por isso* repete o "pelo que" de v. 1. Ali, o pensamento dizia respeito à separação de Paulo dos tessalonicenses, que ele achava cada vez mais difícil suportar, mas aqui o pensamento é reforçado pela referência aos sofrimentos e à prova da fé que os tessalonicenses estavam suportando na ausência de Paulo. A última parte do versículo se encaixará estreitamente com este pensamento. Paulo muda de "nós" para *eu* (oculto em português), por estar pensando especialmente na sua própria reação diante da situação, e sem dúvida porque fora ele mesmo quem permanecera sozinho em Atenas enquanto Timóteo e Silvano estavam de viagem. As palavras *já não sendo possível continuar esperando* repetem o conteúdo do v. 1, mas à luz daquilo que segue parece que o pensamento diz respeito não somente à separação dos tessalonicenses como também da falta de notícias acerca do seu bem-estar espiritual. O verbo *mandei* não tem nenhum objeto direto expresso, mas é óbvio que Timóteo está em mira.

Agora, porém, um novo propósito para a visita é mencionado. A vinda de Timóteo não era apenas para fortalecer os tessalonicenses, como também fornecer a Paulo notícias acerca deles na sua volta. Queria saber *o estado da sua fé*, ou seja: a realidade da sua existência cristã. Para Paulo, a *fé* era a atividade e característica cristã fundamental, da qual crescia todo o resto. Queria, portanto, ter certeza de que a sua fé em Deus ainda era real e ativa. Sabia que havia a possibilidade da apostasia. Ficou *temendo* (a palavra não está presente no grego, mas é naturalmente subentendida) que *o tentador* os *provasse*, fazendo com que o *labor* dos missionários desse em nada. Há uma diferença significante entre os modos de *provasse* (indicativo no grego) e *se tornasse inútil* (subjuntivo). O temor de Paulo de que o tentador tinha estado ativo diz respeito àquilo que já poderia ter acontecido antes da ocasião da carta, ao passo que seu temor da obra missionária tornar-se fútil refere-se ao possível resultado futuro da atividade do tentador. Satanás aqui é caracterizado como o *tentador* (1 Co 7.5; para o substantivo, cf. Mt 4.3). O verbo grego significava simplesmente "testar" ou "provar," mas aqui o pensamento claramente diz respeito a encorajar alguém a fazer aquilo que é mau e contrário à vontade de Deus. O "teste" é para ver se a pessoa fará o que é errado. O significado de Satanás "testando" no sentido de seduzir a fazer aquilo que é pecaminoso também pode ser visto como parte do propósito de Deus em que permite que as pessoas sejam testadas a fim de comprovar a realidade e a perseverança da sua fé e obediência. O efeito da tentação seria que os tessalonicenses abandonariam a sua fé, de modo que a obra dos missionários teria sido

*inútil* (Gl 2.2; Fp 2.16) e que não teriam "coroa" para vestir (1 Ts 2.19). Mas o verbo *provar* indica meramente uma tentativa, não necessariamente bem-sucedida. A tentação pode ser resistida! Paulo, portanto, fala do seu medo de que o labor dos missionários tenha sido em vão como mera possibilidade, e ainda não como realidade. Embora o perigo fosse real, seus temores revelaram-se infundados. O pastor cristão precisa ter uma solicitude para com seu rebanho para que este não se desvie da fé, ainda que também confie no poder gracioso de Deus para conservá-lo fiel a Ele mesmo.

6. A terceira sub-seção (*3.6-10*) descreve a volta de Timóteo depois da sua visita a Tessalônica. Suas boas notícias trouxeram consolo a Paulo, que expressa seus sentimentos numa explosão de alegria. A abertura: *Agora, porém,* indica que a alegria e o alívio de Paulo eram tão grandes que não demorou um momento para escrever esta carta a fim de expressar seus sentimentos e a fim de compensar o fato de que ele mesmo ainda não pudera visitá-los. Quando Timóteo voltou (com Silas: cf. At 18.5), veio *trazendo... boas notícias* a Paulo. Este verbo é usado em todas as demais partes do NT no sentido técnico de proclamar o evangelho, as boas novas acerca de Jesus. Pode simplesmente ter o sentido não-técnico de "anunciar" boas novas aqui, mas Masson, pág. 41, levanta a possibilidade de que informações acerca da obra missinária bem-sucedida pudessem fazer parte do evangelho cristão no sentido mais amplo, de modo que as notícias trazidas por Timóteo fossem realmente uma proclamação das boas-novas ao próprio Paulo. Esta é uma sugestão atraente que deve ser aceita (veja também J. Jervell, como em 1.8 nota; Best, págs. 139-40). A pregação do evangelho inclui as novas de que Jesus Cristo revelou-Se Salvador poderoso na experiência daqueles que correspondem à mensagem cristã; o conhecimento disto pode levar os não-crentes à fé, e os crentes às ações de graças e a uma fé mais profunda.

As boas notícias de Timóteo continham dois elementos. Em primeiro lugar, falava da *fé* e do *amor* dos cristãos tessalonicenses. Estas duas qualidades são freqüentemente ligadas por Paulo, seja como par (Ef 1.15; Fm 5) seja como parte de uma lista mais completa de qualidades cristãs (1 Ts 1.3; 5.8; 2 Co 8.7). Podem ser facilmente consideradas convencionais e formais, mas não há dúvida de que para Paulo eram vivas e vitais, e resumiam a essência do cristianismo. As duas qualidades são essenciais. Para Paulo, a *fé* era a atitude que trazia as pessoas para dentro da esfera da atividade salvífica de Deus em Jesus, e o *amor* era o novo relacionamento com Deus e com as outras pessoas que brota deste amor. A fórmula de Paulo: "a fé que atua pelo amor" (Gl 5.6) expressa o relacionamento íntimo en-

tre as duas qualidades. A falta de menção da esperança (contraste 1.3; 5.8) não tem relevância; a despeito do fato dela formar parte de uma tríade cristã primitiva, não está no mesmo plano que a fé e o amor, mas, sim, pode ser considerada um dos aspectos da fé. A presença da fé e do amor, portanto, comprovou para Paulo que suas dúvidas quanto aos tessalonicenses eram infundadas.

Mas a segunda parte do relatório de Timóteo também iria aumentar a confiança de Paulo. Relatou *que sempre guardais grata lembrança de nós, desejando muito ver-nos.* A mensagem cristã está estreitamente associada com o missionário, de modo que a aceitação alegre do evangelho será associada com um relacionamento caloroso e positivo para com o missionário. Este relacionamento tomava a forma de uma lembrança continuamente presente de Paulo. ARA *grata* traduz o adjetivo grego "boa" que qualifica "lembrança" (literalmente o grego diz: "sempre tendes uma boa lembrança de nós"). O pensamento, em contraste com uma má recordação dalguém, é de aprovação e, daí, de um sentimento afetuoso para com a pessoa lembrada. Esta nota de afeição é mais claramente expressada no comentário de que os tessalonicenses ansiavam por ver Paulo de novo, sentimento este que, conforme ele os assegurava, era mútuo. Tendo em vista o desejo deles de receber mais uma visita do missionário, não poderia haver questão alguma deles terem se desviado da mensagem dele. Aqui, pelo contrário, temos a evidência que capacitou Paulo a escrever acerca deles em tons tão confiantes nos primeiros versículos da carta. Aqui havia uma prova de que Deus os escolhera (1 Ts 1.4).

7. Depois da longa descrição da volta de Timóteo e das suas notícias, no v. 6, Paulo resume a primeira parte da sua sentença com *por isso.* O que começou sendo uma cláusula temporal ficou transformado, assim, numa cláusula causal, dando a razão porque Paulo foi *consolado* ou, melhor, "encorajado" (cf. 3.2). O verbo é qualificado por mais três frases preposicionais. *acerca de vós* indica que Paulo estava encorajado no que diz respeito aos seus temores acerca dos tessalonicenses e do estado espiritual deles. Esta frase, no entanto, também poderia significar "por causa de vós" (Frame, pág. 133; Best, pág. 141), o que transmite a idéia de que a aflição geral de Paulo na sua presente situação de angústia causada por outros fatores foi aliviada pelo fato dos tessalonicenses (que estavam firmes na fé). Esta segunda interpretação parece ser preferível, mas a distinção é sutil. *apesar de todas as nossas privações e tribulação* descreve as contínuas dificuldades que Paulo enfrentava; as notícias de Tessalônica o animaram a enfrentá-las melhor. *privações* é virtualmente sinônimo de *tribulação* ou "aflição", e as duas palavras indicam, segundo parece, cala-

midades externas (cf. 2 Co 6.4; a combinação é achada na LXX, Sl 24. 17 LXX; 118.143 LXX). *pela vossa fé* resume a notícia que Paulo recebera acerca dos tessalonicenses e forma uma transição para o pensamento expresso no versículo seguinte. A *fé* é selecionada para menção porque é a perseverança da fé dos tessalonicenses que está primeiramente na mente de Paulo como a causa das ações de graças.

8. Paulo passa a explicar por que as notícias acerca dos tessalonicenses estão sendo uma fonte de tanto encorajamento para ele. *vivemos*, escreve ele, *se é que estais firmados no Senhor.* A palavra *agora* deve ser entendida como sendo temporal para indicar o contraste com o período antes de Paulo ouvir as boas notícias. Antes da chegada destas notícias, não estava experimentando a "vida" do modo certo. Paulo tinha consciência da justaposição paradoxal na experiência cristã daquilo que ele chama de morrer e viver. No decurso do seu ministério, estava consciente de um processo diário de "morrer" (Rm 8.36; 1 Co 15.31; 2 Co 4.10-12) que era relacionado com sua obra missionária bem como com sua existência cristã pessoal. A vida cristã envolve o morrer paulatino da velha natureza física e pecaminosa do crente. O corpo físico se desgasta pela decadência natural, mas é enfraquecido pela tentação, pela perseguição, e por outras aflições. O crente também precisa fazer morrer sua velha natureza, por ser ela a fonte dos desejos malignos.

Entre os fatores que contribuíram para este processo estavam as labutas missionárias de Paulo, tanto físicas quanto espirituais. Fala sobre "o que pesa sobre mim diariamente, a preocupação com todas as igrejas" (2 Co 11.28). Sentia que sua vida estava tão ligada com a dos seus convertidos que quando eles demonstravam sinais de fraqueza espiritual ele mesmo sentia envolvido e enfraquecido: "Quem enfraquece, que também eu não enfraqueça? Quem se escandaliza, que eu não me inflame?" (2 Co 11. 29). Mas, ao mesmo tempo, a presença do Espírito em Paulo significava que uma nova vida estava sendo comunicada a ele. Se "levava sempre no corpo o morrer de Jesus," era assim "para que também a sua vida se manifeste em nosso corpo" (2 Co 4.10). "Mesmo que o nosso homem exterior se corrompa, contudo o nosso homem interior se renova de dia em dia" (2 Co 4.16). E entre os meios pelos quais esta vida espiritual era nutrida havia o crescimento na vida e na força espiritual dos convertidos de Paulo. Se a fraqueza deles o tornava fraco, assim também a força deles o tornava forte (2 Co 7.3), e ficava revigorado pelo crescimento espiritual deles (Rm 15.32; 1 Co 16.18; 2 Co 7.13; Fm 7, 20). Podemos, portanto, ver como Paulo sentia que sua vida espiritual estava experimentando renovação a despeito das aflições contínuas que o cercavam.

Para Paulo, portanto, era de importância vital que seus amigos estivessem *firmados*. O uso de uma cláusula condicional (o uso um pouco irregular de *ean* com o indicativo não questiona a realidade das notícias acerca dos tessalonicenses, mas, sim, enfatiza que é um fato e, ao mesmo tempo, contém uma admoestação implícita a eles no sentido de ficarem firmes e de não serem abalados pelas suas aflições (3.3). O apelo para ficar firme é comum nas exortações paulinas (2 Ts 2.15; 1 Co 16.13; Fp 1.27). A frase *no Senhor* (cf. 1.1) é explicada de modo certo por von Dobschütz, pág. 143, como sendo uma referência não simplesmente a ficar firme na comunhão com o Senhor e na confissão dEle, como também, de modo mais amplo, ficar firme em tudo que tem a ver com o Senhor. Devem continuar fiéis em todos os aspectos da vida que pertencem à jurisdição de Jesus como seu Senhor. Ficam firmes "por causa daquilo que o Senhor fez por eles (na Sua morte, etc.) e porque sua resposta a Ele lhes trouxe para um relacionamento com Ele" (Best, pág. 143).

9. A alegria que Paulo sentia como resultado do seu encorajamento causado pelas boas notícias de Tessalônica leva-o para uma expressão retórica acerca da insuficiência da gratidão a Deus que ele sente. A palavra *Pois*, no início, traduz uma conjunção grega que, quando é usada com uma pergunta (cf. At 19.35), não é nada mais do que uma continuação lógica. Embora Paulo pergunte retoricamente como pode agradecer a Deus suficientemente por aquilo que acontecera, a "gramática de superfície" da frase oculta uma expressão real de *ações de graça* a Deus. Paulo quer dizer: "Estou tremendamente grato a Deus – reconheço, porém, que sou incapaz de dar-Lhe a gratidão que merece." O verbo *tributar* transmite a idéia de dar a alguém aquilo que lhe é devido (Rm 12.19; 2 Ts 1.6). Aqui fica implícito o pensamento de que a boa posição cristã dos tessalonicenses, que encorajou a Paulo, é devida, não a eles mesmos, mas à atuação graciosa de Deus.

Vemos aqui alguma coisa do paradoxo da fé e do crescimento cristãos que se devem não somente à operação de Deus mediante Seu Espírito como também à atividade do crente. O crescimento cristão não é produzido "automaticamente" pela graça divina, de modo que o cristão não precise fazer esforço algum, pelo contrário, o crente deve ser encorajado a demonstrar fé e amor. Logo, Paulo pode orar a Deus em prol dos seus convertidos e agradecer-Lhe pelo crescimento espiritual deles, como também conclamá-los a crescer na sua fé, e expressar sua grande alegria quando correspondem às suas conclamações (ou repreendê-los quando deixam de fazê-lo). Aqui, pois, a graça de Deus leva às ações de graças, atividade esta que resulta no aumento da glória de Deus à medida em que

cada vez mais pessoas reconhecem sua bondade (cf. 2 Co 1.11; 4.15; 9.11-12).

Se *no tocante a vós outros* expressa a circunstância ulterior pela qual Paulo dá ações de graças, a frase *por toda a alegria com que nos regozijamos* indica a emoção imediata produzida pelas notícias acerca dos leitores que levaram Paulo a agradecer a Deus. A alegria e as ações de graças não são necessariamente idênticas. Uma criança pode ficar cheia de alegria com um presente de natal, mas precisa ser lembrada que deve agradecer a quem o deu. A nova situação de Paulo, a de alegria, contrasta-se com a situação de angústia e aflição no v. 7, e demonstra como o cristão pode ficar cheio de uma alegria superlativa a despeito de circunstâncias que poderiam reduzi-lo à extrema infelicidade. *toda* ressalta esta qualidade superlativa da alegria intensa de Paulo, alegria esta que, segundo lembra os seus leitores, é devida a eles (cf. Fp 2.2). Finalmente, Paulo fala de expressar sua alegria *diante do nosso Deus*. Esta é uma frase tirada do AT (Dt 12.12, 18; Lv 23.40; Is 9.3) onde indica uma alegria que toma consciência da origem divina das coisas boas da vida e que se expressa em graças a Deus ao invés de tornar-se egoísta e secular. Quando Paulo fala em *nosso* Deus, é uma maneira adicional de reconhecer o modo de Deus agir para o bem do Seu povo.

10. Do pensamento acerca da alegria que se expressa na sua oração de ações de graças a Deus, Paulo passa naturalmente para as petições que também formam parte da sua oração e expressam ainda mais a profundidade de sentimento que tem pelos seus amigos. É natural que uma oração de ações de graças leve a mais petições ao Deus que já demonstrou que Se importa com Seu povo e que responde às suas orações. Paulo, portanto, acrescenta à sua frase anterior, de modo frouxo, o particípio *orando* (Rm 1.10) que transmite o conceito da petição a Deus (Mt 9.38; Lc 21.36; 22. 32). Os dois acréscimos *com máximo empenho* e *noite e dia* expressam a intensidade da oração de Paulo. Esta última (2.9) indica que os tessalonicenses estavam sempre nos pensamentos de Paulo. Suas orações em prol deles até mesmo tomavam partes do horário que poderia ter passado dormindo, sendo que a oração de *noite* é um sinal de profunda preocupação (Sl 42.8; 63.6; 77.2; 2 Mac. 13.10; 1QS 6.6-8). A primeira frase é um advérbio muito enfático: "super-excedentemente" (5.13; Ef 3.20), de um tipo que é característico de Paulo; dá a entender que a solicitude de Paulo vai além de todas as medidas devidas.

O conteúdo da oração de Paulo (expresso na forma de uma cláusula de propósito em grego, mas o propósito e o conteúdo de uma oração são usualmente idênticos) é duplo. Em primeiro lugar, expressa diante

de Deus seu anseio de *ver* seus amigos de novo, *pessoalmente* (2.17). A despeito de ter enviado Timóteo e de ter recebido as boas notícias trazidas por ele, o coração de Paulo ainda anseia por estar realmente presente com os tessalonicenses, por regozijar-se com eles e encorajá-los. Paulo ainda espera que os impedimentos satânicos contra a revisitação de Tessalônica serão removidas, e apela para a única arma que pode enfrentá-los, a saber: a oração.

Em segundo lugar, Paulo indica que o derradeiro alvo da sua visita, a coisa que realmente o preocupa, é *reparar as deficiências da* sua *fé*. A palavra *deficiências (lit. "aquilo* que falta") pode referir-se a "falhas" tanto físicas (Lc 21.4; 2 Co 8.13-14) quanto espirituais (Fp 2.30), e o verbo significa completar algo que é imperfeito ou que precisa ser consertado (é usado para consertar redes quebradas, Mc 1.19; cf. 2 Co 13.11; Gl 6.1; 1 Pe 5.10). Esta parte da oração de Paulo demonstra que, apesar de toda a sua alegria exuberante na estabilidade espiritual dos cristãos tessalonicenses, ainda era suficientemente realista para reconhecer que seus presentes recursos espirituais poderiam ser melhorados e aperfeiçoados. A linguagem não sugere qualquer culpa ou repreensão lançada sobre eles, mas, sim, que os tessalonicenses devem ser encorajados a fazer mais progresso. A *fé*, portanto, deve ser entendido num sentido amplo, como referência à totalidade da experiência cristã.

Paulo não deixa claro se a necessidade dos tessalonicenses surgiu da sua própria lentidão no seu crescimento espiritual, ou da qualidade inadequada do ensino que ele lhes dera antes de sua visita ser interrompida. É provável que os dois fatores estejam em mira, visto que Paulo reconhecia que a fé cristã era algo que crescia e que se desenvolvia e que não chegava à plena frutificação num só momento (Fp 1.9; Cl 1.10; 2 Ts 1.3). Mas é bem possível que a ênfase recaia sobre este último pensamento da necessidade que os tessalonicenses tinham de mais ensino. Neste caso, a presente frase marca o começo da transição para a segunda parte da carta, em que Paulo passará a dar aos tessalonicenses parte da instrução que teria preferido dar-lhes pela palavra falada. Esta oração, portanto, serve de lembrança aos tessalonicenses da sua necessidade de mais crescimento espiritual e prepara-os para a parte restante da carta.

11. A quarta sub-seção (3.11-13) encerra a primeira parte da carta com oração. Depois de contar aos seus leitores acerca das suas orações a Deus em prol deles (1.3; 3.10) Paulo passa a expressar seus pensamentos numa oração propriamente dita. Mas ao invés de dirigir-se a Deus na segunda pessoa ("Ó Deus,..."), Paulo expressa sua oração na forma de um desejo colocado na terceira pessoa, e usa o modo optativo (um modo do ver-

bo que expressa um desejo; já estava caindo em desuso nos tempos do NT). Para este tipo de oração, veja 5.23; 2 Ts 2.1-2; 3.5, 16; Rm 15.5-6, 13; 2 Tm 1.16-18; Hb 13.20-21. A forma foi estudada por R. Jewett ("The Form and Function of the Homiletic Benediction," *Anglican Theological Review* 51, 1969, págs. 18-34), que pensa que tais orações eram usadas na pregação cristã primitiva, talvez como uma oração no fim de um sermão: "Considerava-se que Deus estava transmitindo Sua própria Pessoa e Suas bênçãos à medida em que a palavra era exposta e relacionada com a situação dos crentes" (ibid., pág. 34). Para um estudo mais pormenorizado de tais passagens, veja G. P. Wiles: *Paul's Intercessory Prayers,* Cambridge, 1974, que descobre as origens gerais no AT e no judaísmo (Nm 6.24-26; Sl 20.1-5; 2 Mac. 1.2-6).

Esta oração retoma os temas mencionados no v. 10: o desejo de Paulo de visitar Tessalônica (v. 11) e a necessidade dos tessalonicenses de crescerem espiritualmente (vv. 12-13), definida aqui mais exatamente em termos do amor e da santidade e colocada no contexto da disposição de encontrar-se com o Senhor na parusia. Estes mesmos temas voltarão a ocorrer na segunda parte principal da carta (santidade: 4.1-8; o amor: 4.9-12; a parusia: 4.13-5.11).

Em grego, o desejo de Paulo começa com a palavra "O mesmo" (com o possessivo: *nosso mesmo* – também achada nas suas demais orações compostas nesta forma). Não se trata de expressar qualquer contraste com a matéria anterior, mas, pelo contrário, sublinha a sinceridade da petição a Deus no sentido de Ele pessoalmente ouvir e responder poderosamente à oração. A descrição de Deus como sendo *nosso Deus e Pai* é familiar no NT (1.3; 3.13). O uso de *e* na frase parece ser judaico, mas é esparsamente atestado (3 Mac. 5.7; Sir. 23.1, 4; G. Schrenk: *TDNT* V, pág. 1007 n. 371). O que é distintivo aqui é o acréscimo *com Jesus, nosso Senhor.* Se a palavra "mesmo", no início, visa abranger tanto a Deus quanto a Jesus, ou não, e se a forma singular do verbo "dirija" (ARA põe *dirijam* na tradução) é deliberadamente usada com um sujeito plural, são assuntos de debate. Pode ser argumentado que o verbo singular é usado com o sujeito mais próximo quando dois sujeitos são ligados por "e" (Mt 5.18; 6.19; Jo 12.22). No entanto, a combinação do uso de "o nosso mesmo" e o verbo no singular e a repetição da mesma frase na ordem inversa em 2 Ts 2.16 sugerem fortemente que Paulo liga Deus e Jesus estreitamente juntos como o sujeito comum do verbo.

Seja qual for nosso veredito sobre as considerações sintáticas, a colocação de Deus e Jesus estreitamente juntos na oração indica que, para Paulo, o pensamento é que cooperam em unidade, o que tem implicações

indubitáveis para a posição suprema que Paulo atribui ao Filho de Deus (1.10) lado a lado com o Pai. Dizer que "isto não subentende que Paulo tinha uma teologia trinitariana ou binitariana" (Best, pág. 147) é um exagero tão grande quanto a declaração de Morris, pág. 111, de que "A plena divindade é atribuída a Ele." Seria mais exato dizer que Paulo *toma por certa* a divindade de Jesus – chamá-Lo "Filho de Deus" segundo a maneira de Paulo usar a frase não pode significar outra coisa.

É, pois, ao Pai e a Jesus que Paulo dirige sua oração no sentido de *dirigirem* seu *caminho* para Tessalônica. O pensamento pode dizer respeito à remoção dos obstáculos satânicos ou (menos provavelmente) à orientação divina para ir para Tessalônica no decurso das suas viagens. Que a oração foi finalmente respondida pode ser deduzido de At. 20.1.

12. Ainda que sua oração a favor dele mesmo não seja atendida conforme suas esperanças, Paulo não deixa de ansiar e orar pelo crescimento espiritual dos seus leitores, e a palavra *vos* (a primeira palavra do versículo em grego) enfatiza este contraste entre ele e eles. Tendo já mencionado a necessidade do crescimento na fé no v. 10, passa a falar, no presente versículo, da necessidade de mais crescimento no *amor*. O Doador da dádiva é citado como sendo *o Senhor,* título este que no seu contexto aqui ("o Senhor Jesus," 3.11, 13) e tendo em vista o uso normal de Paulo, deve referir-se a Jesus e não ao Pai (cf. 2 Ts 3.5, 16; At 7.59-60; 1 Co 16.22; 2 Co 12.8; 2 Tm 1.16, 18). Visto que o mandamento do mútuo amor é especialmente ligado com o ensino de Jesus (Jo 13.34), é apropriado que a Ele seja dirigida a petição: *vos faça crescer, e aumentar no amor;* mas isto pode ser demasiadamente sutil. Os dois verbos são sinônimos, e sua combinação simplesmente reforça a idéia: "vos faça abundar grandemente" é o pensamento. Semelhante amor dirige-se, em primeiro lugar, aos irmãos na fé. Os tessalonicenses já o estavam demonstrando (4.9-10), mas Paulo deseja que aumente (Fp 1.9) e que seu círculo seja ampliado para incluir *todas* as pessoas (cf. 5.15). Para Paulo, o amor cristão não é confinado aos membros da igreja, embora a pessoa possa começar a conhecer pela primeira vez, dentro deste círculo limitado, o pleno significado do amor cristão. Pelo contrário, este amor deve estender-se para fora, a fim de abranger todos os tipos de pessoas, até mesmo os inimigos (Gl 6.10; Mt 5.43-48; Lc 6.32-36; 10.25-37). Finalmente, Paulo se refere ao seu próprio exemplo, indicação esta de que o versículo não somente é uma oração ao Senhor, mas ao mesmo tempo, uma exortação para os leitores deixarem o Senhor cumprir Seu propósito nas suas vidas. Que Paulo e seus colegas missionários se apresentassem como exemplos de amor abundante

talvez pareça embaraçosamente ousado, mas não é incomum nas suas cartas (cf. 1.6; 2. Ts 3.7-9; At 20.35; 1 Co 4.16; 11.1; Fp 3.17; 4.9).

13. O propósito ou alvo final da oração de Paulo é que seus convertidos sejam vistos, na parusia, como santos. A conexão do pensamento torna claro que isto é realizado mediante o crescimento no amor. Pode-se considerar que o versículo trata, de modo geral, da esperança cristã, completando, assim, a tríade da fé, do amor e da esperança que está no fundo da mente de Paulo aqui. O versículo oferece, não tanto uma petição adicional de Paulo quanto o alvo ou propósito que, segundo ele vê, é realizado por meio dos tessalonicenses crescerem no amor. O efeito do crescimento no amor é que *sejam os corações* dos tessalonicenses *confirmados*. O verbo, que já é usado em 3.2, e a associação com o coração, i.é, com o ser íntimo e espiritual, reflete a fraseologia do AT (Jz 19.5, 8; Sl 104.15; 112.8; cf. Sir. 6.37; 22.16). A sugestão é do estabelecimento de um caráter cristão firme e sólido. À medida em que o cristão cresce na fé e no amor, assim também esta virtudes ficam sendo cada vez mais as características normais que revela. O resultado de semelhante caráter estabelecido é que, quando for testado, a pessoa é achada *isenta de culpa* (2.10); nada há para condená-la. Paulo associa especialmente esta qualidade com o julgamento final (5.23; 1 Co 1.8). Visto, porém, que acreditava que este julgamento final pudesse ocorrer a qualquer momento, sua oração era que seus convertidos fossem inculpáveis aqui e agora (cf. 2.10), prontos a se verem diante do seu Juiz em qualquer tempo.

Associado com a inculpabilidade há o conceito da *santidade* (Rm 1.4; 2. Co 7.1), um dos temas favoritos de Paulo na correspondência tessalonicense (2.10; 4.3, 7; 5.23; 2 Ts 2.13). A santidade é uma qualidade do próprio Deus. Pode significar Sua majestade e inacessibilidade, aquilo que O torna diferente do homem, mas no seu âmago refere-se à Sua retidão e pureza morais em contraste com qualquer coisa que é imunda e imoral. A palavra é usada, então, para referir-se a uma qualidade de objetos e pessoas que são separados do uso comum para o serviço de Deus. Objetos religiosos adotam esta mesma característica de estar separados de coisas comuns, mas quando o conceito é usado para pessoas santas, o pensamento é muito mais que aqueles que estão separados para servir a Deus devem demonstrar a mesma retidão e pureza que caracterizam a Ele. É esta idéia de perfeição moral que é expressa aqui. Pode ser entendida na maneira negativa da isenção do pecado – que é indubitavelmente um elemento dominante no conceito – mas seria errado deixar de ver tam-

bém o pensamento da virtude positiva. No presente contexto isto fica claro na estreita conexão entre o amor e a santidade (sobre o conceito, veja H. Seebass e C. Brown: *NDITNT* IV, págs. 364-78; A. S. Wood: *ZPEB* III, págs. 173-83; O. E. Evans: *Saints in Christ Jesus*, Swansea, 1975).

As qualidades exigidas aqui devem ser demonstradas *na presença de nosso Deus e Pai*, frase esta que, conforme demonstram as palavras seguintes, refere-se não tanto ao fato de que os corações dos homens sempre estão abertos diante do Senhor (2.4), mas, sim, muito mais à atividade de Deus como Juiz (Rm 2.5-8; 14.10). O Juiz é descrito como sendo *nosso Pai*, não para sugerir que o julgamento será realizado com parcialidade, mostrando favor aos filhos de Deus, mas para ressaltar que os crentes, como filhos de Deus, têm a obrigação de obedecer-Lhe e fazer a Sua vontade. O julgamento ocorre *na vinda de nosso Senhor Jesus*, que é a ocasião tanto das recompensas quanto da condenação (2.19; 2 Co 5.10).

Jesus, portanto, está associado como Pai no ato de julgamento final (Jo 5.27; At 10.42; 17.31; 2 Co 5.10). A união entre o Pai e o Filho no julgamento é importante. Significa que não teremos de enfrentar outro Deus senão Aquele que Se revelou em Jesus. Igualmente, sublinha a importância de Jesus Cristo como Aquele que é autorizado pelo Pai para outorgar a vida e a salvação. Whitely, pág. 58, ressalta que Paulo substitiu "Senhor meu Deus" no texto vétero-testamentário subjacente, Zc 14.5, por "Jesus".

A solenidade da ocasião é finalmente marcada pela alusão à vinda de Jesus *com todos os seus santos*. A tradução "santos" interpreta o termo grego subjacente de acordo com seu uso universal no NT, como uma referência aos crentes (veja especialmente 2 Ts 1.10; cf. Did. 16.7; Asc. Is. 4.14; Const. Apost. 7.32). Isto se encaixa com a expectativa de que os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro, e depois, juntamente com aqueles crentes que ainda estiverem vivos, se encontrarão com o Senhor (1 Ts 4.16-17; cf. Cl 3-4). A dificuldade com este conceito é que esta união dos crentes com o Senhor parece acontecer depois da Sua vinda ao invés de antes dela; 4.16-17 dificilmente pode significar que Ele vem com *todos* os Seus santos.

Ora, a presente frase contém, sem dúvida alguma, um eco de Zc 14.5, que fala da vinda final de Deus "e todos os santos com ele." Aqui os "santos" são os anjos que são os atendentes de Deus na Sua moradia celestial (Sl 89.5, 7; Is 6.2-3; Dn 7.10) e O acompanham, especialmente no julgamento (1 En. 1.9; cf. Jd 14); acompanham, também, o Filho do homem (Mc 8.38; 13.27; Mt 13.41; 25.31; 2 Ts 1.7). É verdade que

Zc 14.5 foi interpretado como sendo uma referência aos santos em Did. 16.7, mas é duvidoso se Paulo o entendeu assim aqui. Visto que não há base sólida para rejeitar esta interpretação aqui (a não ser a unicidade do uso da palavra no NT), e visto que há dificuldades em entender que a referência diz respeito aos crentes, deve ser aceita a referência aos anjos (von Dobschütz, págs. 152-3; e a maioria dos estudiosos; contra: Rigaux, págs. 491-2, O. E. Evans, op. cit., págs. 89-90). Uma referência tanto a anjos quanto a santos já falecidos é sugerida por Lightfoot, pág. 50; mas nada no uso lingüístico sugere que estes estão incluídos entre aqueles. Paulo tratará no capítulo seguinte dos problemas que a igreja tessalonicense tinha com os crentes falecidos; é improvável que já estejam em mente aqui.

## EXORTAÇÃO AO PROGRESSO ÉTICO, 4.1-12

Na primeira parte principal da carta, Paulo explicou as circunstâncias que impediram-no de voltar à igreja de Tessalônica a fim de encorajar os membros a se tomarem fortes e maduros na fé cristã. Agora, na segunda parte principal, passa a escrever o tipo de instruções que gostaria de ter passado a eles oralmente. Trata, em primeiro lugar, dos problemas éticos e práticos da vida cristã (4.1-12). A seção inicial diz respeito à necessidade de uma vida que agrade a Deus, que chamou Seu povo para ser santo; em especial, Paulo levanta a questão da moralidade sexual (4.1-8). Uma seção adicional trata do amor dentro da comunidade, e, vinculado com ele, há um encorajamento para viver de tal maneira que merecerão o respeito dos de fora e, assim, serão menos passíveis de perseguição (4.9-12). É digno de nota como Paulo louva a igreja por já viver o tipo de vida que quer que os membros pratiquem. Suas injunções são um encorajamento para fazer mais progressos e não contêm qualquer censura pela sua falta de crescimento cristão. Mesmo assim, a responsabilidade solene de evitar a imoralidade é colocada diante dos leitores, enquanto recebem a lembrança de que a vontade de Deus para eles é a santidade e que a imoralidade é passível do Seu julgamento.

1. Os dois primeiros versículos se constituem em introdução à seção, mas também constam como um prefácio para a totalidade do restante da carta com seu tom predominantemente ético e exortativo. O começo de uma nova seção da carta é marcado pelo uso de *irmãos* (1.4, nota) e também pela inclusão de um "portanto" (não traduzido em ARA), que

Paulo emprega quando avança de uma seção mais doutrinária para suas conseqüências éticas e práticas (Rm 12.1; Ef 4.1; Cl 3.1;, 5). O advérbio *Finalmente* pode parecer estranho quando ainda há uma porção substancial da carta para a frente, mas, na realidade, Paulo já chegou à última seção principal da carta. Há, no entanto, evidência de que a palavra (gr. *loipon*) era usada no grego helenista simplesmente como uma partícula transicional com o significado de "portanto," para introduzir instrução prática (R. Bultmann: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910, págs. 54, 101; cf. M. E. Thrall: *Greek Particles in the New Testament*, Leiden, 1962, págs. 25-30); *NEB* "e agora" é correto.

O tom amistoso e encorajador que fica evidente no uso de *irmãos* é continuado nos verbos *rogamos e exortamos*. Estas duas palavras são essencialmente sinônimas. A primeira simplesmente significa "pedir" (5.12; 2 Ts 2.1; Fp 4.3). A segunda é o verbo já usado em 2.11 e 3.2. C. J. Bjerkelund: *Parakalô*, Oslo, 1967 (resumido de modo útil em Best, págs 154-5), detectou um uso estereotipado deste verbo (ou de um sinônimo) com um forma de trato, uma frase preposicional opcional, e um pedido ou mandamento. É achado em documentos gregos helenistas e no NT (5.14; Rm 12.1-2; 15.30-32; 16.17; 1 Co 1.10; 4.16; 16.15-16; 2 Co 10.1-2; veja tambem 1 Ts 5.12-13, 27; 2 Ts 2.1-2; 2 Co 2.8; 6.1; Gl 4.12; Fp 4.2-3; Fm 9-12), e pode ser usado no nível pessoal ou no nível "diplomático" mais oficial. Bjerkelund argumenta que Paulo usa a fórmula nesta última maneira, onde sua autoridade não está sendo questionada e onde pode fazer seu pedido com confiança de que será aceito. A frase preposicional *no Senhor Jesus* transmite os pensamentos, tanto que Paulo está transmitindo instruções que têm a autoridade do Senhor por detrás delas, quanto que os leitores são pessoas cuja vida é determinada pela sua aceitação de Jesus como Senhor e por sua entrada em comunhão com Ele (cf. 1.1 nota). Seria atraente descobrir que Paulo usa "em Cristo" quando está pensando primariamente da nova situação de salvação obtida por Jesus, e "no Senhor" quando está pensando primariamente da nova situação em que Jesus exige obediência do Seu povo, mas o uso que Paulo faz das expressões não é tão nítida assim. O conteúdo do pedido é expresso de uma maneira complicada. Podemos supor que Paulo queria dizer algo como: "nós vos exortamos que, assim como aprendestes a viver, assim vivais." Paulo, no entanto, estava tão ansioso para expressar o fato de que os tessalonicenses já estavam vivendo conforme deviam viver (*e efetivamente estais fazendo*) que, quando chegou ao próprio conteúdo do mandamen-

to, inseriu mais um "que" desnecessário e alterou a redação original para a expressão um pouco vaga "sejais mais abundante" (ARA capta a intenção de Paulo ao traduzir: *continueis progredindo cada vez mais*). Destarte, ao invés de dar uma instrução concreta, Paulo simplesmente diz que os leitores devem continuar ainda mais fervorosamente naquilo que já estão fazendo. Torna-se claro que a instrução ética formara parte do ministério original de Paulo à igreja: *como de nós recebestes* refere-se a esta ocasião e não à parte anterior da carta. O verbo aqui empregado (2.13 nota) expressa o recebimento de uma tradição autorizada, aqui de um caráter ético (2 Ts 3.6; Rm 6.17; 1 Co 11.2; Fp 4.9; Cl 2.6). Para o verbo "viver," veja 2.12 nota, e para o conceito de agradar a Deus, veja 2.4. A cláusula elogiosa *e efetivamente estais fazendo* é omitida por alguns MSS posteriores, mas é indubitavelmente o que Paulo escreveu (para uma construção sobrecarregada da mesma maneira, veja Cl 1.6). A frase *continueis progredindo cada vez mais* é literalmente "abundeis cada vez mais" e repete o verbo usado em 3.12. Paulo quer uma superabundância de comportamento que receba a aprovação de Deus.

2. Antes de passar a explicar quais mandamentos quer que seus leitores cumpram ainda mais zelosamente, Paulo faz uma pausa para sublinhar o fato de que já sabem o que ele vai lhes dizer. Von Dobschütz, pág. 158, nota que Paulo faz assim noutros trechos das suas instruções éticas (4.6; 1 Co 6.9; Gl 5.21); o mesmo estilo é seguido por outros moralistas antigos (veja o artigo de A. J. Malherbe em *ANRW*, citado em 2.1-12 nota). A fórmula *estais inteirados* já apareceu na carta (1.5; 2.1 nota). A conjunção *porque* aqui introduz uma declaração paralela com aquela que antecede. Serve para sublinhar a importância de abundar em bondade, e ressalta que os tessalonicenses não devem ter dificuldade alguma em conhecer e praticar seu dever cristão, visto que já foram claramente instruídos quanto a ele. O termo *instruções* (1 Tm 1.5, 18; para o verbo, veja 1 Ts 4.11) tem um sabor militar, e refere-se aos mandamentos éticos individuais específicos que Paulo associava como evangelho. Estes mandamentos foram dados *da parte do Senhor Jesus.* O significado desta frase (cf. 4.14) é obscuro e disputado. A dificuldade pode surgir do fato de que Paulo quis evitar a repetição de "no Senhor Jesus" do versículo anterior e quis substituí-lo por uma variação literária, simplesmente. As frases certamente estão próximas entre si quanto ao significado, conforme pode ser visto numa comparação entre 1 Co 1.10 com 2 Ts 3.6 e Cl 3.17 com Ef. 5.20. Entre as possibilidades sugeridas há: (1). a frase equivale a "em nome de Jesus" (Moule: *Idiom-Book*, pág. 57). (2). A origem dos mandamen-

tos é Deus, que os deu através de Jesus. (3). A inspiração para Paulo dar os mandamentos veio da parte de Jesus. (4) Best adota a sugestão de W. Thüsing (*Per Christum in Deum,* Münster, 1969) que a frase tem um sentido místico e significa "através da atividade de Cristo em quem estamos." Von Dobschütz, pág. 159, indica a variedade de maneiras em que mandamentos podiam ser dados por Jesus – mediante Suas palavras, quer como Mestre terrestre, quer como Senhor glorificado falando através de profetas, mediante Seu exemplo, e mediante Seu Espírito. Qualquer que seja o modo de entendermos a frase, a intenção é claramente que os mandamentos devem ser considerados como mandamentos de Jesus para Sua igreja, e Paulo é meramente Seu agente em passá-los adiante para seus leitores.

3. Paulo passa a explicar as instruções sobre como os tessalonicenses devem agradar a Deus. O *Pois* inicial introduz uma explicação mais do que uma razão ou uma causa. Provavelmente devamos considerar *esta* como o predicado, e *a vontade de Deus* como o sujeito da frase, sendo que *a vossa santificação* está em aposição ao predicado. A ordem invertida das palavras e a falta do artigo (no grego) com "vontade de Deus" talvez sejam devidas ao fato de que Paulo está dando apenas um aspecto da vontade de Deus, que tem um conteúdo muito mais amplo e cheio, e também por causa da ênfase de Paulo recair no conteúdo (*"esta"*; cf. *"quantas* instruções," v. 2) da vontade de Deus. Paulo, noutras palavras, pode tomar por certo que seus leitores aceitam o fato de que devem realizar a vontade de Deus; o problema é saber o que esta vontade requer deles. A *vontade* de Deus é o propósito pretendido por Ele, às vezes aquilo que planeja fazer e levará a efeito pessoalmente (Sua assim-chamada vontade "primária"), noutras ocasiões aquilo que Deus deseja que aconteça mas que pode não acontecer (Sua assim-chamada vontade "secundária"). Pode, portanto, referir-se ao propósito salvífico de Deus para o mundo (1 Tm 2.4) e aos meios que Ele emprega para realizá-lo (Rm 1.10), mas, acima de tudo, àquilo que Ele deseja que Seu povo faça (5.18; Rm 2.18; 12.2).

Este termo um pouco formal e abstrato precisa receber um conteúdo, e Paulo explica que é *a vossa santificação*, e assim retoma e sublinha a injunção ética que é implícita em 3.13. A palavra empregada aqui, no entanto, refere-se a um processo ativo que leva ao estado da santidade que é o alvo do viver cristão em 3.13 (*hagiasmos*, 4.4, 7; 2 Ts 2.13; Rm 6.19, 22; 1 Co 1.30; 1 Tm 2.15; Hb 12.14; 1 Pe 1.2). Assim como ocorre com outras expressões que são usadas para descrever a natureza do caráter cristão, assim também esta refere-se às qualidades que se devem tanto à ação de Deus no crente (5.23) quanto à ação do próprio crente. A

santidade, conforme já vimos, deve ser entendida negativamente, da libertação do pecado, e positivamente, em termos do amor. Pode-se argumentar que trata-se de dois lados da mesma moeda, porque Paulo: "O amor não pratica o mal contra o próximo" (Rm 13.10). Se no presente contexto Paulo expõe a santidade em termos do seu elemento negativo, as raízes ulteriores disto acham-se no fato de que o amor proíbe certas atitudes e atos.

Paulo passa a expôr o que a santidade envolve, com uma série de infinitivos que são equivalentes a imperativos negativos (assim traduzidos em ARA). O relacionamento lógico entre eles é debatível, e um veredito final depende da interpretação do v. 6*a*; mas podemos dizer de início que a primeira cláusula (v. 3*b*) é explanatória de "vossa santificação" e que a segunda (v. 4) está virtualmente em aposição com a primeira. A primeira cláusula declara um dos aspectos da santidade, a saber: a abstenção da *prostituição* (ou de toda a imoralidade sexual). Realmente não deveria ser necessário comentar que esta não é a soma total da santidade, embora os críticos do cristianismo às vezes procurem sugerir que os cristãos estão obcecados com este aspecto da ética (freqüentemente, podemos ousar dizer, porque tais críticos não gostam do padrão cristão). A palavra *abster-se* (*apechomai*) parece ter sido comum no ensinamento ético cristão primitivo (At 15.20, 29; 1 Ts 5.22; 1 Pe 2.11). Subentende a total abstinência do mal, e vale a pena comentar que onde as coisas são más a atitude cristã é necessariamente de abstinência de todos os tipos de imoralidade sexual. Este modo de entender o termo tem sido questionado por B. Malina ("Does *Porneia* mean Fomication?", *NovT* 14, 1972, págs. 10-17), que argumenta que não inclui relações sexuais pré-maritais. Sua opinião, no entanto, foi refutada por J. Jensen ("Does *Porneia* mean Fomication? A Critique of Bruce Malina," *NovT* 20, 1978, págs. 161-84). O termo refere-se a todas as relações sexuais fora daquelas que ocorrem dentro do relacionamento do casamento. Até que ponto este pecado prevalecia na igreja tessalonicense, não podemos saber. Os termos enfáticos com que Paulo continua sua exortação (vv. 6, 8) sugerem que havia alguns casos dele, e isto não seria surpreendente num grupo cristão convertido do paganismo do século I, com seu baixo nível de prática, embora não necessariamente de ideal (cf. 1 Co 5.1-5; 6.12-20; Rm 1.24-27).

4. Na segunda cláusula com "que" (vv. 4-5) Paulo explica mais positivamente o que quer dizer abster-se da imoralidade em termos da ação que seus leitores devem adotar a fim de evitar este pecado. *RSV* interpreta o grego como sendo: "que cada um de vós saiba obter uma

esposa para si mesmo," supondo que a palavra grega *skeuos*, literalmente "vaso, vasilhame", deve ser entendida metaforicamente com referência a uma "esposa". O significado literal da palavra dá vazão a uma interpretação alternativa dela como sendo uma referência ao próprio *corpo* (*NEB; NIV;* ARA). Há um problema exegético complicado aqui.

(1). A palavra em questão é usada literalmente de utensílios e vasos domésticos (Mc 11.16; Lc 8.16; Ap 2.27; 18.12). Pode, então, ser usada metaforicamente para pessoas que são instrumentos para o propósito dalguém (At 9.15). Em Rm 9.22-23 os usos literal e metafórico estão estreitamente relacionados entre si. Pode-se pensar no corpo humano como sendo um artigo de cerâmica, um vasilhame frágil (2 Co 4.7); esta metáfora está presente em 1 Pe 3.7, onde a esposa é "o sexo mais fraco," literalmente "o vaso mais fraco," frase esta que subentende que o marido também é um vaso fraco e que a palavra não significa automaticamente uma mulher em contraste com o homem. Um uso metafórico diferente é achado nalgumas fontes rabínicas (bem apresentadas por C. Maurer: *TDNT* VII, págs. 361-2) onde uma mulher pode ser descrita como um "vaso" num sentido sexual, e "tomar" ou "possuir" é um eufemismo para as relações sexuais. O presente versículo pode, então ser entendido desta maneira. Paulo está conclamando seus leitores a manterem relações sexuais honrosas e puras com suas respectivas esposas, e a deixar de agir com paixão e concupiscência. Escreve em termos das atitudes dos maridos, possivelmente porque eram mais passíveis de tentação; mas suas instruções podem ser facilmente aplicadas às esposas. Esta interpretação acha considerável favor entre os comentaristas (von Dobschütz, págs. 163-5; Fame, págs. 149-50; Best, págs. 161-3; C. Maurer: *TDNT* VII, págs. 365-7, dá a melhor exposição dela; cf. *GNB*).

(2). Esta interpretação não deixa de ter dificuldades. Está aberta à sugestão de que subentende um conceito baixo, até mesmo de desprezo, da esposa como sendo nada mais do que um instrumento para a gratificação do marido. A objeção não é totalmente válida, porque Paulo está falando especificamente acerca do problema de relações sexuais físicas e não acerca doutros aspectos do casamento, e também porque insiste num relacionamento santo e honroso. Uma segunda objeção é que o paralelo tirado entre este versículo e 1 Pe 3.7 não é válido. Embora Maurer ainda reivindique apoio deste versículo, Frame reconheceu há muito tempo, com razão, que não é um paralelo verídico (veja supra). Apesar disto, não é uma objeção decisiva. Uma terceira objeção é que a evidência rabínica é ambígua. Esta objeção agora foi refutada por Maurer; mas é significante

que algumas das evidências que considera expressam uma baixa atitude para com as mulheres e que nenhuma delas é primitiva. Uma quarta objeção é que segundo esta opinião, a frase qualificadora nos vv. 4*b* e 5 diz respeito a uma abordagem a relações honrosas com a própria esposa (a evitação de práticas concupiscentes e indecentes), ao passo que a lógica da passagem leva a pessoa a esperar uma referência à evitação de relações sexuais com outros parceiros. Esta é uma razão decisiva para explorar a segunda possibilidade de interpretação, a saber: que a palavra "vaso" refere-se ao corpo do próprio homem nos seus aspectos sexuais (Rigaux, págs. 504-6; Morris, págs. 123-4; Whitely, págs. 60-61), O pensamento não diz respeito ao corpo como invólucro da alma, pelo contrário, é possível que Paulo esteja usando uma expressão eufemística para o órgão genital masculino (Ellingworth e Nida, pág. 79, chamam a atenção ao paralelo em 1 Sm 21.5, onde a palavra hebraica tem este sentido; a LXX tem uma tradução confusa). Segundo esta opinião, a referência diz respeito ao controle-próprio sexual, e isto dá o sentido necessário para a passagem. A favor desta opinião há o fato de que a palavra pode ter este significado em grego (LSJ, *s.v.*) e que não requer que os leitores gregos saibam apreciar um pano de fundo algo incerto no uso rabínico. Há, porém, objeções. Em primeiro lugar, tem sido alegado que o adjetivo *próprio* não é apropriado com "corpo" mas é apropriado com "esposa" (1 Co 7.2); esta objeção parece ser irrelevante, visto que a forma "próprio" estava ficando com pouca força no grego helenista, e Paulo o usa noutros lugares para o próprio corpo da pessoa (Rm 4.19; Ef 5.28-29). Em segundo lugar, uma dificuldade mais importante acha-se no uso da frase traduzida *saiba possuir*. Segundo qualquer dos dois pontos de vista acerca desta passagem, ela deve ser entendida como sendo uma só frase em que "saber" significa"aprender como" (a separação que Frame faz dos verbos: "que cada um de vós respeite sua própria esposa; que cada um de vós obtenha sua própria esposa...," não achou qualquer apoio e deve ser deixada fora de consideração). O problema é o verbo *possuir*, literalmente "ganhar, adquirir." Este está longe de ser um verbo apropriado para usar a respeito do próprio corpo da pessoa. Os que apoiam a primeira interpretação do versículo indicam prontamente que pode ser usado para "tomar" uma esposa (Sir. 36.24; Rt. 4.10) e ter um significado incompleto. C. Maurer chama a atenção a uma frase hebraica correspondente que é usada para as relações sexuais como a base do casamento (Dt 21.13; 24.1; Is 54.1). Esta possibilidade pode ser reconhecida, mas não precisa ser um argumento contra a segunda interpretação, a não ser que o uso do verbo com respeito ao próprio corpo seja im-

possível. Na realidade, porém, o verbo pode ser usado no sentido de "obter domínio sobre" (MM, *s.v.*), e há evidência de que o presente pode ter o sentido de um perfeito, "possuir." (Ainda outra opinião é que o verbo significa "conquistar," e que é usado aqui no sentido de tomar a cônjuge favoravelmente inclinada às relações sexuais; W. Vogel: "*ειδεναι το εαυτου σκευος κταοθαι*. Zur Deutung von 1 Thess. 4, 3ff. im Zusammenhang der paulinischen Eheauffassung," *ThBl* 13, 1934, págs. 83-5. Mas este conceito da passagem está aberto às mesmas objeções que o primeiro conceito). Rigaux alega que se adotarmos este conceito obteremos um paralelo com 1 Co 6.12-20, onde se acham os mesmos pensamentos de evitar a imoralidade e de glorificar a Deus no seu corpo ao invés de pecar contra seu próprio corpo. (Aqueles que adotam a primeira interpretação acham um paralelo com 1 Co 7.2, onde o remédio que Paulo oferece para a imoralidade é que cada pessoa tenha sua própria esposa).

O lado sexual da vida deve ser levado a efeito *em santificação e honra.* A *santificação* estende-se aos aspectos físicos da vida; não exlui a atividade (conforme uma longa tradição ascética dentro do cristianismo tem tendido a sugerir), mas, sim, controla o seu caráter. O pensamento refere-se à conduta que agrada a Deus, e, portanto, que está de acordo com os Seus mandamentos. A *honra* deve referir-se à atitude com outras pessoas, não somente com a própria esposa mas também com outras pessoas que evitamos desonrar com atos imorais; é aqui que vemos o motivo do amor expressando-se na forma de respeito por outras pessoas. Esta qualificação se adaptará às duas interpretações do versículo. Segundo o primeiro conceito, requer que a escolha que um homem faz de uma esposa não seja ditada simplesmente pelo desejo físico, deve, sim, ser baseada na honra à sua esposa como pessoa. Conforme a segunda interpretação, o homem deve controlar seus impulsos sexuais porque respeita os outros como pessoas.

5. A consideração feita por Paulo é sublinhada por um contraste com o estilo de vida dos *gentios*. Esta última palavra é traduzida por "pagãos" na *RSV*, e esta tradução ressalta a característica que Paulo quer enfatizar: *não conhecem a Deus.* A construção grega demonstra que esta é a característica principal dos gentios e justifica a definição mais estreita deles como sendo pagãos. A linguagem é tirada do AT (Sl 79.6; Jr 10.25); Paulo a emprega noutros trechos (2 Ts 1.8; cf. 1 Co 1.21; Gl 4.8), e considera a ignorância de Deus, ou a recusa de reconhecê-Lo quando a verdade do evangelho é proclamada (2 Ts 1.8; 2.10), como a raiz do comportamento pecaminoso e injusto (Rm 1.18-32). Tais pessoas estão controladas pelo *desejo de lascívia.* A primeira destas palavras expressa uma sen-

sação assoberbante, e pode ser usada para a paixão sexual no mau sentido (Rm 1.26; Cl 3.5), e a segunda palavra reforça o pensamento de um desejo pecaminoso (Rm 6.12; Gl 5.16; é usada num bom sentido em I Ts 2.18). A lição, pois, é que os cristãos não devem seguir o desejo físico para onde quer que ele os leve nas relações sexuais. Isto faz bom sentido com qualquer das duas interpretações possíveis do versículo anterior, mas é mais apropriado para o controle do impulso sexual em geral do que para a vida conjugal em particular. A crítica que Paulo expressa do mundo pagão é, naturalmente, muito geral, e não se aplicaria a todas as pessoas sem exceção. Mesmo assim, a reputação moral do Império Romano era baixa, e a caracterização do seu modo de vida típico era justificada. Seria possível oferecer um veredito semelhante a respeito da civilização ocidental moderna, conforme é representada por seus cinemas, TV e novelas, e refletida nas estatísticas para o colapso dos casamentos, e ainda assim reconhecer que há muitas pessoas que mantêm altos padrões morais e têm casamentos estáveis.

6. Uma terceira frase infinitiva, traduzida como uma cláusula com "que," segue aqui; mas o relacionamento com a matéria antecedente não é claro e depende parcialmente de como interpretamos a redação. Três possibilidades principais têm sido sugeridas. (1). Em primeiro lugar, há a opinião de que Paulo introduz um novo assunto aqui. A maneira de introduzir o infinitivo (com o artigo neutro *to* em grego) poderia sugerir que Paulo está introduzindo um novo tema em aposição a "vossa santificação" em v. 3. A linguagem pode ser entendida como sendo uma referência a negócios – "que ninguém ofenda nem defraude a seu irmão nos negócios" (*RSV* mg.). Segundo esta opinião, o verbo traduzido *ofender* em ARA deve ser considerado transitivo, com o sentido de "enganar," "defraudar" ou "desconsiderar;" o segundo verbo é usado para tirar vantagem dalguém (2 Co 2.11; 7.2; 12.17-18). A frase preposicional deve referir-se a um ítem nos negócios. Segundo esta opinião, portanto, Paulo volta-se da moralidade sexual para a honestidade nos negócios, e é alegado que a linguagem apóia esta idéia, porque é difícil ver como o irmão é envolvido se o v. 4 refere-se à vida conjugal – argumento este que perde sua força se adotarmos a outra interpretação do v. 4 que o faz referir-se ao auto-controle sexual em geral. Os problemas com esta opinião do versículo são que, a mudança de assunto da moralidade sexual é abrupta, especialmente quando Paulo volta para este tema no v. 7, e que a tradução da frase preposicional (*en tō pragmati*) no sentido de "nos negócios" dá-lhe um significado difícil e sem paralelo. (2). É preferível, pois, ligar o versículo com a ma-

téria anterior, conforme faz ARA, que entende que a frase propósicional significa *nesta matéria*. Pode simplesmente significar "na matéria que estamos discutindo," mas há bons motivos para interpretá-la como eufemismo para um "caso" sexual. Os verbos, portanto, se refeririam a desconsiderar e tirar vantagem doutra pessoa mediante comportamento adúltero. A enormidade do pecado é expressa no fato de ser ele contra um irmão, com que Paulo sem dúvida quer dizer um irmão na fé cristã (*pace* Whiteley, págs. 62-63; 1 Co 6.8). Isto não quer dizer que Paulo não se preocupasse com uma injustiça feita contra um vizinho pagão, mas, sim, que sua preocupação primária era com ações pecaminosas dentro da comunidade cristã. Esta interpretação do versículo está livre de dificuldades (o problema do infinitivo articular inicial é resolvido por meio de entender a frase em aposição com o v. 4 e considerar que ressalta o que está envolvido em não guardar o preceito expressado ali). (3). Apesar disto, uma terceira opinião tem sido sugerida, que afeta a interpretação dos versículos anteriores. H. Baltensweiler ("Erwägungen zu 1 Tess. 4.3-8," *TZ* 19, 1963, págs. 1-13) argumenta que a passagem diz respeito a se os cristãos devem seguir a lei grega do casamento, que exigia que a filha fosse casada com algum parente próximo que seria considerado um "filho" para os propósitos da herança. Semelhante casamento poderia não somente ser contrário à lei judaica com seus graus proibidos de união, como também sua possibilidade poderia levar a contendas jurídicas entre diferentes parentes que quisessem casar-se com a herdeira. Paulo dá o conselho de que os cristãos devem evitar o incesto (vv. 4-5) e as disputas legais. Esta opinião requer que *nesta matéria* seja entendida no sentido de "no processo jurídico." (cf. 1 Co 6.1), mas nada no contexto sugere que tem este significado especial, e a passagem inteira parece referir-se a uma situação mais geral. As críticas da teoria feitas por Best são válidas. Aceitamos, portanto, a segunda interpretação (cf. C. Maurer: *TDNT* VI, págs. 636-40).

Na segunda parte do versículo, Paulo começa uma justificação geral dos mandamentos que acaba de dar. Adverte aqueles que desrespeitam os direitos dos seus irmãos que *o Senhor, contra todas estas coisas . . . é o vingador.* O *Senhor* é Jesus, conforme é normal na terminologia de Paulo (3.12), especialmente porque nos versículos seguintes Paulo refere-se explicitamente a "Deus" e Lhe atribui uma função diferente. Se Paulo está citando a fraseologia de Sl 94.1 aqui, deliberadamente omitiu a palavra "Deus" para obter uma referência a Jesus – e, aliás, aplicou uma passagem vétero-testamentária a respeito de Deus Pai a Jesus. Jesus, pois, é o vingador das injustiças feitas aos homens. Os cristãos não devem procurar

vingança contra aqueles que lhes fazem injustiça, mas, devem deixar a questão nas mãos do Senhor (Rm 12.19, citando Dt 32.35). Isto sugere que *todas estas coisas* refere-se primariamente a atos que envolvem outras pessoas, mas a frase é suficientemente ampla para abranger atos de imoralidade em geral. O conceito de que semelhante julgamento é administrado por Jesus, que, portanto, compartilha da atividade característica do próprio Deus, é ensino comum no NT (2 Ts 1.7-8; Jo 5.27; 2 Co 5.10). Não fica claro se a referência diz respeito somente ao julgamento futuro ou se também inclui uma referência a atos presentes de julgamento (1 Co 11.30) que visam advertir os crentes a arrependerem-se a fim de que coisas piores não lhes aconteçam. Esta advertência não era nada de novo para os leitores de Paulo; na sua pregação e na sua instrução já falara daquilo que aconteceria aos pecadores, e solenemente testificara a eles.

O primeiro dos dois verbos nesta hendíadis, trazudida *avisamos e testificamos*, transmite o pensamento de contar acerca dalguma coisa antes dela acontecer (3.4; não "contando numa ocasião anterior a esta," conforme Best, pág. 167, o entende; cf. 2 Co 13.2; Gl 5.21). O segundo verbo enfatiza o elemento da advertência e de exortação implícito na predição: se o Senhor vingará tal conduta, cuidai-vos e não a praticai. O conceito da vingança divina é comum na Bíblia. Não é popular com algumas pessoas que argumentam que se Deus manda os cristãos pagarem o mal com o bem e amarem seus inimigos, Ele mesmo deve seguir os mesmos princípios. A dificuldade é provavelmente que na linguagem atual as palavras "vingar" e "vingança" desenvolveram o sentido de agir com índole vingativa pessoal, ao passo que na Bíblia o pensamento é mais que Deus toma o partido das vítimas do crime e da iniqüidade e obtém justiça para elas, e que age como o sustentador da ordem moral contra aqueles que pensam que podem quebrá-la impunemente.

7. Paulo dá uma segunda razão porque os cristãos devem obedecer aos mandamentos que está dando; a palavra inicial *porquanto* refere-se, pois, à matéria anterior nos vv. 3-6*a*, de modo que o versículo fica paralelo com 6*b*. A razão acha-se na natureza da vocação recebida por Paulo e seus leitores (que estão ligados na palavra *nos*). A chamada por Deus já foi mencionada em 2.12, onde foi ligada com a necessidade de viver uma vida digna de Deus, e em 5.24 é associada com a promessa da fidelidade de Deus e com Seu poder de tornar santo o Seu povo. Este pensamento é implícito no presente versículo: aquilo que Deus chama Seu povo para ser, Ele fará em prol dele, e a santificação é, em especial, Sua obra no crente (1 Co 1.30; 6.11). No grego, há uma certa ênfase dada a

Deus; é Ele que chama as pessoas para serem cristãs, e semelhante chamada divina obviamente tem implicações sérias, conforme o v. 8 toma claro (v. Dobschütz, pág. 170). Mas a ênfase principal recai no contraste *não... para a impureza .. e, sim, em santificação*. As duas preposições são freqüentemente entendidas como sinônimos que expressam o alvo ou resultado da chamada de Deus: não nos chamou para sermos impuros, e, sim, para sermos puros (Rigaux, págs. 512-3). Esta é uma maneira possível de compreender a frase, mas outro ponto de vista pode ser preferível. Segundo este conceito, a primeira preposição (*epi*) expressa o fundamento ou condição da chamada de Deus, e a segunda *(en)* expressa o modo. O pensamento, portanto, é que Deus não nos chamou com base na nossa impureza, como se esta fosse alguma coisa a ser mantida (contrastar 1 Co 7.20), mas, sim, chamou-nos de uma maneira que envolve a santificação. *impureza* expressa o estado dos não-convertidos, e é mais ampla na sua aplicação do que a área sexual da vida (2.3), e *santificação* deve ser entendida aqui passivamente como a atividade de Deus em santificar Seu povo (1 Co 1.30). "Se Deus está operando neles desta maneira, não devem recair nos velhos caminhos, e o reconhecimento de que Deus está operando assim deve ser, em si mesmo, um motivo que leva para sua auto-santificação" (Best, pág. 168, seguindo von Dobschütz, pág. 171).

*8.* Paulo tira uma conclusão daquilo que acaba de dizer, mas sua linguagem é tal que também contém mais uma razão porque seus leitores devem seguir suas instruções. A conclusão é expressa pela conjunção incomum *Destarte* (toigaroun, que não aparece noutra parte do NT senão em Hb 12.1), que introduz a conclusão lógica daquilo que foi dito. Se é Deus quem nos chamou de modo que possamos ser santificados segue-se que considerar de somenos valor aquilo que foi dito não é desrespeitar ao homem, mas, sim, ao próprio Deus. A frase *quem rejeita* não tem objeto no grego, mas ARA coloca a expressão subentendida: *estas coisas, sc.* as instruções anteriores. O verbo significa desconsiderar uma pessoa (Mc 6.26) ou um objeto (Mc 7.9; 1 Co 1.19; Gl 2.21; 3.15); aqui significa não meramente desprezar instruções, mas, sim, a recusa de obedecê-las. Tal pessoa não despreza *ao homem*, i.é, aquele que transmite as instruções; aqui, há alusão implícita ao próprio Paulo (*pace* Best, pág. 169). Está desprezando ao próprio *Deus*, o verdadeiro autor das instruções que expressam Seu propósito de santidade para Seu povo (4.3). A forma do dito assemelha-se a 1 Sm 8.7; mas o paralelo mais próximo é o dito de Jesus em Lc 10.16 (com seu equivalente positivo em Mc 9.37; cf. Jo 5.23). Pode haver um eco de Is 21.2 LXX, mas também é possível que Paulo esteja

ecoando o dito de Jesus.

A solenidade do dito é ressaltada pela descrição de Deus que Paulo acrescenta a ele. Deus não é somente Aquele que chama para a santidade. É, também, Aquele que *vos dá o seu Espírito Santo*.Tem sido pensado que o uso da forma do presente indica um suprimento contínuo do Espírito por Deus, mas é mais provável que o particípio grego seja intemporal e sirva para caracterizar a Deus simplesmente como o Doador do Espírito. A ordem das palavras em grego ressalta os dois fatos de que o Espírito é o Espírito de Deus e que o Espírito é *santo.* Não pode haver dúvida alguma de que a ênfase recai sobre o Espírito como sendo o poder para tornar os crentes santos; é mediante o Espírito que é realizada a obra de Deus na santificação (5.32). Sendo assim, a promessa do AT (Ez 36.27; 37.6, 14) que Paulo ecoa aqui (quer consciente, quer inconscientemente) acha seu cumprimento na santificação do povo de Deus como indivíduos (*vos* ao invés de "nos," conforme teria sido esperado depois do v. 7, tende a personalizar a dádiva). Se o sinal e o poder da Nova Era sobrevieram ao povo de Deus desta maneira, então é inconsistente para eles persistirem na sua maneira antiga e pecaminosa de viver.

9. Tendo tratado com aquilo que podemos considerar como sendo o aspecto negativo da vontade de Deus para Seu povo, Paulo agora volta-se para o aspecto positivo, e retoma o tema do *amor* que foi adumbrado em 3.12. (Este tema, e outros nos vv. 9-12, eram temas (*topoi*) nos escritos dos filósofos; veja o artigo de J. Malherbe em *ANRW*, citado em 2.9 nota). Achou necessário dar instruções cuidadosas acerca da imoralidade sexual, mas *No tocante ao amor* (i.é, com efeito, o mandamento de Deus no sentido de amar) não precisa fazer assim, visto que os leitores já foram ensinados a praticá-lo. Esta explicação da conexão do pensamento torna desnecessário supor que a presente seção é frouxamente ligada à seção anterior, nem que Paulo está retomando um tema acerca do qual os tessalonicenses tinham especificamente procurado conselhos (seja por uma carta escrita [assim Frame, pág. 157; Masson, págs. 51-52], seja oralmente através de Timóteo). *amor fraternal* é *philadelphia* em grego; a palavra originalmente significava literalmente o amor pelos irmãos e irmãs físicos, mas veio a ser usada nos círculos cristãos para o amor na comunidade cristã (Rm 12.10; Hb 13.1; 1 Pe 1.22; 2 Pe 1.7; cf. 1 Pe 3.8). O pensamento é do mútuo amor, em contraste com a palavra usual para o amor, *agapē*, que pode significar o amor não correspondido. Paulo não tem necessidade de escrever a fim de explicar a idéia ou de encorajar sua prática. Seus leitores foram *por Deus instruídos a amar-se uns aos outros.* A palavra "ensi-

nados-por-Deus" (*theodidaktos*) é usada aqui pela primeira vez na literatura grega (para o pensamento, veja Is 54.13; Jo 6.45). Os comentaristas têm ficado perplexos para saberem exatamente o que Paulo tem em mente. O amor fraternal é ensinado no AT (Lv 19.18) e fazia parte da tradição transmitida na igreja (Mc 12.29-31; Jo 13.34). Podemos ter certeza de que tinha formado parte da instrução elementar que Paulo dera à igreja (1.3; 3.6, 12). Visto que nenhum deste canais de instrução parece requerer caracterização especial como ensino divino, apela-se à sugestão de que há alusão à instrução interior pelo Espírito, assim como era de se esperar na era messiânica (Jr 31.33-34). Best, págs. 172-3, pensa que Paulo foi influenciado por Is 54.13, e que a linguagem é razoavelmente geral. Mas uma interpretação mais satisfatória é que Paulo está pensando, não somente de serem ensinados quanto à necessidade de amor, mas, sim, de serem ensinados como amar. Os leitores foram divinamente capacitados a *amar-se uns aos outros* (para esta frase, veja Jo 13.34; 15.12, 17; 1 Jo 3:11, 23; 4.7, 11). A exortação não é necessária porque os leitores tiveram experiência de uma compulsão interior e divina de amarem uns aos outros. Noutras palavras, Paulo atribui seu crescimento ao amor (1.3) ao poder santificador do Espírito (cf. 4.8). Alguém pode ser tentado a perguntar cinicamente por que o Espírito lhes ensinara o amor fraternal mas não, conforme parece, a pureza sexual. Não há resposta a semelhante pergunta, além do fato da observação e experiência comuns de que as pessoas podem seguir os impulsos do Espírito em uma área da vida cristã, e desconsiderá-los numa outra área.

**10.** O sentimento digno de louvor no v. 9 é confirmado (ARA *e na verdade* traduz o grego "pois na verdade") pelo fato de que o amor dos tessalonicenses vai além das fronteiras da sua própria comunhão. Paulo tinha evidência de que amavam *todos os irmãos em toda a Macedônia*, e daí deduziu com razão que o mesmo espírito prevalecia entre os membros da igreja. Já neste tempo havia grupos cristãos em Filipos e em Beréia, e sem dúvida noutros centros também. Uma vez que Tessalônica era um centro e porto comercial importante, é muito provável que cristãos doutras cidades na Macedônia fariam visitas ali. Ficariam contentes ao receberem hospitalidade dos cristãos locais, porque no mundo antigo era difícil para os viajantes obter pousada decente a não ser dos seus amigos. O escritor de 3 João podia louvar a Gaia por dar as boas-vindas aos irmãos cristãos, embora lhe fossem desconhecidos (3 Jo 5), e a hospitalidade era uma virtude muito recomendada na Igreja primitiva. Os cristãos tessalonicenses podem também ter dado ofertas materiais para ajudar os pobres

ou para sustentar a missão cristã, assim como fazia a igreja de Filipos (Fp 4.14-18).

Tendo assim implicitamente louvado os leitores, Paulo não deixa de exortá-los *a progredirem cada vez mais*. A referência somente pode dizer respeito a aumentar no amor fraternal acerca do qual acaba de falar. Para a "forma" da exortação, veja 4.1 nota, e para o pensamento de progredir no comportamento cristão, veja 3.12 e 4.1. Por mais que alguém tenha progredido na fé e no amor, sempre há a possibilidade de mais avanços. Paulo, na realidade, passará imediatamente a definir uma área específica em que a atividade cristã atual deles precisa ser melhorada.

**11.** A exortação adicional de Paulo é expressada numa série de infinitivos, seguida por um comentário parentético de que nada lhes conta de novo, e termina no v. 12 com uma expressão do propósito das suas injunções. O segundo infinitivo, *viver tranqüilamente*, depende do primeiro, *diligenciar* (Calvino os separou, erroneamente, e entendia que o primeiro se referia a ser zeloso no demonstrar do amor fraternal; esta é uma interpretação pouco natural, e o uso paulino [Rm 15.20; 2 Co 5.9] é contra ela). O verbo *diligenciar* pode significar "ser ambicioso" ou "ser ansioso por." Os comentaristas geralmente preferem a primeira tradução no sentido de "considerar questão de honra" (a tradução na linguagem alemã popular, citada por Ellingworth e Nida, pág. 89). *viver tranqüilamente* aqui é o antônimo de "ser um abelhudo" (2 Ts 3.11). Era usado no grego clássico para cuidar dos seus próprios negócios e conservar-se fora da vida pública, e o mesmo significado é achado para a frase *cuidar do que é vosso*. Os comentáristas mais antigos acharam este sentido aqui e tomaram por certo que Paulo estava preocupado com os membros da igreja que estavam se envolvendo na política local; Frame, pág. 161, no entanto, objetou com razão que os membros da igreja eram trabalhadores que não passavam seu tempo na praça do mercado conversando sobre a política. As duas frases devem ser entendidas num sentido mais geral. Conforme indica a frase seguinte, as pessoas em epígrafe não estavam cuidando do seu trabalho, e tinham de ser exortadas a *trabalhar com as próprias mãos*. Por detrás deste mandamento pode haver a atitude grega que desprezava o trabalho manual, atitude esta que Paulo rejeitava tanto no seu próprio modo de vida (1 Co 4.12) quanto no seu ensino (Ef 4.28).

Pode, no entanto, haver mais no assunto do que isto. Fica claro que pelo menos alguns dos membros estavam vivendo na inatividade e precisavam ser exortados a trabalhar. Já que não poderiam viver sem as necessidades da vida, parece que estavam aproveitando a bondade dos demais mem-

bros da igreja, que eram conhecidos por seu amor fraternal. Assim fica explicado por que Paulo introduz esta exortação nesta altura da carta, em conexão com o tema do amor fraternal. Louva a igreja pelo seu amor; mas, embora encoraje esta virtude, adverte contra a atitude de preguiça que estava grassando neste ambiente. Era evidentemente uma atitude contínua. Paulo comenta que já tinha dado uma ordem neste sentido, e mais tarde, em 2 Ts 3.6-15, o mesmo problema é discutido outra vez com mais pormenores, e a igreja é conclamada a agir contra os preguiçosos que não querem trabalhar. Embora Paulo não o diga explicitamente, os comentaristas geralmente tomam por certo que alguns membros da igreja sentiam que, por causa da iminência da parusia e do fim da vida normal, não havia necessidade de trabalharem e providenciarem para seu futuro. Na sua inatividade, nada melhor tinham a fazer a não ser tornar-se inoportunos para seus amigos cristãos, e provavelmente para seus vizinhos pagãos também; assim fica explicada sua falta de viver tranqüilamente e de cuidar dos seus próprios negócios.

Embora a conexão entre a expectativa da parusia e a preguiça não seja aludida especificamente, o fato de instrução acerca da parusia seguir esta seção (4.13-5.11), para ser seguida, por sua vez, por mais um comentário acerca dos preguiçosos (5.14) talvez sugira que os dois temas estão ligados entre si. A iminência da parusia não é uma desculpa para a preguiça, nem para ser uma importunação e um fardo para outras pessoas. Pelo contrário, as exortaçãoes nos Evangelhos têm o sentido de que os servos devem ser achados cumprindo seus deveres quando o Senhor voltar de modo inesperado (Mt 24.45-51; Mc 13.34-37). Moore, porém, pág. 66, apela à cautela em associar a preguiça com a expectativa da parusia. Surgiu, pelo contrário, conforme o argumento dele, de um entendimento errôneo do amor fraternal.

12. Paulo termina com uma cláusula de propósito que expressa parte da razão pela sua exortação. Os cristãos devem *portar-se com dignidade para com os de fora.* Literalmente, devem andar (2.12; 4.1) de modo condigno (Rm 13.13; 1 Co 14.40), levando em conta (i.é ter o olhar no veredito de) os de fora (*sc.* da comunhão; cf. 1 Co 5.12-13; Cl 4.5). Este motivo de não ser um tropeço para pessoas que ainda não eram cristãs e, portanto, de não dar à igreja uma má reputação, não é incomum no NT (1 Co 10.32-33; Cl 4.5; 1 Tm 3.7; 1 Pe 2.12). Best, pág. 177, observa corretamente que os cristãos nunca conseguirão agradar a todos, mas pelo menos podem evitar trazer sobre si uma má reputação por deixarem de viver à altura dos padrões aceitos da sociedade na qual vivem. Em especial,

conclui Paulo, os cristãos devem ter o propósito de não serem dependentes de pessoa alguma, especialmente dos que estão fora da igreja, que terão um conceito baixo deles se sua religião faz deles um estorvo e fardo para o público. A frase grega também poderia ser traduzida *precisar de nada* (ARA *de nada venhais a precisar*), mas o contexto apóia o sentido de não depender de ninguém: a preocupação de Paulo não é que os membros da igreja passarão fome, mas, sim, que eles se tornem parasitas da sociedade.

## INSTRUÇÃO E EXORTAÇÃO ACERCA DA PARUSIA, 4.13-5.11

O segundo assunto principal da seção instrutiva e exortativa da carta é a parusia de Jesus. Este tópico já foi mencionado, comparativamente falando, com freqüência na primeira parte da carta (1.10; 2.19; 3.13), e deve ter formado uma parte integrante da pregação missionária de Paulo (cf. At 17.31). Dois problemas levantados por ela tinham sido transmitidos a Paulo pelos tessalonicenses. O primeiro (4.13-18) dizia respeito aos membros da igreja que tinham morrido antes da parusia. A morte deles significava que estariam excluídos dos eventos gloriosos associados com ela? Os comentaristas diferem entre si quanto à natureza do problema: era medo que seriam totalmente excluídos da salvação futura, ou meramente que teriam desvantagem comparados com aqueles que ainda estivessem com vida na parusia? Esta dedução básica é apoiada por uma "palavra do Senhor" que confirma que os mortos ressuscitarão primeiro, e depois os vivos serão arrebatados com eles para o encontro do Senhor. Não há, portanto, qualquer necessidade de ficar triste por causa dos mortos.

O segundo problema (5.1-11) dizia respeito ao cronograma da parusia. Por detrás dele havia o temor de que a parusia pudesse pegar os vivos desprevinidos e, portanto, não participariam da salvação. (O medo de morrer antes da parusia (Marxsen, pág. 65) não está presente). A resposta de Paulo é que é verdade que a parusia acontecerá inesperadamente e trará repentina destruição para aqueles que não estão preparados por ela. Esta triste sorte, no entanto, não deve sobrevir aos leitores, porque Deus os destinou para a salvação. Pertencem ao novo mundo; devem, portanto, viver à altura, sempre prontos e vigilantes para seu Senhor. Aqui, também, há consolo para os leitores, mas está estreitamente associado com a exortação. O paradoxo da predestinação e a necessidade do progresso espiritual humano é claramente expresso.

13-14. A introdução de um novo tópico sem qualquer conexão di-

reta com aquilo que acaba de antecedê-lo é assinalada por três frases: a conjunção *porém*, o trato dos leitores como *irmãos* (1.4), e a declaração *Não queremos... que sejais ignorantes*, que serve tanto para introduzir um novo tópico quanto para transmitir novas (embora não necessariamente desconhecidas anteriormente) informações (Rm 1.13; 11.25; 1 Co 10.1; 12.1; 2 Co 1.8); é o equivalente da expressão "quero que saibais" (1 Co 11.3; Fp 1.12; Cl 2.1). Estas informações *dizem respeito aos que dormem.* A frase preposicional (cf. 4.9; 5.1) é usada para introduzir um novo tópico, freqüentemente um que é levantado pelos correspondentes de Paulo (1 Co 7.1; cf. 8.1; 12.1; 16.1, 12), embora não necessariamente por escrito *(pace* Frame, pág. 166); um relato oral através de Timóteo pode ser tudo quanto está em consideração.

A palavra "dormir" era comum no mundo antigo como um eufemismo para a morte, e é achada tanto no AT quanto no NT (Gn 47.30; Dt 31.16; 1 Rs 22.40; Jo 11.11-13; At 7.60; 13.36; 1 Co 7.39; 11.30). Visto que o termo era usado em culturas que não acreditavam em qualquer vida no além, mas que simplesmente tiravam a analogia óbvia entre o estado do sono e o da morte, o verbo em si mesmo não transmite o sentido de um estado do qual a pessoa pode ser "despertada," nem diz qualquer coisa específica acerca da condição presente dos mortos. É verdade que a metáfora podia ser estendida para levar em conta uma crença na ressurreição, como em Dn 12.2 (cf. 2 Ed 7.32; 1 En. 100.5) e em Mc 5.39), mas isto não signfica necessariamente que no uso cristão a palavra adotara um significado estendido. Noutros trechos, Paulo emprega a palavra onde o pensamento da ressurreição não está em vista (1 Co 7.39; 11.30; 15.6, 18, 51; cf. At 13.36; 2 Ped 3.4). Aqui, Paulo está simplesmente descrevendo os mortos do ponto de vista dos seus leitores. Corriam o perigo de ficar enlutados por eles *como os demais, que não têm esperança. Os demais* são claramente pagãos (Ef 2.3), aos quais faltava a certeza de uma vida após morte que era digna de ser chamada "vida," e, portanto, de um reencontro entre os vivos e os mortos. É verdade que uma crença na imortalidade da alma era achada em várias religiões de mistério, e era pouco provável que Paulo ignorasse este fato; alguns dos filósofos, também, tais como Platão, ensinavam que havia uma vida após a morte. Estas idéias, no entanto, não eram universalmente sustentadas, e provavelmente não afetassem a maioria da população. As inscrições dos túmulos daqueles tempos contam uma história diferente da esperança diante da morte, e o quadro de uma vida futura pintado por aqueles que esperavam por ela geralmente estava longe de ser satisfatório. A caracterização que Paulo fez da situação

é realista. Tudo quanto o pagão mediano poderia fazer era lamentar, conforme indica uma bem-conhecida carta em papiro: "Irene a Tanófris e Filo; boa consolação. Lastimo tanto e choro tanto por causa do falecido, quanto chorei por Dídimas. E todas as coisas quanto era apropriadas, já fiz, juntamente com todos os meus, Epafrodito e Termútio e Fílio e Apolônio e Plantas. Mas, apesar disto, contra tais coisas não se pode fazer nada. Portanto, consolai-vos uns aos outros" (Frame, pág. 167).

A *esperança* cristã, conforme Paulo a entendia, no entanto, ia além da mera sobrevivência ou imortalidade para a continuação da vida com Cristo. Era, portanto, uma esperança baseada na fé em Deus, e Ef 2.12 ressalta a conexão: "não tendo esperança, e sem Deus no mundo." Os cristãos que têm esta esperança, não lamentam como aqueles que não conhecem a Deus (4.5). A despeito desta negação categórica, noutros trechos o fato do luto entre os cristãos é tomado por certo (Mt 5.4; Rm 12.15). Devemos distinguir entre o luto que lamenta a triste sorte de uma pessoa que foi cortada do desfrutamento da vida e o luto que é devido ao rompimento causado na sua própria vida pela perda de um ente-querido. O primeiro é vencido pela crença cristã de que estar com Jesus "é incomparavelmente melhor" (Fp 1.23). O último é uma reação psicológica natural diante da lacuna criada na própria vida da pessoa, embora esta, também, possa ser vencida não somente pelo decurso do tempo e pelo ajustamento a um novo modo de vida como também pela realidade do consolo espiritual recebido de Deus dos cristãos (Mt 5.4; Rm 12.15; 1 Pe 5.10).

A questão da causa da mágoa dos tessalonicenses é muito debatida:

(1). Tem sido argumentado que, por causa da proximidade da parusia e do seu destaque no seu pensamento e na sua mensagem, Paulo não dera em Tessalônica nenhuma instrução acerca da ressurreição dos mortos (embora devesse ter falado acerca da ressurreição de Jesus). Nos primeiros dias da igreja, o problema da morte antes da parusia simplesmente não surgira (Marxsen, pág. 65; *id.*: "Auslegung von 1 Tess 4, 14-18," *ZTK* 66, 1969, págs. 22-37; J. Becker: *Auferstehung der Toten im Urchristentum,* Stuttgart, 1976, págs. 46-54; cf. Dibelius, pág. 23). A fraqueza desta opinião é que, no que dizia respeito a Paulo, já na ocasião da missão em Tessalônica a questão do destino dos cristãos falecidos deve ter surgido e ter recebido uma resposta. G. Lüdemann: *Paulus, der Heidenapostel,* Göttingen, 1980, I, págs. 220-30, procura vencer esta objeção ao datar a missão (e a Epístola) num período extremamente recuado, dentro de nove ou quatorze anos após a morte de Jesus. Esta proposta radical con-

fessadamente envolve uma rejeição da estrutura cronológica da missão paulina em Atos, que em nossa opinião é completamente injustificada. Além disto, o fato de que Paulo pode citar um "dito" já existente acerca da ressurreição dos mortos nos vv. 16-17 demonstra que a pergunta já surgira e fora respondida na igreja. É, portanto, altamente improvável que o próprio Paulo ainda não tivesse formulado seu ensino acerca da ressurreição dos mortos.

(2) Permanece possível, no entanto, que os cristãos tessalonicenses ainda não tinham entendido plenamente esta doutrina. Tendo em vista sua crença de que a parusia era iminente, e como resultado da brevidade da sua visita em Tessalônica, é possível que Paulo não tivesse mencionado, ou pelo menos fizesse pouca alusão à ressurreição dentre os mortos. O que realmente disse pode não ter sido plenamente entendido pelos cristãos tessalonicenses, e é bem possível que sua resposta emocional à morte dalguns dos seus membros tivesse embotado sua apreensão da doutrina da ressurreição. É, afinal das contas, uma coisa ter uma crença teórica na ressurreição, e outra coisa bem diferente manter tal crença diante da própria presença da morte e da decadência física (P. Siber: *Mit Christus Leben,* Zurique, 1971, págs. 13-22). Morris, págs. 136, sugere que os tessalonicenses talvez tenham considerado a morte antes da parusia como um julgamento sobre o pecado (cf. 1 Co 11.30) que envolveria a exclusão da salvação final Mas se este for o caso, é estranho que Paulo escreva acerca dos mortos em geral e não diga nada acerca de se a morte antes da parusia é um julgamento.

(3) Outra possibilidade é que, ao invés de os mortos estarem em desvantagem total em comparação com os vivos, sendo que não tinham a mínima esperança da salvação futura (opinião N.º 2), os tessalonicenses consideravam que estavam em desvantagem apenas relativa. Esta opinião é geralmente expressa na forma de que os tessalonicenses acreditavam na ressurreição mas sustentavam que não ocorreria senão depois da parusia, com o resultado que os mortos seriam excluídos da alegre reunião com o Senhor na Sua volta. (Uma variante desta opinião é que os tessalonicenses pensavam que os mortos seriam excluídos do reino milenar do Senhor que se seguiria imediatamente após a parusia e que antecederia a ressurreição. Não há, porém, qualquer evidência de que Paulo (nem seus convertidos) acreditassem no milênio. Veja H. -A. Wilcke: *Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus*, Zurique/Stuttgart, 1967, págs. 109-50). U. Luz: *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, Munique, 1968, págs. 318-31, sugere que os tessalonicenses, que antes tinham sido pagãos,

não tinham conseguido ajuntar o conceito da ressurreição e a esperança apocalíptica da parusia de modo sistemático. A favor desta opinião há o comentário de Paulo no sentido de os vivos não antecederem os mortos na parusia (v. 15*b*). Apesar disto, enfrenta a objeção decisiva de que, se os mortos finalmente haveriam de ser ressuscitados, é impossível compreender por que os tessalonicenses tinham um sentimento de desespero tão total diante do destino daqueles.

(4) Uma reação contra as dificuldades que confrontam as opiniões (1) e (3) pode ser achada na opinião de Schmithals, págs. 160-7, e de Harnisch, págs. 16-51. Argumentam que alguma coisa acontecera para perturbar a crença dos tessalonicenses na ressurreição. A igreja tinha sido infectada por ensinadores gnósticos que insistiam em que a ressurreição era uma experiência espiritual que já ocorrera nas vidas dos gnósticos (2 Tm 2.8; 1 Co 15.12 e 2 Ts 2.2 são entendidos no mesmo sentido). A preocupação de Paulo é indicar polemicamente as implicações de tal ponto de vista: se for correto que não há ressurreição futura, logo, os parentes e amigos falecidos dos leitores estão obviamente excluídos da salvação. O mesmo ponto de vista é detectado em 5.1-10 onde, segundo é alegado (Harnisch, 52-158), Paulo está atacando os gnósticos que negavam a parusia e que pensavam que tinham sido libertos, de uma vez para sempre, das trevas para a luz e, portanto, não tinham necessidade alguma de ficar espiritualmente despertados e sóbrios ao esperarem a parusia. Este ponto de vista é rejeitado por Best, 182, pela razão de que Paulo teria reagido mais asperamente diante da presença de tais hereges se tivessem existido na igreja, e de que o argumento total a favor da presença do gnosticismo em Tessalônica não tem fundamento. Além disto, o ponto de vista de Harnisch também requer que 4.13 e 18 sejam interpretados de modo desnatural, em termos de advertência e não de consolo (veja mais, G.Lüdemann: *op. cit.*, 221-224).

(5) N. Hyldahl: "Auferstehung Christi – Auferstehung der Toten (1 Thess. 4.13-18)," em S. Pedersen (ed.): *Die Paulinische Literatur und Theologie,* Århus/Göttingen, 1980, págs. 119-35, propôs que o problema com que Paulo lidava em 1 Ts 4.13-18 não se ocupava primariamente com a ressurreição dos mortos. Pelo contrário, a esperança dos cristãos tessalonicenses no sentido de Cristo vir a levá-los ainda vivos para estarem com Ele tinha sido esmagada pela morte dalguns dos seus membros; estas mortes levaram-nos à conclusão de que a esperança da parusia era uma ilusão. Paulo respondeu a esta perda de esperança por meio de demonstrar que na parusia os mortos não teriam desvantagem alguma, mas, sim, participariam

juntamente com os vivos; como conseqüência, não havia necessidade de abandonar a esperança na parusia. Esta hipótese novel é bem argumentada, mas tem de enfrentar a dificuldade de que, em nenhuma parte da carta, Paulo sugere que seus leitores (ou alguns deles) tinham perdido a esperança na parusia, nem lhes assegura que a parusia realmente acontecerá; pelo contrário, pode tomar por certo que eles compartilham da sua crença na parusia.

O fato emerge, portanto, que nenhuma destas opiniões está livre de dificuldades. A mais satisfatória é alguma forma da opinião (2), de acordo com a qual a mensagem de Paulo sobre a ressurreição dos mortos ainda não se tornara parte do pensamento dos tessalonicenses; a morte dalguns membros da igreja tinha levado, portanto, a grande tristeza porque temiam que tais pessoas fossem excluídas da salvação futura associada com a parusia.

14. A resposta que Paulo dá ao problema dos seus leitores é que não há necessidade de que aqueles que crêem na ressurreição de Jesus se lastimem pelos mortos, porque *Deus, mediante Jesus, trará juntamente em sua companhia os que dormem.* Em essência, Paulo está ressaltando que o caráter da crença *cristã* em Deus leva consigo a implicação de que Ele ressuscitará os mortos. Esta consideração talvez não fique imediatamente clara, porque a cláusula inicial refere-se à crença de que Jesus *morreu e ressuscitou.* Noutros trechos, no entanto, Paulo usualmente fala de Deus que ressuscita Jesus ao invés de Jesus ressuscitar; refere-se ao "Deus que ressusciou a Jesus dentre os mortos" (Rm 4.24; cf. 8.11; 10.9; 1 Co 15.15; 2 Co 4.14; Gl 1.1; Cl 2.12; 1 Ts 1.10). A adoção de uma forma ligeiramente diferente de palavras aqui talvez indique que Paulo está dependendo de uma fórmula tradicional (W. Kramer: *Christ, Lord, Son of God*, Londres, 1966, pág. 29 [§ 5c]; Harnisch, págs. 32-33, argumenta que aqui temos uma alusão mais que uma citação), e provavelmente Paulo a redigiu para enfatizar que Jesus morreu, exatamente como os tessalonicenses falecidos tinham morrido. De qualquer maneira, para Paulo a ação de ressuscitar os mortos é o ato de Deus, de modo que, na segunda cláusula: *Deus... trará juntamente em sua companhia*, "Deus" significa "o Deus que ressuscitou a Jesus" e que é, portanto, "o Deus que ressuscita os mortos" (2 Co 1.9). Para Paulo, este modo de entender a Deus dependia, portanto, do fato histórico da ressurreição de Jesus na qual acreditavam tanto ele quanto seus leitores. A forma condicional "*se* (*RSV* já que) *cre*" não coloca em qualquer dúvida a realidade da crença dos leitores. Às vezes é sugerido que a linha do pensamento de Paulo é: "Já que cremos que Jesus morreu e res-

suscitou, assim mesmo *também cremos que* Deus trará em Sua companhia aos que adormeceram," mas, na realidade, Paulo omite as palavras grifadas. Paulo não está fazendo uma declaração daquilo que Deus fará na condição de crermos, conforme tem sido sugerido (H. -A. Wilcke: *op. cit.*, págs. 125-26), mas, pelo contrário, está dizendo: "Se é isto que acreditamos acerca de Jesus, a decorrência lógica disto é a seguinte;" está tirando a implicação da crença na ressurreição de Jesus (Harnisch, págs. 33, 36). À primeira vista, parece surpreendente que Paulo não fale aqui acerca de Deus ressuscitando os mortos, mas, sim, acerca dEle trazê-los juntamente com Jesus. O pensamento da ressurreição dos mortos é implícito no conceito cristão de Deus, e é logicamente pressuposto pela referência a trazer os mortos juntamente com Jesus (uma vez que obviamente isto não poderia ocorrer a pessoas que ainda estavam mortas. A ênfase recai, pelo contrário, na parusia e no fato de que os mortos vão participar dela por estarem *em sua companhia.* Não há, portanto, necessidade de argumentar com Marxsen, págs. 67-68, de que Paulo aqui fez uma conexão secundária entre a ressurreição e a parusia. Marxsen acha estranha a falta de paralelismo entre a cláusula condicional e a cláusula principal, e conclui que a referência à ressurreição é um acréscimo paulino a uma frase que originalmente se referia somente à parusia. A referência à ressurreição, no entanto, é essencial no contexto, já que doutra forma, trazer os mortos em companhia de Jesus seria inexplicável.

Esta ênfase na parusia ao invés de na ressurreição retém sua relevância para os leitores hodiernos. A ressurreição dos mortos tem substituído a esperança na parusia em boa parte do pensamento cristão popular. Mas a ressurreição dentre os mortos é um conceito vazio se a perspectiva que há diante dos que ressuscitam for deixada sem definição. A idéia da existência interminável não é especialmente atraente ou consoladora se não é melhor do que a vida atual. Para o cristão, no entanto, a vida aqui e agora é a vida em comunhão com Jesus, e a esperança futura é de uma vida ainda mais estreitamente ligada a Ele. Logo, o fato de que Deus trará os mortos juntamente com Jesus, ou "a fim de estarem com Jesus," conforme a sugestão de Harnisch, pág. 35 n. 33, seguindo E. Lohmeyer) é o aspecto central na esperança cristã, e a ressurreição dos mortos é um meio para este fim.

A frase *mediante Jesus* é ligada com o verbo *trará* por ARA e pela maioria dos escritores recentes. Apesar disto, a estrutura da frase favorece decididamente uma ligação dela com *os que dormem* (NEB; W. Marxsen: art. cit., págs. 34-35, procura interpretar a frase juntamente com a cláusula

inteira, mas não fica claro o que ele quer dizer com isto). A razão básica para rejeitar esta opinião é que "morrer mediante Jesus" é considerada uma idéia sem sentido. A frase teria de significar algo como "os que morreram como cristãos." Von Dobschütz, pág. 191, entendia a frase como sendo um tipo de declaração acerca das circunstâncias atendentes, equivalente de "em Cristo:" morreram numa situação em que havia um relacionamento com Jesus. Segundo parece, há um novo conceito, sem paralelos, do morrer cristão em que Jesus traz os crentes para o estado da morte. Assim como Jesus entregou-Se a Deus na Sua morte (Lc 23.46), assim também Estêvão orou: "Senhor Jesus, recebe o meu espírito!" (At 7.59). Se Deus podia ser considerado envolvido na morte de Jesus, assim também para os cristãos Jesus tomava o lugar de Deus como Aquele a quem se entregavam ao morrerem. Isto daria um possível significado à frase de Paulo. Segundo esta opinião, a morte dos crentes não podia ocorrer à parte de Jesus, e, portanto, Paulo pode concluir que Deus os ressuscitará e os trará para a presença de Jesus na parusia. Deus tratará aqueles que morreram confiando em Jesus da mesma maneira que tratou o próprio Jesus, a saber: ressuscitando-os.

Aqueles que acham difícil esta explicação argumentam que a frase acompanha o verbo, e o antecede para evitar uma dissonância com a frase seguinte: "em sua companhia." Jesus, portanto, é o meio da ressurreição dos crentes. Neste caso a referência da frase é um pouco vaga. Marxsen, pág. 62, entende que significa "por causa da salvação dada em Jesus" (i. é, causalmente). Mas também pode significar "mediante a ação de Jesus" (i. é, instrumentalmente; Best, pág. 189), e neste caso temos uma antecipação do pensamento em 1 Co 15.21 (cf. Rm 5.9). As duas explicações, portanto, são possíveis, e temos uma ligeira preferência pela primeira.

Finalmente, Deus trará os mortos para o lugar onde Jesus Se encontrará com os crentes vivos na parusia. Ellingworth e Nida, pág. 97, sustentam que os mortos são trazidos para o céu, pela razão de que Deus não vem do céu para a terra, os mortos ainda não estão no céu, e o v. 16 preenche o quadro (cf. P. Ellingworth: "Which way are we going?... 1 Thes. 4.16b", *Bible Translator* 25, 1974, págs. 426-31). Esta opinião é improvável. Paulo acreditava que a parusia seria a vinda de Jesus do céu para a terra, para um mundo que foi liberto da corrupção (Rm 8.21; cf. 2 Pe 3.13; Ap 21.1-12, 10, para a mesma expectativa do que o destino futuro do povo de Deus não é no céu, conforme se supõe comumente, mas sem razão, mas, sim, numa terra renovada); como conseqüência, era natural que ele acreditasse que os mortos devem ser trazidos com Jesus

para este mundo novo. (O texto não precisa subentender, naturalmente, que o próprio Deus virá com os mortos e os levará para a terra; "trará" significa "fará vir.")

15. Tendo declarado sua resposta básica aos temores ansiosos dos seus leitores, Paulo a confirma a elabora mediante uma referência a uma palavra do Senhor. *isto* se refere à matéria seguinte na segunda metade do versículo. Uma *palavra do Senhor* é, à primeira vista, um dito de Jesus pronunciado durante Seu ministério terrestre. Noutros trechos, Paulo apela ao ensino de Jesus (Rm 14.14; 1 Co 7.10; 9.14; cf. 11.23-25). Onde assim faz, sempre se refere a Jesus como *o Senhor* (para exemplos claros deste termo como meio de referir-se ao Jesus terrestre, veja 1 Co 9.4; 11.23), refere-se a ditos conservados na tradição dos Evangelhos, e faz alusão ao ensino de Jesus ao invés de citá-lo palavra por palavra (1 Co 11.23-25 é uma exceção; Paulo aqui está citando uma tradição eclesiástica autorizada, mas, mesmo assim, a fraseologia não concorda exatamente com aquilo que Jesus disse na Última Ceia). Estes fatos tornam bem possível, senão realmente provável, de que aqui, também, Paulo está aludindo ao ensino terrestre de Jesus.

Há duas dificuldades. Primeiramente, não há nenhum paralelo exato nos evangelhos ao ensino de Paulo aqui. O paralelo mais próximo é: "E ele enviará os seus anjos, com grande clangor de trombeta, os quais reunirão os seus escolhidos, dos quatro ventos, de uma a outra extremidade dos céus." Em segundo lugar, a fraseologia dos vv. 15-17 (*"nós*, os vivos...") é dificilmente compatível com um dito de Jesus acerca dos Seus seguidores.

Alguns estudiosos contornam a primeira destas dificuldades por meio de alegar que Paulo não está fazendo alusão a qualquer texto específico nos Evangelhos; ou está resumindo o ensino apocalíptico de Jesus (Rigaux, págs. 538ss.; D. Hill: *New Testament Prophecy*, Londres, 1979, págs. 130-31, 166), ou está citando um "ágrafo", um dito de Jesus preservado fora dos Evangelhos (Frame, pág. 171; Morris, pág. 141; J. Jeremias: *Unknown Sayings of Jesus*, Londres, 1964). A maioria dos estudiosos recentes, atribuindo mais ênfase à segunda dificuldade, argumentam que o que Paulo está citando ou aludindo aqui é uma declaração do Senhor ressurreto, i. é, um dito de um profeta cristão primitivo falando em nome dEle; ou, menos provavelmente, uma revelação feita diretamente ao próprio Paulo (von Dobschütz, pág. 194; Best, pág. 193; U. Luz, op. cit., pág. 327-8; Harnisch, págs. 39-41; Henneken, págs. 73-98). A existência de tais profecias, dadas em termos bem concretos, é atestada em At 21.11,

e o próprio Paulo declarava que recebia "mistérios" divinos. Nesta conexão, não podemos deixar desapercebido o "mistério" em 1 Co 15.51-52 que tem paralelos estreitos com a presente passagem.

As duas dificuldades que se prendem à primeira opinião, no entanto, são passíveis de resolução. Se a prática de Paulo não é citar com precisão os ditos do Senhor, logo, a falta de paralelismo exato entre a presente passagem e o ensino de Jesus nos Evangelhos não é um problema real. Na realidade, há considerável dose de dependência em 1 e 2 Ts do ensino apocalíptico de Jesus (D. Wenham: "Paul and the Synoptic Apocalypse," em R. T. France e D. Wenham [ed.]: *Gospel Perspectives,* Sheffield, 1981, II, págs. 345-75), e isto fortalece o argumento de que Paulo depende das mesmas origens aqui. Além disto, a forma e o conteúdo da linguagem de Paulo representam sua aplicação do ensinamento de Jesus à situação dos seus leitores, e não é argumento algum contra uma base para esta linguagem nos ditos de Jesus. (Sobre o problema, veja também L. Hartmann: *Prophecy Interpreted,* Lund, 1966, págs. 178-205).

Qual, pois, é a redação do dito? Quase todos os estudiosos concordam que o v. 15 contém uma declaração que Paulo faz com base no ensino de Jesus, e que os vv. 16-17 dão a essência deste dito. Os elementos básicos são: *(a).* a descida do Senhor; *(b).* a ressurreição dos mortos; *(c).* o arrebatamento daqueles que ainda estiverem vivos. É a conjunção entre *(a)* e *(b)* que é essencial para o argumento de Paulo. Ora, achamos essencialmente estes mesmos elementos em 1 Co 15.52 (cf. von Dobschütz, pág. 194; Henneken, págs. 95-8): *(a).* a última trombeta (que acompanha a descida do Senhor); *(b).* a ressurreição dos mortos; *(c).* a "transformação" dos que ainda estiverem vivos. Temos, portanto, um paralelo direto com a linguagem de Paulo aqui, e uma demonstração da liberdade que podia empregar na citação. Sem dúvida, tentativas têm sido feitas no sentido de estabelecer uma fonte ou redação comum que talvez subjaza a duas passagens (G. Löhr, "1 Tess. 4.15-17: Das 'Herrenwort'," *ZNW* 71, 1980, págs. 269-73; para outras reconstruções do dito, veja, e. g., Harnisch, págs. 39-46; G. Lüdemann: op. cit., págs. 242-7; P. Siber; op. cit., págs. 35-9). Quanto a Mt 24.30-31, aqui temos os elementos *(a)* e *(c),* mas não há menção explícita do elemento *(b),* a ressurreição dos mortos. Mas este elemento provavelmente é implícito no dito, posto que a reunião dos "escolhidos" deve ter incluído tanto os mortos quanto os vivos; a ressurreição dos mortos formava parte da expectativa de Jesus (Mt 8.11; 22.22-33), e, mais cedo no discurso apocalíptico e noutros lugares Jesus contava com a certeza da morte antes da parusia para alguns dos Seus seguidores (Mt 24.9; Mc

13.12; cf. Mc 9.1).

Pode ser sustentado, pois, que há uma base adequada no ensino de Jesus – ou pelo menos na tradição dos Evangelhos (visto ser disputada a autenticidade de todos estes ditos de Jesus) – para a declaração de Paulo aqui, e que este ensino, e não uma revelação especial ou "um apocalipse judaico em miniatura" (G. Lüdemann: op. cit., págs. 247-54), subjaz a presente passagem. 1 Co 15.51-52 deve representar outra paráfrase da mesma tradição (o fato de que Paulo a chame um "mistério" não nos obriga a crer que era uma revelação pessoal a ele mesmo; pelo contrário, é um segredo divino que os homens não teriam sabido se Deus não o tivesse revelado). A possibilidade de que a tradição passara por algum desenvolvimento antes de chegar a Paulo não pode ser excluída.

No v. 15 Paulo tira uma conclusão, de antemão, deste dito do Senhor. *Os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem. preceder* traduz um verbo grego (*phthanō*; cf. 2.16) que contém a idéia de fazer alguma coisa antes doutra pessoa e assim de tirar vantagem dela. Paulo usa uma construção negativa enfática (gr. *ou mē*, também usada por outros escritores do NT com um sentido mais fraco) para sublinhar o fato de que os mortos não sofrerão, de modo algum, qualquer desvantagem em comparação com os vivos. Desta maneira, deliberadamente contradiz um conceito que era corrente no judaísmo, de que aqueles que estivessem com vida no fim do mundo teriam uma sorte melhor do que os mortos (Dn 12.12; Sl. Sal. 17.50; 2 Ed 13.24). *nós, os vivos*, naturalmente inclui o próprio Paulo; é o assim-chamado " 'nós' do pregador," mediante o qual faz uma declaração aplicável tanto a si mesmo quanto aos seus ouvintes. A frase tem levantado dificuldades, porque sugere que Paulo esperava estar vivo na ocasião da parusia, ao passo que morreu sem experimentá-la. Ou, portanto, Paulo enganou-se na sua declaração, ou deve ser entendida doutra maneira. Certamente nos seus escritos posteriores Paulo contava com a possibilidade e até mesmo com a probabilidade da sua própria morte antes da parusia (1 Co 6.14; 2 Co 4.14; 5.1; Fp 1.20). Aqui, na presente passagem, realmente não há dificuldade em entender suas palavras no sentido de "aqueles entre nós que estiverem com vida." (Bem podemos perguntar como Paulo poderia ter dito "aqueles entre nós que então estiverem com vida" de modo breve e sucinto sem empregar a própria redação que é usada aqui). Os estudiosos que insistem que a linguagem de Paulo *forçosamente* significa que esperava estar com vida na ocasião da parusia interpretam-no erroneamente.

É relevante que Paulo qualifica sua frase com as palavras *os que ficarmos até à vinda do Senhor.* O verbo, usado somente aqui e na repetição da frase no v. 17, sugere a idéia da sobrevivência e, assim, subentende que aqueles que ainda estiverem com vida na parusia se constituirão em exceção ao vasto grupo daqueles que terão adormecido (inclusive o povo de Deus dos tempos do AT). Devemos notar, também, que em 5.10 Paulo subentende claramente que "nós" – ele mesmo e seus leitores – podem estar acordados ou dormindo na ocasião da parusia. (Veja especialmente Lightfoot, págs. 65-7, para uma discussão equilibrada).

16. *Porquanto* introduz a "palavra do Senhor" que confirma aquilo que Paulo acaba de dizer. Um sinal de revisão pode ser visto no uso de *o Senhor*, visto que Jesus seria referido mais provavelmente como Filho do homem na Sua condição dAquele que há de vir. Paulo continua a referir-se a Jesus como Senhor parcialmente sob a influência da redação de v. 15. Usa "Jesus" para figura terrestre que morreu e ressuscitou dentre os mortos, mas "Senhor" para Sua condição dAquele que há de vir. Há bem provavelmente um eco de Mq 1.3 que descreve uma teofania: "Porque eis que o SENHOR sai do seu lugar, e desce, e anda sobre os altos da terra" (cf. Êx 19.11). O conceito da parusia do Senhor é baseado, em última análise, no retrato vétero-testamentário da vinda de Deus ao mundo e da vinda do Filho do homem para exercer o governo e o juízo (Dn 7.13, empregando linguagem figurada que depende parcialmente da teofania em Ez 1).

Assim como no caso dos textos que falam da ascensão do Senhor e do fim da Sua presença física com Seus discípulos, assim também os textos acerca da parusia devem ser entendidos simbolicamente. Um evento real está sendo descrito, mas não pode ser descrito literalmente porque a atividade direta de Deus não pode ser plenamente compreendida na linguagem humana. Os escritores bíblicos, portanto, têm de recorrer à analogia e à metáfora, à linguagem dos símbolos, a fim de transmitir sua mensagem. Empregam palavras tais como "descer," que, se fossem tomadas literalmente, com rigor, levariam a antinomias e contradições. Sendo assim, a ascensão de Jesus pode ser considerada uma parábola encenada da Sua "partida" para estar com Deus, Sua transferência de um modo de existência para outra. Na sua discussão útil da presente passagem, Whitely, pág. 72, apela a Calvino, que comentou acerca da última trombeta: "Prefiro considerá-la uma metáfora," e que disse acerca do presente versículo: "Está bem certo que o único propósito do apóstolo na presente passagem era dar um pequeno vislumbre do aparecimento magnífico e venerável do Juiz" (Calvino, pág. 283). Semelhante conceito da passagem deve ser enfa-

ticamente distinguido de uma interpretação demitizante que vê aqui a apresentação mítica de verdades intemporais, ou que considera as declarações de Paulo como linguagem antiquada sem sentido que deve ser alijada pelos cristãos modernos. As declarações de Paulo devem ser entendidas de modo sério, embora não necessariamente literal.

É com este princípio em mente que devemos abordar o restante do dito com sua descrição dos acompanhamentos da vinda do Senhor. Em primeiro lugar, há uma *palavra de ordem.* Esta não é uma chamada para Cristo começar a agir, mas, sim, a chamada do Senhor que inicia a ressurreição dos mortos. À parte de Jo 5.24, há pouca coisa que sirva de fundo histórico para a idéia, embora Burkeen, págs. 180-196, a tenha relacionado com a palavra de repreensão dirigida aos demônios e aos poderes malignos e, portanto, acha um elemento de julgamento nesta exclamação. *a voz do arcanjo* também é um conceito um pouco destituído de paralelo. Os arcanjos não são mencionados noutras partes da Bíblia, a não ser em Jd 9, mas no judaísmo formavam parte do séquito celestial de Deus. Uma vez que os anjos estão associados com a vinda de Deus para o julgamento (Jd 14; 1 En 1.9) e com a parusia (Mc 8.38), a menção aqui do grau superior dos anjos não surpreende. Não fica claro se a voz do arcanjo deve ser identificada com a "palavra de ordem." Alguns estudiosos realmente identificariam estes dois eventos juntamente com o sonido da trombeta de Deus; isto é bem possível, porque Ap 1.10; 4.1 contém a idéia de uma voz que soa como trombeta. Paulo está simplesmente empregando linguagem figurada apocalíptica padronizada, em que as ordens de Deus podem ser dadas por intermédio dos anjos (e.g. Ap 7.2).

*a trombeta de Deus* acrescenta vigor ao quadro. O soar de trombetas é associado com as teofanias no AT (Êx 19.16; Is 27.13; Jl 2.1; Zc 9.14) e em especial com o aparecimento final de Deus (além das referências dadas imediatamente supra, com a exceção de Êx 19.16, veja Sf 1.14-16). Um uso mais amplo é achado em Ap 8.2-10.7; 11.15-19, onde sete toques de trombeta, soados por anjos, introduzem uma série de julgamentos divinos. A ressurreição dos mortos é acompanhada pelo soar da última trombeta em 1 Co 15.52, e o Filho do homem envia Seus anjos com grande clangor de trombeta para reunir Seus eleitos em Mt 24.31. Estas referências (juntamente com 2 Ed. 6.23; Orác. Sib. 4.174) sugerem que o sonido de uma trombeta era uma característica estereotipada nas descrições do fim. O som age como chamada e alerta, uma advertência acerca da ação que está para começar, e uma conclamação à prontidão. Aqui o pensamento parece ser que o som despertará todos os que estão dormindo e os conclamará

a encontrar-se com o Senhor. A vinda do Senhor é antecedida por uma chamada ao Seu povo no sentido de preparar-se para Sua vinda, e esta chamada é dirigida para os mortos e os desperta.

Paulo, pois, pode continuar, dizendo: *os mortos em Cristo ressuscitarão.* ARA liga corretamente a frase "em Cristo" com "os mortos," embora Jeremias queira ligá-la com o verbo, segundo a analogia de 1 Co 15.22. A frase refere-se aos mortos que têm um relacionamento com Jesus (cf. 1.1). Se sua vida terrestre era essencialmente determinada por seu relacionamento com o Senhor crucificado e ressurreto, assim também é a sua existência na morte, e é em virtude deste relacionamento que ouvem a chamada do Senhor para irem estar com Ele. Ressuscitarão *primeiro*, em contraste com os cristãos vivos que se encontram com Jesus na etapa seguinte (conforme v. 17 torna claro), e não em contraste com o restante dos mortos, que não se encaixam no panorama de Paulo neste momento. Permanece incerto se a ressurreição dos mortos em primeiro lugar vem diretamente da palavra do Senhor na qual Paulo baseia sua exposição. O pensamento acha-se em Jo 5.25-26, 28-29, o que sugere enfaticamente que a voz do Senhor era primariamente uma chamada para os mortos despertarem. Paulo segue esta tradição, mas se este modo de entender era especificamente declarado na palavra original do Senhor não é certo. No mínimo, porém, devemos dizer que a associação entre a chamada e o despertar dos mortos deve ter sido feita de modo tão firme que Paulo podia usá-la como base do seu argumento. Já que a chamada era simultânea com a descida do Senhor e anunciava a Sua vinda, Paulo podia tirar a conclusão para si mesmo que a ressurreição dos mortos antecederia a reunião dos santos que se segue após a descida do Senhor. Mais um problema que permanece sem solução é que a trombeta figura somente no relato de Mateus sobre o ensino de Jesus (Mt 24.31) que é geralmente considerado secundário ao relato de Marcos (Mc 13.27); provavelmente, Mateus foi influenciado por uma tradição oral contínua que, neste caso, preservou o dito na forma em que Paulo o conhecia.

17. Após a ressurreição dos mortos cristãos, segue-se *depois* a etapa seguinte do desenlace. Paulo volta para *nós, os vivos, os que ficarmos*, e liga-os com os mortos que acabam de ser ressuscitados. Os dois grupos são tratados juntos, e agora torna-se claro que, longe dos vivos terem qualquer precedência sobre os que dormiram (v. 15) ou vice-versa, todos compartilham juntamente dos eventos, como um só grupo. Evidentemente, Paulo pensa que os mortos são ressuscitados e saem dos seus túmulos para reunir-se com os vivos, e, depois, todos são *arrebatados junta-*

*mente, com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares.* Estas últimas palavras provavelmente se constituem na parte final da palavra do Senhor que Paulo está parafraseando, mas também é possível que representem uma dedução feita por Paulo na base do fato de que é dito que o Senhor vem nas nuvens ao invés de descer para a terra propriamente dita. O conceito de ser arrebatado e transportado pelos ares acha-se em At 8.39, e o de ser arrebatado ao céu em 2 Co 12.2, 4; Ap 12.5. Este, porém, é o único lugar onde um "arrebatamento" do povo de Deus é associado com a parusia. O paralelo mais próximo com a idéia é quando Enoque foi levado para estar com Deus (Gn 5.24 e Sab. 4.11, onde é usada a mesma palavra grega que aparece aqui). *entre nuvens* parece referir-se ao modo de transporte mais do que ao destino; a frase provém de Dn 7.13, onde é usada para a vinda do Filho do homem (cf. Mc 13.26; 14.62; Ap 1.7; At 1.9). Os crentes usam os mesmos meios simbólicos de transporte que o Filho do homem.

O lugar de destino é *nos ares*, o espaço entre a terra e o céu. É aqui que Seu povo vai *para o encontro do Senhor*. Embora a expressão baseie-se numa frase comum do AT, a palavra grega aqui usada provavelmente contém uma alusão à maneira de um dignitário visitante ser encontrado no caminho para uma cidade por um grupo de cidadãos representantes que então o escoltariam de volta para a cidade. Podemos comparar como os cristãos de Roma vieram encontrar-se com Paulo alguns quilômetros fora da cidade (At 28.15, onde a mesma frase é empregada). Mais uma ocorrência da mesma idéia no contexto da parusia é achada em Mt 25.6. Se esta for uma interpretação correta, então poderemos muito bem dar o passo adicional de deduzir que o povo do Senhor vai ao Seu encontro a fim de escoltá-Lo de volta para a terra, e que é ali onde *estaremos para sempre com o Senhor.* É improvável que esta união permanente ocorra nos ares ou no céu (4.14 nota).

O que importa, no entanto, não é o lugar da reunião, que a Paulo não interessa, mas, sim, o fato de estar *com o Senhor*. Tem sido observado que sempre que Paulo fala acerca da existência futura com o Senhor, usa a preposição grega menos comum *syn* ao invés do sinônimo mais comum *meta* (5.10; 2 Ts 2.1; 2 Co 5.8; Fp 1.23; Cl 3.4). Best nota que a mesma preposição é usada por Paulo numa série de verbos compostos que se referem ao morrer e viver com Cristo nesta vida (Rm 6.3-11; 8.17; Gl 2.20; Cl 2.12-3.4) e tira a conclusão correta de que os dois tipos de expressão estão ligados entre si; morrer e ressuscitar com Cristo leva à plenitude da vida com Ele na parusia, sendo que a vida futura com Cristo é a consu-

mação de um relacionamento que já começou. Além disto, este relacionamento é um que envolve Cristo e Seu povo como um todo e não simplesmente Cristo e o cristão individual. Segue-se que a parusia leva à reunião dos cristãos mortos e vivos no único povo do Senhor.

18. A conseqüência que se segue é que os tessalonicenses realmente não têm motivo para se entristecerem por causa daqueles que já morreram. Pelo contrário, podem *Consolar-se, uns aos outros com estas palavras.* A palavra *Consolar* (traduzida como "exortar" em 4.1), tem aqui o sentido de consolo e de encorajamento (5.11 nota). O consolo dado por Paulo através da palavra (aqui *palavras*) do Senhor deve ser passado adiante pelos tessalonicenses, uns aos outros. Podem basear-se na firme certeza oferecida por um apelo à autoridade do próprio Senhor.

5.1. O v. 18 levou a discussão de Paulo acerca do destino dos que adormeceram a uma clara conclusão. A fraseologia inicial deste versículo (cf. o uso de *Irmãos*) é, de modo igualmente claro, a introdução de um novo tópico, que, no entanto, está diretamente relacionado como imediatamente anterior, e é um aspecto adicional do problema levantado pela parusia. A linguagem de Paulo sugere enfaticamente que está retomando mais uma pergunta que os tessalonicenses lhe fizeram, pedindo a sua resposta. É expressa em termos um pouco gerais *relativamente aos tempos e às épocas.* Embora alguns comentaristas procurem distinguir entre os significados destas duas palavras, e entendam aquela no sentido de períodos cronológicos e esta no sentido de momentos significantes (assim Morris, págs. 149-150), foi reconhecido corretamente por von Dobschütz, pág. 204, que os dois termos eram sinônimos e que Paulo está escrevendo de modo pleonástico sob a influência do uso vétero-testamentário (Et 10.3; Dn 2.21; 7.12; Sab. 8.8; cf. Mc. 13.32; At 1.7) que gosta muito de semelhante redundância. É claro que o que está em epígrafe é a cronologia da parusia: quando irá acontecer?

Por detrás da pergunta podemos provavelmente detectar (com Frame, pág. 178) uma preocupação acerca da sua própria participação no encontro com o Senhor: uma vez que não sabiam quando haveria de acontecer, como poderiam ter certeza de estarem preparados e prontos para ele, de modo a não serem excluídos? A pergunta, portanto, não surgiu de uma incerteza ou de um medo de que nada aconteceria (talvez porque o período de espera parecia indevidamente longo, ao ponto de dar vazão ao temor de que a parusia era uma ilusão vazia), mas, sim, de uma preocupação exagerada de que talvez sejam moral ou espiritualmente indignos de serem conclamados para reunir-se com o Senhor. Surgiu daí sua ansiedade para saber

quando aconteceria a fim de que pudessem preparar-se de modo adequado. É possível que desejassem saber se haveria quaisquer sinais que dessem aviso prévio de que a parusia estava para acontecer. Paulo, porém, recusa-se a lhes dar informação. Diz ele: *não há necessidade de que eu vos escreva* (quanto à redação, cf. 4.9). Realmente, conforme logo virá à tona, nada há que possa ser escrito para responder à pergunta deles.

**2.** Paulo não tem necessidade de expor o tema porque já dera aos tessalonicenses instruções orais sobre a questão, de modo que podia dizer que eles mesmos estão *inteirados com precisão* de tudo quanto possa ser dito acerca dela. A palavra traduzida *com precisão* é achada somente aqui e em Ef 5.15 nos escritos de Paulo, e Findlay (citado por Frame, pág. 180) fez a conjectura de que Paulo talvez a retomasse da pergunta dos tessalonicenses: "Diga-nos *precisamente* quando a parusia vai acontecer." A palavra significa "acuradamente" ou "detalhadamente." Vale a pena observar que muitas pessoas hoje desejam ardentemente informações detalhadas acerca do tempo e do curso dos últimos eventos, e há escritores que estão dispostos a responder à pergunta com pormenores minuciosos e com não pouca imaginação. Alguns defensores do ensino "dispensacional" acerca da segunda vinda de Jesus são especialmente propensos a oferecer cronogramas exaustivos e esmerados dos eventos futuros. Paulo não é assim. Quando lhe pediram informações detalhadas, nada mais tinha para dizer senão aquilo que diz nesta passagem. Os ensinadores cristãos hoje fariam bem se seguissem seu exemplo e assim evitassem "ir além daquilo que está escrito" (1 Co 4.6, tradução literal).

Tudo quanto Paulo faz, portanto, é lembrar aos seus leitores que sabem *que o dia do Senhor vem como ladrão de noite. o dia do Senhor* é uma frase vétero-testamentária que, sejam quais tenham sido suas origens, viera a ser usada para referir-se àquela data futura em que Deus agiria em poder para estabelecer Sua vontade (Burkeen, págs. 209-22). É, acima de tudo, o dia do Seu julgamento (Am 5.18-20; Is 13.6-16; Jl 1.15); mas também traz salvação (Ob 15-21; Zc 14). Foi adotada no uso neotestamentário para referir-se de modo global ao tempo do Fim (Ap 16.14), que pode simplesmente ser chamado "aquele dia" (Lc 10.12; 2 Ts 1.10). Jesus alterou a frase ao falar do dia do Filho do homem (Lc 17.24, 30; o plural "dias" às vezes também é usado neste contexto), que Mateus entende como sendo a parusia (Mt 24.27, 37, 39). A igreja primitiva naturalmente compreendia o "Senhor" na frase vétero-testamentária como sendo Jesus. Às vezes, a frase era alterada de acordo com este fato (1 Co 1.8; 2 Co 1.14; Fp 1.6, 10; 2.16); noutras ocasiões, como aqui, "Senhor" clara-

mente significa Jesus (2 Ts 2.2; 1 Co 5.5). A chegada do dia será como a chegada de um arrombador (Harnisch, págs. 84-116). Os ladrões antigos, assim como os modernos, operavam sob o manto da escuridão. A comparação usada aqui remonta aos Evangelhos. Em Lc 12.39-40 par. Mt. 24. 43 temos a pequena parábola: "Sabei, porém, isto: que, se o pai de família soubesse a que hora haveria de vir o ladrão, vigiaria e não deixaria arrombar a sua casa. Ficai também vós apercebidos, porque, à hora em que não cuidais, o Filho do homem virá." A parábola revela a fonte da metáfora empregada aqui e também do símile em 2 Pe 3.10; Ap 3.3; 16.15.

O ponto de comparação é duplo. Primeiramente, expressa a imprevisão do evento. O ladrão vem quando não é esperado, e pega a família de surpresa. Em segundo lugar, provavelmente devamos também ver um elemento de uma má acolhida. Paulo está olhando a questão do ponto de vista daqueles que descobrirão que o Dia é de julgamento, e, portanto, diz que será tão repentino e mal recebido quanto a visita de um arrombador. A presença deste elemento negativo, que talvez não é o que teria sido esperado numa admoestação positiva (cf. v. 4), indica que Paulo está adotando uma figura de linguagem existente. Os demais ecos do ensino apocalíptico nos Evangelhos confirmam o argumento de que Paulo aqui depende da tradição dos Evangelhos (D. Wenham, citado em 4.15 nota, pág. 347), e realmente há toda razão para acreditar que a tradição aqui contém um dito autêntico de Jesus (*pace* Harnisch, ibid.). E esta é a totalidade da informação que Paulo possui acerca do tempo da parusia; somente sabe dizer que virá numa ocasião impredizível. Embora Paulo certamente conjeturasse que poderia ocorrer dentro do período da vida dos seus leitores, e talvez até mesmo dentro de um tempo brevíssimo, não delimitava o tempo da sua chegada dentro de um período específico, mas, sim, deixou totalmente em aberto a data do acontecimento, conforme A. L. Moore corretamente enfatizou (Moore, pág. 73; id.; *The Parousia in teh New Testament*, Leiden, 1966).

3. A introdução desta metáfora um pouco negativa para indicar a imprevisão do dia do Senhor leva Paulo a desenvolver o pensamento um pouco mais na mesma direção antes de voltar-se para o encorajamento positivo no v. 4. Em primeiro lugar, portanto, preenche um pouco mais o quadro, e ao assim fazer, introduz uma mudança na comparação metafórica. Voltando do quadro metafórico para o mundo real, pinta um quadro do povo em geral, que diz: *"Paz e segurança."* A fraseologia ecoa passagens do AT tais como Jr 6.14; 8.11; Ez 13.10 e Mq 3.5, que falam da atividade de falsos profetas que asseguravam o povo que nada tinha a temer a despei-

to da podridão moral que caracterizava a sociedade. Aqui em Paulo, no entanto, o pensamento pode dizer respeito mais ao mundo pecaminoso que se consola pensando que nada lhe pode acontecer (cf. 2 Pe 3.3-4). Será exatamente quando isto estiver sendo dito que *lhes sobrevirá repentina destruição.* A linguagem aqui (excetuando-se o acréscimo de *destruição*, que é um termo familiar para o destino final dos pecadores, 2 Ts 1.9; 1 Co 5.5; 1 Tm 6.9) forma um paralelo com a de Lc 21.34, onde aparece no fim da versão lucana do discurso apocalíptico marcano e no contexto de uma exortação à vigilância. Mais uma vez, parece muito provável que Paulo depende da tradição dos Evangelhos. (Tem sido argumentado que Lc 21.34-36 é uma passagem posterior, helenista, possivelmente até mesmo composta pelo próprio Lucas, mas parece muito mais provável que é uma tradição pré-lucana. Best, pág. 207, sugere que Lucas tenha composto a passagem com base em Is 24.17 e na tradição paulina; se por "tradição paulina" quer dizer uma tradição dos Evangelhos conhecida por Paulo e também por Lucas, seria o equivalente do nosso próprio ponto de vista).

Foi argumentado por Best, pág. 207, que *Quando andarem dizendo* é iterativo e significa "cada vez que as pessoas disserem," de modo que Paulo tomou uma declaração geral, talvez proverbial, e a reaplicou à parusia. Mas a palavra grega usada aqui (*hotan*) não precisa ter este sentido geral (até mesmo com um subjuntivo no presente; veja, por exemplo, Mc 13.4; Jo 7.27, 31; e, de modo contrário, Mc 14.25; Lc 12.54). A repentinidade da parusia é enfatizada pela segunda comparação de Paulo: *como vem a dor do parto à que está para dar à luz*. Esta é uma metáfora bíblica comum (Sl 48.6; Is 13.8; 21.17-18; Jr 6.24; 22.23; Mq 4.9; cf. 1 En 62.4; Harnisch, págs. 62-77), usada para expressar a pura dor e agonia de experiências desagradáveis. É provavelmente este sentido que predomina em Mc 13.8 onde a metáfora é aplicada aos eventos catastróficos que antecederão a parusia. O aspecto desagradável do julgamento está presente no uso da metáfora aqui, mas o que é muito mais enfatizado é o modo das dores de parto sobrevirem a uma futura mãe, mais ou menos sem aviso prévio, e, conforme torna claro o comentário final de Paulo, algo que é inevitável: *e de nenhum modo escaparão*. Aqui, também, pode haver um eco da versão de Lucas do ensino de Jesus (Lc 21.36). A razão de ser do versículo, portanto, é enfatizar a inevitabilidade e inescapabilidade deste julgamento inesperado. Para os que estiverem despreparados, o dia do Senhor terá o caráter de julgamento certeiro.

4. O que Paulo disse acerca do dia do Senhor foi tirado de um dito de Jesus que expressava tanto a imprevisão dele quanto seu caráter de jul-

gamento inescapável. Paulo, no entanto, está escrevendo aos seus amigos cristãos, e não para descrentes, e, portanto, o que tinha dito precisa dalguma qualificação. Faz, portanto, um contraste com *Mas vós* entre seus leitores e o restante da humanidade, os descrentes (não os gnósticos, *pace* Harnisch, págs. 77-82) aos quais caracterizou no v. 3 num sujeito oculto na terceira pessoa do plural. Relembra a posição deles como cristãos por meio de tratá-los de *irmãos*, e retoma a metáfora do ladrão e a estende ao comentar que para os irmãos o tempo presente não é de *trevas*, o tempo em que os ladrões chegam e pegam as pessoas desprevinidas.

Embora a extensão da metáfora seja suficientemente óbvia, a razão do desenvolvimento do pensamento de Paulo acha-se não tanto na própria metáfora quanto na maneira feliz dela ser fundida com outro item importante da linguagem figurada cristã, o do dia e da noite, que é desenvolvido no versículo seguinte. Na literatura cristã primitiva, a associação entre a luz e a revelação divina, a justiça e a salvação, e entre as trevas e a ignorância acerca de Deus, a pecaminosidade e o julgamento é muito comum. É uma metáfora muito natural, e tem seus antecedentes no AT e no judaísmo (veja, por exemplo, Sl 27.1; 112.4; Pv 4.18-19; Is 9.2; 5.20; 1QS 3.13-4.26). A revelação de Deus está associada com a luz (Lc 2.32; Jo 1.4-9; 8.12; 1 Jo 2.8). O comportamento reto é associado com a luz (Lc 2.32; Jo 1.4-9; 8.12; 1 Jo 2.8). O comportamento justo é naturalmente ligado com a luz (Mt 5.14-16; Rm 13.12; 2 Co 6.14), e, destarte, o povo de Deus pode ser chamado "filhos da luz" (v. 5; Lc 16.8; Ef 5.8). Vivem na luz da revelação divina e fazem aquilo que é do agrado de Deus. Já não vivem, portanto, nas trevas do pecado que levam à ignorância de Deus e dos Seus caminhos (Cl 1.12-13). Quando o dia do Senhor vier, portanto, não deverá vir como uma surpresa terrível para eles, conforme será o caso daqueles que andam nas trevas. Não terá o caráter de um ladrão, mas, sim, de um amigo. (O texto grego é incerto aqui. ARA segue corretamente a grande maioria do MSS que têm *como ladrão* [nominativo]; umas poucas autoridades importantes têm "como ladrões" [acusativo] que compara os leitores com ladrões apanhados em flagrante pela aurora, mas é improvável que esta extensão e alegorização da metáfora seja original). É, portanto, o caráter do dia do Senhor como julgamento que Paulo qualifica decisivamente para os leitores: para eles, deve significar a salvação. Mas a repentinidade e a imprevisão permanecem inafetadas, porque doutra forma Paulo nõ teria introduzido a metáfora para então retirá-la completamente. Eventos imprevisíveis têm efeitos diferentes sobre os que não estão preparados

para eles e os que estão preparados. Paulo quer assegurar seus leitores que estão prontos para a parusia, seja quando acontecer.

5. Paulo, portanto, passa a explicar mais detalhadamente o tema teológico que já estava na sua mente quando usou a palavra "trevas" no v. 4. *porquanto vós todos*, escreve ele, *sois filhos da luz, e filhos do dia; nós*, i. é, nós que somos cristãos, o escritor e os leitores igualmente, *não somos da noite, nem das trevas*. O uso de *todos* é comum em Paulo (1.2; 2 Ts 1.3; Rm 1.8; Gl 3.26, 28; Fp 1.4), mas este fato não significa que a palavra não tem força aqui (*pace* Best, pág. 210). Paulo a emprega para assegurar seus leitores de que cada um deles que crê em Jesus é um filho da luz (Frame, pág. 184). Este é um tipo semítico de construção e, realmente, a própria frase é achada nos Rolos do Mar Morto (1QS 1.9-10; 1 QM 1.1). Significa pessoas que têm uma qualidade específica ou que pertencem a uma esfera específica, aqui provavelmente neste último sentido: o efeito é que os leitores pertecem à esfera da justiça e da salvação (Ef 5.8; cf. Lc 16.8).

Paulo estende o pensamento ao descrevê-los como sendo *filhos do dia*. O respectivo *dia* é o dia do Senhor, mas a associação de "dia" com a luz subjaz seu pensamento. O dia do Senhor traz salvação para os que estão nas trevas, assim como a aurora remove a escuridão da noite (Rm 13.11-12). Aqui, no entanto, Paulo enfatiza que os leitores não estão nas trevas. Não somente estão destinados para a Era vindoura, a era da luz, como também já participam daquela Era e vivem na luz do evangelho. Aqui temos aquela mistura de expectativa futura e experiência presente que é característica da vida cristã. A salvação divina ainda está para vir em toda a sua plenitude e substituir a presente era do pecado; mas também já veio e o povo de Deus pode desfrutar dos seus benefícios mediante a fé. A Era vindoura sobrepõe-se à presente era maligna, para aquele que crê. O Cristo que virá já veio.

6. O que começou como resposta a uma pergunta passa suavemente para exortação. A pergunta acerca da data da parusia não pode ser respondida mediante o fornecimento de informações; o que importa é a prontidão para um evento que pode ocorrer a qualquer tempo. Embora Paulo tenha assegurado seus leitores de que, como filhos da luz, estão num estado de prontidão para a parusia quando ela acontecer, não deixa de achar necessário conclamá-los a "serem o que são." *Assim, pois,* é sua fórmula para introduzir a conseqüência moral inescapável de um item de ensinamento (2 Ts 2.15; Gl 6.10) ou para tirar uma conclusão lógica. Aqueles que são filhos do dia obviamente não devem recair para o estado de sono que é

apropriado à noite e que caracteriza *os demais*, i. é, os que são os filhos da noite. É obvio que *dormir* está sendo usado aqui num sentido diferente de 4.13-15, onde se referia à morte física. Aqui, a referência diz respeito a um sono moral (cf. Ef 5.18), o estado em que uma pessoa é espiritualmente inconsciente e insensível à chamada de Deus. Se o dia já raiou, o sono é inapropriado. Os cristãos são aqueles para que, o novo dia já veio, e não devem recair no estado do qual foram despertados. Pelo contrário, devem *vigiar* (Mt 25.13; Mc 13.35; 1 Pe 5.8), palavra esta que é usada para o estado de alegria e vigilância espirituais. O retrato talvez seja o do atalaia que deve conservar-se despertado a fim de não deixar desapercebida a aproximação do inimigo. A vigilância cristã inclui estar pronto para a parusia seja quando ocorrer, de modo que não pegue o crente desprevenido, vivendo o tipo de vida que o desqualifique de compartilhar da revelação final da salvação.

Paulo acrescenta que o cristão também deve *ser sóbrio* (v. 8; 1 Co 15.34; 2 Tm 4.5; 1 Pe 1.13; 4.7; 5.8). O verbo refere-se literalmente ao oposto de ficar bêbado, estado este que alguns comentaristas consideram como sendo exaltação imprópria e, portanto, de falta de controle-próprio, ao passo que outros o aplicam ao estupor e à inconsciência. De qualquer maneira, o bêbado perdeu o controle das suas faculdades e está fora de contato com a realidade. É lógico que Paulo teria considerado a sobriedade literal como um aspecto essencial da vida cristã (Rm 13.13-14; cf. 1 Pe 4.3-4), mas provavelmente esta idéia esteja contida dentro do conceito mais geral de uma sobriedade espiritual que evita qualquer tipo de excesso que sufocaria a sensibilidade à revelação e ao propósito de Deus.

7. A admoestação é reforçada pela lembrança, tirada da observação da vida comum, de que o sono e a embriaguez estão associados com a *noite* e não com o dia; são estados que pertencem à situação da qual os cristãos já foram libertos. Paulo está recorrendo à observação de que, nas circunstâncias normais, uma pessoa dorme nas horas das trevas, e também que a embriaguez tende a ser associada com a noite (a embriaguez durante o dia é considerada ainda mais repreensível do que a embriaguez durante a noite; Is 5.11; At 2.15; 2 Pe 2.13; exemplos pagãos em von Dobschütz, pág. 209 n. 5). As duas palavras são usadas aqui no seu sentido literal como base da aplicação metafórica no versículo anterior. Visto, porém, que Paulo está usando a informação de modo metafórico, não devemos forçá-la demasiadamente, como por exemplo, ao argumentar que o sono é uma atividade boa e necessária para a humanidade durante a noite. Este pensamento não está na mente de Paulo, e está pensando simplesmente na noite como a an-

títese espiritual da vinda da luz simbolizada pelo dia.

8. Tendo dado uma base para a exortação no v. 6, Paulo passa a repetir parcialmente a exortação antes de acrescentar um novo pensamento correlato. É porque os cristãos *são do dia* (cf v. 5) que lhes é apropriado serem *sóbrios.* O novo pensamento é que são espiritualmente como soldados que precisam usar a armadura apropriada para a batalha na qual estão empenhados. Best, pág. 213, pensa que Paulo está usando *sóbrio* no sentido de "vigilante" (poderíamos ter esperado que Paulo repetisse a palavra "vigiar"), e adota a opinião de que o pensamento de Paulo avançara da idéia de vigilância para a do soldado que serve de sentinela, e, para a idéia de armadura usada pelo soldado que está em serviço. É interessante que a mesma associação entre vestir as roupas corretas e a vigilância espiritual é achada em Rm 13.11-14. Este fio de pensamento, assim sugerido, parece bem plausível. As metáforas de vestir roupas e do serviço militar não são incomuns em Paulo. Para a primeira metáfora, veja Gl 3.27; Ef 4.24; Cl 3.10, 12; a primeira destas passagens está associada com a conversão e o batismo como sendo o evento em que a pessoa "se reveste" de Jesus (cf Rm 13.14), e a mesma associação pode estar presente nas demais passagens. Para a última metáfora, veja Rm 6.13; 7.23; 1 Co 9.7; 1 Tm 1.18; 2 Tm 2.3-4; 4.7. As duas metáforas vêm juntas no conceito da armadura do cristão (Rm 13.12-13; 2 Co 6.7; 10.4; Ef 6.13-17). Por detrás do uso neotestamentário há Is 59.17 (que também é desenvolvido em Sab. 5.17-20). A passagem no AT fala da armadura de Deus, mas era um passo fácil aplicá-la à armadura do homem.

O verbo *revestindo-nos* (um particípio aoristo em grego) geralmente é entendido como referência a um ato que coincide com a adoção de uma atitude sóbria. Podemos entender que se refere ao revestir-nos da armadura espiritual na conversão (cf. Gl 3.27); mas Rm 13.12, 14 oferece forte apoio para a primeira interpretação. É comum no NT conclamar os crentes a fazer o que já começaram a fazer na conversão ou a ser o que já se tornaram. Is 59.17 fala da justiça como sendo couraça e capacete da salvação. Paulo altera o quadro ao associar a *couraça* com a *fé e amor* e o *capacete* com *a esperança da salvação.* Não está citando a passagem vétero-testamentária, mas, está fazendo uso flexível da sua linguagem, e, ao assim fazer, introduz a tríade cristã da fé, do amor e da esperança (1.3). Nenhuma razão intrínseca para associar as virtudes específicas mencionadas como as duas peças de armadura pode ser detectada, nem aqui nem em Ef 6.13-17, e não devemos procurar produzir ligações artificiais. A *fé e amor* são as qualidades essenciais que o cristão deve demonstrar com relação a Deus e os ho-

mens, e a *esperança da salvação* final é a garantia que o capacita a perseverar a despeito de todas dificuldades.

A fraseologia faz da *esperança da salvação* o clímax do pensamento. É interessante que o pensamento da batalha não está presente; noutros trechos é expresso claramente, mas aqui é meramente implícito. Parece que Paulo foi levado a mencionar um tema associado com a vigilância na tradição cristã, mas já que desenvolver o pensamento latente iria além do seu propósito imediato, não fez nenhuma tentativa de continuar. A lição que estava em primeiro lugar na sua mente era que os cristãos têm a esperança da salvação para encorajá-los na vigilância, e agora passa a desenvolver esta idéia de modo breve.

9. Paulo toma por certo que o cristão tem o direito de usar o capacete que é a esperança da salvação *porque,* conforme agora passa a explicar, *Deus... nos destinou... para alcançar a salvação.* A esperança que deve sustentar os cristãos tessalonicenses e que, portanto, devem receber com alegria, depende, em última análise, da ação de Deus ao destiná-los para serem salvos. Já em 1.4 lhes lembrara de que Deus os elegera, e em 3.3 referira-se à experiência da aflição deles que fazia parte do destino que lhes fora determinado dentro do plano de Deus. Agora, enfatiza mais uma vez que seu destino depende do fato de que Deus tem um propósito para eles. Negativamente, isto consiste na libertação do temor da *ira* de Deus (1.10), a experiência da Sua reação contra o pecado no último juízo.

Positivamente, é *para alcançar a salvação.* O verbo *alcançar* traduz uma frase substancial grega: "para a posse de," que deve ser compreendida ativamente no sentido de "para adquirir a salvação." Mais comumente, a palavra significa "possessão" ou a coisa possuída (Ef 1.14; 1 Pe 2.9), mas este sentido é inapropriado aqui. Paulo não diz simplesmente "Deus nos destinou para a salvação," porque quer ressaltar a necessidade dos cristãos desempenharem seu papel no recebimento da salvação. Poderíamos dizer que o plano de Deus é que os leitores fizessem o que é necessário para adquirir a salvação. Mesmo assim, esta ênfase dada ao processo de ser salvo não impede Paulo de encorajar os leitores a fazerem o que é necessário, ao serem vigilantes e sóbrios. Não sugere que o plano de Deus é cumprido independentemente da ação do homem. Há um paradoxo aqui quando procuramos relacionar o plano de Deus com a ação do homem, e é um paradoxo impossível de ser resolvido, por exemplo, ao argumentar que o plano de Deus é levado a efeito independentemente do homem, ou que o homem age como um autômato ao crer e perseverar porque foi a vontade de Deus que assim fizesse. Pelo contrário, Paulo fala do plano de Deus quando se

dirige aos cristãos para assegurar-lhes que sua salvação depende de Deus e não de qualquer mérito deles mesmos, e para encorajá-los a perseverar porque a intenção de Deus para eles é a salvação. As exortações de Paulo à vigilância não fariam sentido se a vigilância fosse o produto dalguma causação dentro do crente da parte de Deus, ou se não houvesse possibilidade alguma de desobedecer a exortação.

Além disto, Paulo não sugere que a destinação de certas pessoas para a salvação significa que outras são destinadas para a ira (nem sequer em Rm 9.22-23, *pace* Dobschütz, pág. 212). Uma predestinação à ira que operasse independentemente da ação responsável da humanidade de pecar e de rejeitar o evangelho é tão inconcebível quanto uma predestinação à salvação que sobrepuja a responsabilidade humana ou a anula em última análise por meio de operar através dela. O fato de que Deus destinou os cristão tessalonicenses para obterem a salvação final (o estado futuro da salvação em contraste com a condenação no último juízo está em mira: Rm 13.11; Fp 1.28; cf. Rm 5.9-10) é a base para seu viver na esperança, confiantes que não sofrerão decepção. A obtenção da salvação ocorre *mediante nosso Senhor Jesus Cristo;* depende daquilo que Ele já faz, e não de qualquer coisa que possamos fazer. Desde o início até o fim, a salvação depende do ato de Deus em Jesus.

**10.** Esta ação é explicada pela frase descritiva que Paulo aplica a Jesus como sendo Aquele *que morreu por nós* (cf. Rm 14.9). A razão porque os crentes podem aguardar a salvação e não a ira acha-se na Pessoa de Jesus que morreu por eles. É inescapável a implicação de que, através da morte de Jesus, aconteceu alguma coisa que transformou o destino dos que crêem. Se Jesus não tivesse morrido, teriam sido destinados para a ira. Paulo não explica como esta mudança ocorreu, apenas declara que Jesus morreu por eles. Os MSS gregos variam aqui entre *hyper* e *peri,* mas estas preposições eram virtualmente sinônimas no grego helenista e transmitem o pensamento de uma ação feita com referência a alguém; a morte de Jesus ocorreu com referência a nós, frase esta que só pode significar que realizou alguma coisa por nós ou que foi feito para nosso benefício. Seu efeito foi livrar-nos da ira divina. Paulo não está preocupado aqui com o modo deste acontecimento, mas, sim, com a esperança que resulta de um conhecimento de que Jesus *morreu por nós.*

Para desdobrar a teologia da cruz que está latente aqui, devemos voltar as outras passagens, tais como Rm 3.24-26 e 2 Co 5.19-21, que tornam claro que a morte de Jesus teve o efeito de um sacrifício expiador do pecado e que, ao morrer, Ele ficou solidário conosco em nossa pecaminosidade a

fim de que sejamos solidários com Ele na Sua justiça. O pensamento de Paulo na presente passagem é que Jesus *morreu por nós* a fim de que *vivamos em união com ele,* e isto sugere que ocorre um intercâmbio: Jesus compartilha da nossa morte (e, na realidade, a toma sobre Si em nosso lugar) a fim de que compartilhemos da Sua vida ressurreta. (Este versículo, portanto, pode ser citado como evidência em prol da tese de M. D. Hooker de "Interchange in Christ," *JTS* 22, 1971, págs. 349-61). O conteúdo da salvação futura é a vida com Jesus (cf. 4.14, 17). Best, pág. 219, argumenta que compartilhar da vida futura com Jesus subentende "algum tipo de união entre Cristo e os crentes de modo que Suas ações (e. g., a morte, a renovação da vida) sejam reproduzidas nas vidas deles." A teologia expressa em Rm 6; 2 Co 4-5 e Gl 2.20 está, portanto, implícita no presente versículo; mas Paulo não a desenvolve aqui, visto que seu alvo primário é enfatizar a certeza da vida futura com Jesus que provém da Sua morte pelos crentes.

Paulo não diz, tampouco, coisa alguma acerca da ressurreição de Jesus (já ressaltara sua importância em 1.10; 4.14); mas ela é claramente pressuposta na referência aos cristãos que viverão juntamente com Ele. Forma implicitamente o alicerce para seu comentário de que a esperança da vida com Cristo é para todos os crentes, *quer vigiemos, quer durmamos.* Aqui Paulo reverte para o problema discutido em 4.13-18 e faz seu comentário final sobre ele. É óbvio que *vigiar* e *dormir* são usados aqui no mesmo sentido como em 4.13, onde o sono significa a morte, e não no sentido metafórico de vida e morte espiritual que é achado na passagem interveniente 5.6-7 (*pace*Thomas, pág. 286). Se vai haver vida com Cristo para aqueles que dormem, é pressuposta a sua ressurreição, assim como o próprio Jesus morreu e ressuscitou dentre os mortos (4.14).

11. A seção termina, portanto, numa nota de forte confiança. Embora Paulo tenha advertido quanto à necessidade de viverem como filhos da luz, de serem sóbrios e vigilantes, seu pensamento predominante tem sido da certeza de que seus convertidos realmente vigiarão, e de que não serão apanhados de imprevisto pela parusia; podem antegozar com confiança a vida com Cristo. *Consolai-vos, pois, uns aos outros.* Esta é a conclusão a ser tirada das considerações supra. A fraseologia da primeira parte do versículo é uma repetição de 4.18. *RSV* coloca "encorajai-vos" no primeiro trecho, sendo uma tradução alternativa do verbo grego traduzido "consolar" aqui. Decerto, os tradutores achavam que "encorajamento" tinha uma nuança mais pronunciada de confortar os enlutados em 4.18, mas o sentido básico nos dois versículos é o mesmo; fortalecer a fé a fim de que os crentes não sucumbam à tentação de perder o ânimo ou de deslizar para o descuido

espiritual.

Este propósito acha expressão adicional no mandamento de Paulo aos leitores: *edificai-vos reciprocamente.* Esta é a primeira ocorrência de um conceito-chave na idéia que Paulo faz da igreja. "Edificar" é uma metáfora para produzir crescimento e estabilidade espirituais, e está associada com o quadro da igreja como edifício. (1 Co 8.1; 10.23; 14.3-5; 12, 17, 26; Ef 4.12, 16, 29; cf. Rm 15.20; 1 Co 3.9; 2 Co 10.8; 12.19; 13.10; Ef 2.21; 1 Pe 2.5, 7). Aqui, Paulo pensa em crentes individuais sendo edificados, e, dessa forma, a igreja é edificada e fica sendo cada vez mais aquilo que deveria ser. O que a presente passagem torna claro (e que é confirmado pelo restante do ensino de Paulo) é que ele contempla uma atividade em que os membros da igreja *edificam-se reciprocamente* ou são edificados por um apóstolo, tal qual o próprio Paulo. O crente não se edifica a si mesmo, mas, sim, é edificado pelo encorajamento doutros crentes. Este pode ser um acidente do uso das palavras, mas demonstra quão grande parte do bem-estar da igreja depende do crescimento do mútuo amor. O crescimento da igreja depende da contribuição de cada um dos membros. Paulo estava grato porque a igreja já estava *fazendo* assim, e suas instrução era meramente que continuassem fazendo ainda mais. Best ressalta que o restante da carta, com suas instruções acerca da vida na comunidade da igreja, pode ser considerado uma elaboração do mandamento neste versículo.

A igreja hoje tem perdido, em grande medida, o senso da proximidade e da imprevisibilidade da parusia, embora a crença na ressurreição dos mortos tenha obtido um lugar firme no credo cristão. Nosso problema hoje não é uma falha na compreensão de como os mortos podem compartilhar das bênçãos associadas com a parusia, nem o medo de que a parusia nos pegue desprevenidos, mas, sim, é que não temos lugar em nosso pensamento para a parusia lado a lado com nosso conceito da morte como sendo o portal à vida eterna para o cristão.

O que, pois, a presente passagem tem para dizer à igreja cristã hoje? Primeiro, a despeito daquilo que acaba de ser dito, a realidade da ressurreição dos mortos ainda pode ser questão de dúvida para os cristãos e os descrentes. É uma coisa recitar um credo; é coisa bem diferente afirmar uma crença na presença de um caixão e a decadência física incipiente. Sempre haverá lugar para a reasseveração da ressurreição dos mortos com base em uma palavra do Senhor.

Em segundo lugar, a ressurreição dos mortos pode facilmente tornar-se em crença semelhante à imortalidade da alma, uma mera *forma* de expectativa futura, sem nenhum nítido conteúdo cristão. O que faz com que

a esperança cristã seja *cristã* não é que é a crença na ressurreição dos mortos, mas, sim, que é a ressurreição para a nova vida com Jesus. O ensino de Paulo na presente passagem ressalta o modo da esperança cristã centralizar-se em estar com Jesus, e é digno de nota que aquilo que afligia os cristãos tessalonicenses era exatamente o medo de que seus entes queridos perdessem as alegrias da parusia de *Jesus.* Devemos ter certeza de que nossas esperanças na ressurreição não se preocupam meramente com nossa própria reunião com aqueles que amamos, e, sim, centralizam-se em nossa esperança comum de união com Jesus.

Em terceiro lugar, o ensino de Paulo acerca de viver na luz e de estar sempre vigilante deve ser apreciado de modo apropriado. Best, pág. 361, sugere que "quando as seitas escatológicas ressaltam demasiadamente a vigilância, a história demonstra que outras virtudes, mais essenciais, tendem a ser negligenciadas." Este comentário, sem dúvida, é verídico no que diz respeito às seitas que passaram seu tempo *esperando* a parusia e negligenciaram os demais deveres cristãos na falsa crença que a santidade cristã é primariamente uma questão de piedade individual. Nossa exposição, no entanto, tem demonstrado que o que Paulo quer dizer com "vigilância" não é tanto ficar procurando sinais de iminência da parusia, mas, sim, viver de modo apropriado à nova era que a vinda de Cristo inaugurou. A vigilância significa estar despertado para a natureza da presente era e cumprir seu dever cristão dentro dela. Paulo a elucida em termos das virtudes cristãs da fé, do amor e da esperança, e a finalidade do seu argumento é que os cristãos não precisam ficar procurando sinais da iminência da parusia, posto que não estarão despreparados para ela quando ela vier, se estiverem vivendo na luz. O cristão não procura ansiosamente sinais da parusia; continua firme na obra que recebeu para fazer.

Em quarto lugar, permanece a questão básica de se podemos compartilhar da crença de Paulo na realidade de uma parusia literal de Jesus. Seja admitido que a linguagem é aquela da apocalíptica e, portanto, que os detalhes não devem ser entendidos literalmente. Burkenn, págs. 448-92, argumentou que aquilo que Paulo diz aqui em linguagem figurada apocalíptica também o diz noutro trecho com um mínimo de figuras de linguagem, e desenvolve algumas idéias de K. Rahner numa distinção útil entre a linguagem figurada apocalíptica e a estrutura essencial dos pensamentos e expectativas de Paulo. (K. Rahner: "The Hermeneutics of Eschatological Assertions," em *Theological Investigations,* Baltimore/Londres, 1966, IV, págs. 323-346). Seguindo esta linha de pensamento, podemos afirmar a realidade da parusia como sendo um evento que é impassível da descrição senão atra-

vés do simbolismo. Aqui, a questão importante não é desmitizar a parusia até ela ser uma verdade intemporal, nem vê-la apenas como um modo de falar acerca de Jesus como o evento escatológico sempre presente (R. Bultmann), mas, sim, afirmarmos sua natureza como sendo um evento em que o triunfo final de Cristo torna-se realidade.

Mesmo quando é vista assim, alguns talvez ainda queiram rejeitar esta estrutura de pensamento como parte de um esquema que avança de um evento de criação para um evento de consumação, e que não pode ser reconciliado com um modo científico de entender o universo. Mas o modo cristão de entender o mundo é baseado na convicção de que, em Jesus, Deus entrou no mundo e esmigalhou as estruturas da causalidade natural mediante a Sua encarnação e ressurreição, eventos estes que tanto participam da natureza da história, visto que podem ser localizados no espaço e no tempo, e tomam seu lugar no nexo dos eventos físicos e históricos, quanto também não podem ser entendidos como sendo puramente históricos porque neles o Deus transcendente age dentro do processo histórico imanente. Isto é puro milagre, e, como tal, aponta o caminho para compreender a linguagem bíblica acerca da criação e da consumação como eventos que são históricos e, ao mesmo tempo, mais do que históricos. É possível, portanto, e até mesmo necessário, dentro do arcabouço do pensamento cristão centralizado na encarnação e na ressurreição de Jesus, afirmar a crença na criação divina e na consumação divina. A linguagem da parusia afirma que Deus age através de Jesus na consumação) como na criação e na redenção) e que a consumação significa a submissão do mundo caído ao seu Senhor, o estabelecimento final daquele Senhorio que foi proclamado através da ressurreição. Semelhante conceito das coisas talvez vá contra o materialismo científico que não tem lugar para Deus, para a criação e para a consumação; mas o cristão que acredita na encarnação e na ressurreição já abandonou há muito tempo este conceito fechado do universo.

Em quinto lugar, vale a pena observar que o ensino de Paulo subjaz a importância da preparação moral e espiritual para a parusia. Há uma Ira final da qual as pessoas precisam ser salvas, e há a implicação de que os que estiverem despreparados acabarão do lado de fora da salvação final. As exortações de Paulo fornecem o sustento doutrinário para a prática das virtudes cristãs e demonstram que estas são de valor e relevância ulteriores. O certo e o errado importam, afinal das contas. Muitas pessoas esquivam-se disto, e adotam um conceito relativista da moralidade e um universalismo ulterior que alega que a totalidade da humanidade será finalmente salva, não importa como cada um tenha vivido. Paulo ensina o oposto nesta pas-

sagem, e é justo declarar que este é o impacto geral do seu ensinamento, à luz do qual outras passagens, que às vezes têm sido falsamente interpretadas a favor do universalismo, devem ser entendidas. De qualquer maneira, somos obrigados a dizer que, seja o que esperemos ou acreditemos acerca do destino final da humanidade, nada poderá ter licença para enfraquecer a validez do mandamento que impõe a justiça e a bondade aqui e agora.

Longe, portanto, de estar esta passagem presa ao seu tempo antigo, e de já não ser sustentável numa compreensão cristã da vida, tem, na realidade, uma contribuição vital a fazer.

## INSTRUÇÕES PARA A VIDA NA IGREJA 5.12-24

Uma nova seção começa claramente em 5.12. Paulo já completou suas instruções e exortações específicas acerca da ética cristã e da parusia, e agora volta-se para uma terceira área de instrução e encorajamento gerais. Muitos comentaristas colocam o fim da seção no v. 22. As saudações finais na carta começam no v. 25, e o problema é se a oração nos vv. 23-24 deve ser considerada como parte das instruções gerais, ou como seção independente, ou como parte das saudações finais. Posto que Paulo pode facilmente deslizar de um tópico para outro, não é fácil uma decisão, e talvez devamos simplesmente reconhecer que não há transições nem divisões claras no fim da carta. Mesmo assim, quanto ao pensamento, parece que os vv. 23-24 acompanhariam de perto aquilo que antecede, como sendo a oração de Paulo no sentido de que Deus capacitará os tessalonicenses a cumprirem suas instruções, e, portanto, adotamos a opinião de que a seção termina como o v. 24. Há alguma possibilidade de que os vv. 23-24 contenham uma oração geral relacionada com a totalidade do conteúdo da carta e, portanto, formando uma seção final; mas isto parece menos provável.

A conexão do pensamento dentro da seção e seu propósito total dentro da carta são questões de incerteza. Best, pag. 223, vai ao ponto de dizer que a seção contém "uma série de exortações, geralmente sem relacionamento entre si." Nota os paralelos que existem entre a instrução aqui e em Rm 12, e argumenta que nos dois trechos Paulo depende de um padrão tradicional de instrução com uma origem judaico-cristã. A implicação pareceria ser que pelo menos parte do ensino não está organicamente relacionada com a situação tessalonicense, e que representa ensinamento cristão geral que poderia ser aplicado, com poucas mudanças, a quase qualquer igreja

do século 1.

Von Dobschütz, pág. 215, argumenta que a seção separa-se em cinco divisões seguidas pela oração final: o reconhecimento dos líderes (vv. 12-13); o conselho espiritual para os membros mais fracos (v. 14); a observância do princípio cristão básico (v.15); a base certa para o viver cristão (vv.16-18); o teste de manifestações espirituais incomuns (vv. 19-22). Esta análise geralmente convence. Que a passagem contém semelhanças com Romanos 12 também é óbvio:

| 1 Ts 5 | Rm 12 |
|---|---|
| 12-13*a* Respeitai os líderes | 3-8 Não pense mais altamente de si mesmo do que doutros cristãos com dons espirituais. |
| 13*b* Paz entre vós mesmos | 18 Paz com todos os homens |
| 14 Cuidado com os fracos e os insubmissos | (cf. Rm 14.1 Acolhei ao que é débil) |
| 15 Nada de mal por mal, mas o bem entre vós e para com todos | 17*a* Não o mal por mal, mas o bem para com todos os homens |
| 16 Regozijai-vos sempre | 12*a* Regozijai-vos na esperança |
| 17 Orai sem cessar | 12*c* Firmes na oração |
| 18 Dai graças | (cf. Ef. 5:20) |
| 19 Não apagueis o Espírito | 11*b* Fervorosos no Espírito |
| 20 Não desprezeis profecias | (6 A profecia) |
| 21*a* Julgai todas as coisas | |
| 21*b* Retende o que é bom | 9*b* Apegando-vos ao bem |
| 22 Abstende-vos do mal | 9*b* Detestai o mal |

Com esta comparação (cf. Best, pág. 241) pode ser vista a extensão da matéria em comum. Os temas aparecem geralmente em ordem inversa, e a linguagem é bem livre. Existe uma base comum na tradição, mas Paulo a trata bem livremente, e pode ser argumentado que conformava o ensino para adaptá-lo às necessidades de cada comunidade individual. Isto fica especialmente óbvio nos vv. 12-13*a*, 14, 19, 20, 21*a*, onde os paralelos com Romanos são os mais fracos. A situação é aquela que é muito natural para um pastor que sabe que certo número de tópicos específicos usualmente são importantes na exortação e que tem em mente um padrão geral de ensino, a grosso modo, mas que o apresenta de tal maneira que o adapta à situação específica que tem em mente. Podemos, portanto, declarar que o ensino de Paulo aqui é relacionado com a situação tessalonicense e que pode ser usa-

do para lançar luz sobre ela. Um padrão de pensamento também pode ser traçado, no qual Paulo começa com problemas específicos de liderança na igreja, avança para instrução geral acerca da vida na igreja, e depois volta para a questão dos dons carismáticos. Realmente, seria improvável que Paulo escrevesse em termos gerais a uma igreja, da qual tivera conhecimento específico, e isto no fim de uma carta que tem sido, do começo ao fim, direta e estreitamente aplicada para sua situação específica.

Tendo em vista a aprovação geral dos tessalonicenses por parte de Paulo noutros trechos da carta, seria errôneo achar deficiências sérias na vida da igreja refletidas nesta seção. Apesar disto, em qualquer igreja sempre haverá lugar para progresso e melhoria, e sempre haverá membros individuais que precisam de cuidados pastorais especiais.

12. Já notamos como "mas" (aqui, *Agora*) e *irmãos* são indicadores usados por Paulo para introduzir um novo tema na carta. *rogamos* também apareceu anteriormente em 4.1 como meio de introduzir uma exortação. O que Paulo pede é respeito para com aqueles que trabalham na igreja. *acatar com apreço* é literalmente "conhecer"; o verbo é aparentemente usado na mesma maneira que *epiginosko* em 1 Co 16.18, de conhecer o valor de uma pessoa, e, portanto, de demonstrar-lhe o devido respeito. (Em 1 Co 16.18 o próprio verbo tem este sentido estendido de demonstrar respeito. Aqui, no entanto, o efeito pode ser simplesmente "apreciar o valor de;" a conseqüente demonstração de respeito é expressada no verbo "ter em consideração" no v. 13).

Aqueles cujo valor deve ser reconhecido são descritos numa série de três verbos coordenados: *os que trabalham entre vós, e os que vos presidem no Senhor e vos admoestam.* A construção grega demonstra que estes são três aspectos do trabalho do mesmo grupo de pessoas, e não uma lista de três categorias de pessoas. São aqueles que exercitam a liderança na comunidade, mas Paulo não emprega aqui qualquer título específico para referir-se ao cargo deles.

Quando At 14.23 declara que Paulo nomeou presbíteros nas igrejas da Galácia, o significado pode ser que nomeou líderes do tipo que mais tarde vieram a ser conhecidos (por Lucas e seus leitores) como sendo presbíteros. Os presbíteros não são mencionados nos escritos de Paulo (fora das Epístolas Pastorais), mas bispos são mencionados em Fp 1.1, i. é, numa carta escrita poucos anos mais tarde a uma igreja vizinha. Embora a maioria dos estudiosos acredite que no tempo em que foi escrito 1 Ts, ainda não havia uma forma estabelecida de organização nas igrejas paulinas, com líderes ocupando a posição especial de presbíteros ou bispos, é possível

que Paulo se refira a tais pessoas nesta carta em termos da sua função. O silêncio de 1 Co, no entanto, que discute uma variedade de dons e funções espirituais, inclina a balança um pouco a favor da opinião de que ainda não havia uma nomenclatura estabelecida para os líderes espirituais nas igrejas locais. O máximo que se pode dizer é que as pessoas que exerciam a liderança foram nomeadas para tal, ou pelo menos sua posição foi confirmada, pelo próprio Paulo. A alegação de von Dobschütz (págs. 218-19) de que não havia "cargos" eclesiásticos nesta altura, mas, sim, somente liderança voluntária e informal, vai contra as evidências (veja E. E. Ellis: *Prophecy and Hermeneutic,* Tübingen Grand Rapids, 1978, pág. 7 n. 24).

Em primeiro lugar, a tarefa da liderança é descrita em termos de *trabalhar.* O substantivo correspondente já foi usado em 1.3 para a labuta pesada que é a expressão do amor. Paulo freqüentemente usa este termo para o ministério cristão (1 Co 15.10; Gl 4.11; Fp 2.16; Cl 1.29; 1 Tm 4.10) especialmente para obreiros itinerantes como ele mesmo, mas também o usa para o trabalho dentro da igreja pelos respectivos membros (1 Co 16.16; cf. Rm 16.16, 12). Considerava tais pessoas como sendo co-participantes do seu próprio trabalho (1 Co 16.16). O termo é bastante geral, e não permite que definamos a natureza do trabalho. Devemos pensar em qualquer aspecto da liderança dentro da igreja e do cuidado dos seus membros que exigiria esforços da parte de quem a exercia.

O significado da segunda frase: *os que vos presidem,* é disputado. O verbo volta a ocorrer em Rm 12.8 onde é precedido e seguido por termos que dizem respeito a distribuir seus recursos materiais e a demonstrar misericórdia respectivamente. É achado também em 1 Tm 3.4, 5, 12; 5.17, onde parece que se refere ao exercício da autoridade, e em Tt 3.8, 14 para a aplicação da pessoa às boas obrás. Uma das opiniões é que aqui em 1 Ts a palavra refere-se ao exercício da autoridade e da direção, e nisto há apoio na LXX e no grego contemporâneo. A outra opinião é que se refere à demonstração da solicitude e do cuidado, significado este que é provável em Rm 12.8 e possível em 1 Tm. Parece provável que os dois significados possam ser combinados. Paulo está pensando aqui naqueles cuja tarefa é cuidar da igreja e supervisioná-la e que, como conseqüência, têm certa medida de jurisdição sobre seus membros e suas atividades. Esta interpretação é reforçada pelo acréscimo da frase *no Senhor,* que é mais apropriada num apelo no sentido de respeito aos que exercem autoridade do que aos que demonstram solicitude; de modo geral, "no Senhor" é uma frase usada por Paulo onde as exigências de Jesus estão em mira.

Além disso, a terceira frase, *os que vos admoestam,* aponta na mesma

direção. Esta frase é usada para advertir aqueles que estão se desviando, ou que estão em perigo de fazê-lo (v. 14; 2 Ts 3.15; C1 1.28; 3.16; At 20.31). A implicação é que aqueles que admoestam têm autoridade para admoestar. As três frases tomadas juntas, pois, descrevem as atividades daqueles para os quais o cuidado da igreja é entregue, que trabalham para o bem dela, que são responsáveis pelo seu bem-estar e, portanto, que dirigem a sua atividade, e que têm autoridade para falar uma palavra de advertência aos membros que precisam dela. Semelhante autoridade é exercida "no Senhos", dentro do contexto de uma situação em que Jesus é reconhecido como Senhor e onde este reconhecimento controla o comportamento dos seus membros.

13. A admoestação de Paulo continua com a exortação de que os tessalonicenses devem estimar seus líderes *com amor em máxima consideração.* O verbo *(hegeomai)* pode simplesmente significar "considerar, estimar" (e. g. 2 Co 9.5); e neste caso deve ser estreitamente vinculado com a frase *com amor;* a frase inteira passará a significar, com efeito, "amar." Um argumento contra esta opinião é que o verbo e a frase qualificadora estão separados entre si no grego. Além disto, o verbo não precisa ser qualificado por uma frase preposicional desta maneira. Pode ser empregado sozinho com o significado de "estimar" no sentido de ter alta consideração ou de demonstrar honra. Aqueles que são reconhecidos como líderes devem ser tratados com o respeito apropriado. Paulo enfatiza que este respeito deve ser mostrado em plena medida, *em máxima consideração;* não deve ser de má vontade, nem parcial. Acha sua base não nas pessoas dos líderes e, sim, no *trabalho que realizam.*

Na igreja do Novo Testamento, honra não é dada às pessoas por causa de quaisquer qualidades que porventura possuem devido ao nescimento ou à posição social, nem aos dons naturais, mas somente com base na tarefa espiritual para a qual são chamadas. O líder cristão deve ser um servo e não procurar glória para si mesmo, embora talvez tenha de requerer obediência à autoridade que o Senhor lhe dera. É difícil separar o respeito pela mensagem do respeito pelo mensageiro. As admoestações e as advertências dadas pelos líderes devem ser aceitas e obedecidas porque, em última análise, vêm do Senhor. Paulo acrescenta que este respeito deve ser demonstrado *com amor.* Não advém do medo, de uma submissão involuntária ao poder do seu cargo, mas do amor e da gratidão pelo seu serviço no evangelho (von Dobschütz, pág. 218).

Finalmente, Paulo acrescenta: *Vivei em paz uns com os outros.* A referência claramente pede que evitemos o espírito de contendas que leva à

luta. O conselho tem paralelos em Mc 9.50; Rm 12.18; 2 Co 13.11 e Hb 12.14, e deve ter sido um ítem comum de exortação na igreja primitiva. A necessidade de uma atitude pacífica é ensinada em Rm 14.17, 19; 1 Co 14.33; Ef 4.3; 2 Tm 2.22; Tg 3.18, e com estes versículos podemos ligar aqueles em que Paulo aconselha os crentes a serem de uma só mente (Rm 12.16; 15.5; 2 Co 13.11; Fp 2.2; 4.2) e a paz é considerada um fruto do Espírito (Gl 5.22; cf. Rm 14.17). A freqüência com que esta virtude é recomendada demonstra que era uma injunção necessária nas igrejas primitivas; o perigo da disposição à alteração era tão grande então quanto o é agora, de modo que não seria necessário haver um motivo especial para um escritor incluí-la nas suas exortações. Por esta razão, muitos comentaristas sugerem que a injunção aqui não precisa refletir qualquer situação específica na igreja tessalonicense além da necessidade dos cristãos serem advertidos do perigo das divisões. Se adotarmos este ponto de vista, a injunção pode constar individualmente, sem ter nenhum relacionamento com a instrução anterior. (Alguns MSS dizem: "Vivei em paz com eles," *sc.* os líderes da igreja. Mas a evidência dos MSS favorece o texto "uns com os outros," que temos em ARA, e a construção grega, *en* com o dativo, também é mais apropriada com este último texto).

É, no entanto, digno de nota que Paulo fala aqui da paz dentro da igreja mais do que com as pessoas em geral, e que ele dá conselhos semelhantes em situações em que há divisões na igreja (Roma; Corinto; Filipos). O fato de que começa de novo no v. 14 sugere que o v. 13*b* acompanha de perto a matéria anterior. Pareceria, portanto, muito provável que havia uma tendência real, conhecida a Paulo, de alguns membros da igreja desconsiderarem a orientação dada por alguns líderes da igreja, e se oporem a estes. Paulo, portanto, emite uma diretriz geral, visando especialmente as pessoas que estavam fora de harmonia com a liderança, no sentido de respeitar os líderes e evitar altercações. Frame, pág. 195, vai além, identificando este grupo especificamente com aqueles que recusavam a trabalhar (cf. 4.11-12, que deve ser dirigido contra algumas pessoas específicas que estavam vivendo na inatividade, e 2 Ts 3.6-13, que é ainda mais concreto na sua maneira de retratar a situação). Mas a especulação adicional de Frame, no sentido dos líderes terem tratado sem tato os desocupados e terem dado motivo para sentimentos amargos vai além da evidência. O ceticismo acerca da última parte da hipótese de Frame não deve levar à rejeição da primeira parte.

14. Nos versículos imediatamente anteriores, Paulo falara da necessidade da comunidade respeitar seus líderes. Agora passa a aconselhar a comunidade sobre o modo de tratar as pessoas com problemas e necessidades

espirituais especiais. O contraste expressado por *também* (literalmente: "mas", grego *de*) e *irmãos* não é, portanto, entre dois grupos diferentes, mas entre dois tipos diferentes de atitude que as mesmas pessoas devem mostrar a dois grupos diferentes dentro da comunidade. É verdade que Paulo se dirige especificamente aos líderes que são referidos nos vv. 12-13 e conta-lhes como devem agir com os demais membros da igreja pelos quais são responsáveis (assim Masson, pág. 73). Mas a ordem das palavras em grego demonstra que Paulo está contrastando duas exortações (*parakaloumen de hymas),* não dois grupos de pessoas (*hymas de parakaloumen*). As exortações seguintes, que se seguem sem interrupção, são para a igreja toda. Para Paulo, a igreja inteira estava envolvida no mútuo cuidado e não apenas um grupo de líderes: "Paulo nada sabe de uma massa inerte, a congregação, sobre a qual o ministério opera" (Best, pág. 223). Até mesmo quando a liderança da igreja tinha adotado uma forma mais sólida e exata, Paulo ainda insistia que a tarefa dos líderes era preparar a igreja como um todo para a tarefa do ministério (Ef 4.11-12).

Três grupos específicos de pessoas são selecionados para cuidados especiais. O primeiro consiste nos *insubmissos.* A palavra grega *ataktos,* achada somente aqui no NT (mas cognatos são usados em 2 Ts 3.6ss., 11), originalmente referia-se àqueles que não mantinham sua posição apropriada, quer no exército, quer na vida civil. Significava, daí, "desordeiro," "insubmisso," "irresponsável," sentido este que é adotado aqui por Rigaux, págs. 582-3 (cf. C. Spicq: "Les Thessaloniciens 'inquiets' étaient-ils de paresseux?" *ST* 10, 1956, págs. 1-13; *id., Notes de lexicographie néo-testamentaire, Freiburg* Göttingen, 1978, I, págs. 157-9; G. Delling: *TDNT* VIII, págs. 47-48). Os comentaristas mais antigos preferiam "desocupados," ou "preguiçosos" (Milligan, págs. 152-4; Frame, pág. 197; cf. Best, págs. 229-30). O sentido de vadiar quando se deve estar trabalhando é atestado nos documentos contemporâneos escritos em papiro; é exigido em 2 Ts 3.6-13, e forma uma boa ligação com 4.11. Noutras palavras, o contexto geral nas cartas indica que o tipo específico de desordem que estava em mira achava-se numa recusa de trabalhar e de conformar-se com o estilo de vida normal para empregados. Tais pessoas devem ser admoestadas; a palavra é aquela usada no v. 12 e esta é uma das evidências que sugerem que o v. 14 é dirigido aos líderes da igreja. Embora, porém, o dever da admoestação teria recaído especialmente aos líderes, que podiam falar com autoridade especial, as linhas entre os líderes e o restante da congregação eram muito fluidas, e qualquer membro da igreja poderia sentir que era seu dever espiritual admoestar um outro membro.

O segundo grupo que precisava de conselho era o dos *desanimados.* A palavra grega é achada somente aqui no NT e significa "abatido" ou "preocupado" ou "triste." Seu efeito exato permanece incerto, e é suficientemente amplo para abranger aqueles que estavam com falta de forças para enfrentarem a perseguição, e aqueles que estavam entristecidos ou preocupados com a morte dos seus parentes ou amigos. Se o primeiro grupo que Paulo tem especificamente em mente é aquele que é exortado em 4.10-12, aqui pode estar pensando naqueles cujos problemas são discutidos em 4.13 – 5.11. A forma óbvia de ajuda para tais pessoas é o encorajamento, expressado pela mesma palavra que Paulo usou em 2.11 acerca do seu próprio cuidado pastoral da comunidade.

Em terceiro lugar, há os *fracos.* Esta palavra poderia referir-se aos fisicamente enfermos, mas nada no contexto sugere semelhante referência. Em 1 Co 8.9-11; 9.22; Rm 14.1-2 a palavra é usada para cristãos que estavam fracos na fé e que não tinham a coragem nem o entendimento espiritual para comer carne que talvez não tenha sido abatida da maneira aprovada pela lei judaica, sendo, portanto, imunda. Embora reconheçamos que não temos evidências em prol de tais escrúpulos acerca do alimento e da observância de dias santos em Tessalônica, Best, págs. 230-31, sugere que estes problemas provavelmente surgissem em qualquer igreja e adota esta referência para a palavra aqui. Uma terceira possibilidade é que a palavra se refere à fraqueza moral e que tem referência especial àqueles que são tentados à impureza sexual (4.3-8; Frame, pág. 198). Posto que Paulo realmente usa esta palavra noutros trechos para referir-se à fraqueza humana que é suscetível à tentação e à pecaminosidade (Rm 5.6) e assim acha difícil cumprir a vontade de Deus (Rm 4.19; 8.3, 26) ou é vencida por circunstâncias difíceis (1 Co 2.3; 2 Co 11.30; 12.5, 9-10), parece provável que este sentido geral está em mente aqui. Paulo deve estar pensando, portanto, em quaisquer pessoas que se achem fracas ao serem assaltadas pela privação ou pela tentação, e isto pode incluir as que são suscetíveis a tentações sexuais, embora seja duvidoso se estão primária ou principalmente em epígrafe.

Paulo aconselha *amparo* para tais pessoas. Noutros trechos do NT, esta palavra é usada para apegar-se a alguma coisa (à sã doutrina, Tt 1.9), ou para ficar estreitamente ligado a uma pessoa (Mt 6. 24 par. Lc 16.13). Aqui, o verbo deve significar apoiar e fortalecer, e se refere de modo muito geral ao apoio oferecido por meio de ficar ao lado dos fracos, ajudando-os a carregar seus fardos.

Finalmente, há uma quarta injunção: *sejais longânimos para com todos.* Esta deve provavelmente ser tomada como parte da série de injunções

ao invés de como o começo de uma nova seção de exortação. Seja quem for o objeto da advertência ou do socorro, as pessoas que os oferecem devem evidenciar o tipo de paciência que tolera bem as pessoas com seu mal jeito diante de quem ajuda, ou até mesmo sua oposição à ajuda. O verbo é usado no sentido de demonstrar reserva ao tratar as pessoas que merecem castigo. Refere-se a uma qualidade do próprio Deus (Rm 2.4; 9.22; cf. Lc 18.7; 1 Pe 3.20; 2 Pe 3.9), e é freqüentemente recomendada como uma virtude cristã (1 Co 13.4; 2 Co 6.6; Gl 5.22; Ef 4.2; Cl 1.11; 3.12; 2 Tm 3.10). Existem muitas pessoas que resistem a todos os esforços para ajudá-las, ou que demonstram uma falta de gratidão, ou que continuam recaindo nas situações e atitudes das quais foram libertadas. Exige paciência continuar a ajudar tais pessoas quando a ajuda repetida parece ser de pouca utilidade ou é mal vista.

**15.** No versículo anterior, Paulo se ocupara com a responsabilidade dos membros da igreja cuidarem uns dos outros, e o "todos" referia-se à comunidade cristã (contraste Rm 12.18, onde a referência provavelmente diga respeito ao povo em geral). Agora temos um alargamento do pensamento na forma de uma injunção geral que se estende, no seu escopo, além da comunidade cristã para todos os homens. Frame, pág. 200, entende o imperativo inicial *Evitai que alguém* . . . . como um mandamento literal aos leitores como um todo (o imperativo está no plural) no sentido de cuidarem para que ninguém entre eles quebre o mandamento de Paulo: a comunidade inteira, diz ele, tem a responsabilidade pela conduta dos seus membros individuais. Parece, porém, provável que esteja forçando a linguagem por demais literalmente. Paulo simplesmente quer dizer: "Cada um de vós deve cuidar de não . . ." Aquilo a que Paulo se opõe é a retribuição de *mal por mal,* a atitude que responde a uma injustiça ou a uma ofensa por meio de retaliar da mesma maneira. O mandamento, portanto, é uma rejeição do princípio de que, nos relacionamentos humanos, a pessoa pode vingar-se dos malfeitores ao tratá-los da mesma maneira.

Já no AT a vingança tinha sido limitada ao equivalente exato: "olho por olho e dente por dente" (Êx 21.23-25; Lv 24.17-21; Dt 19.21), e este visava ser o limite. O ensino vétero-testamentário posterior avançava na direção de proibir a retaliação (Pv 20.22; cf. 25.21-22; cf. Sir. 28.1-7).

Paulo, porém, vai bem além disto com seu mandamento positivo: *segui sempre o bem.* No contexto, isto somente pode significar que mesmo quando alguém pratica a injustiça contra um cristão, este último deve responder com a prática do bem em troca. Von Dobschütz, pág. 221, declara que isto vai além de qualquer coisa na ética grega e judaica. Era o próprio

âmago da moralidade cristã, e achamos o sentimento repetido em Rm 12.17, 19-21 e 1 Pe 3.9 (cf. 1 Co 4.12-13; 6.7). Por detrás dela há o ensino de Jesus no sentido de refrear-se de tomar vingança, e acerca do amor aos inimigos (Mt 5.38-42, 43-48; Lc 6.27-36; J. Piper: *Love your Enemies,"* Cambridge, 1979). É relacionada com a assim-chamada "Regra de Ouro," que na sua forma negativa proibe fazer aos outros o que você não quer que façam a você, e na sua forma positiva (aquela usada por Jesus) requer que façamos aos outros aquilo que queremos que eles façam a nós, independentemente de se realmente façam a sua parte ou não (Mt 7.12; Lc 6.31).

Mas não fica óbvio, que a Regra de Ouro é a origem do princípio de Paulo aqui. Muitas pessoas estariam dispostas a admitir que se ferissem a outrém, é muito reto e justo para a pessoa ferida tratá-las da mesma maneira, mas não é tão comum achar uma pessoa que concorde que se sofrer injustiça, deve pagar ao malfeitor por meio de lhe fazer o bem. É improvável, portanto, que Best, pág. 233, tenha razão em argumentar que o ensino de Paulo meramente reflete a rejeição da *lex talionis* pelo judaísmo. O efeito da declaração de Paulo é considerável com seu *sempre* e *para com todos* que se estende a todas as ocasiões e a todas as pessoas, não meramente àquelas que estão dentro da igreja. O verbo *segui* não a enfraquece de modo algum, porque o impacto dele não é que devemos fazer alguma coisa somente se é possível (e sempre podemos achar desculpas para dizer que é impossível), mas, sim, que devemos fazer da prática do bem nosso alvo específico e esforçar-nos para alcançá-lo.

Visto que Paulo está tratando da vida na igreja e imediatamente se volta a outros aspectos deste tópico nos versículos que se seguem, parece provável que devamos entender que a totalidade deste versículo se ocupa diariamente com esta situação, mas o uso do princípio noutros trechos sugere que usualmente era aplicado ao comportamento diante da humanidade em geral e especialmente diante dos perseguidores. Paulo retém esta referência geral, mas, sem limitar o pensamento de maneira alguma, aplica-o aos relacionamentos dentro da igreja. O pensamento pode muito bem ser que se aceitarmos este princípio no que diz respeito às pessoas fora da igreja, devemos tanto mais praticá-lo em nossos relacionamentos com outros cristãos. "A caridade começa em casa," não no sentido em que colocamos nossos deveres no lar acima daqueles no mundo exterior, mas, sim, no sentido em que é vergonhoso tratarmos os membros da nossa família pior do que tratamos os estranhos.

16. A próxima seção da exortação consiste em três mandamentos breves e muito aplicáveis, que estão ligados juntos pela sua forma comum e

pelo comentário por extenso que segue o terceiro deles (v. 18*b*) e que completa a série. São bem gerais no seu conteúdo e descrevem três das características típicas do crente. É, portanto, difícil achar qualquer motivação especial para eles na situação em Tessalônica. Pelo contrário, assim como Paulo escreve no começo da carta acerca das virtudes cristãs da fé, da esperança e do amor demonstradas pela igreja, e, assim, refere-se a qualidades que, segundo se espera, acharíamos em qualquer igreja cristã, assim também aqui oferece encorajamento e exortação cristãos mais ou menos padronizados, simplesmente porque são necessários em qualquer igreja. Na presente carta o encorajamento certamente seria apropriado tendo em vista os problemas enfrentados pela igreja nas suas dificuldades, que, segundo Paulo achava, estavam agravados pela sua própria ausência, e também pelas tensões internas que são refletidas em vários pontos.

Embora a seção inteira seja ocupada primariamente com instruções para a igreja como igreja, os três mandamentos aqui são dirigidos aos indivíduos que compõem a igreja e não se referem somente às suas reuniões comunitárias. Descrevem atitudes cristãs básicas que se expressarão na vida cristã como um todo, e não simplesmente nas reuniões comunitárias.

A primeira destas atitudes ou atividades é resumida como *Regozijai-vos sempre.* Esta é uma injunção freqüentemente expressa (Rm 12.12, 15; 2 Co 6.10; Fp 2.18; 3.1; 4.4; 1 Pe 4.13), que é freqüentemente associada com a privação e a perseguição: o cristão regozija-se a despeito da aflição e às vezes quase por causa dela, visto que saber que a aflição terá resultados positivos e benéficos (1 Pe 4.13). A origem da alegria pode achar-se na esperança daquilo que Deus fará no futuro (Mt 5.12) mas von Dobschütz, pág. 223, tem razão ao enfatizar que surge de ter achado a salvação em Jesus. É justo e apropriado que os crentes sejam felizes como resultado da sua experiência cristã. Já ouvimos críticas ao hino de Isaac Watts

> Vinde, vós que conheceis o Senhor,
> E fazei conhecidas as vossas alegrias . . .
> Recusem-se a cantar
> Os que nunca conheceram nosso Deus;
> Mas o filhos do Rei celestial
> Devem publicar aos brados as suas alegrias

pelo motivo de aparentar uma atitude exclusiva ou uma sugestão de superioridade. A emoção, porém, é legítima, assim como é apropriado para um casal ficar feliz nas suas bodas. Se nossa experiência cristã não leva à alegria, faremos bem em perguntar se é genuína.

A ênfase de Paulo aqui, no entanto, não recai simplesmente na alegria, mas, sim, na possibilidade de regozijar-se sempre. A alegria cristã é a atitude normal do crente. Não se trata de uma atitude superficial que se recusa a levar a sério as coisas que são sérias, ou que é estultamente leviana. Paulo pode dizer aos seus leitores: "chorai com os que choram" e assim demonstrar simpatia genuína (Rm 12.15). Pelo contrário, o relacionamento que o crente tem com Cristo deve dar-lhe uma alegria estável e profundamente arraigada que o capacita a lidar com decepções e vê-las na sua perspectiva certa. Da alegria do seu coração, tem melhores condições de consolar outras pessoas. No presente contexto o pensamento é, sem dúvida, que sejam quais forem as circunstâncias que querem abatê-lo, o crente deve saber elevar-se acima delas. Semelhante alegria será demonstrada na comunidade cristã mediante o louvor a Deus e a comunhão com outros crentes. É baseada parcialmente na experiência da oração respondida (cf. v. 17) e acha sua expressão na gratidão (cf. v. 18).

17. A segunda atividade básica do crente é expressada no mandamento: *Orai sem cessar.* Esta, também, é uma injunção comum nos escritos de Paulo (v. 25; 2 Ts 3.1; Rm 12.12; Ef 6.18; Cl 4.2) que corresponde ao seu próprio exemplo e prática (1.2). Paulo fala bem naturalmente da sua própria prática de orar constantemente (1.2-3; 2.13; Rm 1.9) sem sugerir que isto era de qualquer maneira incomum. Pelo contrário, não estava confinado a quaisquer horários fixos de oração, mas podia orar em qualquer tempo, e orava mesmo. Os cristãos podem descobrir que se não observarem ocasiões definidas de oração, podem esquecer-se de orar em qualquer tempo. O que Paulo diz não é que não existem horários estabelecidos para a oração, mas, sim, que os cristãos devem viver em tal comunhão com Deus que a oração, quer falada, quer silenciosa, sempre seja fácil e natural. Posto que passa a falar das ações de graças como sendo uma atividade separada, provavelmente esteja pensando na petição por si mesmo e na intercessão pelos outros. Semelhante oração será uma fonte de força para os crentes que enfrentam dificuldades de qualquer tipo, e os tessalonicenses não teriam dificuldade em aplicar esta injunção algo geral à sua própria situação específica.

18. O terceiro mandamento de Paulo é: *Em tudo dai graças.* Aqui, também, temos um mandamento comum (Ef 5.20; Cl 3.17; cf. Rm 14.6; 1 Co 14.16; 2 Co 1.11; 4.15; 9.11-12; Ef 5.4; Fp 4.6; Cl 2.7; 3.15; 4.12; 1 Tm 2.1; 4.3-4) que corresponde ao exemplo do próprio Paulo (1.2; 2.13; Rm 1.8; 1 Co 1.4; *et al.).* Os comentaristas diferem entre si quanto à tradução da frase grega subjacente como "em todas as circunstâncias" ou "a

todo tempo" (grego *en panti, em tudo).* O paralelismo com os vv. 16-17 sugere a segunda interpretação, mas o uso paulino noutros trechos apóia a primeira. É, porém, decerto uma controvérsia sem razão de ser, visto que as traduções são virtualmente equivalentes entre si. Os crentes devem achar razão para louvar e agradecer a Deus em qualquer situação na qual se acharem, e, portanto, a todo tempo. Isto talvez relembre a atitude de Pollyana no seu "jogo do contente" – a arte de sentir-se contente em qualquer situação – senão porque é positivamente agradável, pelo menos porque algo pior poderia ter acontecido no lugar dela ("Posso estar contente mesmo tendo uma perna quebrada, porque poderia ter tido duas pernas quebradas"). A atitude de Paulo, porém é diferente. De um lado, o crente sempre pode ver (ou deve sempre procurar crer) que até mesmo as adversidades podem ter um propósito benéfico (1 Pe 4.12-13; Rm 8.28). Do outro lado, tem acesso a uma fonte de alegria interior na sua comunhão com Cristo que não pode ser perturbada mesmo pelas circunstâncias mais adversas. Best, pág. 236, resume corretamente: "Não importa quais sejam as circunstâncias (a perseguição, a doença, etc.) o cristão deve poder dar graças a Deus, não, naturalmente, pelas circunstâncias difíceis, mas, sim, pela sua salvação mediante Cristo, e quando conseguir fazer assim, então também é fortalecido para suportar o que é difícil."

Paulo conclui seu grupo de exortações ao declarar que *esta é a vontade de Deus em Cristo Jesus* para os leitores. O comentário pode significar que cumprir estes mandamentos é o que Deus requer daqueles que vivem uma vida em Cristo *(GNB)* ou é o que Deus, em Cristo, pretende e possibilita para Seu povo *(RSV; NEB;* veja Ellingworth e Nida, págs. 121-122); provavelmente esta última interpretação deva ser adotada (cf. Rigaux, 589). A declaração, com efeito, está repetida em 4.3 com o acréscimo à referência a Cristo. Provavelmente acompanhe todos os três mandamentos ao invés de apenas o último deles, e torna claro que é o propósito e a intenção de Deus que os cristãos devam viver uma vida de alegria e gratidão, expressas em oração. Vale a pena enfatizar esta consideração, porque às vezes os crentes suspeitam que a vontade de Deus para eles é simplesmente uma santificação (4.3) que é de abnegação e um pouco negativa. Não é a "finalidade principal" (nas palavras do Breve Catecismo) "glorificar a Deus," propósito este que não deixa lugar para desfrutar das coisas por amor a elas mesmas? O mesmo catecismo, no entanto, acrescenta que a finalidade principal do homem também é "desfrutar dEle para sempre," e nos relembra que, ao glorificarmos a Deus, entramos num relacionamento que, segundo o propósito dEle, deve ser uma fonte de real alegria para nós. Deus preten-

de que Seu povo seja feliz, embora Sua vontade para ele possa incluir circunstâncias difíceis e provações.

19. Depois destes mandamentos muito gerais, universalmnete aplicáveis que têm a ver com as atitudes básicas dos crentes, tanto individualmente quanto na igreja, Paulo dá um conjunto de mandamentos que têm a ver especificamente com a vida da igreja e que dizem respeito ao lugar do Espírito e dos Seus dons. Há cinco declarações no imperativo. As duas primeiras (vv. 19, 20) estão em paralelismo mútuo; a terceira (v. 21*a*) é, com efeito, uma repetição da segunda, mas expressa de modo positivo; a quarta e a quinta (vv. 21*b*, 22) preenchem o conteúdo da terceira.

Ao analisarmos a estrutura desta maneira, estamos tomando por certo que a referência em toda a seção diz respeito ao mesmo assunto: os dons do Espírito, e rejeitando o conceito de que os dois últimos mandamentos são mais gerais e éticos no seu conteúdo. O ensinamento aqui não tem qualquer paralelo exato em Rm 12: a referência a ser "fervorosos de Espírito" em Rm 12.11 diz respeito a um aspecto diferente do ministério do Espírito (Seu poder de encher o crente com vida e vigor). Coincide parcialmente, no entanto, com aquilo que Paulo diz acerca dos dons do Espírito em 1 Co 12, 14. Best, pág. 237, argumenta que o conteúdo é parcialmente tradicional e que, portanto, não se relaciona com qualquer problema específico em Tessalônica; se tivesse sido assim, argumenta, Paulo teria desenvolvido mais detalhadamente o tópico. Parece que esta conclusão exigiria alguma modificação. No mínimo, devemos entender que Paulo está tratando de um problema muito real nas igrejas do século I, mas o fato de que não o discute noutro lugar, senão em 1 Co, sugere que tinha uma razão especial para levantar o assunto aqui. Onde podemos concordar com Best é na sua declaração de que o problema não pode ter sido demasiadamente sério em Tessalônica.

*Não apagueis o Espírito* é um mandamento que retoma a metáfora do Espírito como fogo ou a associação do Espírito com fogo (Mt 3.11 par. Lc 3.16; At 2.3; Rm 12.11; 2 Tm 1.6). Ao passo que Rm 12.11 e 2 Tm 1.6 falam positivamente de ser fervoroso no Espírito ou de abanar o fogo do Espírito até formar chamas, a forma negativa do presente mandamento é digna de nota. A implicação é que havia uma tendência na igreja para apagar o fogo do Espírito. Se for assim, subentende-se, ainda mais, que provavelmente se tratasse de uma reação contra o que pode ter aparecido uma ênfase demasiadamente entusiasta dada ao Espírito. Em 1 Co 12, 14 ficamos sabendo que as reuniões eclesiáticas comunitárias incluíram a manifestação de vários *carismata* por diferentes indivíduos, inclusive a capacidade

de profetizar e de falar em línguas. Estas duas atividades têm sido objeto de muitos estudos, e agora possivelmente tenhamos uma idéia mais clara delas do que antigamente era o caso (veja J. D. G. Dunn: *Baptism in the Holy Spirit,* Londres, 1970; *id., Jesus and the Spirit,* Londres, 1975; D. Hill: *New Testament Prophecy,* Londres, 1979).

Parece provável, portanto, que Paulo está falando aqui acerca dos vários *carismata* ou dons espirituais na igreja, dos quais a profecia é um exemplo específico, que ele seleciona, provavelmente porque era o mais importante. Uma vez que os dons foram dados para o benefício da igreja, segue-se que onde a igreja for hostil ou indiferente para com eles, o exercício deles seria apagado; aqueles que poderiam exercer o dom ficariam reticentes em assim fazer. A esta altura, no entanto, a igreja precisava de instrução dada pelo Espírito desta maneira. Se perguntarmos por que o dom estava sendo apagado, poderemos fazer pouco mais do que oferecer conjecturas, porque não temos informações concretas. Há alguma possibilidade de que os mandamentos nos vv. 16-18 eram necessários porque a igreja não estava suficientemente aberta à inspiração do Espírito (cf. At 13.52; Rm 14.17; Ef 6.18; 1 Co 14.16 para a conexão entre a alegria, a oração e as ações de graças no Espírito). Os membros da igreja talvez fossem demasiadamente reservados e sérios na sua atitude, e Paulo queria que experimentassem mais da alegria do Senhor. Precisavam do poder do Espírito para edificá-los.

20. Em especial, Paulo enfatizou a importância da *profecia.* Não é surpreendente, tendo em vista como ele a coloca em 1 Co 14.1 como sendo o mais sublime dos dons espirituais que podiam ser manifestados na igreja local. Ali, Paulo declara que o profeta "fala aos homens, edificando, exortando e consolando." É interessante que o que é enfatizado aqui não é a apresentação da revelação da parte de Deus (embora Paulo realmente use esta palavra para a mensagem do profeta em 1 Co 14.26, 30), mas, sim, os efeitos espirituais da mensagem no sentido de ajudar a congregação. Embora a profecia pudesse muito bem incluir a revelação de mistérios ocultos, Paulo parece ter estado mais interessado no encorajamento que provém da Palavra de Deus. Era este tipo de mensagem que corria o perigo de ser negligenciado e considerado de nenhum valor. O mandamento negativo de Paulo é, com efeito, uma exortação positiva no sentido de estimar e apreciar aquilo que os profetas dizem, e a implicação é que alguns membros da congregação eram céticos quanto ao valor de tais mensagens.

21. A razão disto pode muito bem ser que as mensagens proféticas eram de valor variado. Em 1 Co 12 e 14 Paulo teve de tratar mais porme-

norizadamente dos dons proféticos, e ali fica claro que atribuía importância ao dom do discernimento espiritual que capacitava os membros da congregação a distinguir a inspiração verdadeira da falsa. Como caso delimitador, Paulo se refere à possibilidade de que alguém falando sob inspiração podia dizer: "Anátema Jesus!" Se isto realmente ocorreu, ou é meramente um exemplo imaginário extremo do que poderia acontecer, fica claro que coisas estranhas poderiam ser ditas à guisa de inspiração espiritual. Experiências espirituais do tipo conhecido na igreja primitiva poderiam facilmente ser falsificadas. Se um grupo de pessoas falar em línguas, por exemplo, a pressão psicológica pode facilmente induzir outras pessoas a seguir seu exemplo e adquirir a capacidade sem a necessidade de qualquer explicação espiritual ou sobrenatural. Paulo, portanto, tinha de insistir na necessidade de testes doutrinários daquilo que os profetas diziam. A mesma orientação foi dada por João quando advertiu seus leitores contra acreditarem em toda e qualquer pessoa que falasse sob a inspiração do Espírito, e argumentou que a expressão de qualquer heresia acerca da Pessoa de Jesus era um sinal seguro da falta de inspiração (1 Jo 4.1-3). É bem possível que em Tessalônica a variedade e a qualidade duvidosa das declarações dalguns profetas estivessem trazendo má reputação sobre o fenômeno.

Paulo, portanto, insiste que seus leitores devem *julgar todas as coisas.* No contexto, isto deve referir-se ao exercício de discriminação a respeito do conteúdo dos pronunciamentos proféticos. Certamente devem avaliar tudo quanto ouvirem, e não deixar que ninguém lhes imponha nada de errado. Se escutarem aquilo que é bom, devem apegar-se a ele, no sentido de aplicar a mensagem a si mesmos, crer nela, e agir de acordo com ela. Destarte, a profecia será de proveito para eles e serão edificados por ela. Paulo não declara como esta discriminação deve ser exercitada. Em 1 Co 12.10, no entanto, inclui entre os dons do Espírito "a capacidade de distinguir entre os espíritos;" considera a própria discriminação como sendo uma atividade dirigida pelo Espírito (cf 1 Co 2.13-16). Não explica, porém, como funciona; meramente requer que os membros da congregação "julguem" o que os profetas dizem (1 Co 14.29). Supõe-se que o padrão era a tradição do ensinamento cristão já transmitido para a igreja.

22. Onde, porém, o ensino profético não passava no teste, devia ser rejeitado. Com linguagem que verbalmente relembra Jó 1.1, 8, Paulo ordena a seus leitores: *abstende-vos de toda forma de mal.* Embora *forma* possa significar aparência externa, é mais provável que signifique "tipo" ou "modo." O mandamento, entendido isoladamente, pode ser interpretado como

sendo uma injunção ética geral no sentido de refrear-se de todo tipo de prática má. No seu presente contexto, no entanto, uma transição repentina para um princípio ético geral é improvável, e o mandamento deve ser entendido como uma referência à rejeição de todo tipo de fenômeno maligno alegadamente inspirado pelo Espírito. (Deve ser reconhecido, no entanto, que o verbo *apechomai* pode ser o sentido esperado de "abster-se de fazer uma coisa má," como em 4.3, mais do que "manter-se longe de" ou "não ter nada que ver com;" o verbo, no entanto, pode ser usado literalmente para "estar diante de" [Mc 7.6]. Frame, pág. 208, traduz: "mantende-vos à distância de.") Mas a generalidade de linguagem pode sugerir que um princípio mais amplo foi aplicado a uma área mais específica, a saber: à profecia.

A relevância do ensino de Paulo tem sido redescoberta em muitas áreas da igreja cristã na segunda metade do século XX com o desenvolvimento dos assim-chamados "movimentos carismáticos". Em certo número de igrejas e grupos cristãos de todas as denominações tem havido um desenvolvimento do tipo de fenômenos descritos por Paulo em 1 Co 12, 14. Fenômenos incomuns, inclusive o falar em línguas, a profecia, e a cura dos enfermos, têm ocorrido, e estes têm sido atribuídos à obra do Espírito. A própria possibilidade de tais coisas acontecerem tem sido excluída por alguns escritores, que argumentam que pertenciam aos primeiros dias da igreja e que não eram destinadas a serem permanentes na igreja. No que diz respeito à profecia, pode-se observar que é ligada por Paulo ao apostolado, e é considerada como sendo de relevância na fundação da igreja (Ef 2.20; 3.5). Assim como os profetas pertenciam à igreja da primeira geração e não era a intenção que tivessem sucessores, assim também pode ser argumentado que a profecia visava ajudar a igreja somente na sua fundação, e que o fornecimento das Escrituras escritas do Novo Testamento tornou desnecessários tanto os apóstolos quanto os profetas.

Embora este seja um argumento poderoso, duas considerações abrandam um pouco a sua força. Em primeiro lugar, independentemente de se os fenômenos carismáticos são considerados teologicamente legítimos, a realidade é que fenômenos que são, à primeira vista, carismáticos realmente estão ocorrendo na igreja hoje, e precisam ser avaliados. Em segundo lugar, até mesmo os que negam mais enfaticamente que os apóstolos e profetas deveriam ter sucessores ainda querem alegar que, em certo sentido, a igreja hoje deve ser apostólica e profética (cf. C. K. Barrett: *The Signs of an Apostle,* Londres, 1970). De modo semelhante, os que acham que fenômenos carismáticos incomuns não ocorrem (ou não devem ocorrer) ainda

procuram o poder e a orientação do Espírito de modos menos espetaculares.

Segue-se, portanto, que a igreja hoje ainda precisa discernir a verdadeira operação do Espírito entre atividades possivelmente falsas. O reavivamento carismático simplesmente tem sublinhado a importância do conselho de Paulo aqui. De um lado, ressaltou a importância de ficar aberto diante da operação do Espírito, e o vigor renovado que entrou na igreja demonstra que apagar o Espírito em nada ajuda a igreja. Do outro lado, a necessidade de ter discernimento a respeito das atividades atribuídas ao Espírito é tanto maior. Podemos, por exemplo, chamar a atenção à opinião de que há um "batismo" no Espírito, uma segunda experiência do Espírito, mais profunda do que aquela que ocorre na conversão, e que os crentes devem buscar esta experiência mais profunda, cuja característica essencial é o carisma de falar em línguas. Semelhante ensinamento deve ser testado pela Escritura, que, na opinião do presente escritor, nada sabe de um "batismo" com o Espírito subseqüente ao dom inicial do Espírito na conversão ou no novo nascimento, e que certamente não considera o falar em línguas como a característica essencial daqueles que são batizados com o Espírito.

23. Paulo encerra o corpo principal da carta com a expressão de uma oração em prol dos seus leitores e uma garantia de que Deus responderá a ela. Conforme foi indicado supra, a oração provavelmente deve ser considerada como o encerramento da presente seção da carta ao invés de ser uma seção separada ligada à carta como um todo. O tema é bem geral e retoma o ensino anterior de Paulo acerca da santificação dos leitores. A oração é expressa na forma de um desejo, com em 3.11-13, que oferece um estreito paralelo quanto ao conteúdo. Diz respeito à atividade do *mesmo Deus de paz.* A palavra enfática *mesmo* não é colocada em contraste com aquilo que os próprios tessalonicenses devem fazer (5.12-22), mas, sim, simplesmente ressalta o relacionamento pessoal de Deus com os leitores – é o próprio Deus que fará a provisão para as necessidades espirituais deles. Paulo freqüentemente fala acerca do *Deus da Paz* (aqui, e noutros trechos, no fim de uma seção de ensinamento ou de exortação, Rm 15.33; 16.20; 2 Co 13.11; Fp 4.9; cf 2 Ts 3.16 e Ef 6.23; veja também 1 Co 14.33; Hb 13.20). Embora possa pensar na *paz* como sendo o antônimo da contenda e da desordem (1 Co14.33), aqui o pensamento diz respeito à paz como um termo que a tudo abrange no sentido da salvação (1.1; Rm 2.10; 8.6; 14.17; Ef 6.15). Paulo emprega a frase quando está pensando em Deus como sendo a fonte de bençãos espirituais para Seu povo. O verbo *santificar* é usado somente na Epístola; noutros lugares Paulo o emprega para re-

ferir-se ao caráter dos crentes como sendo aqueles que já foram santificados (Rm 15.16; 1 Co 1.2; 6.11; cf. Ef 5.26). Aqui está orando em prol da continuação e da conclusão do processo. Assim como Paulo pode referir-se aos crentes como sendo santos, a despeito da sua falta de santidade palpável na conduta, assim também os que foram santificados ou separados como povo de Deus devem demonstrar cada vez mais as características apropriadas da bondade e da dedicação ao serviço de Deus, e Paulo ora que Deus opere nas vidas dos seus leitores, com este propósito. Assim serão *íntegros* no sentido de estarem totalmente conformados com o propósito de Deus para eles.

A segunda parte do versículo torna claro que Paulo ora para que este processo seja realizado na parusia. Este fato levanta dois problemas. Em primeiro lugar, Paulo usa uma forma aoristo do verbo em contraste com uma forma contínua: isto significa que considera semelhante "santificação completa" como sendo uma ação de uma vez por todas, realizada por Deus? Em segundo lugar, Paulo considera semelhante santificação como algo que o crente deve demonstrar a fim de estar pronto para a parusia, ou como algo que será levado a efeito como resultado da parusia? Podemos responder à primeira pergunta ao comparar o desejo em 3.12 que forçosamente se refere ao aumento do amor como sendo um processo paulatino, mas que também é expressado na forma aoristo; aqui também, portanto, Paulo pode ter em mente um processo, e isto é confirmado pelo ensino acerca de uma obra contínua de Deus na vida dos crentes em Fp 1.6, 9-10 (cf. 1 Co 1.8). Quanto à segunda pergunta, a linguagem de Paulo certamente dá a entender que ora em prol dos crentes serem completamente santos ao se prepararem para a parusia (cf. Fp 1.10-11; 1 Co 1.7-8). O mesmo pensamento está presente em 3.13 e deve ser levado a sério. Posto que Paulo acreditava que a parusia poderia ocorrer dentro do período de vida dos seus leitores, também acreditava que poderiam estar plenamente preparados para ela a qualquer tempo. Mesmo se entendermos que o pensamento diz respeito à santidade em todo aspecto da personalidade e à completa consagração a Deus ao invés da prática de semelhante consagração nos detalhes da vivência diária, a perspectiva ainda parece intimidadora. O sentido pode ser que a oração de Paulo represente um ideal que talvez não possa ser plenamente concretizado. Em última análise, a situação do crente diante de Deus na parusia depende da obra de Cristo mais do que de qualquer realização dele próprio (embora esta possa ser a operação de Deus dentro dele), e, para Paulo, os crentes já estão santificados através de Cristo quando são convertidos. A chamada à total santificação deve ser levada com toda a seriedade,

mas não pode nem deve ser transformada numa doutrina da salvação final mediante as obras.

Na segunda parte do versículo, Paulo repete o mesmo pensamento em palavras diferentes, com o desejo de que os leitores tenham o *espírito, alma e corpo . . . conservados íntegros e irrepreensíveis.* A intenção da oração é bastante clara. A fraseologia é um pouco difícil porque Paulo começa com o adjetivo *íntegros* (i. é, inteiros, completos) mas depois passa a usar uma expressão adverbial "irrepreensivelmente" (ARA *irrepreensíveis).* O efeito é, portanto: "Que vossa personalidade inteira seja conservada inculpavelmente, i. é, de modo a serdes inculpáveis" (para o advérbio, veja 2.10). O adjetivo "íntegros", no entanto, é um predicado, de modo que devamos traduzir: "Que vossa personalidade seja conservada inculpavelmente de modo que seja íntegra."

A palavra *íntegro* é usada para aquilo que é fisicamente intato (como as pedras toscas para construir um altar, Dt 27.6) ou de vítimas imaculadas para o sacrifício (Jos. Ant. 8.118; não LXX). O pensamento pode ser, portanto, da liberdade dos leitores de qualquer mácula que pudesse manchar sua santidade (cf. Tg 1.4), e isto é possível por meio de ficarem livres de qualquer coisa que fosse repreensível.

A referência a *espírito, alma e corpo* tem suscitado muita discussão, visto ser este o único lugar no NT onde parece haver uma descrição tripartite da natureza humana. (1). O modo mais fácil de interpretar o versículo é como uma descrição da natureza humana como consistindo de três partes. Noutros trechos, no entanto, parece que Paulo pensa no homem como sendo corpo e alma ou como corpo e espírito sem nenhuma diferenciação muito claro entre a alma e o espírito. Pode ser possível pensar no espírito como sendo o aspecto mais alto da personalidade humana, e na alma como sendo o centro da vontade e da personalidade (G. Harder: *NDITNT* I, pág. 156). (2). De vários modos, tentativas têm sido feitas para obter um conceito dicotomista dc homem neste versículo. P. A. van Stempvoort ("Eine stilistische Lösung einer alten Schwerigkeit in 1 Thess. v. 23," *NTS* 7, 1960-1, págs. 262-5) divide a frase no meio e traduz: "Que tanto o corpo quanto a alma sejam preservados irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus." Este conceito entende "espírito" como o equivalente a um pronome pessoal. Mas produz uma interpretação pouco natural do grego. Alternativamente, poderíamos considerar que alma e corpo estão em aposição a espírito: "Que vosso espírito, a saber, vossa alma e corpo, seja preservado . . ." Esta é a opinião de Masson, págs. 77-78, que entende que "espírito" significa a personalidade humana na sua totalidade (cf. G1 6.18;

1 Ts 5.28). (3). Jewett, págs. 175-83, propõe que Paulo estava tratando de entusiastas que adotavam um tipo gnóstico de entender o homem, em que o espírito divinamente outorgado era contrastado com o corpo e alma humanos; Paulo retoma a linguagem deles, e emprega-a para enfatizar que a santificação se estende à totalidade da personalidade. A fraqueza deste ponto de vista é que pressupõe um tipo gnóstico de antropologia entre os leitores, para o qual não temos nenhuma evidência sólida. (Veja R. H. Gundry: *Soma in Biblical Theology*, Cambridge, 1976, pág. 135 n. 2). Outros supõem que Paulo adotou uma fórmula tradicional (Epist. Apost. 24), ou que simplesmente está amontoando a linguagem visando o efeito retórico. Best, págs. 243-4, é típico dos comentaristas que insistem que a linguagem não deva ser tomada demasiadamente literalmente. (4). Von Dobschütz, pág. 229, nota que uma análise tricotomista do homem não é achada antes de Paulo. Sustenta que Paulo está descrevendo a natureza do cristão, em distinção do homem em geral. O espírito é o Espírito divino que entra na personalidade lado a lado com a alma e o corpo humanos. A dificuldade com este conceito é que é estranho pensar no Espírito divino sendo *conservado* no crente. Mesmo assim, a dificuldade talvez não seja insuperável se Paulo está pensando que o Espírito divino que em nós habita torna-se virtualmente parte do indivíduo. Uma objeção mais forte é que Paulo faz uma distinção entre o Espírito e o espírito do crente, em Rm 8.16.

Em nosso opinião, o ponto de vista mais provável continua sendo o primeiro, entendendo o trecho no sentido de que Paulo aqui distingue três aspectos da personalidade do cristão, sua vida em relação com Deus através da parte "espiritual" da sua natureza, da sua personalidade ou "alma", e do corpo humano mediante o qual age e se expressa. As distinções são frouxas, e não sugerem três "partes" do homem que podem ser nitidamente separadas, mas, sim, três aspectos da sua existência. Paulo as alista juntas aqui para enfatizar que é realmente a pessoa inteira que é o objeto da salvação. Isto pode ter implicações para seu modo de entender a vida ressurreta. Não é apenas uma ressurreição do corpo físico, mas envolve necessariamente a totalidade da existência pessoal.

24. Se os leitores estivessem de qualquer modo tentados a duvidar se estavam preparados para a parusia, Paulo passa a assegurá-los. Sua salvação depende dAquele que os chamou para ser Seu povo (2.12). Sua chamada era para entrar no Seu reino e glória. Porque faz parte do caráter de Deus que Ele é *fiel* e que guarda Suas promessas (2 Ts 3.3); 1 Co 1.9; 10.13; 2 Co 1.18), segue-se que Ele *também o fará* (cf. Rm 16.25; Fp 1.6). Aqueles que confiam nEle podem ter a certeza de que experimentarão Seu po-

der de preservá-los até ao fim. O crente, portanto, pode ter certeza não somente da sua presente aceitação por Deus (Rm 5.1), como também da sua "perseverança final;" embora Paulo insistiria que aqueles que perseveram são aqueles que colocam em Deus a sua confiança e não se desviam dEle.

## PEDIDOS E SAUDAÇÕES FINAIS, 5.25-28

Depois da expressão de oração em prol dos seus leitores, só resta para Paulo encerrar sua carta da maneira aceita nos seus tempos, transmitindo suas saudações pessoais e pedidos aos seus leitores. O tom é fortemente cristão.

25. Paulo termina várias de suas cartas com um pedido no sentido de que seus leitores orem por ele (2 Ts 3.1-2; Rm 15.30; Ef 6.18-19; C1 4.3-4; cf. 2 Co 1.11; Fp 1.19; Fm 22; também Hb 13.18). Os pedidos de oração de Paulo certamente eram feitos no nível da fraternidade na igreja. Mas também há o pensamento de que, através da oração, as igrejas compartilham da obra da missão; aqueles que pessoalmente não podem sair para a missão, podem compartilhar da obra ao orar pelos missionários. Fica claro que Paulo se sentia muito dependente das orações dos seus amigos. Possivelmente devamos ler "orai *também* por nós" juntamente com um grupo forte de MSS; se for assim, Best, pág, 245, tem razão em ver um correlacionamento entre a oração de Paulo em prol dos seus leitores (v. 23) e a oração deles em prol dele. Os mecanismos da oração intercessória são misteriosos. Não há explicação por que todos devamos orar uns pelos outros e não somente por nós mesmos, a não ser talvez que através da intercessão mútua os membros da igreja verdadeiramente formem um corpo de membros interdependente ao invés de serem uma coleção menos eficaz de unidades individuais.

26. O segundo pedido era que todos os irmãos fossem saudados *com ósculo santo.* O beijo era uma forma aceita de saudação afetuosa em várias áreas da vida antiga (G. Stählin: *TDNT* IX, págs, 118-24, 125-8, 138-46). Como tal, não tinha significado sexual. A descrição dele como sendo *santo* demonstra que era a marca de um relacionamento cristão ao invés de ser puramente secular. Era, portanto, uma marca da união em Cristo, e, portanto, Paulo dá a diretriz no sentido de todos os membros serem saudados desta maneira. Já que foi Paulo quem fez o pedido, o beijo seria visto como uma saudação com que ele estava associado, a despeito da sua ausência. Não diz quem deveria transmitir a saudação, mas podemos tomar por

certo que numa reunião da igreja cada pessoa saudaria várias outras de tal maneira que ninguém ficaria alheio ou no ostracismo. Tendo em vista o fato de que havia alguma tendência à divisão na igreja, esta ênfase no fato de que *todos* pertencem à mesma comunhão provavelmente é intencional, especialmente porque achamos a mesma ênfase no versículo seguinte. O "ósculo santo" tem sido reativado nalguns grupos cristãos num espírito de obediência à letra do NT. Semelhante obediência literal talvez não seja a melhor maneira de cumprir o espírito do ensinamento do NT se o beijo não é culturalmente aceitável fora dos relacionamentos sexuais e familiares. O que é importante é que os membros da igreja tenham alguma maneira de expressar de modo visível e concreto o amor que têm uns para os outros como membros mútuos do corpo de Cristo. O modo de expressão pode variar em culturas diferentes: mas é duvidoso se não fazer nada, como os cristãos ocidentais tendem a fazer, realmente cumpre o espírito da injunção.

27. O terceiro pedido final é introduzido por uma súplica solene colocada na primeira pessoa do singular. Isto é mais provavelmente explicado pelo fato do próprio Paulo tomar em mãos a pena depois de um amanuense ter escrito o corpo da carta (cf. 2 Ts 3.17; 1 Co 16.21; Gl 6.11-18; Cl 4.18). O pedido *que esta epístola seja lida a todos os irmãos* não é especialmente surpreendente. A referência, naturalmente, diz respeito a ler em voz alta, e pode ser tomado por certo que a carta seria lida numa reunião dos membros da igreja, parcialmente porque esta era a maneira mais rápida de tornar o conteúdo conhecido a todos na ausência de facilidades modernas para a multi-cópia, e parcialmente, talvez, porque nem todos os membros da igreja seriam alfabetizados. Ao mesmo tempo, é possível que Paulo considerasse que a carta compensasse sua ausência física da igreja, e, portanto, queria que fosse lida como parte das atividades na reunião da igreja como um substituto para o sermão que teria pregado caso estivesse presente. Este motivo pode explicar a linguagem especialmente enfática da adjuração com que Paulo introduz o pedido. Paulo tinha consciência da sua autoridade e responsabilidade de apóstolo, e queria garantir que sua função de falar à congregação com autoridade seria levada a efeito mesmo quando ele não estivesse presente (cf. 2 Ts 3.17). A ênfase dada a *todos os irmãos* indica que está pensando numa reunião com todos os membros da igreja – é interessante que ele simplesmente toma por certo que todos os membros da igreja realmente se reunem regularmente, ao passo que muitos cristãos modernos são algo menos de que regulares na sua freqüência – e pode haver o pensamento de que a carta deve especialmente ser lida diante daqueles para

os quais continha uma nota de advertência e admoestação (5.12-13). Uma consideração adicional pode ser simplesmente que a afeição de Paulo para com todos os membros da igreja era tal que queria que todos ouvissem o que ele tinha a dizer.

28. A carta é encerrada segundo a maneira paulina normal, com a bênção. A forma das palavras é achada noutros lugares nas cartas de Paulo com leves variações (2 Ts 3.18; Rm 16.20b; G1 6.18; Fp 4.23; C1 4.18). A fraseologia é bem semelhante àquela da saudação inicial. A saudação secular normal "saúde" (At 15.29) é substituída por uma oração no sentido de *A graça de nosso Senhor Jesus Cristo* estar com os leitores. Embora a linguagem pudesse facilmente tornar-se formal, aqui leva os leitores para o coração do evangelho de Paulo, à Pessoa de Jesus como o Senhor e a fonte do favor divino.

# A SEGUNDA CARTA DE PAULO

## aos Tessalonicenses

## SAUDAÇÃO, 1.1-2

1.1-2 O caráter geral das saudações introdutórias nas cartas de Paulo foi discutido em nossos comentários sobre 1 Ts 1.1. Vimos que 1 Tessalonicenses tem a forma mais simples e menos desenvolvida de saudação, mas que inclui os três elementos básicos dos nomes dos escritores da carta, do nome dos endereçados, e da expressão dos melhores votos cristãos. Estes três elementos se acham na presente saudação quase sem alteração, porque os mesmos escritores estão escrevendo para os mesmos endereçados não muito tempo após a primeira carta. O que foi dito acerca destes elementos nos comentários sobre 1 Ts 1.1 não precisa ser repetido aqui. Paulo, porém, raras vezes repete de modo exato as suas saudações, e há duas pequenas diferenças a serem notadas. Em primeiro lugar, há a qualificação de Deus Pai como *Deus nosso Pai.* Este uso de *nosso* para indicar que Deus é o Pai dos crentes ao invés de meramente de Jesus Seu Filho é um uso paulino comum; mas noutras saudações epistolares é usualmente achado na expressão dos melhores votos ("de Deus nosso Pai"). Em segundo lugar, a origem da *graça e paz* é mencionada pelo nome, como em todas as demais Epístolas paulinas menos 1 Ts. Ao passo que *graça* é especialmente associada com Cristo (2 Co 13.14) e *paz* com Deus (Rm 15.33; Fp 4.7), aqui *Deus Pai e o Senhor Jesus Cristo* são citados juntos como a fonte única tanto da graça quanto da paz. A repetição da referência de Deus e Cristo tão pouco tempo depois do v. 1 tem parecido desajeitada e pesada para alguns comentaristas; podemos perguntar se é mais desajeitada do que a repetição em 2 Co 1.2-3; G1 1.1-4; Ef 1.2-3; Cl 1.2-3.

Trilling, pág. 35, que deseja negar que Paulo escreveu a carta, acha estranho que o escritor reproduz a saudação introdutória de 1 Ts com todos os seus aspectos incomuns, e quase sem variação. Sugere que as mudanças estão na direção da convencionalidade, que produzem um efeito desajeitado, e podem ter sido baseados num conhecimento das demais cartas de Paulo. Embora, aos seus olhos, a carta ressalte a autoridade apostólica de Paulo, nada acha de estranho na falta do título oficial de Paulo, como sendo apóstolo, a esta altura. Sustenta que Silvano e Timóteo não desempenham nenhuma parte real na carta, e, portanto, a inclusão dos seus no-

mes aqui é uma continuação, sem razão de ser de 1 Ts. Tais detalhes visam criar uma impressão (falsa) de autenticidade. Finalmente, Trilling pensa que a referência à igreja estando "em Deus nosso Pai e no Senhor Jesus Cristo" não corresponde ao quadro da igreja posteriormente na Epístola, e que é, portanto, uma frase sem vida adotada de 1 Ts. A resposta a tudo isto é que não é surpreendente que uma carta paulina escrita logo depois de 1 Ts, para as mesmas pessoas, tenha uma saudação muito semelhante, com ligeiras alterações, que levam na direção do padrão posterior de Paulo para as saudações de abertura. A tentativa de Trilling de explicar a omissão de "apóstolo" é artificial, mas, de qualquer maneira, bem podemos duvidar se a Epístola visava ressaltar a autoridade apostólica de Paulo às gerações posteriores. A menção dos companheiros de Paulo tem seu paralelo, por exemplo, na menção de Sóstenes em 1 Co 1.1, embora este não desempenhe papel algum no restante da carta. Finalmente, as tentativas de Trilling de alegar que a igreja é menos uma realidade espiritual do que uma comunidade dos fiéis que ficam *debaixo* da autoridade do seu Senhor e que estão ligados às instruções do apóstolo é demasiadamente sutil, e não é base para dizer que a descrição introdutória da igreja é meramente convencional. O argumento em prol da autenticidade destes versículos é totalmente inconvincente.

## AÇÕES DE GRAÇAS INICIAIS, 1.3-12

Assim como 1 Ts começa com ações de graças que deslizam, sem nenhuma separação nítida, para uma descrição de como os leitores se tornaram cristãos, assim também nesta carta a expressão inicial de ações de graças chega ao clímax no pensamento da perseverança dos leitores em suportarem a perseguição e depois desliza para um comentário acerca da situação, que visa encorajá-los a continuarem a sustentar suas crenças cristãs. Esta declaração, com sua ameaça de julgamento divino contra os perseguidores e sua promessa de recompensas futuras para os perseguidos, leva, então, a uma expressão de oração intercessória em prol do continuado crescimento dos leitores nas virtudes cristãs e na sua experiência da glória divina. Semelhante mudança das ações de graças para uma das preocupações principais da carta não é infamiliar noutras partes da correspondência de Paulo. No presente caso, produz uma sentença extremamente longa e frouxa (vv. 3-10); mas sentenças de comprimento comparável ocorrem noutros trechos em Paulo (veja A. Q. Morton e J. McLeman, *Paul, the Man and the Myth),*

Londres, 1966, Tabela 51). O conteúdo da seção demonstra afinidades com 1 Ts, sendo que Paulo retoma os pensamentos expressos nas ações de graças introdutórias ali e os desenvolve. A seção principal de ensino nos vv. 5-10 não tem paralelo, mas isto é porque o escritor está tratando de um tema que surgiu das circunstâncias peculiares dos leitores.

3. Ao invés da expressão usual "damos graças" achadas nas suas demais cartas, Paulo começa com as palavras *cumpre-nos dar sempre graças,* frase esta que é repetida em 2.13, mas que não é usada por Paulo noutros lugares. Os comentaristas têm detectado não somente uma expressão não-paulina como também um tom mais frio nas palavras, como se o autor quase dissesse: "não existe muitos motivos de gratidão, mas ainda temos a obrigação de dar graças, se houver alguma possibilidade disto." A caracterização é inapropriada, porque Paulo passa, então, a expressar a razão pelas suas ações de graças de modo entusiasta. O pensamento não é de render graças por causa do dever, mas, sim, por causa da obrigação imposta pela alegria e pelo alívio, e este tema explica a redação um pouco incomum. ARA entende o advérbio *sempre* juntamente com *dar graças,* e isto parece ser correto; de qualquer maneira, há pouca diferença entre "sempre devemos dar graças" e "devemos dar sempre graças."

Paulo dirige-se aos seus leitores já no começo da carta como sendo *irmãos,* embora noutros lugares reserve esta forma de trato para um trecho posteriór das suas cartas. É uma expressão do relacionamento pessoal que sente entre si mesmo e a comunidade perseguida, e é difícil entender por que Trilling, pág. 44, a considera rígida e impessoal. A frase final na cláusula é *como é justo,* que arraiga a obrigação de dar graças na situação dos leitores cuja conduta merece louvores a Deus. Pode haver algo de um caráter litúrgico na linguagem, visto que fraseologia semelhante é achada em escritos cristãos posteriores bem como em matéria judaica (Pesahim 10.5; R. Aus: "The Liturgical Background of the Necessity and Propriety of Giving Thanks according to 2 Ts 1,3," *JBL* 92, 1973, págs, 422-38). Mas uma fraseologia semelhante é achada em Fp 1.7, e é bem possível que Paulo esteja sendo simplesmente influenciado por formas de palavras com as quais tinha familiaridade através do judaísmo, ao invés de a Epístola refletir uma linguagem formal cristã de desenvolvimento posterior. Tem sido sugerido, também, que a linguagem de Paulo pode refletir o fato de que está respondendo a uma carta dos tessalonicenses em que estes protestaram que eram indignos dos abundantes louvores que Paulo lhes dirigira na sua Epístola anterior (Frame, pág. 220). É mais simples supor que semelhantes sentimentos naturais tinham sido transmitidos verbalmente a Paulo.

Na segunda parte da sentença, Paulo passa a explicar por que devia dar graças a Deus, e cita duas razões. Em primeiro lugar, *a fé* dos leitores *cresce sobremaneira.* Em 1 Ts Paulo dá graças pela "operosidade da fé" dos tessalonicenses; agora dá graças pelo aumento da sua fé, o sinal de uma vida cristã sadia. Talvez seja significante que em 1 Ts 3.10 Paulo escreveu acerca de uma falta na fé deles, e orou para que ela fosse suprida. Se está fazendo alusão consciente àquela oração, ou não, agora podia sentir que Deus respondera à sua oração, e o fizera plenamente. O verbo usado, um composto com *hyper*, expressa crescimento vigoroso, e é de uma forma que Paulo gosta de usar. A palavra ocorre somente aqui, e tem sido sugerido que um inventor desta Epístola dificilmente a teria criado. Em segundo lugar, o *mútuo amor* dos leitores, *de uns para com os outros, vai aumentando.* Mais uma vez, Paulo retoma um tema das ações de graças em 1 Ts, a "abnegação do amor" dos tessalonicenses, que tinha sido o tema de oração específica da sua parte na carta anterior (1 Ts 3.12).

Este amor estava sendo demonstrado por todos na igreja, e este também é um sinal de maturidade espiritual. É digno de nota que Paulo emprega os verbos no tempo presente, e que indica que o processo do crescimento era contínuo e ainda continuava. Embora Paulo tenha escrito acerca do amor uns para com os outros e por toda a humanidade em 1 Ts 3.12, nada há de relevante na omissão daquela frase aqui, onde o pensamento diz respeito primariamente às atitudes para com Deus e para com as pessoas dentro da igreja. Paulo não passa aqui a falar da esperança, conforme fez em 1 Ts 1.3, mas o pensamento da perseverança que surge da esperança fica sendo o objeto de menção especial no versículo seguinte e marca o tema principal da seção. Trilling, pág. 45, acha os comentários demasiadamente vagos para uma situação real e toma por certo que a totalidade do fundo histórico subentendido aqui é imaginária; parece não haver base real para esta impressão subjetiva.

4. *a tal ponto* representa uma expressão coordenadora grega, lit. "com o resultado que." A conexão está um pouco solta sendo que, embora pareça que Paulo continue dizendo que se gloria na igreja por causa da fé e do amor dos leitores, na realidade diz que se gloria acerca doutra coisa, a saber: sua constância em meio às perseguições. A lição do versículo é provavelmente que os leitores estavam mantendo estas virtudes cristãs da fé e do amor apesar da perseguição. A frase *nós mesmos* leva alguma ênfase: "nós, da nossa parte," e sugere que está presente um contraste implícito. Um contraste com as pessoas noutras igrejas que já conheciam por si mesmas e que falavam acerca da igreja tessalonicense (1 Ts 1.9) é pouco pro-

vável. É possível que Paulo esteja chamando a atenção ao fato de que estava indo contra seu costume usual de não se jactar acerca das suas igrejas (mas esta opinião é contradita pelos sentimentos expressos em 2 Co 8.1-5; 9.2-4); ou é possível que esteja contrastando sua própria atitude com a dos próprios tessalonicenses que, conforme já notamos, talvez tenham protestado contra os altos louvores que Paulo dirigiu a eles na sua carta anterior porque se sentiam indignos deles. O verbo composto traduzido *nos gloriamos* acha-se somente aqui no NT, sendo que Paulo usualmente usa a forma simples; mas este não é argumento contra a autenticidade, porque também usa outro composto do verbo numa outra passagem (Rm 11.18).

*as igrejas de Deus* é uma frase geral também usada em 1 Co 11.16. Noutros lugares Paulo especifica a área geográfica exata que está sendo referida (1 Ts 2.14), mas aqui está fazendo referência geral a qualquer lugar para onde sua obra missionária o leva. As qualidades específicas que agora seleciona como o objeto da menção grata (para este conceito de gloriar-se, veja 1 Ts 2.19 são a *constância e fé* dos leitores. A primeira palavra era usada em associação com a esperança para descrever a terceira das virtudes cristãs que caracterizavam a igreja desde a sua fundação. É destacada aqui tendo em vista a situação cada vez mais difícil que a igreja estava enfrentando e está estreitamente ligada com a fé. No contexto, a segunda palavra pode levar a nuança de fidelidade (cf 1 Ts 3.5); mas o sentido primário é indubitavalmente aquele da fé em Deus, qualidade esta que está estreitamente ligada à esperança que dá aos crentes a capacidade de serem perseverantes. É sua confiança em Deus que os capacita a sofrer oposição sem sucumbir a ela. É claro que semelhante esperança contém um elemento de esperança, de modo que é falso asseverar com Trilling, pág. 47, que a dimensão da esperança desapareceu completamente da Epístola. É igualmente errôneo supor que aqui a fé tomou-se meramente uma das virtudes ao invés da característica central do cristão. Conforme nota Best, pág. 253, a combinação entre os conceitos da perseverança e da fé é comum depois de Paulo (1 Pe 1.5-9; Hb 6.12; 11.1; Ap 13.10). *perseguições* e *tribulações* são termos virtualmente sinônimos (para o primeiro, veja 1 Ts 1.6; 3.3, 7; Paulo usa o segundo em Rm 8.35; 2 Co 12.10) e são usados juntos para efeitos retóricos (Mc 4.17; Rm 8.35). Há referência a qualquer tipo de pressão externa exercida nos cristãos simplesmente por serem cristãos. A cláusula final *que suportais* indica tanto que as aflições ainda estavam continuando quanto que os leitores as estavam resistindo com sucesso. Não é necessário supor, juntamente com Trilling, págs. 48-49, que a referência diga respeito a uma situação geral de perseguição que era típica do período pós-paulino.

5. Depois de expressar gratidão a Deus pelo crescimento espiritual dos leitores e pela sua perseverança na perseguição, Paulo passa para um ítem de ensino que diz respeito à questão da justiça daquillo que lhes acontecia. Sua lição, que é desenvolvida no decorrer dos próximos poucos versículos, é que pertence ao caráter de Deus agir de modo justo, recompensando os que sofrem com bem-aventurança futura na parusia de Jesus, e exercendo julgamento contra os que os fazem sofrer. Paulo vê a *evidência do reto juízo de Deus* naquilo que acaba de descrever. No texto grego não há verbo, e o substantivo traduzido *sinal evidente* está frouxamente ligado àquilo que antecede; pode ser considerado como estando em aposição à cláusula antecedente ou como dependente de um "o que é" oculto (cf. Rm 12.1). A própria palavra pode significar "prova" ou "meio de comprovar." Não fica totalmente claro de que se constitui a evidência, segundo Paulo. Von Dobschütz, págs. 241-2, sustenta que os próprios sofrimentos dos leitores são a evidência. Se pertence ao justo juízo de Deus recompensar os que sofrem e castigar os perseguidores, logo, a *lex talionis* será satisfeita se os cristãos sofrerem agora. Outros comentaristas sustentam que Paulo está se referindo à perseverança e à fé demonstradas pelos leitores em meio à perseguição. Uma perseguição que exige e ressalta semelhante perseverança não pode permanecer sem a retribuição divina.

Mas como tudo isto se constitui em *prova* ou *evidência* de um julgamento futuro, ainda desconhecido, de Deus? Embora os comentaristas geralmente entendam o *juízo* como sendo futuro, assim a passagem não faz bom sentido; além disto, noutros trechos Paulo usa uma palavra grega diferente *(krima,* não *krisis,* como aqui) para o julgamento futuro. Pelo contrário, o pensamento diz respeito ao processo presente do juízo divino atual do povo de Deus, que tem o alvo de julgá-lo digno do reino. Este modo de entender a palavrá dá bom sentido. As provações e o modo em que os leitores as estão suportando (talvez, como sugere Best, pág. 255, o fato de que Paulo podia gloriar-se disto e demais igrejas) constituem-se em evidência de um processo justo de julgamento que Deus está levando a efeito a fim de que Ele possa ver que são dignos do reino, pois retribuirá os que sofrem com um galardão futuro. Para este pensamento de um julgamento presente, podemos citar 1 Pe 4.17-19. Outra passagem correlata é Fp 1.27-37, onde a atitude firme e destemida da igreja diante da perseguição é um sinal claro aos perseguidores da sua destruição futura e da salvação da igreja. *Para que sejais considerados dignos* reproduz corretamente a forma passiva no grego; mas o passivo é provavelmente uma circunlocução para a ação de Deus que é o único que pode considerar as pessoas dignas do Seu

reino. O verbo significa *considerar* dignos mais do que *tornar* dignos, mas o veredito segue após a tribulação ter sido suportada com sucesso. O que Paulo quer dizer é que a perseverança na perseguição leva à entrada no reino de Deus. Vai sem dizer que o pensamento não é da salvação pelas obras, mas, sim, de evidenciar a verdadeira fé em Deus mediante a perseverança quando a pessoa é tentada a abandonar a fé.

O alvo da fé é a entrada no *reino de Deus,* concebido aqui, como em 1 Ts 2.12, como a esfera futura da bem-aventurança divina para a qual Deus chama Seu povo fiel. É em prol desta esperança que os leitores atualmente *estão sofrendo,* não no sentido de que suportam a fim de ganhar a entrada, mas, sim, que seus sofrimentos estão vinculados com o reino ou estão nos interesses dele. Von Dobschütz, pág. 243, observa que nem todo o sofrimento dá o direito de entrar no reino, mas, sim, somente aquele que é suportado por amor ao reino.

6. A garantia de que os leitores entrarão no reino depende de uma suposição firme que Paulo faz acerca da natureza da justiça divina. Embora a cláusula seja condicional na sua forma, a conjunção introdutória *(eiper)* sempre indica um fato tomado por certo em Paulo; daí ser justificada a tradução "posto que" na RSV. O processo justo de julgamento por Deus leva para o que é *justo* diante do tribunal de Deus. Para Paulo, é manifestante justo aos olhos tanto de Deus quanto dos homens que o sofrimento deve ser galardoado e que os que o inflingem devem ser castigados. O que toma por certo e não acha necessário comprovar ou demonstrar é que Deus tem o poder para agir de acordo com este princípio justo e que realmente fará assim. Toma por certo que realmente fará o que considera justo. A única questão em debate, portanto, é se a crença humana na justiça da *lex talionis* está de acordo com a mente de Deus, e ele declara que é assim mesmo.

Paulo começa com a declaração negativa de que Deus dará *em paga tribulação aos que vos atribulam.* A *lex talionis:* "olho por olho e dente por dente," está muito conspícua no jogo de palavras entre *tribulação* e os que vos *atribulam.* A linguagem talvez reflita Is 66.4, onde Deus ameaça retribuir os pecadores com seus próprios pecados, i. é, fazê-los sofrer aquilo que fizeram os outros sofrerem. Muitos cristãos e humanistas modernos protestariam que este tipo de pensamento é inaceitável, por descrever Deus como um rigoroso disciplinador ao invés de ser um Pai amoroso que livremente perdoará qualquer tipo de pecado. Deve ser observado, no entanto, em primeiro lugar, que o princípio enunciado aqui tem o efeito de remover do indivíduo o direito de aplicar castigos e vingança, porque este pode facilmente agir com injustiça ou ser motivado por índole vindicativa contra

seus perseguidores. Quando Paulo retoma o tema em Romanos, enfatiza que os crentes não devem vingar-se, mas, pelo contrário, pagar o mal com o bem. Podem fazer assim, com a confiança de que, quando for necessária a vingança, o próprio Deus cuidará dela (Rm 12.17-21).

Pode, então, ser objetado que, se Deus proíbe Seu povo de tirar vingança, Ele mesmo deve agir da mesma maneira e demonstrar amor aos seus inimigos. Aqui, porém, uma segunda observação pode ser feita. No v. 8 fica claro que o castigo descrito aqui é para aqueles que rejeitam o evangelho, e o conteúdo do evangelho é que: "Deus prova o seu próprio amor para conosco, pelo fato de ter Cristo morrido por nós, sendo nós ainda pecadores" e que: "nós, quando inimigos, fomos reconciliados com Deus mediante a morte do seu Filho" (Rm 5.8, 10). O Deus a quem Paulo está descrevendo é um Deus que realmente oferece amor e reconciliação aos Seus inimigos, mas se recusarem esta oferta e continuarem em oposição à Sua bondade e ao Seu amor, logo, pareceria inevitável que, tendo recusado a misericórdia, deverão enfrentar a justiça. Nada no NT sugere que o amor de Deus é indiferente à justiça, e que oferece um livre perdão aos Seus inimigos ao preço de deixar de defender os perseguidos contra os perseguidores. Realmente, é difícil ver como a justiça ulterior de Deus para com os que sofrem pode ser defendida numa situação em que o perseguidor sabe que, no fim, será livremente perdoado.

7. O aspecto negativo do julgamento é rapidamente seguido pelo aspecto positivo. Os que são *atribulados* pelos perseguidores receberão *alívio* em lugar dos seus sofrimentos. A palavra *alívio* significa o relaxamento da tensão e é usada por Paulo com referência ao alívio do sofrimento (2 Co 2.13; 7.5; 8.13). O pensamento, deve ser observado, não é de inatividade ou de recompensa pelos sofrimentos, muito menos de tomar vingança, mas, sim, simplesmente de ausência do sofrimento, que em si mesma é um cumprimento perfeitamente adequado dos anseios dos que sofrem. É, no entanto, uma das bênçãos associadas com o reino de Deus (v. 5) e, como tal, é acompanhado por outras bênçãos, mais positivas. Paulo declara que seus leitores experimentarão este alívio *juntamente conosco,* i. é, com ele mesmo e com seus colegas missionários. A frase revela sua própria experiência da tribulação que é refletida mais tarde na carta (3.2) e que se destacava na sua carta anterior (e.g. 1 Ts 2.15; 3.7). Von Dobschütz, pág. 245, via nesta frase uma indicação sutil de autenticidade que um limitador dificilmente teria criado; Trilling, págs. 52-53, por contraste, vê-a como sendo típica de uma tendência posterior de enfatizar a conexão entre o apóstolo e a igreja. O pensamento certamente é típico dos escritores da igreja primi-

tiva nas Epístolas do NT, mas decerto a explicação mais natural da expressão é simplesmente a explicação histórica de que Paulo tinha consciência de uma comunhão de sofrimento entre ele mesmo e esta igreja no tempo específico em que escreveu; a frase não pode ser usada como indicadora de inautenticidade.

Na segunda metade do versículo, o pensamento alarga-se na direção de uma apresentação da natureza puramente cristã da esperança. Embora os vv. 6-7*a* se refiram exclusivamente à ação de Deus, agora fica claro que, o tempo todo, Paulo estava pensando na sua ação através de Cristo. O fim da perseguição deve ser ligado com a parusia. A linguagem usada para expressar este pensamento (até v. 10) tem impressionado muitos leitores por seu caráter rítmico, e tem sido postulado que algum tipo de hino fique por detrás dela. O uso freqüente da linguagem vétero-testamentária indicaria uma composição cristã judaica. Mas o próprio Paulo era um cristão judaico, e era bem capaz de produzir prosa rítmica. Nada há na passagem que exija uma teoria no sentido dele aqui estar incorporando matéria mais antiga por um autor diferente. Podemos, portanto, tomar por certo que estes versículos são uma composição pelo autor da Epístola, a não ser que achemos evidências que apontam numa direção contrária.

O tempo do ato de Deus em galardoar é fixado assim: *quando do céu se manifestar o Senhor Jesus.* Paulo usa aqui a palavra menos comum "revelação" (gr. apokalipsis) *para referir-se à parusia. É achada com o mesmo* sentido em 1 Co 1.7; cf. Rm 2.5 (para o uso do verbo correspondente, veja 2 Ts 2.3, 6, 8; Rm 8.18; 1 Co 3.13), e este uso também é achado em 1 Pe 1.7, 13; 4.13 (para o verbo, veja Lc 17.30; Rm 8.18; 1 Co 3.13; 1 Pe 1.5; 5.1). A observação de Trilling, pág. 54, de que a falta do escritor de usar este grupo de palavras para a presente revelação de Deus em Cristo reflete o enfraquecimento da ênfase sobre a salvação presente e sua revelação futura que é característica dos escritos posteriores, não é justificada; a mesma ausência de uso caracteriza 2 Co e 1 Ts. A palavra transmite a idéia do desvendamento daquilo que está oculto no presente, i. é, da manifestação do Senhor Jesus que no presente está oculto da vista, no céu. A descrição dAquele através de quem Deus exercerá o julgamento como sendo *Senhor* é comum; o título *Senhor* é freqüentemente associado com a parusia e ressalta a dignidade do juiz.

Três frases preposicionais dão colorido ao quadro. Em primeiro lugar, Ele vem *do céu,* frase esta que não ressalta meramente Sua origem como também ressalta a Sua autoridade. Vem da morada de Deus com a autoridade de Deus para executar juízo e recompensa. O pensamento já está pre-

sente em 1 Ts 4.16 e demonstra que está em mente uma vinda para o mundo; é linguagem tal como esta que justifica a descrição da parusia como sendo a "segunda *vinda*" de Jesus. Em segundo lugar, o Senhor vem *com os anjos do seu poder.* O pensamento essencial aqui é o mesmo achado em 1 Ts 3.13, se formos corretos em considerar "todos os seus santos" ali como sendo uma referência aos anjos que servem a Deus na Sua morada celestial, que O acompanham na Sua vinda (Zc 14.5; 1 En. 1.9), e que também acompanham o agente de Deus, o Filho do homem, de tal maneira que contribua à glória e à majestade da Sua vinda no julgamento. A frase qualificadora *do seu poder* é entendida de modos variados para significar "os anjos através dos quais Ele exerce Seu poder," ou "os anjos que pertencem ao Seu poder," ou "os anjos da Sua hoste (celestial)," ou "Seus anjos poderosos" (um genitivo de qualidade), ou "os anjos de poder" como nome de uma classe especial numa hierarquia angelical. A segunda destas possibilidades parece ser melhor apoiada. É interessante que noutros lugares "poder" é um acompanhamento da parusia (Mc 13.26). A força exata por detrás das palavras não é importante; o que importa é a impressão de poder e autoridade divinos com que o Senhor Jesus está investido.

Em terceiro lugar, o Senhor vem *em chama de fogo;* a frase faz parte do v. 8 em *GNB* e no texto grego, bem como em ARA. Esta é uma frase curiosa no original (Lit. "em fogo de chama"), e poderíamos ter esperado a redação variante *em chama de fogo* que é achada num grupo significante de MSS (inclusive B D G vg sy co Ir$^{lat}$ Tert.). A mesma frase com a mesma variante textual é achada em At 7.30 numa descrição da revelação a Moisés na sarça ardente. Na LXX temos as mesmas variações em Êx 3.2, e a frase "chama de fogo" é achada freqüentemente noutros lugares (Is 29.6; 30.30, *v. l.;* 66.15; Dn 7.9; SI 104.4 [citado em Hb 1.7]). Se aceitarmos a fraseologia difícil "em fogo de chama," o outro texto poderá ser visto como uma tentativa de aliviar uma frase difícil sob a influência de uma frase comum da LXX. R. Aus, porém: "The Relevance of Isaiah 66.7 to Revelation 12 and 2 Thessalonians 1," ZNW 67, 1976, págs. 252-68, argumentou que, visto haver considerável influência de Is 66 nesta seção de 2 Ts, devemos adotar *em chama de fogo* como sendo uma alusão a Is 66.15, e considerar "em fogo de chama" como uma assimilação ao relato da teofania em Êx 3.2. É verdade que Is 66 influenciou a passagem como um todo, mas é possível que um escriba posterior tenha trazido o texto em conformidade mais próxima com Is 66; além disto, deve ser notado que não podemos ter certeza que o MS de Êx 3.2 usado pelos escribas que alegadamente assimilaram o texto àquele versículo tinha a redação exigida (na realidade, A, que

tem "em fogo de chama" aqui, tem "em chama de fogo" em Êx 3.2). De qualquer maneira, a frase não indica simplesmente uma teofania, mas, sim, sublinha o fato do julgamento, e deve, provavelmente, ser ligada com a frase que se segue imediatamente "tomando vingança" *(pace* Best, pág. 259).

8. Tendo descrito Deus como Aquele que julga os perseguidores, no v. 6, Paulo agora repete e expande o pensamento em termos de atividade do Senhor Jesus (v. 7) como Aquele que *toma vingança.* A fraseologia é tirada do AT (Dt 32.35; Is 66.15; Ez 25.14), onde é usada para descrever a atividade do próprio Javé; Sua obra de julgamento aqui é confiada ao Senhor Jesus (cf. Jo 5.22). Best, pág. 259, enfatiza que *vingança* é justificada como tradução de gr. *ekdikēsis* ao invés de simplesmente "castigo;" este modo de entender segue-se do uso na LXX e da maneira geral do NT entender o julgamento divino como sendo retribuição (cf. Rm 12.19; Hb 10.30). Poderíamos dizer que, a fim de que seja visto que a justiça foi feita, o castigo deve adaptar-se ao crime. No presente caso, não especialmente os perseguidores que Paulo tem em mente, mas são descritos em termos da classe à qual pertencem: *os que não conhecem a Deus e os que não obedecem ao evangelho.* A construção grega revela que dois grupos de pessoas estão sendo alistados, mas há considerável incerteza a respeito da identidade das pessoas mencionadas. A frase *os que não conhecem a Deus* é usada no AT (SI 79.6 par. Jr 10.25) para descrever os gentios em contraste com os judeus (veja especialmente 1 Ts 4.5). (1) É, portanto, possível que Paulo esteja se referindo primeiramente aos gentios e depois, em segundo lugar, aos judeus como sendo aqueles que não obedecem ao evangelho (cf. Is 66.4; At 6.7; Rm 10.16). Contra esta distinção, tem sido notado que a segunda cláusula poderia referir-se aos gentios bem como aos judeus. (2) Lightfoot, pág. 103, portanto, sugeriu que o primeiro grupo é de gentios, e o segundo, de gentios bem como de judeus; mas este, decerto, é um tipo muito artificial de agrupamento. (3) É mais plausível argumentar que os dois grupos são, de fato, idênticos na sua composição, a despeito da aparente diferenciação no texto grego. Neste caso, a referência seria aos gentios nas duas frases. (4) Alternativamente, visto ser bem possível que os judeus possam ser incluídos na categoria daqueles que não conhecem a Deus (Jr 9.6; Jo 8.55), pode ser argumentado que Paulo está se referindo de modo geral nos dois grupos aos judeus e gentios juntos (Best, pág. 260).

Em nossa opinião, no entanto, a sugestão (1) é a melhor. Dois grupos devem ser distinguidos. Paulo refere-se, primeiramente, aos gentios, descrevendo-os em termos judaicos tradicionais como sendo pessoas que desconhecem a Deus, e vê na ignorância deles a causa dos seus ataques contra os

cristãos. Depois, em segundo lugar, inclui os judeus que têm algum conhecimento de Deus, mas que se recusaram a acreditar nas boas novas de nosso Senhor Jesus, i. é, as boas novas de que Jesus é Aquele que é exaltado por Deus como Senhor, e também não obedecem a estas boas novas. Tem sido objetado que tomar vingança contra os que são ignorantes de Deus é injusto. A resposta de Paulo teria sido que a ignorância da qual escreve é a ignorância deliberada daqueles que "tendo conhecimento de Deus não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças," pessoas que "mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura, em lugar do Criador," e tudo isto a despeito de que "o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou" (Rm 1.18-25).

9. Tendo enfatizado o fato da vingança divina contra os perseguidores (vv. 6, 8), Paulo passa a comentar de modo breve a natureza do destino que os aguarda. Pessoas tais como aquelas que descreveu (este é o sentido do gr. *hoitines)* sofrerão uma penalidade que consiste na destruição eterna. A frase *sofrer penalidade* vem do grego clássico e indica o sofrimento daquilo que alguém merece como resultado de uma sentença jurídica. *destruição* é uma palavra que pode ser usada da dissolução física (1 Ts 5.3; cf. 1 Co 5.5) e metaforicamente de ruína (1 Tm 6.9). Não é usada noutra parte do NT para o castigo após a morte (a não ser que este seja o significado em 1 Tm 6.9). O uso de *eterna,* i. é, que nunca termina, e o contexto da parusia indica que o significado é aquilo que é comumente chamado o "castigo eterno." A mesma frase é achada em 4 Mac. 10.15, e frases semelhantes são usadas em Mt 18.8; 25.41, 46; Hb 6.2; Jd 7. A condição oposta é a vida eterna (Mt 25.46).

Tem havido algum argumento quanto ao significado da frase: "destruição que dura para sempre," i. é, o aniquilamento, ou "o castigo eterno," i. é, dores que sempre continuam. A exegese da frase não deve ser determinada por aquilo que é mais agradável ao sentimento moderno. A favor do castigo eterno, pode ser argumentado: (1) Jesus acreditava nele, e Paulo deve ter compartilhado do conceito dEle (Mt 5.29-30; 12.32; 18.8-9; 25.41, 46; Lc 16.23-25); (2) O ensino judaico daqueles tempos aceitava o fato do castigo eterno (1QS 2.15; 5.13; Sl. Sal. 2.35; 15.11; 4 Mac. 10.15); (3) No presente contexto, a referência à separação da face do Senhor tem pouca relevância se as pessoas castigadas não tiverem consciência da sua separação (Best, pág. 262). Estas considerações têm força variável, e vários dos textos citados são tão incertos quanto este, no que diz respeito à interpretação.

Fica claro noutros trechos que Paulo acreditava que todos os homens

seriam ressuscitados para comparecerem diante do tribunal divino (Rm 14.10; 2 Co 5.10), e que os pecadores enfrentariam a ira de Deus com tribulações e aflições conseqüentes (Rm 2.5-9). Conforme vários comentaristas têm observado, em nenhum lugar Paulo discute o destino dos perdidos detalhadamente. Não há qualquer sugestão de satisfação maldosa por causa do castigo deles, e, embora Trilling, pág. 58, se permita a observação de que o autor da carta fica perigosamente próximo de uma posição anti-ética, não deixa de ter de confessar que nem Paulo nem qualquer outro escritor do NT realmente atravessa esta fronteira. A simples verdade é que Paulo não diz suficiente aqui, ou em qualquer outro lugar, para nos capacitar a comentar detalhadamente as suas crenças. A única coisa que pode ser dita com certeza, no entanto, é que não acreditava no aniquilamento no sentido de que os ímpios perderiam consciência na morte e nunca a recuperariam. Sem dúvida, acreditava que todos os homens sem exceção compareceriam diante do tribunal *(pace* H. -A. Wilke, págs. 151-5, citado em 1 Ts 4.13 nota). Mas se a sentença pronunciada contra eles importaria em consciência eterna da dor, ou não, não fica claro.

A pergunta pode, na realidade, ser destituída de significado, porque estamos ocupados com a eternidade e não com o tempo. O que importava para Paulo era o fato de que a destruição deles era sinônima da exclusão da presença do Senhor. Esta figura é familiar no ensino de Jesus (Mt 7.23; 8.12; Lc 13.27-28; Mt 25.30, 41) e encontra-se noutras partes do NT (Ap 22.15). Aqui, Paulo a expressa em linguagem que lembra o refrão lúgubre em Is 2.10, 19, 21, onde os homens fogem "ante o terror do SENHOR e a glória da sua majestade" (alguns comentaristas têm entendido *da* em sentidos diferentes do que como preposição que expressa a separação, mas esta é a melhor maneira de interpretá-la; veja Best, pág. 263). A linguagem vétero-testamentária é usada para transmitir algo da temível majestade do Senhor como juiz, é aplicada aqui em Jesus. Estar separado de Deus e das Suas bênçãos – e estar eternamente nesta situação – é para Paulo a pior perspectiva possível. Esta é a realidade da qual os demais quadros são meramente símbolos.

10. A seção final da longa sentença é, quanto à sua forma, uma oração adverbial temporal expandida que repete a substância do v. 7*b* e que enfatiza que a exclusão dos perseguidores ocorrerá *quando vier* o Senhor. RSV trouxe para esta posição a oração temporal *naquele dia,* que no grego está bem no fim da sentença, depois da cláusula parentética *(porquanto foi crido entre vós o nosso testemunho). A inclusão desta frase demonstra co*mo os escritores do NT retomam o conceito do AT do dia do Senhor (1

Ts 5.2) e identificam-no como sendo o dia da parusia. A frase estereotipada *aquele dia* refere-se a este dia final, seguindo um uso vétero-testamentário em que freqüentemente se refere ao dia do cumprimento da profecia (Is 2.11; Mc 13.32; 14.25; Lc 10.12; 17.31; 21.34; 2 Tm 1.18; 4.8). Para a parusia como a vinda do Senhor, temos um fundo histórico em Dn 7.13 (Mc 8.38; 13.26, 35-36; 14.62; Mt 10.23; 16.28; 24.44; Lc 18.8; Jo 14.3; 1 Co 4.5; 11.26; Ap 1.4, 7; *et al.).* Embora, porém, a cláusula seja gramaticamente temporal, seu conteúdo sugere que sua função real é fornecer o contraste positivo à descrição do destino dos ímpios.

O propósito expresso da vinda do Senhor é *ser glorificado nos seus santos e ser admirado em todos os que creram.* A fraseologia reflete certo número de passagens do AT que falam de Deus sendo glorificado entre Seus santos (SI 89.7 [88.8 LXX] ) e sendo admirado entre eles (SI 68.35 [67.36 LXX] ). A estrutura da cláusula *(quando . . .)* é provavelmente devida a Is 2.10, que influenciou a primeira parte da sentença. É duvidoso até que ponto Paulo estava conscientemente citando os Salmos, e é talvez mais provável que frases familiares brotassem de modo fácil e quase inconsciente da sua pena. Isto ajudará a explicar o fato de que, embora no SI 89 a referência seja aos servos celestiais de Deus, aqui os *santos* são claramente crentes cristãos (cf, 1 Ts 3.13). O efeito da preposição *nos* com *seus santos* não fica claro, e várias sugestões têm sido oferecidas: (1) O Senhor que está *no meio dos* Seus santos é glorificado por eles – e, destarte, implicitamente, compartilham da Sua glória (von Dobschütz, pág. 251); (2) O senhor é glorificado *por* Seus santos (ou aos olhos dos Seus santos); (3) O Senhor é glorificado *em razão de* Seus santos, i. é, porque desenvolveram o caráter de Cristo (Frame, pág. 237); (4) A glória do Senhor é *vista* nos Seus santos, porque são "o espelho em que Sua glória brilha" (Lightfoot, pág. 104). A primeira destas sugestões dá o melhor sentido; especialmente porque também se adapta à segunda frase: *ser admirado em todos os que creram.* Não é declarado para quem a glória é revelada, mas sem dúvida os próprios crentes e os servos celestiais de Deus estão em mente.

É interessante que a ênfase recai sobre a glorificação do Senhor ao invés do Seu povo. Paulo escreverá mais tarde da glorificação dos santos (1.12; 2.14; cf. Rm 8.30), mas aqui sua ênfase recai sobre a glória do Senhor, e o pensamento do Seu povo participando dela é implícito mais do que explícito. Isto certamente é relevante no presente contexto. Significa que Paulo evitou qualquer sugestão de uma auto-parabenização egoísta e egocêntrica da parte dos salvos em contraste com os perdidos; sua atenção deve estar centralizada nAquele que os salvou. Ele é Aquele que é glorifica-

do e que é o objeto de louvor e admiração. A passagem torna claro que os *santos* são os que têm *crido* (o aoristo é usado para seu ato inicial de fé, ou talvez olhe para trás, da parusia para sua dedicação anterior a Jesus). Nenhuma distinção entre os dois grupos (e. g. entre os crentes judeus e gentios) é pretendida. Finalmente, há a declaração parentética: *(porquanto foi crido entre vós o nosso testemunho)* [a variante fracamente atestada "foi confirmado", favorecida por Hort e Moffatt, não merece consideração séria]. A declaração está colocada numa posição desajeitada, e sua inclusão deve ter tido um motivo especial. Mais provavelmente é a maneira de Paulo encorajar seus leitores ao assegurá-los que pertencem ao grupo dos santos crentes que participarão da parusia. O Senhor será *admirado em todos os que creram* – e, portanto, em vós – porque nosso testemunho que foi dirigido a vós foi crido. A única dificuldade aqui é o uso um pouco incomum de *entre vós* (gr. *eph' hymas)* com *nosso testemunho;* mas não é séria. Para a mensagem cristã pregada pelos apóstolos como testemunho, podemos comparar 1 Co 1.6.

11. A sentença inicial, um pouco longa, agora está completa. Paulo já deu graças pelo progresso espiritual dos seus leitores a despeito da sua situação difícil, e lhes garantiu uma inversão da sua situação na ocasião da vinda do Senhor. Mas o fato do progresso deles no passado e a garantia do justo julgamento pelo Senhor não bastam para garantir que os leitores ficarão firmes na sua fé nem que participarão das bênçãos futuras. A perseverança cristã é uma questão de oração e fé constantes. Logo, Paulo finalmente expressa como ora a fim de que seus leitores finalmente chegassem ao reino de Deus por meio de continuarem a demonstrar as evidências de uma fé viva.

*Por isso,* é uma conexão um pouco frouxa com aquilo que já foi dito. Retoma o conteúdo dos vv. 5-10 e, acima de tudo, o conceito dos leitores serem incluídos entre os que são dignos (v. 5) de estar com o Senhor (v. 10). É tendo em vista o cumprimento desta esperança que Paulo e seus colegas dedicam-se à oração incessante em prol dos seus convertidos. *também,* se tem algum efeito especial, sugere que além de dar graças Paulo também ora; cf. O'Brien, pág. 178). O restante da sentença pode expressar tanto o conteúdo quanto o propósito da oração, já que a pessoa declara na oração aquilo que espera que acontecerá como resultado da oração. O pensamento remonta ao fato de que Deus originariamente dirigiu *sua vocação* a eles, para serem Seu povo e, assim, para finalmente entrarem no "seu reino e glória" (1 Ts 2.12). A chamada de Deus, portanto, é bem semelhante à Sua escolha ou eleição do Seu povo (1 Ts 1.4). A oração de Paulo é que seus lei-

tores sejam *dignos* desta *vocação* no sentido de suas vidas demonstrarem as características que se esperam daqueles que responderam a ela. ARA traduz o verbo como *tornar dignos,* mas alguns comentaristas insistem que noutros trechos o verbo significa "considerar digno" (assim como "justificar" é comumente entendido como "considerar justo" ao invés de "tornar justo"). O mesmo problema surgiu no v. 5 onde um composto do mesmo verbo é usado. Nos dois versículos, é provável que o significado literal da palavra é "considerar digno," mas é igualmente verídico que Deus não pode considerar digna qualquer pessoa a quem Ele mesmo não tornara digna pela Sua ação e não pelas boas obras dela; logo, o efeito do verbo é o equivalente de "tornar digno" (Whiteley, pág. 95).

Este fato fica claro no restante da cláusula. Aqueles que Deus considera dignos são aqueles em quem Ele pode cumprir *todo propósito de bondade e obra de fé.* O verbo sugere a ação de completar um processo já iniciado. Os tessalonicenses já demonstram boas resoluções e obras de fé. A primeira frase é literalmente o que temos em ARA (para *bondade,* veja Rm 15.14; Gl 5.22; Ef 5.9). Embora o substantivo freqüentemente seja usado para a vontade e o propósito de Deus (Lc 2.14; 10.21; Ef 1.5, 9; Fp 2.13), e alguns comentaristas desejem adotar aquele significado aqui, deve indubitavalmente ser entendido aqui como propósito humano (Rm 10.1; Fp 1.15). *obra de fé* é uma frase já familiar em 1 Ts 1.3, e refere-se aos esforços que brotam da fé. As duas frases formam uma hendíadis por ser difícil detectar qualquer diferença entre propósitos de bondade e obras de fé; se a fé indica a origem dos desejos, a bondade indica seu caráter. Concretamente, Paulo está pensando, sem dúvida, nas ações amorosas como a evidência da fé real e de um coração que assim é controlado pelo desejo de fazer aquilo que é bom.

A frase *com poder* indica o meio mediante o qual Deus realiza o Seu propósito, mas também é possível traduzir o grego como "poderosamente," no sentido de que Deus realizará plena e completamente Seu propósito nas vidas dos leitores. A perseverança deles, portanto, depende da obra de Deus neles. Mas, conforme já vimos, isto não significa que é desnecessária a resposta humana à instigação do Espírito. Há o paradoxo adicional que a operação de Deus nos leitores parece ser parcialmente dependente da eficácia das orações de Paulo. Estas tensões são inevitáveis em qualquer tentativa de determinar o relacionamento de Deus no coração humano com os propósitos e as ações humanas.

12. Finalmente, Paulo chega ao propósito ulterior de Deus, o qual, se- se-
gundo ele ora, possa ser cumprido mediante o aperfeiçoamento da Sua

obra nos leitores. É *a fim de que o nome de nosso Senhor Jesus seja glorificado em vós.* A linguagem baseia-se, em última análise, em Is 66.5 (cf. 24.15; Ml 1.11), onde, no entanto, é o nome de Javé que é glorificado. Reflete, também, aquilo que Paulo já disse no v. 10, na sua descrição da parusia. Com efeito, no entanto, v. 12 expressa a esperança de que os cristãos tessalonicenses sejam achados dignos de participarem daquele evento, pensamento este que reconhecidamente já foi esboçado no v. 10. A diferença, talvez, é que o v. 10 trata da sua ação inicial de fé que lhes deu um lugar entre o povo do Senhor, ao passo que este versículo trata da perseverança na fé e nas boas obras que devem demonstrar até à vinda do Senhor. A referência ao *nome* do Senhor contrasta-se com a menção do próprio Senhor na expressão paralela no v. 10, e surge simplesmente do uso de linguagem que ecoa a LXX. Não devemos, portanto, atribuir relevância demasiada ao uso da palavra, perguntando, por exemplo, qual nome ou título específico de Jesus estava na mente de Paulo. O pensamento é simplesmente que o Senhor Jesus é glorificado. O contexto sugere que o pensamento diz respeito à glorificação de Jesus na parusia, como no v. 10, e não de uma glorificação presente de Jesus *(pace* von Dobschütz, pág. 257).

A frase *em vós* levanta o mesmo problema de interpretação que "nos seus santos" no v. 10. No presente caso, a frase é seguida pelo comentário de que os leitores também serão glorificados nEle (i. é, Jesus), e parece provável que as duas frases devam ter o mesmo sentido. Sugere-se, assim, que glória é trazida a Jesus através de, ou como resultado de Seu povo, que vive de tal maneira que traz honra a Ele, e que Seu povo compartilha da glorificação através dEle e daquilo que Ele tem feito pelos Seus. Isso é mais provável do que entender que a frase se refere aos leitores dando glória a Jesus (o equivalente de "por vós"). O'Brien, pág. 182, argumentou em prol de um sentido local (cf. v. 10), mas é bem possível entender a frase num sentido diferente aqui do que no v. 10, porque aqui o contexto é um pouco diferente. Ali, era Jesus que seria glorificado, ao passo que aqui é o Seu nome. Ali, o pensamento dizia puramente respeito a Jesus, ao passo que aqui há o elemento de reciprocidade. Esta última consideração é nova. Aquilo que era meramente implícito no v. 10 agora aparece em plena vista, e deve ser notado que a glorificação dos leitores está associada mais com sua demonstração das virtudes cristãs da bondade e da fé ativa do que com serem galardoados ou recompensados por terem sofrido perseguição.

A oração termina com o comentário de que tudo isto ocorre *segundo a graça do nosso Deus e do Senhor Jesus Cristo.* É a graça divina que é a fonte da salvação e da glorificação futura. A frase relembra Rm 4.4, 16;

12.6; 1 Co 3.10. O que é incomum é a fraseologia. Embora Paulo freqüentemente ligue Deus e Jesus como as fontes das bênçãos espirituais tais como a graça e a paz (1.2), não coloca, noutro trecho, os dois substantivos no genitivo como apêndices da palavra "graça", e quando realmente usa os dois nomes juntos, não emprega a redação curiosa achada aqui, literalmente: "do nosso Deus e Senhor Jesus Cristo." A expressão pode ser entendida como sendo uma descrição de Jesus por Paulo como tanto Deus quanto Senhor (cf. Tt 2.13; 2 Pe 1.11; N. Turner: *Grammatical Insights into the New Testament,* Edimburgo, 1965, págs. 13-7). ARA supõe que "Senhor" pode ser usado como título sem o artigo, de modo que Deus e o Senhor Jesus são mencionados lado a lado. Von Dobschütz, pág. 258, achou a expressão tão dissonante que argumentou que a segunda parte era um acréscimo de escriba – a despeito da falta de quaisquer evidências textuais de apoio. Frame, pág. 242, e outros sustentam que duas fórmulas padrão foram colocadas juntas, sem o autor ter consciência da irregularidade gramatical que estava criando. Isto seria especialmente possível como resultado de ditado (Best, págs. 272-3). O efeito da frase inteira é dirigir as mentes dos leitores outra vez para a fonte de salvação e diminuir a tentação para fixar a mente dalgum modo egocêntrico no pensamento do galardão pessoal. Tudo isto é, decerto, genuinamente paulino e a impressão pós-paulina que alguns comentaristas têm achado aqui e no capítulo como um todo parece ser ilusório.

## A VINDA DO DIA DO SENHOR, 2.1-12

Uma nova seção começa em 2.1. Até mais claramente, há um hiato no fim do capítulo. Mas é duvidoso se o capítulo inteiro deva ser considerado uma só seção. Parece melhor, no entanto, considerar que os vv. 1-12 formam uma seção de ensino, visto que o v. 13 começa de novo na forma de ações de graças. O tema da seção é bastante claro. Visa acalmar a incerteza ou a excitação causada pelas asseverações de que o dia do Senhor já está presente. A resposta básica dada por Paulo é que certos outros eventos devem acontecer primeiramente, a saber: a aparição do assim-chamado homem da iniqüidade. No presente momento, é impedido de aparecer, mas finalmente aparecerá a fim de enganar a humanidade pecaminosa. Depois, será destruído com a vinda do Senhor Jesus. O argumento é difícil de seguir, parcialmente por causa da maneira de Paulo tentar resolver o tema de uma maneira não-cronológica; os vv. 5-7 remontam ao período antes do seu apareci-

mento descrito nos vv. 3-4, e os vv. 9-12 remontam ao período do seu aparecimento antes da sua destruição descrita no v. 8. O efeito do ensino é, primeiramente, assegurar os leitores de que, embora certos eventos devam anteceder o Dia do Senhor, a "contagem regressiva" já começou (v. 7); e, em segundo lugar, comentar sobre a maneira em que os ímpios serão enganados pelo homem na iniqüidade e, desta forma, participarão do seu julgamento e destruição. Este último pensamento liga-se com a advertência de Paulo aos leitores no sentido de não serem enganados ao ponto de confundir a epifania do homem da iniqüidade com a parusia do Senhor Jesus.

O conteúdo deste ensino e, em grande medida, peculiar a esta seção, e tem pouco paralelo noutros lugares em Paulo, embora seja subentendido que alguma instrução nestas questões tinha sido dada por Paulo oralmente. Realmente, é exatamente porque Paulo acha que pode pressupor tanta coisa da parte dos leitores que o leitor moderno tem tanta dificuldade em compreender a passagem. A singularidade do ensino não é, naturalmente, qualquer argumento contra sua origem paulina. O problema é, pelo contrário, se está em harmonia com seus demais ensinos e se seu desenvolvimento é concebível no tempo da sua correspondência com Tessalônica.

**1.** O começo de uma nova seção é indicado no texto grego com as palavras iniciais: *(Irmãos . . . nós vos exortamos,* cuja ordem em grego é: "Nós vos exortamos, irmãos." O uso do trato *Irmãos* para marcar uma nova seção é um aspecto estilístico familiar. O verbo *exortar* é usado para introduzir um pedido ou uma exortação em 1 Ts 4.1; 5.12 (cf. Fp 4.3). O conteúdo do pedido segue-se no v. 2, mas primeiramente Paulo refere-se ao assunto que está na sua mente e assim consegue uma ligação com o capítulo anterior. É importante observar que a presente seção está, na realidade, estreitamente ligada com a matéria imediatamente anterior, e trata da possibilidade de algum mal-entendido a respeito da iminência da *vinda de nosso Senhor Jesus Cristo.* Paulo aqui emprega a palavra *parousia* que, a despeito da sua ausência do cap. 1, era evidentemente sua expressão usual para o aparecimento de Jesus (1 Ts 2.19), e dá a Jesus Seu título integral a fim de sublinhar a solenidade do tema nesta frase inicial. Explica a significância da vinda por meio de ligá-la estreitamente com o pensamento da *nossa reunião com ele.* Este tema remonta à esperança judaica da reunião dos exilados dispersos, de volta na sua própria terra (Is 52.12; Zc 2.6; 2 Mac. 1.27; 2.7), e foi adotado por Jesus e a igreja primitiva para referir-se à reunião final do Seu povo com o Messias (Mc 13.27; Mt 23.37; Lc 13.34). Paulo já escreveu acerca disto em 1 Ts 4.17; o tema de estar com o Senhor é mais ressaltado do que o pensamento de reunir-se numa comunidade. Era

esta esperança que encorajava os tessalonicenses, e, portanto, teria sido muito natural para eles uma situação de perseguição ansiarem por seu rápido cumprimento e estarem muito abertos à persuação de que era iminente.

2. Em semelhante situação, ficou claramente apropriado para Paulo exortá-los a não ficarem excitados por qualquer intimação de que *tenha chegado o dia do Senhor.* Paulo já escreveu sobre o dia do Senhor (1 Ts 1.10; cf. 5.2) como sendo a ocasião em que está centralizada a esperança cristã. Agora temia que os tessalonicenses tinham ouvido dizer que já viera. O verbo usado é o tempo perfeito do verbo *enistēmi* que tem o sentido de "estar presente, ter vindo" (Rm 8.38; 1 Co 3.22; Gl 1.4; Hb 9.9). Há concordância razoavelmente geral de que o verbo não pode significar qualquer outra coisa (*pace* A. M. G. Stephenson: "On the meaning of ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυριοῦ in 2 Thessalonians 2.2", *TU* 102, 1968, pág. 442-51). Não é tão certo o que os leitores podem ter compreendido pela frase como um todo, mas a opinião mais provável é que pensassem que o último dia, no seu tradicional sentido apocalíptico, já raiara. É claro que a expressão não significava literalmente vinte e quatro horas, mas, sim, um período mais longo, limitado, que culminaria na vinda do Senhor. Outras opiniões que tomam por certo que os leitores teriam "demitizado" ou "espiritualizado" o conceito fazem total injustiça ao contexto. Deve ser notado que o problema dos leitores não era, portanto, a demora da parusia, mas, sim, sua crença de que estava esmagadoramente iminente (Burkeen, pág. 318).

Aqueles que achavam que o último dia já raiara certamente estariam em perigo de *se demover da sua mente, com facilidade.* O verbo sugere ser agitado num vento tempestuoso, e é usado metaforicamente para ficar tão perturbado ao ponto de perder sua compostura e bom senso normais. *com facilidade* refere-se ao efeito rápido que a notícia pode ter sobre um povo excitável. A frase refere-se ao choque inicial que as pessoas sentiriam. Este seria seguido por uma sensação contínua de estar *perturbado* e "transtornado" pela notícia (cf. Mc 13.7, que sugere que a palavra era usada no ensino escatológico).

Qual, pois, era a origem desta idéia que, segundo Paulo temia, estava sendo acalentada pelos seus leitores? Refere-se à possibilidade de *vos perturbeis, quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola, como se procedesse de nós.* Destas três possibilidades, a primeira deve referir-se a uma mensagem dada sob inspiração profética (cf. 1 Ts 5.19; 1 Jo 4.1-3) e a segunda a algum outro tipo de ensino, presumivelmente não menos inspirado, mas não dado na forma da profecia (cf. 1 Ts 4.15). A terceira referência é, naturalmente, a uma carta de Paulo. ARA toma por certo que *como*

*se procedesse de nós* qualifica somente a última destas três possibilidades e que a frase lança dúvidas sobre a autenticidade de qualquer carta que oferecesse semelhante ensino. Estas duas suposições são dúbias. É mais provável que a frase acompanhe todos os três substantivos, e que se refira, não à qualidade verdadeiramente paulina das fontes de ensino, mas, sim, à dúvida quanto à mensagem atribuída a Paulo ser uma representação fiel do seu ensino. Já que Paulo tinha dado ensinamento em Tessalônica acerca da vinda do Senhor (v. 5), e posto que também tinha falado acerca da iminência do julgamento na sua carta anterior (1 Ts 2.16; 5.2), é provável que esteja referindo-se de modo geral a qualquer das suas declarações das quais os tessalonicenses talvez tivessem tirado mais do que Paulo queria dizer. Isto não é a mesma coisa que dizer que Paulo não sabia o que tinha levado os leitores a se enganarem e, portanto, mencionou pelo nome todas as possibilidades concebíveis. Qualquer destas duas suposições, no entanto, faz jus ao sentido do versículo.

É totalmente improvável que, na data de 2 Tessalonicences, supondo que ela seja autêntica, houvesse qualquer carta pseudônima que alegasse ter sido escrita por Paulo e que contivesse ensinos contrários aos dele próprio; não sabemos de nada que sugeriria que ele tivesse oponentes que pudessem fazer isso. A única evidência em contrário seria 3.17, e é duvidoso que este versículo subentende a existência de cartas forjadas. Aqueles que pensam que a carta é inautêntica entendem que a referência diz respeito a quaisquer declarações atribuídas a Paulo (quer por ele mesmo, quer por outros que reivindicam seu nome ou sua autoridade) que porventura contivesse ensino contrário. A. Lindemann: "Zum Abfassungszweck des Zweiten Tessalonicher Briefes," *ZNW* 68, 1977, págs. 35-47, alega que a referência diz respeito a 1 Tessalonicenses, e que o autor pseudonímico, pelos seus comentários aqui e em 2.15, queria alegar que *sua* carta era a única carta autêntica de Paulo a Tessalônica, e assim colocar 1 Tessalonicenses fora de circulação como carta genuinamente paulina, pondo a dele no seu lugar. Esta teoria atribui ao autor um grau de depravação literária que é quase inconcebível. Podemos certamente adotar como regra prática que um autor cristão é honesto a não ser que não haja outra solução a um problema senão a fraude. No presente caso, esta teoria pareceria totalmente desnecessária. Trilling, pág. 24 n. 21, argumenta que é difícil ver por que o autor teria desejado desacreditar a totalidade de 1 Tessalonicenses simplesmente para se ver livre da sua escatologia, e por que suas próprias opiniões seriam consideradas tão contrárias àquelas da carta anterior.

3. Seja o que for que Paulo possa ter dito à igreja em Tessalonônica,

certamente alguém ou algumas pessoas estavam declarando (quer em nome de Paulo ou no seu próprio nome) que o dia do Senhor já chegara. Paulo, portanto, começa seu ensino detalhado com uma injunção rigorosa: *Ninguém de nenhum modo vos engane.* A linguagem relembra a advertência dada por Jesus em Mc 13.5: "Vede que ninguém vos engane," que ocorre num contexto semelhante de ensinamento enganoso no sentido do Messias já ter chegado. Há um perigo real de a igreja ser enganada por tais ensinos – conforme a evidência dos temores de Paulo de que seus leitores já foram perturbados por eles. Mas a semelhança da fraseologia com a de Mc. 13.5 pode sugerir que havia um padrão normal de resposta a uma situação que poderia voltar a ocorrer em tempos e lugares diferentes. O efeito do falso ensino não fica claro. De um lado, parece que os leitores foram enganados ao ponto de suporem que a parusia estava mais próxima do que realmente era o caso, e que assim se tornaram vítimas de esperanças ilusórias. Do outro lado, suas expectativas podem tê-los levado a confundir um impostor com o Messias, assim como em Mc 13, e esta possibilidade é reforçada pela referência ao engano nos vv. 9.12; os leitores devem precaver-se para não serem enganados juntamente com o restante da humanidade. Paulo, portanto, tem de deixar muito clara a natureza dos eventos que antecedem a parusia verdadeira.

Sua próxima frase forma um anacoluto em grego. Literalmente, diz: *porque . . . sem que primeiro venha a apostasia . . .* ARA deu o significado corretamente ao interpolar as palavras *isto não acontecerá.* Giblin, págs. 122-31, oferece uma solução diferente, e fornece uma cláusula tal como "o Senhor não terá vindo em julgamento para pôr fim definitivo ao engano que é a obra de Satanás," e alega que Paulo não está discutindo os aspectos temporais da parusia mas, sim, seus aspectos qualitativos; sua preocupação não é com sinais da sua vinda, mas, sim, com as condições para a manifestação do julgamento divino. Esta interpretação é improvável porque requer que os leitores supram a frase ausente a partir daquilo que Paulo ainda não escreveu ao invés do contexto imediatamente anterior, e de qualquer maneira é difícil ver como isto acaba com o elemento temporal de "antes e depois" no argumento de Paulo.

Dois elementos relacionados entre si devem ocorrer primeiro. O primeiro é descrito como sendo *a apostasia,* ou "a rebelião." Paulo nada diz para elucidar a palavra, a não ser que devamos tomar por certo que é mais estreitamente definida pelo segundo elemento, a revelação do *homem da iniqüidade.* Embora vários comentaristas pensem que dois eventos consecutivos estejam em mente, parece mais provável que um só evento complexo

está em mente. (A tradução em ARA torna claro que *primeiro* refere-se ao relacionamento entre os dois eventos e o dia do Senhor). *apostasia* é uma palavra usada no grego secular para uma revolta política ou militar e era usada na LXX para a rebeldia contra Deus (Js 22.22; 2 Cr 22.19; 33.10; Jr 2.19). Em especial, referia-se ao desvio da Lei por alguns dos judeus na época da revolta dos macabeus (1 Mac. 2.15). Nos escritos apocalípticos a idéia de uma rebelião contra Deus nos últimos dias ficou sendo um tema importante (Jub. 23.14-21; 2 Ed 5.1-12; 1 En 91.7; 93.9). No NT há uma crença geral de que nos últimos dias a oposição dos homens a Deus, bem como a imoralidade e a iniqüidade, aumentarão grandemente (Mt 24.12; 2 Tm 3.1-9). Estas coisas estão associadas com um aumento de guerras entre as nações (Mc 13.7-8) e com a atividade de falsos profetas e mestres (Mc 13.22; 1 Tm 4.1-3; 2 Tm 4.3-4) que procuram desviar a igreja; juntamente com tudo isto há uma perseguição intensificada da igreja (Mc 13.9-13). Visto que Paulo aqui pode referir-se à *apostasia* como sendo bem conhecida aos seus leitores, sem exigir explicação alguma, é provável que esteja adotando este tema geral, achado no ensino de Jesus e mais geralmente corrente na igreja primitiva, e lembrando seus leitores que esta é uma parte integrante da sua expectativa para o futuro. O pensamento diz respeito a um aumento geral de impiedade dentro do mundo inteiro mais do que a uma apostasia em grande escala dentro da igreja, embora a probabilidade de que a atitude do mundo em geral afetará alguns dentro da igreja não deva ser desconsiderada. O conceito de Giblin, págs. 81-8, de que o evento envolve a separação dos crentes dentre os descrentes, atribui ao texto algo que não está ali. Não há, tampouco, qualquer coisa para sugerir que um fenômeno especificamente judaico está em mente.

O segundo elemento é a revelação do *homem da iniqüidade.* ARA conservou a forma hebraística da expressão, que *BLH* simplesmente traduz "o perverso" (cf. "o filho da perversidade," SI 89.22; R. D. Aus: "God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining Factors of 2 Thess 2, 6-7," *JBL* 96, 1977, págs. 537-53 [pág. 538, n. 11], seguindo W. Bornemann). Muitos MSS têm "o homem do pecado," mas é provável que este texto se deva à substituição de uma palavra rara por uma palavra mais comum. A frase é sem igual, embora a idéia de uma figura importante que se oporá a Deus nos últimos dias seja bem atestada. Noutras partes do NT lemos acerca da expectativa do "anticristo" (1 Jo 2.18, 22; 4.3; 2 Jo 7) ou de um falso profeta e uma besta (Ap 13). É provável que estes vários temas tenham relacionamento entre si. No presente contexto, a pessoa em mira é evidentemente um ser humano e, portanto, não deve ser identificada com

Satanás nem com alguma outra figura sobre-humana (cf. v. 9).

Embora *iniqüidade* [lit. "ilegalidade"] talvez nos faça pensar primariamente na desobediência à lei judaica, é provável que devamos entender o termo, como em 1 Jo 3.4, com referência especial à rebeldia contra a vontade de Deus conforme é manifestada nos últimos dias. O tema de "lei" foi submergido abaixo do conceito evangélico da oposição de Deus (I. de la Potterie e S. Lyonnet: *The Christian Lives by the Spirit*, Statern Island, 1971, págs. 37-55). Tudo quanto a frase nos conta, no entanto, é que o respectivo indivíduo é o arqui-oponente de Deus. À luz dos vv. 6-7, o fato de que ele há de ser *revelado* pode muito bem subentender que ele já existe nalgum lugar, esperando para ser manifestado; mas é possível que o verbo escolhido simplesmente por analogia com a revelação do Senhor. Sua caracterização por outro hebraísmo, *o filho da perdição*, significa que é destinado à destruição (cf. 1 Sm 20.31; Jo 17.12). Paulo introduz a frase bem no início da sua exposição para assegurar seus leitores que o oponente de Deus não terá sucesso.

**4.** A oposição contra Deus da parte do rebelde é enfatizada pelo restante da descrição. Ele *se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus.* Trata-se de um eco de Is 66.6 (conforme R. D. Aus, art. cit., pág. 539) e, acima de tudo, Dn 11.36, onde lemos acerca de um rei que "fará segundo a sua vontade, e se levantará e se engrandecerá sobre todo deus; contra o Deus dos deuses, falará coisas incríveis." O elemento em comum é a frase *contra tudo . . . Deus.* A nova redação que Paulo deu ao texto do AT ressalta a inimizade do rebelde contra todo deus existente, e sua auto-exaltação para colocar-se no nível mais alto. Em Daniel, o texto aplica-se a um rei do norte que é geralmente identificado como sendo Antíoco Epifânio, que pilhou o templo em Jerusalém e erigiu um altar a Zeus. Paulo adota a linguagem, mas não fica claro se considerava que a profecia em Daniel apontava primariamente para uma pessoa ainda no futuro, ou se seu cumprimento primário achava-se na carreira de Antíoco, e um cumprimento adicional e final numa pessoa que ainda haveria de vir. De qualquer maneira, Jesus e a igreja primitiva esperavam um cumprimento futuro de pelo menos algumas das profecias em Daniel. Ao adotar a passagem, Paulo acrescenta as palavras *que se chama* e *ou objeto de culto;* a primeira expressão talvez ressalte a irrealidade dos deuses do mundo antigo (cf. 1 Co 8.5) ou indique que *todo* objeto que os homens consideram divino está em mente (Massom, pág. 96), ao passo que a última expressão coloca no quadro todos os acessórios da idolatria.

A extensão da oposição a Deus da parte do rebelde é vista no seu re-

sultado e clímax: *a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus.* Embora ARA traduza a cláusula como sendo um resultado já realizado, é possível que a descrição trate meramente de uma tentativa. *Assentar-se no santuário* é o equivalente de alegar que a pessoa é um deus, digno de adoração. Por detrás da linguagem figurada pode haver a acusação de Ezequiel contra o soberano de Tiro (Ez 28.2) e as histórias de Antíoco, que pessoalmente entrou no templo de Jerusalém, do general romano Pompeu, que penetrou no Santo dos Santos, e talvez também de Calígula, o imperador romano que procurou estabelecer sua própria imagem no templo em 41 d. C. (Jos. Ant. 18:261-309).

(1) À luz destas histórias pode parecer plausível argumentar que Paulo previa uma repetição desta ação pelo rebelde. Certamente semelhante ação poderia ter sido considerada possível, e provavelmente teria parecido totalmente blásfema a judeus e cristãos igualmente. Há, porém, dificuldades óbvias com esta interpretação. Se aceitamos a autoria paulina da passagem, somos confrontados pelo fato de que a profecia não foi cumprida, a não ser que devamos identificar a destruição de Jerusalém e a profanação do templo por Tito como sendo o cumprimento. Se datarmos a passagem depois de 70 d. C., somos confrontados pelo problema da referência feita pelo escritor à profanação de um templo que já não existia. Não é nenhuma resposta a esta dificuldade dizer que Irineu pôde repetir a profecia nos seus próprios dias (Trilling, pág. 86, n. 324), e que o escritor estava usando símbolos apocalípticos e que podia tratá-los tão livremente quanto queria. Irineu estava repetindo aquilo que, para ele, tinha a autoridade da Escritura, e é possível que tenha compartilhado da opinião posterior de Hipólito e de outros, de que o templo seria reedificado. Além disto, é uma coisa quando os escritores apocalípticos usam livremente linguagem figurada já existente, e outra coisa diferente quando produzem quadros que seriam historicamente incríveis para seus leitores. Devem ser investigadas outras possibilidades que não uma referência literal ao templo de antes de 70 d.C.

(2) A opinião que acaba de ser mencionada, a saber: que o templo judaico seria reedificado no fim da era, ainda é defendida por aderentes da escola dispensacionalista de interpretação (Thomas, pág. 322). Faz parte de uma compreensão global da profecia bíblica que depende de uma interpretação demasiadamente literal da linguagem figurada apocalíptica.

(3) É possível que Paulo esteja usando a linguagem figurada de um templo celestial, presumivelmente considerado como tendo descido do céu para a terra (veja SI 11.4; 1 En. 14; Bar. 4; T. Levi 5; b Ag 12b; para o conceito, veja R. J. McKelvey: *The New Temple,* Oxford, 1969). A idéia

de um templo celestial, no entanto, não desempenha papel algum noutras partes do pensamento de Paulo, e de qualquer maneira é difícil ver como os cristãos poderiam ter contemplado a edificação de um novo templo no futuro.

(4) Paulo pode ter feito referência à igreja como o templo de Deus (1 Co 3.16-17; 2 Co 6.16; Ef 2.21; Giblin, págs, 76-80). Esta sugestão está ligada com a opinião de Giblin de que o homem rebelde é um falso profeta; assentar-se no santuário refere-se à sua atividade de ensinar ou julgar. Parece improvável, porque o conteúdo das observações de Paulo sugere uma manifestação do mundo não-cristão e não na igreja.

(5) Finalmente, pode ser oferecida a sugestão de que Paulo estava usando de modo metafórico e tipológico um tema bem-conhecido. Retomando um tema derivado de Ezequiel e Daniel, que recebeu ilustração concreta nas profanações anteriores do templo judaico, tanto realizadas quanto tentadas, usou esta linguagem para retratar o caráter da manifestação culminante do mal como um poder anti-teísta que usurpa o lugar de Deus no mundo. Nenhum templo específico está em mira, mas o tema de assentar-se no templo e alegar ser Deus é usado para expressar a oposição a Deus feita pelo mal. Assim como Paulo passa a descrever em linguagem apocalíptica a queda do rebelde, assim também apela à linguagem apocalíptica para descrever seu aparecimento e sua atividade. Isto, naturalmente, levanta a pergunta de se o próprio rebelde é meramente uma representação simbólica, questão esta a qual devemos voltar mais tarde. Um problema adicional é se os leitores de Paulo teriam entendido sua linguagem simbolicamente mais do que literalmente. Este mesmo problema surge com todos os quadros apocalípticos no VT, especialmente no Apocalipse, e a resposta é que provavelmente os leitores diferentes entendiam o texto com graus diferentes de literalidade e simbolismo, assim como é o caso hoje. O que importa, no entanto, é a verdade espiritual transmitida pela linguagem figurada, a saber: a realidade e a ameaça do poder do mal que procura negar a realidade e o poder de Deus.

**5.** Tendo demonstrado que o dia do Senhor não pode vir antes da revelação do rebelde, Paulo agora passa a demonstrar porque o rebelde ainda não apareceu. A razão é uma que já deveria ter sido sabida pelos leitores – assim como, realmente, já deveriam ter sabido que o rebelde apareceria antes da vinda do Senhor. Paulo, portanto, sublinha aquilo que está dizendo ao lembrar seus leitores que já lhes contou acerca de tudo isto, e que deveriam ter-se lembrado disto. O v. 5 acompanha estreitamente o v. 6, mas, ao mesmo tempo, resume o que acaba de ser dito. Há suave crítica dos leito-

res que devem *recordar-se* daquilo que Paulo lhes contara nos tempos idos da sua visita à igreja; note como volta para a forma *eu* (cf. 1 Ts 2.18; 3.5) e usa a forma imperfeita do verbo para significar instrução repetida. O pensamento tem seu paralelo em 1 Ts 5.1-2, onde mais uma vez ficamos sabendo que Paulo instruíra os tessalonicenses oralmente acerca da vinda do Senhor (cf. também 1 Ts 3.4; 4.2).

Tem sido objetado que é estranho que, embora Paulo se refira àquilo que dissera no passado em Tessalônica, não faz referência àquilo que escreveu sobre o mesmo tópico em 1 Tessalonicenses (Trilling, pág. 88, n. 333). O problema, no entanto, é irreal, já que o tema em 1 Tessalonicenses era diferente, a saber: a natureza dos eventos que acompanhavam a volta do Senhor. Reconhece-se que alguém poderia alegar que há uma diferença entre o ensino de 1 Ts 5 e da presente passagem: aqui, o dia do Senhor é precedido pelo aparecimento do rebelde, ao passo que ali é anunciado por sinais. Mas o "sinal" na presente passagem é um que deve ser reconhecido por *crentes,* ao passo que a lição de 1 Ts 5 é que o dia pega os *descrentes* de improviso, e de acordo com 2 Ts 2 os descrentes não reconhecem o que está acontecendo mas, sim, são até mesmo enganados e iludidos por ele. Uma explicação diferente da passagem é dada por defensores da pseudonimidade. Para Trilling, pág. 88, o versículo visa assegurar os leitores, que bem sabiam que Paulo nada dissera de semelhante ao conteúdo da presente passagem nas suas cartas reconhecidas, que o ensino realmente remontava até Paulo pessoalmente, que o declarara no seu ensinamento oral (agora inacessível). Este parece ser um modo muito artificial de compreender um versículo que faz bom sentido quando sua autenticidade é tomada por certa.

**6.** Alguns lingüistas fazem uma distinção entre "informações velhas" e "informações novas." As primeiras são "informações compartilhadas . . . um tipo de ponto de partida baseado em conceitos já 'nos ares,' aos quais novas informações podem ser acrescentadas e relacionadas" (W. L. Chafe: *Meaning and the Structure of Language,* Chicago, 1970, pág. 211). Esta distinção útil pode ser aplicada a um texto como este, onde Paulo toma por certa uma comunidade de conhecimentos existentes ("informações velhas") entre ele e seus leitores, expressada em *E, agora, sabeis . . .*, e depois passa a tirar novas introspecções e a fazer novas considerações ("informações novas"). Se a tarefa da exegese fosse simplesmente elucidar as novas informações fornecidas pelo texto, seria comparativamente simples. Infelizmente este texto é exemplo clássico de uma situação em que o leitor moderno não compartilha das informações velhas possuídas pelos endereçados originais da carta. O que, exatamente, eles já sabiam? Podia ser algo

que Paulo lhes ensinara anteriormente (quer oralmente, quer numa carta anterior), ou algo que sabiam pela experiência pessoal. O verbo grego aqui usado *(oida)* tem sido considerado possuidor desta última nuança (Giblin, págs. 159-66), embora o que os leitores sabiam pessoalmente possa muito bem ter sido algo que reconheciam apenas à luz do ensino anterior de Paulo.

O advérbio *agora* deve provavelmente ser entendido juntamente com o verbo *sabeis* (como em ARA) Lógica e temporalmente oferece um contraste com o versículo anterior: "Lembram-se daquilo que lhes contei então, e agora sabem por si mesmos" (Trilling, págs. 88-89). Frame, págs. 262-3, e Best, pág. 290, preferem seguir *RSV* ("o que agora o detém") e vêem um contraste com os eventos futuros descritos nos versículos seguintes (cf. "então" no v. 8; mas o contraste aqui é mais com o "já" no v. 7). Os leitores têm conhecimento de: *o que o detém, para que ele seja revelado somente em ocasião própria.* O grego é sucinto e obscuro aqui e no v. 7, mas a tradução que temos dá o sentido provável.

Paulo usa uma frase com o neutro: *o que detém (to katechon,* o artigo com o particípio), mas no v. 7 emprega a forma masculina como alternativa. Isto sugere que está pensando nalguma entidade que pode ser considerada tanto um princípio quanto uma pessoa. O significado do verbo traduzido "reter" é disputado (para um resumo das possibilidades, veja H. Hanse: *TDNT* II, págs. 829-30). Normalmente o verbo significa "segurar firme," e pode ser usado para o constrangimento físico (Lc 4.42; Fm 13) ou para guardar coisas na memória e obedecê-las (Lc 8.15; 1 Co 11.2; 15.2; 1 Ts 5.21; Hb 3.6, 14; 10.23). Pode, também, significar ocupar um lugar (Lc 14.9) ou manter uma pessoa ou uma coisa presa (Rm 1.18; 7.6). No passivo, o verbo pode ser usado para ficar "preso" por um poder sobrenatural, num estado de inspiração ou êxtase religioso.

Tentativas têm sido feitas para sugerir um pano de fundo semítico para o uso que Paulo faz da palavra grega aqui. O. Betz: "Der Katechon," *NTS* 9, 1962-3, págs. 276-91, pensou que era o equivalente do hebraico *tamak,* usado em 1Q27 (mas veja Giblin, págs. 168-76, que nota que a palavra nunca é traduzida por *katechō* na LXX), e R. D. Aus, art. cit., sugeriu o hebraico *'asar,* usado em Is 66.9 para fechar a madre; a força da proposta depende de se a alegação de Aus de que Is 66 fornece outros elementos de pano de fundo para esta passagem for achada convincente. Três possibilidades principais de tradução têm sido propostas: (1) A maioria dos comentaristas traduz "deter, restringir," e, daí: "atrasar." (2) Frame, págs. 258, 264, e Best, pág. 299, entendem o verbo intransitivamente como: "manter domínio." (3) Giblin, págs. 167-242, o entende ativamente como

"agarrar," no sentido de progressão espiritual por uma força demoníaca, pseudo-profética que estava cativando os leitores. Esta opinião foi adequadamente refutada por Best, págs. 298-9, que nota que o uso ativo do verbo com este significado é incomum, e que em 1 Ts 5.21 Paulo usa o verbo num bom sentido ao invés de num mal sentido (como aqui).

Talvez uma objeção mais forte ache-se nas palavras *para que ele seja revelado somente em ocasião própria.* Esta frase expressa propósito, e, a despeito das objeções de Giblin, págs. 204-10, parece impossível privá-la de um conteúdo proposital e ligá-la com "sabeis" de modo que a "ligação . . . é pouco mais do que uma expressão de conseqüência temporal entre a presente experiência de uma força análoga ao ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας e a manifestação futura desta última figura no momento determinado" (Giblin, pág. 210). Pelo contrário, o que Paulo está dizendo é que os leitores sabem o que está retendo o homem da iniqüidade a fim de que este seja revelado somente em ocasião própria *e não antes disto* (a palavra *somente* em ARA indica este sentido. Veja, porém, M. Barnouin: "Les problèmes de traduction concernante II Thess. ii. 6-7," *NTS* 23, 1976-7, págs. 482-98, que traduz: "vous connaisez ce que le tient gardé, avec comme but qu'il soit rélévé, lui, au temps qui sera le sien."). Nossa exposição toma por certo que *ele, que será* revelado, é o rebelde como no v. 3; as tentativas de interpretar "ele" como sendo Jesus ou o poder que retém são mal-orientadas. *em ocasião própria* (ARA, seguindo a variante de UBS, lit. "seu próprio tempo") é o tempo destinado para seu aparecimento *por Deus,* cujo propósito está no processo do cumprimento (At 1.7). A questão daquilo que está atrasando seu aparecimento será melhor examinado depois de termos considerado o v. 7.

**7.** O passo seguinte de Paulo é explicar o significado daquilo que seus leitores já sabem. A conjunção *com efeito* demonstra que está explicando como é que o rebelde não será revelado até o tempo certo: embora seja verdade que *o ministério da iniqüidade já opera,* está sujeito a restrição por enquanto. O efeito do contraste entre as duas partes do versículo é fazer com que a primeira cláusula tenha uma força concessiva. A primeira consideração, portanto, é que o aparecimento do homem da iniqüidade é precedido pela operação atual da *iniqüidade;* note como a iniqüidade tem seus aspectos pessoais e impessoais, assim como a força que retém. *O mistério da iniqüidade* dificilmente pode significar "o segredo acerca da iniqüidade," a despeito da analogia doutros trechos onde "mistério" refere-se a um segredo divino agora revelado ao povo de Deus acerca dalgum aspecto do Seu propósito salvífico (Mc 4.11; Rm 11.25; 1 Co 4.1; Cl 1.26-27; et

*al.).* Deve referir-se, pelo contrário, à atividade sigilosa e oculta da iniqüidade, "não alguma coisa incompreensível, mas alguma coisa escondida" (K. Haacker: "Erwägungen zu Mc iv 11," *NovT* 14, 1972, págs. 219-25). O paralelo exato desta expressão acha-se em Jos. Bel. 1.470 que descreve a vida de Antípater como sendo "iniqüidade secreta" (literalmente "um mistério da iniqüidade) e não na frase "os mistérios do pecado" nos textos de Cunrã (1QH 5.36; cf. 1 QM 14.9; 1Q27 1.2, 7). Como no v. 3, entendemos *iniqüidade* no sentido mais geral de rebelião contra Deus. O verbo *opera* é melhor entendido como uma forma grega do médio (intransitivo) e não como um passivo ("é causado a operar, *sc.* por Deus").

A segunda parte do versículo diz literalmente: "somente aquele que agora detém até que ele seja afastado." Pode ser compreendida de duas maneiras principais: (1) M. Barnouin, art. cit., págs. 486-90, traduz: "Quelqu'un le tenant seulement gardé actuellement jusqu'à ce que, sortant de là, il vienne." Segundo esta opinião, o sujeito da cláusula subordinada é igual ao objeto do particípio: alguém detém o rebelde até que este último apareça. Segundo esta opinião, o que detém não é removido do cenário (cf. R. D. Aus, art. cit., pág. 551). Esta interpretação, no entanto, deixa a sentença sem um verbo principal e dá uma tradução duvidosa da frase "que seja afastado." (2) É melhor, portanto, entender a forma da sentença à luz do estreito paralelo em Gl 2.10, onde temos um caso semelhante de elipse da cláusula principal (a ser suprida a partir do contexto anterior) e a colocação da cláusula subordinada antes da conjunção. Assim, temos a tradução: "(está operando) somente até que seja afastado aquele que agora o detem." A força refreadora agora é pessoal (particípio masculino) e *agora* significa "no presente momento", com um indício, talvez, de limitação temporal (cf. 1 Ts 3.6). R. D. Aus, art. cit., pág. 542, sustenta que a expressão é um hebraísmo baseado em Dn 11.31; 12.11 (onde *sûr* é usado para a remoção do holocausto contínuo). A frase tem paralelos em 1 Co 5.2; Cl 2.14, onde significa a remoção do cenário da atividade, ou o banimento. H. W. Fulford, "Ἕως ἐκ μέσου γένηται," 2 Ts 2.7," *ExpT* 23, 1911-12, págs. 40-41, aduziu paralelos de Plutarco que demonstram que a frase pode significar "retirar do cenário." Uma vez que o poder detentor tenha sido removido, a rebelião já não ocorrerá de um modo oculto; haverá uma manifestação aberta do mal.

Devemos agora procurar determinar o que Paulo quer dizer com "o poder que detém" e o "rebelde" (lit. "o homem da iniqüidade"). É necessário distinguir entre a origem e o caráter da sua linguagem, e aquilo que porventura quis dizer com ela.

Há algum precedente na apocalíptica judaica para a idéia de refrear um poder maligno. Dois grandes monstros, Beemote e Leviatã, são conservados, até ao tempo em que o Messias começará a ser revelado, para alimentar os que sobreviverem até então (2 Bar. 29.4; cf. 2 Ed. 6.49-52, onde o tema escatológico não está aparente). Em Ap 7.1-3 os ventos são conservados, seguros até que que os servos de Deus tenham sido selados. Talvez haja sinais do mesmo tema em Jó 7.12. Temos também, o pensamento de Satanás sendo preso durante o milênio, em Ap 20.1-3, idéia esta que tem alguma história prévia em Is 24.21-22; Tob. 8.3; 1 En. 10.4-12; 18.14-16; 19.1-2; 21.1-6; Jub. 23.29; 48.15; T. Levi 18.12, onde lemos acerca de demônios, anjos caídos, Mastema e Satanás sendo atados e aprisionados por períodos temporários. Contra este pano de fundo Dibelius, págs. 47-51, argumentou que o ensino paulino depende, em última análise, de um mito em que um ser celestial refreia as forças do mal. Best, págs. 296-7, ofereceu algumas críticas desta teoria, em especial porque deixa de identificar de modo satisfatório a força redentora e a natureza da sua atividade. O impacto principal do seu argumento, no entanto, parece ser que a teoria não vai suficientemente longe. Lança luz sobre a linguagem figurada mas não explica como Paulo estava usando. Em resumo, em termos da distinção feita supra, temos aqui uma teoria da origem e do caráter da linguagem de Paulo. Ainda falta determinar como Paulo a usava, e o que queria transmitir com ela.

(1) Uma interpretação antiga da passagem acha a força refreadora no Império Romano, personificado no próprio Imperador. Esta opinião é muito recomendável, por dar uma explicação convincente da mistura de gêneros, e por fazer uso da própria experiência de Paulo do Império como sendo uma força que contribui para a lei e a ordem. A atitude de Paulo para com Roma é geralmente favorável; a administração era basicamente justa, ainda que houvesse bastantes governadores e oficiais injustos. Não é nenhuma objeção a esta opinião dizer que Roma não desempenha este papel na apocalíptica judaica; Paulo pode muito bem ter inovado aqui. Uma dificuldade maior é se Paulo poderia ter imaginado o Imperador (ou o Império) sendo removido para dar lugar ao rebelde. Se a passagem fosse pós-paulina, alguma consideração poderia ser dada ao mito do Nero redivivo, segundo o qual acreditava-se que Nero não morrera, mas, sim, ocultara-se no oriente entre os partas, pronto para comandá-los numa invasão contra Roma. Sinais deste mito talvez estejam presentes em Ap 13.13-14. Segundo este ponto de vista, o que detém seria o Imperador reinante, e o rebelde seria Nero na sua volta. (Para pormenores do mito, veja G. R. Beasly-Mur-

ray: *The Book of Revelation,* Londres, 1974, págs. 210-11). Este mito, porém, surgiu tarde demais para ter influenciado o próprio Paulo, e até mesmo o medo dos partas não era um fator importante na década de 50 d. C. Tem sido objetado, também, que o rebelde parece ser mais um sedutor religioso do que um tirano político, mas certamente não são desconhecidos casos de tiranos políticos reivindicarem honras divinas para si mesmos.

(2) Posto que o Império Romano não chegou ao fim da maneira que acaba de ser contemplado, alguns comentaristas têm procurado salvar a reputação de Paulo como Profeta fidedigno por meio de argumentar que a força que o retêm não é do Império Romano propriamente dito, mas, sim, o princípio da lei e da ordem que foi tipificado por ele, e que ainda continua na forma doutros sistemas políticos. Segundo esta opinião, a força recebe uma personificação literária no v. 7 (Lightfoot, pág. 114; Morris, págs. 226-7).

(3) B. B. Warfield: "The Prophecies of St Paul 1 and 2 Thessalonians," *Exp* 3.4, 1886, págs. 30-44, identificou o estado judaico como sendo o poder que retém. Uma vez que o judaísmo tivesse efetivamente cessado de existir, e o cristianismo já não pudesse abrigar-se na proteção daquele, este último seria exposto à plena força da perseguição por Roma. Em especial, Tiago de Jerusalém era a personificação desta força retentora. Esta hipótese não parece ter conseguido seguidores.

(4) Frame, págs. 261-2, considera que a força que mantém domínio não é outra senão a de Satanás, cuja influência já está no mundo como "o mistério da iniqüidade." Quando chegar o tempo determinado por Deus, Satanás será afastado do caminho, de modo que o rebelde possa ocupar o palco. Frame viu uma possível alusão a este papel limitado de Satanás no *logion* Freer, uma variante textual de Mc 16.14 na Códice Washington ou Freer (W): "O termo de anos para o poder de Satanás já foi cumprido, mas outras coisas terríveis se aproximam;" sugeriu que sua remoção talvez correspondesse ao tempo em que foi atirado do céu para a terra em Ap 12. Esta opinião requer que o verbo *katechō* seja traduzido "manter domínio." Uma opinião um pouco semelhante é sustentada por Best, págs. 299-302, que pensa que o poder que mantém domínio, "o poder hostil ocupante," é um agente mau (mas não o próprio Satanás) que se colocará de lado quando o rebelde aparecer.

(5) Uma opinião diametralmente oposta é que a força detentora é o próprio Deus; é Ele quem adia a revelação final em toda a sua plenitude. Esta opinião foi especialmente desenvolvida por A. Strobel: *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjudis-*

*ch-urchristlichen Geschichte von Habakkuk 2, 2ff*, Leiden, 1961 (veja também J. Ernst: *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments,* Regensburg, 1967; D. J. Stephens: *Eschatological Themes in 2 Thessalonians 2.1-12,* tese inédita, St. Andrews, 1976; Burkeen, págs. 324-5, sustenta que o Espírito Santo está em mente). Foi desenvolvida por Trilling, págs. 90-102, que argumenta que a força que detém é simplesmente a demora da parusia que os leitores estavam experimentando e que, em última análise era devida ao próprio Deus. Trilling argumenta que não há nenhuma diferença essencial entre as formas neutra e masculina da expressão, embora reconheça que é Deus quem fica por detrás da ação adiadora. É surpreendente que Trilling não faça tentativa alguma no sentido de responder às críticas que Best, págs. 300-301, já fizera contra esta interpretação. Best argumenta que esta é uma maneira muito estranha de referir-se à ação de Deus, que a teoria requer que "ser afastado" signifique "retirar-se" (mas veja supra para esta possibilidade), e que entender *katechō* no sentido de "atrasar" é anormal.

(6) Uma opinião correlata é que o fator que detém é a proclamação do evangelho (neutro) pelos missionários cristãos e em especial pelo próprio Paulo (masculino); quando Paulo estiver "fora do caminho," então virá o Fim (O. Cullmann: "Le caractère eschatologique du devoir missionaire et de la conscience apostolique de S. Paul," *RHPR* 16, 1936, págs. 210-45; numa tradução em alemão em *id., Vorträge ind Aufsätze 1925-67,* Tübingen, 1967, págs. 305-36; J. Munck: *Paul and the Salvation of Mankind, Londres, 1959, págs. 36-42).* A teoria sugere que Paulo cristianizou o princípio de que todo Israel deve arrepender-se antes do Fim poder vir (SB III, págs. 640-1). Best, págs. 297-8, argumenta contra esta opinião de que Paulo não está especialmente consciente da sua posição apostólica como missionário aos gentios nestas Epístolas; mas esta não é uma consideração de peso tendo em vista a evidência de 1 Ts 1 – 2. Uma objeção muito mais forte é que Paulo, conforme 1 Ts 4.13-18, contava com a possibilidade da sua própria sobrevivência até à parusia (Whiteley, pág. 102), e esta objeção deve ser pronunciada fatal para a teoria nesta forma. É, também, muito duvidoso se Paulo, embora insista na sua posição de apóstolo aos gentios, viase como fator essencial no plano salvífico de Deus em prol da humanidade.

(7) Finalmente, conforme vimos, Giblin entende *katechō* no sentido de "agarrar" e argumenta que falsos profetas estavam enganando os tessalonicenses; eram liderados por um indivíduo específico que, segundo Paulo acreditava, deveria ser expulso antes da manifestação do rebelde e a destruição deste pelo Senhor ocorrer. Esta opinião é filologicamente imprová-

vel, e deixa de explicar porque a remoção de falsos profetas numa só igreja local deveria ocupar uma posição tão crucial no desenvolvimento do plano de Deus.

Agora já examinamos as opiniões principais acerca desta passagem, e podemos dizer com segurança que nenhuma delas está livre de dificuldades. *(a)* A opinião de que o poder que detém ou que ocupa é bom ao invés de mau no seu caráter parece essencial a fim de dar sentido à passagem. Uma luta entre duas forças malignas em oposição parece muito improvável, e a idéia de uma força maligna desaparecer para dar lugar a outra parece improvável, também. Se for assim, podemos excluir as opiniões (4) e (7). *(b)* Se Paulo considerava Roma como o poder que detém, ficamos com o problema de achar um candidato para o homem da iniqüidade. Segundo esta opinião, dificilmente poderia ter sido um Imperador Romano, embora os paralelos de Pompeu e Calígula decerto teriam apontado nitidamente naquela direção. Esta consideração contraria as opiniões (1) e (2). *(c)* Somos levados de volta à opinião de que o próprio Deus está envolvido na detenção. Assim como o rebelde é uma figura apocalíptica, acerca de cuja identidade e natureza Paulo não especula, assim também a força detentora é de dimensões sobrenaturais, e deve ser considerada divina na sua origem. A opinião que vê a pregação do evangelho a todas as nações (Mc 13.10) como sendo o fator que leva Deus a refrear o irrompimento final do mal é atraente , na condição de não ser ligada à atividade de qualquer indivíduo isolado, tal qual o próprio Paulo. É possível que Paulo tivesse em mente alguma figura angelical que estava conservando o mal sob restrição durante o período da pregação até sua manifestação final e aberta; se for assim, não é muito difícil pensar nesta figura "afastando-se" mediante a ordem de Deus, no tempo determinado.

Adotamos, portanto, uma versão modificada da opinião (6), de acordo com a qual será Deus, em última análise, que permitirá que o rebelde seja manifestado somente quando a presente oportunidade para pregar e ouvir o evangelho for levada ao fim pelo afastamento da figura angelical que agora está no comando. Depois, o poder do mal, que tem operado secretamente no mundo, mas não menos eficazmente por causa disto, será abertamente manifesto para produzir a confrontação final.

As vantagens deste ponto de vista são: (i) Reconhece a natureza essencialmente apocalíptica da linguagem de Paulo. (ii) Liga o ensino de Paulo com outros fios de apocalíptica no NT, e em especial faz uso da única condição claramente expressa que deve ser cumprida antes do Fim, a saber, a pregação do evangelho (cf. 2 Pe 3.9; Ap 14.6-7). (iii) Evita os problemas

causados por considerarem Paulo como a personificação da força que detém, e também evita falar no próprio Deus como tendo sido "afastado." (iv) Fornece um modo de entender a passagem que se encaixará na sua origem paulina. Já que Paulo revela conhecimento do ensinamento apocalíptico sinótico, nada há aqui que precisa ser pronunciado não-paulino. Em especial, deve ser enfatizado que nada há aqui que é incompatível com 1 Tessalonicenses. Se, porém, a passagem não for de Paulo, somos confrontados pela dificuldade insuperável de que o autor se expressava de uma maneira que teria sido quase incompreensível para seus leitores, especialmente porque o v. 5 não pode referir-se agora à instrução prévia dada aos leitores (veja R. D. Aus, art. cit., pág. 549 n. 68). (v) Sem forçar a linguagem da passagem, descobrimos que a exegese mais provável dela dá uma interpretação que ainda pode ser válida hoje, sem dúvida depois de um período mais longo do que Paulo pode ter contemplado.

8. Uma vez que a força que detém ou que ocupa está fora do caminho, ocorre a etapa final no drama apocalíptico. ***Então*** contrasta-se com "agora" no v. 7 (e não com "agora no v. 6); mas a frase é comum em profecias de uma série de eventos apocalípticos (Mc 13.21, 26, 27). *o iníquo* é a frase grega normal para a pessoa descrita como "o homem da inqüidade" de modo hebraico no v. 3. Em contraste com a operação secreta do mal no presente tempo, será *revelado* abertamente (cf. vv. 3, 6). Paulo, portanto, chegou de volta no mesmo ponto do tempo que no v. 3, depois do parêntese nos vv. 6-7. Foi cumprida a condição para o aparecimento do Senhor Jesus. Não somos informados por quanto tempo o rebelde agirá abertamente e sem impedimento; pelo contrário, toda a atenção é concentrada na sua queda, que ocorre na ocasião da *manifestação da vinda* do Senhor, e como resultado dela. Esta frase está no dativo, e expressa instrumentalidade, e aqui, pela primeira vez, Paulo coloca lado a lado com a palavra *parousia* outro termo, *epiphaneia,* para descrever o aparecimento do Senhor (cf. 1 Tm 6.14; 2 Tm 4.1, 8; Tt 2.13; em 2 Tm 1.10 é usado para descrever a encarnação de Jesus). A palavra tem o mesmo significado básico que *parousia,* tanto assim que alguns comentaristas pensam que Paulo está simplesmente, amontoando palavras visando o efeito retórico. Mas a palavra era usada no AT para uma epifania ou revelação de Deus, especialmente, mas não exclusivamente, num sentido hostil (2 Sm 7.23; 2 Mac. 2.21; 3.24); e também era usada no grego helenista para visitas por imperadores e outros dignitários. Algo destes significados bem possivelmente pode estar presente enquanto Paulo enfatiza o caráter poderoso e soberano do aparecimento do Senhor.

Paulo recorre à linguagem do AT para descrever como *o Senhor Jesus* ("Jesus" é omitido nalguns MSS e fica entre parênteses em UBS, mas provavelmente deve ser conservado no texto) *matará com o sopro de sua boca, e o destruirá.* Por detrás desta declaração com suas duas cláusulas em paralelismo sinônimo podemos perceber a influência de Is 11.4 LXX: "E ferirá . . . com a palavra de sua boca, e com o sopro dos seus lábios matará o perverso." Paulo identificou o "iníquo" (uma expressão coletiva em Isaías) com o homem da iniqüidade, e alterou a fraseologia da citação, de "o sopro dos seus lábios" para "o sopro da sua boca" ao fundir as duas frases em Isaías, possivelmente sob a influência de Sl 33.6. O verbo *matar é* provavelmente original na redação de Paulo; alguns MSS têm "consumir", mas isto pode ser o resultado de um erro de copista. O pensamento diz respeito ao *sopro* poderoso do Senhor (cf. Êx 15.8; Jó 4.9); mas provavelmente não a um sopro de fogo (como em 2 Ed 13.10-11; Ap 11.5), a não ser que devamos entender que "em chama de fogo" (1.8) indique este aspecto. Calvino sustentava que a referência simplesmente dizia respeito à Sua Palavra (assim Whiteley, pág. 102). Seu efeito é matar o homem rebelde e *destruí-lo,* i. é, tomá-lo incapaz. A ação é retratada com uma falta notável de pormenores; Paulo meramente faz uso apropriado da fraseologia do AT para enfatizar o poder soberano de aniquilamento demonstrado pelo Senhor. Nada mais do que isto precisa ser dito.

9. De modo algo surpreendente, à primeira vista, Paulo continua a frase começada no v. 8 com um "cujo" colocado de modo um pouco desajeitado, que deve referir-se ao iníquo supra (daí ARA começa uma nova sentença e preenche o sentido assim: *Ora, o aparecimento do iníquo . . .),* embora o antecedente mais próximo seja "o Senhor Jesus." Semelhante construção frouxa de frase não é desconhecida noutros trechos de Paulo (veja, por exemplo, Rm 9.22-26). Quanto ao tempo, Paulo volta para a descrição da manifestação aberta do homem rebelde, que descreve como um *aparecimento* (gr. *parousia)* a fim de sublinhar como é uma contrapartida satânica à vinda do Senhor e, portanto, um motivo de decepção. O verbo grego *é* (ARA) é traduzido "será" em *RSV,* o que é justificado pelo contexto. Os comentaristas diferem entre si quanto ao predicado da cláusula, mas a opinião de Best, pág. 304, de que *segundo a eficácia de Satanás* forma parte do predicado e que não é uma frase ligada ao sujeito, é mais provável. Paulo, portanto, está dizendo que a manifestão do homem da iniqüidade ocorre como resultado da (literalmente: *segundo)* inspiração de Satanás; emprega a palavra *energeia* (cf. v. 11) que normalmente é usada para o poder de Deus. Assim como Deus dá poder ao Mesisas, assim tam-

bém *Satanás* dá poder ao "anticristo" (cf. Ap 13.2).

Graças a esta inspiração satânica, o iníquo é equipado *com todo poder* para fazer obras poderosas. Há um contraste interessante em Rm 15.18-19 onde Paulo descreve o "que Cristo fez por meu intermédio ... por força de sinais e prodígios, pelo poder do Espírito Santo." Através do poder satânico o iníquo também pode operar *sinais e prodígios* (cf. Mc. 13.22, onde os falsos messias e profetas operam sinais e prodígios para enganar os homens), só que são *da mentira.* Esta última expressão é um genitivo de origem, que talvez indique a fonte, a natureza ou a intenção da atividade do iníquo. Provavelmente o epíteto deve acompanhar todos os três substantivos (i. é, inclusive "poder," de modo contrário a ARA) e expressa a fonte da atividade milagrosa – não há sugestão de que os milagres são dalguma forma irreais. A atividade descrita tem seu paralelo na descrição da besta e do falso profeta em Ap 13, e torna claro que estamos tratando de formas diferentes da mesma tradição, que também é achada em Mc 13.22. A plasticidade da linguagem figurada (uma figura iníqua aqui, duas em Ap 13, várias em Mc 13) nos adverte contra tomarmos o simbolismo apocalíptico por demais literalmente. Do outro lado, é desnecessário argumentar, juntamente com Trilling, págs. 103-4, que duas figuras de linguagem originalmente separadas, uma de um potentado, e a outra de um falso profeta, foram juntadas pelo autor.

10. A descrição da atividade do homem da iniqüidade continua com uma frase adicional paralela à anterior, e descrevendo seu efeito. Sua atividade ocorre *com todo engano de injustiça.* Mais uma vez o pensamento tem seu paralelo em Mc 13.22 e Ap 13.13-14 onde o alvo dos poderes malignos é enganar as pessoas. *de injustiça* pode referir-se ao caráter (von Dobschütz, pág 288) ou à origem (Frame, pág. 270) da atividade enganosa; provavelmente as duas idéias devam ser incluídas, visto que o que é iníquo na sua origem torna-se iníquo na sua natureza. O substantivo é virtualmente sinônimo de "iniqüidade" ou "rebeldia" (Rigaux, pág. 675), e é usado especialmente para a oposição de Deus que atinge seu clímax nos últimos dias (Sl. Sal. 17.23-29; Diog. 9.1); no NT, no entanto, é usado de modo mais geral acerca de toda a má conduta. A atividade do homem da iniqüidade tem este efeito enganoso sobre *os que perecem* (um particípio em grego; entendemos a frase como sendo um "dativo de desvantagem" com "engano" e não com o verbo "é" no v. 9). Esta é uma frase paulina (1 Co 1.18; 2 Co 2.15; 4.3), usada em contraste com "os que se salvam." O pensamento não é de duas classes predeterminadas de pessoas cujo caráter e destino são fixados por Deus, mas, sim, simplesmente descreve o caráter

real de certas pessoas como estando no caminho para a destruição (e, portanto, em certo sentido, já experimentando algo daquele processo) e de outras como estando no caminho para a salvação (e já experimentando o poder salvífico de Deus).

Há duas conseqüências tiradas da descrição de Paulo. A primeira é que o poder enganoso do rebelde é para os que estão no caminho da destruição e não (subentende-se) para os que estão sendo salvos. Os salvos, conforme von Dobschütz, pág. 288, finalmente expressa o caso, certamente experimentam a vinda do homem da iniqüidade como uma perseguição severa. Mas os sinais milagrosos não são uma fonte de perigo para eles – o efeito enganoso de tais sinais é confinado àqueles que perecem. A segunda conseqüência é que os que perecem são enganados e, portanto, levados à destruição *porque não acolheram o amor da verdade para serem salvos.* Seja o que for que se diga acerca da predestinação divina, os perdidos têm a responsabilidade da sua própria perdição. Acontece *porque* (uma conjunção incomum [no grego] achada somente aqui em Paulo, mas usada por Lucas no contexto do julgamento contra o mau procedimento, Lc 1.20; 19.44; At 12.13) *não acolheram o amor da verdade.* Esta é uma frase um pouco incomum, talvez cunhada como contraste com *engano e injustiça* (von Dobschütz, pág. 289). *a verdade* é manifestamente para Paulo a mensagem do evangelho, porque está pensando primariamente naqueles que rejeitaram a mensagem cristã e que perseguem os que a aceitaram *(pace* Best, pág. 308, não sendo pretendida qualquer referência especial aos judeus). Trilling, pág. 110, explora a possibilidade de um modo mais amplo de entender "verdade", de modo que a passagem talvez lance luz sobre o destino daqueles que não ouviram o evangelho mas, sim, respondem de modo positivo ou negativo a qualquer verdade (ou qualquer coisa que consideram ser a verdade) que lhes tenha sido revelada. Esta é uma idéia atraente, porque, ainda que para Paulo o evangelho representava a revelação mais plena da verdade, não negava que a verdade é revelada doutras maneiras, embora de modo fragmentário (Rm 1.18-20).

A atitude correta para com a verdade é *o amor* a ela; o uso de "amor" com um genitivo objetivo é bastante comum (cf. "o amor de Deus," Lc. 11.42; "amor do Pai," 1 Jo 2.15). É o uso do verbo *não acolheram* com o objeto *amor* (parafraseado por *RSV:* "recusaram-se a amar") que é incomum. Von Dobschütz, pág. 289, oferece a explicação de que não tinha amor algum à verdade, e, como conseqüência, quando ela lhes foi oferecida no evangelho, não a aceitaram. Frame, pág. 271, sugere que o que lhes foi oferecido não era apenas o evangelho, que poderia ser recebido

meramente no nível intelectual, mas, sim, o amor a ele, que é mais difícil; noutras palavras, o que lhes foi oferecido como resultado da chamada do Espírito através da Palavra (1 Ts 1.5; 2.13) era a possibilidade de amor à Palavra. Esta explicação encaixa-se bem no pensamento paulino em que a possibilidade de receber o evangelho é oferecida aos homens juntamente com o evangelho (Ef 2.8; 2 Tm 2.25; cf. At 5.31; 11.18 para indícios nesta direção). O resultado de aceitarem a verdade seria, naturalmente, *serem salvos* (cf. 1 Ts 2.16).

**11.** Paulo retorna a cláusula anterior no v. 10 e passa a explicar a partir daí como os que estão destinados a perecer são enganados pelo homem da iniqüidade ao ponto de crerem nas suas falsas alegações. É porque recusaram a verdade que *É por este motivo, pois, que Deus lhe manda a operação do erro,* literalmente "um poder da ilusão," *para darem crédito à mentira.* O tempo presente *manda* é provavelmente futurista no seu sentido: "vai mandar" (cf. "é" no v. 9); mas provavelmente não seria errado ver aqui uma expressão de um princípio que sempre está opérando. Aqueles que se recusam a crer e a aceitar a verdade descobrem que o julgamento lhes sobrevêm na forma de uma incapacidade de aceitar a verdade. O que o versículo ressalta é que esta é uma ação deliberada de *Deus.* Vários comentaristas têm advertido, com razão, contra qualquer tentativa de enfraquecer o impacto da declaração de Paulo, por menos bemvinda que ela seja aos leitores modernos; não devemos torcer as palavras de Paulo para forçá-lo a dizer o que gostaríamos que ele dissesse. A crença de que Deus pode usar espíritos malignos e enviá-los contra os homens a fim de cumprirem o propósito dEle é achada no AT (cf. 2 Sm 24.1 com 1 Cr 21.1; 1 Rs 22.23; Ez 14.9). E na exposição clássica que Paulo fez do pecado e das suas conseqüências em Rm 1.24ss. podemos ver a mesma ênfase sobre a maneira de Deus deliberadamente entregar os pecadores a mais pecado. Lightfoot, pág. 117, achou três etapas na presente passagem: a rejeição da verdade; um envaidecimento determinado por Deus; e, como conseqüência, um castigo final; e argumentou que as mesmas três etapas podem ser descobertas em Rm 1: "sendo que ali, a segunda etapa é tratada com um zelo que impõe temor." A tentativa de Trilling, págs. 112-13, de disputar a exatidão da comparação não convence. As ligações com Rm 1.25, onde temos a mesma idéia de aceitar *a mentira* parecem razoavelmente óbvias.

**12.** A parte final da frase indica o derradeiro propósito de Deus, que é a condenação de *todos quantos não deram crédito à verdade; antes, pelo contrário, deleitaram-se com a injustiça.* Paulo, portanto, coloca a ênfase final sobre a responsabilidade daqueles que são condenados. A fraseologia

empregada é um pouco incomum. A frase *não deram crédito* representa um particípio aoristo, e é seguida por um objeto no caso dativo, ao passo que normalmente Paulo usa o particípio presente deste verbo e emprega uma preposição com o objeto. A construção incomum aqui é explicada, primeiramente, pela vontade de Paulo de demonstrar que um ato *prévio* de descrença leva à condenação; em segundo lugar, pelo seu uso de um objeto impessoal com o verbo na mesma construção que ocorre na frase "obedecer ao evangelho" (Gl 5.7); e, em terceiro lugar, pela sua tentativa de formar um estreito paralelismo com a frase que segue imediatamente depois.

Ao invés de aceitarem a verdade, as pessoas condenadas *deleitaram-se com a injustiça* (o mesmo substantivo que aparece no v. 10). (Noutros lugares, quando Paulo emprega este verbo com um objeto, encaixa uma preposição, 1 Co 10.5; 2 Co 12.10; mas estas duas ocorrências não são suficientes para substanciar uma regra.) Frame, pág. 272, nota com razão que esta antítese demonstra que Paulo está pensando na verdade "mais do ponto de vista moral do que puramente intelectual." A conexão bíblica entre a crença certa e a conduta certa (e a crença falsa com a má conduta) é exemplificada aqui, portanto. Fica claro que a condenação divina resulta, não dos erros intelectuais humanos, mas, sim, muito mais do deleite naquilo que é maligno e imoral.

O efeito do v. 12 é generalizar, até certo ponto, aquilo que Paulo tem dito. Não precisamos esperar o momento em que possamos, por assim dizer, identificar a chegada do clímax final do mal a fim de vermos a operação do processo divino de julgamento. É verdade em todos os tempos que o pecado consiste em deleitar-se com aquilo que é errado, e que os que persistem no pecado descobrem que tornam-se incapazes de fazer qualquer outra coisa. O entendimento especial de Paulo acha-se no reconhecimento de que o pecado é contrário à intenção de Deus para o homem, e de que a escravidão ao pecado é a penalidade divinamente imposta que finalmente leva à condenação. Apesar disto, esse processo não é inevitável, e a ênfase final da passagem recai na possibilidade de um padrão diferente na vida do homem. Segue-se que o significado primário da passagem não é que devamos calcular se o Fim está perto, mas, sim, que devamos preocupar-nos com as questões morais e espirituais que estão envolvidas.

## AÇÕES DE GRAÇAS E ENCORAJAMENTO, 2.13-17

Uma nova seção começa aqui, demarcada pela mudança de estilo em

relação à que a antecedeu. Toma a forma de uma expressão de ações de graças pela eleição divina e a chamada dos leitores para a salvação e participação da glória do Senhor. Esta expressão visa ter uma função de ensinamento e de renovação de confiança frente a quaisquer dúvidas que possam ter a respeito da possibilidade da sua apostasia da fé, e assim serve de base ao encorajamento no v. 15 para ficarem firmes naquilo que lhes foi ensinado. Esta ordem passa, então, a ser complementada por uma oração no sentido de que Deus os encorajará e fortalecerá na fé e na ação. Desta maneira, a passagem inteira tem a intenção de ser um antídoto aos sentimentos de incerteza despertados pelas sugestões de que o Último Dia já chegara, e renova a confiança dos leitores de que participarão da glória associada com a parusia.

A ocorrência de um segundo trecho de ações de graças na Epístola, com o qual podemos comparar 1 Ts 2.13-16, tem despertado problemas nas mentes dalguns comentaristas. Mas é difícil perceber por que o escritor deva ser privado da liberdade de estruturar sua carta conforme sua própria vontade, e não de acordo com algumas regras da crítica da forma, feitas no século XX. Bjerkelund, pág. 139, argumenta que temos aqui a conclusão das ações de graça de abertura que foram interrompidas pelo ensino de Paulo sobre o futuro (assim Burkeen, págs. 256-8).

13. Diferem entre si as opiniões de se o *Entretanto* inicial é simplesmente uma partícula de transição ou se marca um contraste com a seção anterior. Se for o segundo caso, pareceria, à primeira vista, que contrasta "nós" (oculto em *devemos)* com a matéria anterior, mas isto não é natural, porque não há nenhum substantivo óbvio com que o contraste possa ser feito. Mais geralmente, pode haver um contraste entre estes versículos que falam da eleição dos leitores por Deus para receberem a salvação, e os versículos anteriores, que falam de Deus condenando os perdidos. Quanto ao uso de "nós", a palavra não recebe ênfase alguma; von Dobschütz, pág. 297, observa que Paulo freqüentemente encaixa um pronome pessoal no começo de uma nova seção. A primeira frase: *devemos sempre dar graças a Deus, por vós, irmãos,* é virtualmente idêntica a 1.3, da mesma maneira que 1 Ts 2.13 é semelhante a 1 Ts 1.2. A repetição da frase anterior é bastante natural– tais coisas muitas vezes ocorrem inconscientemente – mas é possível que seja deliberada porque Paulo está renovando a confiança dos seus leitores por meio de lembrar-lhes de que não pode refrear-se de dar graças pelo estado cristão deles. Mas, ao passo que em 1.3 deu graças por sua demonstração de virtudes cristãs, aqui enfatiza aquilo que Deus está fazendo nas vidas deles, e é sobre este fato que queria edificar a confiança deles.

Este tema aparece imediatamente na expansão do trato *irmãos* pela frase *amados pelo Senhor.* Aqui, *Senhor* deve ser uma referência a Jesus (o contraste com as ocorrências imediatamente antes e depois de *Deus* garante esta identificação), e isto distingue a frase do paralelo em 1 Ts 1.4 onde o conceito do amor de Deus é associado com Seu ato de eleição. Mas por que Paulo mudou a ênfase de Deus para Jesus? Uma certa tendência no sentido de atribuir a Jesus aquilo que foi atribuído a Deus em 1 Ts tem sido notada (3.3, 16*a, b;* cf. 2.16). Os comentaristas não conseguiram produzir razões convincentes para a mudança na presente passagem, quer por Paulo, quer por um imitador. O fato é que Paulo não tem fraseologia estereotipada para o amor divino. A mudança tem o efeito de associar estreitamente o Senhor Jesus com Deus no ato de eleição através do Seu amor pelos eleitos (cf. Rm 8.35; Gl 2.20; 2 Co 5.14). No presente contexto pode ser deliberada a fim de assegurar os leitores de que o Senhor Jesus, que virá para Seu próprio povo, e que destruirá os ímpios, os ama de modo especial e os conservará em segurança para a salvação final. Por que Trilling, pág. 119, considera a expressão inteira como sendo isenta de calor está além da possibilidade de compreensão.

Surgindo deste amor, temos o fato da escolha divina para a qual Paulo dá graças a Deus. *escolheu* traduz um verbo algo incomum *(haireb),* possivelmente sob a influência do uso vétero-testamentário (Dt 26.18), onde diz respeito a escolha de Israel por Deus. O pensamento corresponde àquele em 1 Ts 1.4 onde é usado um substantivo. Aceitamos o texto adotado por ARA *desde o princípio* (gr. *ap' archēs)* ao invés do texto variante "como os primeiros convertidos" (literalmente: "como primícias," gr. *aparchēn)* adotado por UBS. Este último texto tem apoio limitado porém forte nos MSS, e oferece uma palavra paulina (Rm 8.23; 11.16; 16.5; 1 Co 15.20, 23; 16.15) ao invés de uma frase que Paulo não emprega noutros lugares. O argumento decisivo contra a variante, no entanto, é que não faz sentido no contexto; não se pode ver de qual colheita maior os leitores são as primícias. Um simples erro ortográfico (cf. a confusão nos MSS em Sir. 24.9; Rm 16.5; Ap 14.4), acoplado com a influência da frase paulina melhor conhecida, é provavelmente a causa da mudança. *desde o princípio deve referir-se ao* passado distante (cf. Mt 19.4; Jo 1.1) e tem o efeito de colocar o ato da eleição em associação com o propósito de Deus para o mundo antes da criação (Ef 1.4). Tais declarações asseveram que, se Deus fez Seu plano há tanto tempo, é improvável que seja alterado, e, portanto, formam uma base de segurança para os leitores. A escolha que Deus fez deles foi *para a salvação,* e forma um contraste deliberado com o pensamento

daqueles que estão perdidos ou perecendo no v. 10. Em 1 Ts 5.8 vemos que o termo refere-se especialmente ao fato do livramento futuro, mas no presente contexto deve receber uma aplicação ampla à totalidade da ação salvífica de Deus na vida do Seu povo.

Paulo passa a citar dois fatores que determinam a própria realização desta salvação nas vidas dos leitores. De um lado, há *santificação do Espírito.* A frase tem seu paralelo em 1 Pe 1.2. Literalmente, "santificação do espírito" poderia ser compreendida como sendo a santificação do espírito humano (cf. 2 Co 7.1; 1 Ts 5.23); mas isto é menos provável do que o ato da santificação pelo Espírito (1 Ts 4.3-8). Segundo esta última opinião, obtemos um paralelismo melhor com a frase imediatamente seguinte. Lado a lado com esta ação de Deus há uma ação humana de *fé na verdade,* que fica em forte contraste com a atitude no v. 12. A *verdade* é, naturalmente, a revelação divina contida no evangelho (cf. Gl 4.7; a linguagem aqui parece ser perfeitamente possível para Paulo, *pace* Trilling, pág. 122). O relacionamento lógico da ação do Espírito e o desenvolvimento da fé não é certo. A menção da ação divina em primeiro lugar pode muito bem subentender que é ela que dá origem à fé, mas nada em Paulo sugere que a fé e a descrença não têm relacionamento com a responsabilidade humana.

14. *Para o que* representa a mesma frase grega que "com esta finalidade" em 1.11 ("Por isso . . .") e resume o conteúdo geral do versículo anterior. A fim de que Deus levasse a efeito o propósito da salvação através da santificação e da fé que Ele planejara para os leitores, *chamou-os* (alguns MSS inserem *kai, também,* mas pode tratar-se de assimilação a 1.11). Aqui, o verbo é usado para a conclamação inicial à fé (cf. 1 Ts 4.7, e contraste o caráter contínuo da chamada em 1 Ts 2.12; 5.24). A chamada veio *mediante o nosso evangelho,* i. é, por meio da mensagem pregada por Paulo e seus associados (1 Ts 1.5). Paulo está seguindo o mesmo padrão que em Rm 8.29-30, onde a predestinação por Deus leva à chamada e à glorificação final do Seu povo. Trilling, pág. 122, no entanto, duvida que tenhamos pensamento paulino aqui. Argumenta que Paulo nunca, noutros lugares, vê a chamada de Deus ocorrendo através da pregação do evangelho; é exclusivamente o ato de Deus e fica "acima" do ato de pregar. "Evangelho" e "chamada" nunca estão ligados, porque "chamada" é uma idéia exclusivamente teocêntrica. Assim como ocorre com muitas das tentativas de Trilling no sentido de detectar nuanças não-paulinas nesta carta, este comentário deixa de convencer. A eleição e a pregação do evangelho seguem-se de perto em 1 Ts 1.4-5. Em 1 Ts 2.13 Paulo vai ao ponto de declarar que as palavras dos missionários foram recebidas como sendo a palavra de Deus

(note que "chamar" está presente no versículo anterior). Em Gl 1.6 e 7 o relacionamento entre a chamada de Deus e o evangelho não poderia ser mais estreito. Ninguém pode ver qualquer base na teologia de Paulo para a asseveração surpreendente de Trilling de que não poderia ter pensado que a chamada de Deus ocorre através da pregação do evangelho; a maneira total de Paulo ligar o Espírito com o evangelho em 1 Ts 1.5 demonstra que a chamada vem através do evangelho ao invés de paralelamente com ele. Somos tentados a dizer que, com alguns atacantes da autenticidade, Paulo nunca pode sair ganhando: se uma expressão formar um paralelo com uma outra numa Epístola reconhecida, deve ter sido copiada desta; mas se difere, então Paulo não poderia ter-se expressado de uma maneira diferente da usual.

O derradeiro propósito da chamada é *para alcançar a glória de nosso Senhor Jesus Cristo.* O pensamento tem seu paralelo em Rm 8.30 e a linguagem é semelhante àquela em 1 Ts 5.9: "para alcançar a salvação mediante nosso Senhor Jesus Cristo." A mudança de "salvação" para *glória* é apropriada; a salvação já foi mencionada no versículo anterior, e a glória retoma o pensamento de 1.10-12, ressaltando mais plenamente o fato de que os próprios crentes são glorificados juntamente com Jesus (Rm 8.17). Trilling, págs. 123-4, acha problemas nesta parte do versículo se *alcançar* for entendido no sentido de merecem (*sc.* pelo esforço humano), mas argumenta que a frase pode ter o sentido mais amplo de "conseguir" ou "alcançar". Pode ser duvidado se qualquer coisa assim estava na mente de Paulo, visto que a frase simplesmente significa "obter possessão" e permite (mas não exige) cooperação humana com Deus em atingir aquele alvo (veja 1 Ts 5.9 nota).

**15.** A conjunção paulina *Assim, pois,* liga a exortação estreitamente com o versículo anterior (cf. 1 Ts 5.6), e confirma que o propósito do que foi dito antes era lançar um alicerce doutrinário para o mandamento que agora se segue. Esta consideração milita contra a sugestão feita por Trilling, págs. 124-6, de que devemos ver a seção sobre o Dia do Senhor terminando em 2.14 e uma seção totalmente nova de exortações e injunções começando em 2.15 e estendendo-se até 3.16. Parece bem claro que pelo menos o v. 15 deve ser considerado como o resumo da seção de instrução.

O mandamento de Paulo é duplo. Primeiramente, os leitores devem *permanecer firmes,* mandamento este que já foi endereçado a eles em relação à aflição e à perseguição em 1 Ts 3.8 e agora é aplicado ao perigo deles se desviarem da verdade mediante o falso ensino. O mandamento, portanto, está apropriadamente relacionado ao contexto e não é uma mera gene-

ralidade (*pace* Trilling, pág. 127). Em segundo lugar, devem *guardar as tradições.* Best, pág. 317, sugere que para Paulo os leitores permanecerão firmes se guardarem as tradições. O pensamento expressado é paulino (1 Co 11.2), mas este é o único lugar em que usa este verbo específico (a não ser em Cl 2.19, sobre "reter a Cabeça"). O pensamento do ensino dos apóstolos, quer com relação ao próprio evangelho (1 Co 15.1-11; Gl 1.11-12, 1 Ts 2.13; Cl 2.6-8) quer com o comportamento cristão (Rm 6.17; 1 Co 11.2, 23-25), como uma tradição transmitida com autoridade no decurso dos anos e de lugar em lugar, também é tipicamente paulino. Embora tivesse consciência de pregar o que chamava de "meu evangelho" e insistisse que não o tinha recebido originalmente da parte dos homens, não deixava também de insistir que aquilo que ensinava estava em harmonia com o ensinamento dos outros apóstolos conforme tinha sido transmitido a ele, e considerava que estava passando uma tradição aos seus convertidos. Tal matéria podia ser considerada como coisa que era ensinada aos convertidos (1 Co 4.17; Rm 6.17; Cl 2.7; Ef 4.21). Tudo isto é genuinamente paulino, e o comentário de Trilling, pág. 128, no sentido de que a própria expressão usada aqui: "apegar-se às tradições," não tem paralelo em Paulo (o paralelo mais próximo é Ap 2.14) não vem ao caso.

O que é incomum é o comentário adicional de que as tradições eram ensinadas *seja por palavra, seja por epístola nossa.* Não é preciso dizer que não há referência aqui à distinção entre as Escrituras escritas e uma tradição não-escrita preservada na igreja (conforme o estudioso católico romano Rigaux, pág. 689, assevera de modo correto e definitivo). Paulo está se referindo aquilo que ensina oralmente durante sua visita a Tessalônica e aquilo que escrevera na sua carta anterior, e liga-os ao invés de separá-los como duas entidades diferentes. A razão por mencioná-los especificamente acha-se no contexto: no v. 2 chamara atenção às falsas declarações que estavam sendo feitas na base daquilo que se pensava que ele tinha dito ou escrito; agora que deixou claro o que queria dizer, mediante uma repetição das suas declarações (v. 5), exorta os leitores a se manterem firmes naquilo que realmente dissera e escrevera, e a não aceitar outras opiniões. Esta é uma explicação plenamente satisfatória da declaração, e toma outras explicações desnecessárias e inconvincentes. Em primeiro lugar, não há tentativa da parte de Paulo de "canonizar" sua carta anterior (ou cartas, se houve mais que uma). Aqueles, no entanto, que consideram 2 Tessalonicenses como sendo pseudonímica geralmente consideram que a declaração é uma tentativa posterior de dar autoridade àquilo que Paulo ensinava e escrevia. Trilling, págs. 128-30, sustenta que o versículo refere-se de modo

geral ao ensino de Paulo (e não especificamente ao seu ensino sobre a parusia), que a combinação de palavra e carta não tem paralelo em Paulo, e que o pensamento diz respeito à base inteira da fé como sendo a tradição. O ensino oral e escrito de Paulo aqui começa a ser canonizado, e o texto era um convite para a distinção católica posterior entre as autoridades escrita e oral, embora isto não esteja presente nesta etapa do desenvolvimento. Os argumentos de Trilling dependem em grande medida da separação que ele faz entre o versículo e seu contexto anterior, que já tivemos motivo para rejeitar; como resultado, atribui às expressões uma generalidade e um propósito que não possuem quando são lidas no seu contexto. Em segundo lugar, A. Lindemann argumenta que a "carta" aqui referida é a própria 2 Ts (já que o autor escreveu para desacreditar 1 Ts e substituí-la pela presente carta); rejeita a objeção de Best, pág. 318, de que a ausência do artigo com "carta" é fatal para esta opinião, mas não dá razão alguma para rejeitá-la. Esta consideração faz parte da tese inteira de Lindemann de que 2 Ts é uma composição pseudonímica que deliberadamente pretende desacreditar 1 Ts, e depende da veracidade desta tese (veja sobre 2.2).

16. Em 1 Ts 3.11-13 temos um exemplo de uma oração seguindo uma expressão de ações de graças (e depois, por sua vez, seguida por uma nova seção começando com "Finalmente, irmãos"). Este padrão reaparece aqui em 2 Ts, havendo apenas a diferença de que entre as ações de graças e a oração temos uma exortação (v. 15). O conteúdo das orações é razoavelmente semelhante, e as duas são caracterizadas por certo grau de generalidade de expressão. Parece claro que as passagens são a obra de um autor seguindo as mesmas linhas gerais de pensamento, mas é improvável que um escritor pseudonímico tivesse copiado e alterado seu modelo desta maneira. A forma das palavras difere primeiramente na maneira de Jesus ser mencionado antes de Deus Pai. Nada há de incomum nisto, porque Paulo tem a mesma ordem em 2 Co 13.13 e Gl 1.1.

Jesus recebe Seu título integral de *nosso Senhor Jesus Cristo* (por contraste com 1 Ts 3.11), mas esta forma é tão comum em Paulo que não requer nenhuma explicação especial. Paulo também escreve *Deus nosso Pai* (os MSS variam quanto a se deve haver um artigo antes de *theos*) ao invés de "nosso Deus e Pai" (1 Ts 3.11); mas aqui, também, seu uso é tão variado que esta forma única não é problemática. Embora tenhamos um sujeito no plural, segue-se agora uma frase descritiva: *que nos amou e nos deu,* expressa no singular, e o verbo principal da sentença ("console . . .", v. 17) também está no singular. Disputa-se se somente Deus deve ser considerado o sujeito (neste caso, colocar Deus como a segunda parte do sujeito pode

ser devido ao desejo de Paulo de fazê-Lo o sujeito real da frase; cf. Trilling, pág. 131 e n. 567), ou se tanto Jesus quanto Deus devam ser considerados constituintes de um só sujeito (neste caso, colocar Jesus em primeiro lugar pode ser porque o pensamento de Paulo nos versículos anteriores tende a centralizar-se em Jesus; Rigaux, pág. 690). Como em 1 Ts 3.11, é mais provável que o último caso é o certo. Para Paulo, Deus e Cristo juntos são a fonte de bênçãos espirituais (cf. 1.2).

A base de confiança para a oração de Paulo é que Deus e Cristo demonstraram amor para com os crentes. A referência exata de *amou* não é declarada, mas visto que o tempo é passado, devemos pensar no amor demonstrado na eleição ou na entrega de Cristo na encarnação e na morte. Ressalta-se, no entanto, não tanto aquilo que Deus fez para demonstrar Seu amor quando ao fato de que o amor foi demonstrado a *nós,* a Paulo e aos leitores (cf. Jewett, pág. 319, que pensa que a referência diz respeito à eleição divina dos tessalonicenses). Esta ênfase na experiência pessoal do amor de Deus é confirmada pelo acréscimo de: *e nos deu eterna consolação e boa esperança, pela graça.* É uma expressão da operação do amor divino, e tem o efeito de "e, *portanto,* nos deu . . ." *consolação* traduz *paraklēsis,* que também pode significar "encorajamento;" esta nuança da palavra deve ser adotada ao invés da idéia da consolação. Paulo está pensando de uma fonte interior de encorajamento que capacitará os leitores a enfrentar com confiança quaisquer provações que possam existir à sua frente. É *eterna,* não no sentido de nunca falhar (cf. NEB), mas, sim, de perdurar a totalidade desta era e continuar na próxima, como a vida eterna. Quase sinônima dela é a *boa esperança,* outra frase que é única na Bíblia grega, mas explicável a partir do mundo não cristão como uma frase corrente para a esperança da vida após a morte (para evidências tiradas do culto a Demétrio e Perséfona, veja P. Otzen: "'Gute Hoffnung' bei Paulus," *ZNW* 49, 1958, págs. 283-5). A dádiva é caracterizada no bom estilo paulino como tendo sido dada *pela graça* (cf. especialmente Gl 1.6, e também 2 Co 1.12). Esta frase final reenfatiza que as dádivas de Deus dependem da Sua bondade e não dos merecimentos dos que as recebem, e, portanto, dá mais base para a certeza de que Ele responderá à oração agora, finalmente, é expressada.

**17.** O conceito de *consolar* ou, melhor, de encorajar, os leitores é freqüente a cada passo nestas Epístolas (1 Ts 2.11; 3.2, etc.). Tendo já feito referência ao encorajamento dado por Deus, Paulo ora para que Ele continue a encorajar os leitores nos seus corações (cf. 3.5; 1 Ts 3.13). Juntamente com este fortalecimento interior, também ora que Deus *os confirme* (outra vez, cf. 1 Ts 3.2) *em toda boa obra e boa palavra.* Sua esperança in-

terior deve ser expressada externamente em todos os aspectos das suas vidas a despeito de toda tentação de viver a um nível sub-cristão. A combinação *obra e palavra* é achada em Lc 24.19, mas noutros lugares Paulo tem a ordem "palavra e obra" (Rm 15.18; Cl 3.17); a mudança de ordem é provavelmente insignificante. A seção inteira sobre o futuro e seus problemas encerra-se, portanto, com uma oração em prol de uma esperança cristã baseada na experiência do amor de Deus e tendo como resultado uma vida frutífera; a especulação apocalíptica desapareceu de vista.

## ORAÇÕES EM PROL DA MISSÃO DE PAULO, 3.1-5

A estrutura da Epístola a esta altura não fica totalmente clara. Embora "Finalmente" (v. 1) não indique necessariamente que a Epístola quase chegou ao fim ou que o que se segue não seja importante, o pedido que Paulo faz por oração em seu favor usualmente bem no fim de uma Epístola ao invés de imediatamente antes de uma seção de exortação. A explicação no presente caso é provavelmente que o pedido está estreitamente vinculado com o ensinamento anterior. Tendo falado acerca das aflições enfrentadas pelos leitores tanto agora quanto no futuro, Paulo apropriadamente pede oração pela obra contínua do evangelho no tocante ao envolvimento que ele pessoalmente tem nele, e, ao mesmo tempo, dá novas garantias aos seus leitores quanto à fidelidade do Senhor e à sua própria confiança neles. Destarte, enquanto torna conhecido o fato das suas orações em prol deles, Paulo também os convida a reunir-se em oração. O pensamento está estreitamente entrelaçado, mas realmente forma uma unidade, a despeito da impressão dalguns comentaristas de que o autor aqui estava procurando formar com retalhos uma seção sobre o serviço do apóstolo sem recursos adequados para assim fazer.

**1.** O começo de uma nova seção é marcado, como freqüentemente, pelo trato *irmãos.* Também é indicado pelo uso de *Finalmente.* Esta palavra podia ser usada para anunciar o fim de uma carta (2 Co 13.11; Ef 6.10; Fp 4.8), mas também era usada quando uma carta estava longe do seu fim (1 Ts 4.1 e nota; Fp 3.1) para introduzir matéria de natureza mais prática. *orai por nós* é um pedido que foi expresso em 1 Ts 5.25 com palavras quase idênticas, e que era regularmente feito por Paulo aos seus amigos nas igrejas. Ao passo que o pedido foi feito nos termos mais gerais em 1 Tessalonicenses, aqui é muito mais específico. É improvável, na realidade, que haja qualquer nuança especial na própria forma do pedido, tal como

"*continuai* orando por nós" (Frame, pág. 290) ou "orai além de observar nossos ensinos," mas o pedido é desenvolvido em duas cláusulas paralelas, sendo que cada uma delas indica o conteúdo e o propósito da oração.

A primeira cláusula relaciona a intercessão por Paulo com o progresso do evangelho: é *para que a palavra do Senhor se propague* (literalmente: "corra") *e seja glorificada. A Palavra do Senhor* 1 Ts 1.8) é, naturalmente, a mensagem do evangelho pregada pelos missionários, mas Paulo a trata quase como uma entidade separada com uma vida própria (compare a linguagem notável usada por Lucas em At 6.7; 12.24; 13.48). O quadro dela "correndo" tem sido procurado em duas origens. De um lado, temos a linguagem figurada do AT em Sl 147.15: "Ele envia as suas ordens à terra, e sua palavra corre velozmente" (cf. Sab. 7.24, acerca da Sabedoria). Do outro lado, há uma figura grega dos corredores no estádio (1 Co 9.24; cf. Rm 9.16; Gl 2.2; 5.7; Fp 2.16) que era familiar a Paulo. Não é necessário optar entre estas duas origens (Frame, pág. 291, opta pela última), já que a metáfora da corrida também era judaica (Sl 19.5); Paulo consegue fazer uso de um quadro do AT que faria sentido aos leitores gregos. A idéia é da propagação rápida e vitoriosa do evangelho. Pode haver o conceito do seu progresso desimpedido dos obstáculos colocados no seu caminho pelos adversários (Frame, pág. 291); mas isto provavelmente seja colocar no texto mais do que está nele.

Diz-se também que a palavra é *glorificada.* É improvável que se trate de uma continuação da metáfora, referindo-se à "glorificação" da pessoa que recebe uma coroa no fim de uma corrida. Mais provavelmente, refere-se à maneira segundo a qual as pessoas dão glória e honra ao evangelho ao recebê-lo com fé e ações de graças; a honra, naturalmente, é realmente dada ao Senhor, de quem é a palavra. É estranho que comentaristas recentes deixem desapercebido o estreito paralelo em At 13.48 (veja também 2 Ts 1.12) que fala dos convertidos glorificando a palavra de Deus. Paulo acrescenta o comentário de que sua oração é que isto aconteça à palavra *como também está acontecendo entre vós.* Uma vez que não há verbo nem nota de tempo na frase, no entanto, pode referir-se ao sucesso inicial da missão em Tessalônica, ou à continuação da missão no tempo presente. A implicação é que a missão em Tessalônica era especialmente bem-sucedida. Já foi levantada a pergunta se Paulo tinha especificamente em mente a esperança da rápida conclusão da missão a fim de que a condição essencial para a parusia pudesse ser realizada (Mc 13.10), mas não há evidência positiva de que este pensamento estivesse na sua mente.

2. A segunda cláusula indica o conteúdo da oração que Paulo deseja

que seus leitores façam: *para que sejamos livres dos homens perversos e maus.* A estreita conexão entre as duas cláusulas é evidente. O obstáculo ao progresso triunfante do evangelho na área missionária do próprio Paulo achava-se na opinião humana que tinha de enfrentar. Essencialmente, o mesmo pedido foi feito por Paulo em Rm 15.31 numa ocasião em que contemplava uma visita a Jerusalém e previa perigos da parte de descrentes. Aqui o mesmo verbo é usado (*rhyomai;* cf. especialmente 2 Co 1.10; 2 Tm 3.11; 4.17-18; o verbo é usado escatologicamente em 1 Ts 1.10). A dicção, porém, está mais perto daquela do AT (Is 25.4; cf. Sl 140.1). A colocação de *perversos* e *maus* talvez seja significante. A primeira palavra, que tinha o sentido original de "fora de lugar," daí "estranho" num mau sentido, ou "perverso," é achada somente aqui no NT com aplicação a pessoas. Na LXX "perverso" é regularmente ligado com "iníquo," e von Dobschütz, pág. 306, sugere que Paulo substitiu "iníquo" nesta frase-chavão por "maus" porque estava aludindo aos judeus como sendo seus oponentes específicos nesta ocasião. Esta sugestão está de acordo com o que sabemos à luz de 1 Ts 2.16 e At 18 acerca da situação concreta de Paulo em Corinto na ocasião de escrever a Epístola. Best, pág. 325-6, prefere ficar neutro acerca desta sugestão, e argumenta que a escolha de palavras feita por Paulo talvez se devesse a um desejo de evitar a palavra já usada num sentido técnico para caracterizar o homem da iniqüidade em 2.3-8. Esta proposta parece menos provável de que aquela que foi oferecida supra; no cômputo geral, ainda parece mais provável que Paulo inclua uma referência aos seus oponentes judaicos.

A cláusula final: *porque a fé não é de todos,* visa ser uma explicação da conduta hostil dalguns. *fé* aqui pode ser entendida no sentido de confiança (nem todos os homens exercem fé) ou, menos provavelmente, como o corpo da fé (nem todos os homens aceitam a fé). As versões oferecidas por Frame, pág. 292: "Pois a fé não é para todos" e "não são todos que são atraídos pela fé," são menos prováveis que a de "porque nem todos os homens têm fé" (*RSV*), que entende a cláusula como espelho de experiência de Paulo. A declaração talvez pareça um pouco banal e desnecessária. Terá maior relevância se for vista não tanto como conclusão daquilo que acaba de ser dito quanto como introdução ao versículo seguinte; ou seja, Paulo a escreveu para servir de ligação com o versículo seguinte ao invés de ser uma declaração importante isoladamente. Ao mesmo tempo, a cláusula transmite o reconhecimento de Paulo de que, embora a oração seja em prol da pregação bem-sucedida da palavra, nem todos crêem nem crerão. Trilling, pág. 136, acha no versículo inteiro um quadro posterior, estilizado,

do apóstolo que é o pregador incansável a despeito da oposição contínua. Este veredito é surpreendente, tendo em vista que Trilling reconhece que o próprio Paulo freqüentemente escreve acerca dos sofrimentos que fazem parte do destino do apóstolo. Podemos indicar especialmente 1 Co 16.9 e Fp 1.27-28, que expressam sentimentos semelhantes à presente passagem; não é nenhum bom motivo para considerá-la pós-paulina.

3. Como o comentário de que nem todos têm fé, Paulo já começou a passar da sua própria situação imediata para a do mundo em geral, o que prepara o caminho para o que parece, à primeira vista, ser uma mudança surpreendente de pensamento. Ao invés de reivindicar a segurança do socorro divino para ele mesmo, volta seu pensamento aos seus leitores e à sua preocupação por eles no meio das suas aflições; conforme Calvino corretamente observou, está mais preocupado com eles do que consigo mesmo. Aqui, pois, embora Paulo tenha começado a pensar em si mesmo e nas suas necessidades, volta-se, sob sua forte compulsão pastoral, aos seus leitores e assegura-lhes: *Todavia o Senhor é fiel.* Há um jogo de palavras entre "fé" e "fiel" (embora isto não exija que traduzamos "fé" como "fidelidade" no v. 2). O pensamento é freqüentemente expressado por Paulo quando deseja assegurar seus leitores que orações e desejos serão honrados por Deus (1 Ts 5.24), mas aqui Paulo fala da fidelidade do *Senhor* (i. é, Jesus) ao invés de Deus. Esta mudança harmoniza-se com a ênfase sobre o Senhor nos vv. 4-5, ênfase esta que é característica desta carta (cf. 3.16). Visto que o Senhor cumpre Sua promessa com Seu povo, pode-se confiar nEle para *confirmar* os leitores. O verbo é repetido de 2.17 (cf. 1 Ts 3.2, 13) e evidentemente ocupava o primeiro plano da mente de Paulo enquanto pensava nas aflições que acometiam seus leitores. Paulo não usa o verbo *guardar* noutros lugares para a proteção divina para o crente, mas este uso é achado no AT (Sl 121.7; 141.9). ARA, *o maligno*, traduz um adjetivo como sendo masculino, uma referência ao diabo; RSV traduz como neutro: *o mal.* Os argumentos estão todos reunidos por Best, págs. 327-8, que defende o primeiro ponto de vista contra Dibelius; observa que a atividade de Satanás se destaca nas cartas (2.9; 1 Ts 2.18; 3.5), que o contexto é pessoal, e que o título "o maligno" era comum na igreja primitiva (Ef 6.16; Mt 13.19, 38; 1 Jo 2.13-14; 5.18-19). Este argumento é fortalecido se a frase também é masculina no Pai Nosso; se Paulo tinha conhecimento pessoal da oração, ou não, sua linguagem tanto refletiria quanto influenciaria a linguagem da igreja primitiva. Trilling, pág. 137, faz a sugestão de que a palavra deve ser entendida de modo geral; os sentidos masculino e neutro não podem e não devem ser distinguidos.

4. O mesmo tom de confiança no Senhor soa no versículo seguinte, que expressa a certeza de Paulo de que seus leitores cumprirão suas instruções. A conexão de pensamento é muito semelhante àquela em 2.13-15 onde uma expressão de graças a Deus pelo estado espiritual dos leitores foi seguida por um apelo conseqüente a eles no sentido deles, por sua parte, ficarem firmes e guardarem aquilo que lhes fora ensinado. Aqui, a declaração confiante de Paulo no sentido de que o Senhor os guardará é seguida por uma expressão da sua confiança de que eles cumprirão suas instruções. Embora o versículo seja, portanto, formalmente uma declaração de confiança, também pode ser considerado um mandamento implícito aos leitores. O verbo *temos confiança* usado neste sentido é tipicamente paulino (Rm 15.14; 2 Co 2.3; Gl 5.10). Não fica claro se *no Senhor* declara a base de confiança ("confiamos no Senhor [*sc.* que Ele vos capacitará a . . .]") ou a esfera em que opera ("posto que nós [*sc.* Paulo e seus leitores] estamos no Senhor, estamos confiantes de que fareis . . ."). Nos dois casos a confiança de Paulo é "acerca" (gr *epi*) dos leitores (cf. 2 Co 2.3; contraste o uso de *eis*, [*em*, ARA], Gl 5.10). Provavelmente, a segunda maneira de compreender a sentença é correta.

A confiança de Paulo acerca dos seus leitores surge como resultado da nova situação que decorre da morte e da ressurreição do Senhor, através de quem todos passaram a tornar-se parte da igreja. Segue-se disto, naturalmente, que a confiança que Paulo possui é, em última análise, uma confiança no poder e na fidelidade do Senhor (veja mais, R. Bultmann: *TDNT* VI, págs. 4-7).

A confiança que Paulo tem nesta situação é que os leitores já *estão praticando* (na ausência de Paulo) e *continuarão a fazê-las* (quando receberem a lembrança desta carta) a saber: as coisas que ele ordena. O pensamento de continuar aquilo que já começaram a fazer tem seu paralelo em palavras diferentes em 1 Ts 4.1 (passagem esta que Trilling, pág. 138, considera como o padrão para o presente versículo), mas o padrão dos tempos é paulino (2 Co 1.10; cf. 1.13-14). O verbo *ordenar* foi usado em 1 Ts 4.11 (cf. o substantivo em 1 Ts 4.2) e aplica-se especialmente às instruções éticas e eclesiásticas mais do que à doutrina. Pareceria que o tempo presente se refere às instruções nesta carta; mas isto, à primeira vista, é difícil tendo em vista a confiança de Paulo de que já estão cumprindo suas ordens. A solução é provavelmente que Paulo considera que suas instruções são uma repetição daquelas que já dera (ou pelo menos, que está dando mais pormenores sobre elas) e pode, portanto, estar confiante de que aquilo que ele ordena nesta carta já está sendo, pelo menos parcialmente, obedecido pelos

leitores.

Pode ser argumentado que Paulo está preparando o caminho para as instruções específicas (introduzidas pelo mesmo verbo) que se seguem imediatamente nos vv. 6-16. As dificuldades com esta interpretação são que forma uma conexão desajeitada de pensamento entre os vv. 1-3 e o presente versículo, e que o v. 5 interrompe a seqüência do pensamento; noutras palavras, o v. 4 parece interromper a conexão entre os vv. 1-3 e 5. Trilling, pág. 137-8, argumenta contra o ponto de vista que a conexão de pensamento é que o v. 3 dá o lado do Senhor, e o v. 4 o lado humano, do progresso cristão; pelo contrário, o pensamento do apóstolo e da sua autoridade é determinativo, o que é enfatizado pela inclusão, de modo um pouco inexpressivo, de uma expressão independente conforme o padrão de 1 Ts 4.1, que ressalta a autoridade do apóstolo. Esta solução está longe de ser satisfatória, porque lança no crédito do autor desconhecido uma combinação curiosa de imitação sutil de 1 Ts e de um estilo inexpressivo. Outra solução parece preferível: é que a referência primária no v. 4 diz respeito ao pedido do autor pelas orações nos vv. 1-2. O fato de que Paulo passa então a usar o mesmo verbo "ordenar" no v. 6 pode ser explicado de modo simples como sendo a tendência de qualquer escritor de repetir a palavra que já está na sua mente (Rigaux, pág. 701). Surge, assim, a possibilidade de que o v. 3 está ocupado primariamente com as tentações espirituais que porventura impeçam os leitores de orarem. O v. 4, portanto, fica estreitamente ligado com a matéria anterior pela referência ao Senhor. A alegada ênfase da autoridade apostólica desaparece, portanto, da passagem.

5. O mandamento implícito de Paulo aos seus leitores é seguido por mais um desejo, expresso através da oração, que é formalmente ligado ao versículo anterior por meio de ser endereçado ao *Senhor* (i. é, Jesus). O verbo *conduza* é repetido de 1 Ts 3.11, onde, porém, foi usado mais literalmente no sentido do Senhor abrir o caminho para Paulo e seus amigos revisitarem Tessalônica. Aqui, o uso é espiritual (como em Lc 1.79, a única outra ocorrência do verbo no NT), e diz respeito a dirigir os corações dos leitores (a frase inteira é baseada num septuagintalismo: 1 Cr 29.18; 2 Cr 12.14, etc.). O *amor de Deus* é uma frase que pode ser entendida no sentido de nosso amor a Deus (o genitivo objetivo) ou o amor de Deus (*sc.* "por nós';" o genitivo subjetivo), ou o tipo de amor demonstrado por Deus (e que nós devemos demonstrar; o genitivo de qualidade). Embora a primeira construção seja gramaticamente possível (cf. 2.10 e nota; Masson, pág. 112; Trilling, pág. 139), é a menos provável, tendo em vista o uso paulino noutros lugares. A maioria dos comentaristas prefere a segunda possibilidade

(Rm 5.5; 8.35, 39; 2 Co 13.13) e argumenta que Paulo está encorajando os leitores por meio de dirigir sua atenção ao amor que Deus tem a eles. Apesar disto, talvez haja mais peso a favor da terceira possibilidade. Paulo quer que os leitores demonstrem o mesmo tipo de amor que Deus demonstrou a eles (cf. 2.13, 16) e no presente contexto fazem-no mediante sua solicitude por Paulo nas suas orações. A segunda frase, *à constância de Cristo,* provavelmente deva ser entendida de modo semelhante. Tem sido variadamente entendida como sendo a expectativa (da parusia) de Cristo (von Dobschütz, pág. 309) ou, mais exatamente, como constância ao esperar a parusia de Cristo (cf. 1 Ts 1.3; Jewett, págs. 320-2; num sentido de constância dirigida a Cristo; Trilling, pág. 139). Mas é mais provável que signifique o tipo de constância demonstrada supremamente por Cristo (cf. Tg 5.11; Poli. Fp 8.2) ou, menos provavelmente, a constância dada por Cristo (Cf. Rm 15.5; Best, págs. 330-31). Rigaux, pág. 700, leva o pensamento um passo adiante e sugere que os leitores devam aceitar sua parte do sofrimento perseverante de Cristo (cf. 2 Co 1.5; Fp 3.10), e isto dá bom sentido. Os leitores devem participar do amor demonstrado por Deus e da constância demonstrada por Cristo. O pensamento diz respeito à perseverança em meio às aflições. Para o vínculo do amor com a oração, veja em Rm 15.30, onde a idéia de esforçar-se também está presente (para esta última, cf. Ef 6.18). Destarte, a seção inteira forma uma unidade.

## O PERIGO DA PREGUIÇA, 3.6-16

Sem qualquer ligação aparente com a matéria anterior, vem agora uma seção em que os membros da igreja são conclamados a desfazer seus contatos com alguns entre eles que estavam vivendo na inatividade. Semelhante conduta é condenada por não estar de acordo com o exemplo de Paulo e dos seus companheiros missionários que abriam mão do seu direito de serem sustentados às custas da igreja, e que insistiam em trabalhar para ganhar seu pão a fim de não serem um peso para os membros. Este exemplo tinha sido reforçado pela instrução específica de que não se devia dar comida aos preguiçosos. A despeito destas instruções anteriores (que tinham sido repetidas em 1 Ts 4.11-12; 5-14), o problema ainda continuava. Paulo, portanto, em primeiro lugar exortou os culpados de modo direto a trabalharem com esforço e a fazerem o bem, e, em segundo lugar, conclamou o restante da igreja a retirar deles a comunhão, de modo que fossem levados a emendar os seus caminhos. A seção termina com uma bênção.

Conforme notamos na discussão a esta altura em 1 Ts, parece possível que, embora nenhuma menção direta seja feita entre os dois temas, era a consciência aguçada de crença de que o dia do Senhor já viera que estava levando a esta atitude de indisciplina e de preguiça. Von Dobschütz, pág. 183, comenta corretamente que o problema deve ter tido algum tipo de origem religiosa, e na ausência de indicação de qualquer outra origem, esta se recomenda como sendo a mais provável. Moore, pág. 115, no entanto, observa que nenhuma referência explícita à parusia ocorre na discussão de Paulo da matéria (veja também B. N. Kaye: "Eschatology and Ethics in 1 and 2 Thessalonians," *NovT* 17, 1975, págs. 47-57). O problema evidentemente continuara desde os dias mais primitivos da igreja. O paralelo com a situação em Corinto talvez sugira que outro fator também estivesse operando, a saber: que os membros mais ricos da igreja sentiam uma obrigação de ajudar os pobres, talvez especialmente nas refeições comunitárias onde a Ceia do Senhor era celebrada como parte de uma refeição mais completa. É possível, também, que tenha havido uma distribuição aos pobres da mesma maneira que nos primeiros tempos da igreja em Jerusalém (At 2.44-45; 4.32 - 4.11; 6.1-6). Torna-se, então, provável que alguns membros da igreja estivessem aproveitando indevidamente a generosidade dos outros e que não estavam procurando sustentar a si mesmos. Esta indisposição para o trabalho pode ter sido encorajada pela crença de que a parusia estava próxima, de modo que não havia necessidade de ter provisões para o futuro. Embora esta reconstrução da situação seja hipotética, faz bom sentido, e, em especial, explica por que a proposta medida disciplinar envolvia cortar o suprimento de alimento que a igreja fornecia a tais pessoas.

A passagem compreendida de modo diferente por aqueles que adotam uma data posterior para a carta. Trilling, págs. 141-2, 151-53, chama a atenção ao caráter autoritário e obrigatório da seção – não deve ser classificada como exortação – e ao modo da própria conduta de Paulo agora transformar-se em padrão que deve ser seguido pelos cristãos posteriores. Estas características da passagem são, conforme ele pensa, melhor explicadas pela hipótese da pseudonimidade. A própria falta condenada não era nada pior do que a preguiça, e Trilling duvida se era necessário ou praticável adotar as medidas disciplinares recomendada aqui. A questão em pauta é a de uma "ética de trabalho" cristã, típica do período pós-paulino, e o modo de vida condenado aqui não tem nada a ver com a parusia; pelo contrário, devemos ver a situação à luz de uma passagem tal como Didaquê 12, onde a igreja é advertida contra pregadores ambulantes que estavam indispostos a trabalhar em prol do seu próprio sustento. Estes comentários

demonstram que o problema da preguiça continuava na igreja. Não explicam por que é tratado de modo comparativamente pormenorizado em 2 Ts em particular. O tom autoritário não é desconhecido nos escritos de Paulo (1 Co 4.21; 5.1-5, 9-13; 2 Co 13.2, 10). Igualmente, Paulo não estava avesso a usar sua própria conduta como exemplo (1 Ts 1.6; 1 Co 11.1). Além disto, a situação descrita aqui tem mais afinidades com o problema do cuidado dos pobres dentro da igreja em Jerusalém e Corinto do que com os pregadores ambulantes na Didaquê. A alegação de que a passagem faz mais sentido quando é interpretada de uma perspectiva posterior àquela de Paulo deixa de convencer.

6. A exortação de Paulo começa com *Nós vos ordenamos,* o mesmo verbo do v. 4 (onde, conforme argumentamos, a referência não diz respeito à presente exortação) e também de 1 Ts 4.11, onde o tópico foi o mesmo que este. Embora o trato de *irmãos* seja o modo bastante comum de Paulo começar uma nova seção, nunca é meramente formal, mas, sim, indica que as pessoas assim tratadas são membros da igreja, e talvez seja evidência contrária à presença de um tom demasiadamente autoritário da parte do autor. A fórmula *em nome do Senhor Jesus Cristo* também é típico do uso de Paulo e indica que Paulo dá suas instruções segundo a autoridade de Jesus e como Seu representante (cf. 1 Ts 4.1; 1 Co 1.10; 5.4). Uma construção um pouco rara é usada para expressar a exigência: *que vos aparteis* daqueles membros da igreja cuja conduta precisa de correção. A frase significa "recuar" dalguém. Embora seja repetida no v. 14 em palavras diferentes como meio de disciplinar os membros recalcitrantes da igreja, o sentido da ordem de Paulo aqui pode ser mais que os demais membros da igreja devem evitar serem levados para ações semelhantes através do contato com aqueles que estavam dando um mau exemplo (cf. 1 Co 15.33-34). O "propósito é conservar pura a comunidade mais do que expurgá-la de elementos malsãos" (K. H. Rengstorf: *TDNT* VII, págs. 589-90). Aqueles que estão se comportando de modo inaceitável ainda são chamados pelo nome de irmão (cf. 1 Co 5.11) e não são excomungados. Estão *andando desordenadamente* ou de modo desocupado. O advérbio *(ataktōs;* também v. 11) vem da mesma raiz que o adjetivo usado para descrever pessoas do mesmo tipo em 1 Ts 5.14. Ali, vimos que o significado era "desordeiro" ou "preguiçoso." Este último elemento está indubitavelmente presente na palavra, conforme o contexto torna claro, e o único problema é se a palavra tem o sentido mais pleno de uma vida desordeira de modo geral, que se expressava particularmente na recusa de trabalhar. De qualquer maneira, a questão é que as respectivas pessoas não estavam simplesmente desempregadas, como

também estavam recusando-se a realizar qualquer trabalho e, como conseqüência, estavam sendo um transtorno para outras pessoas. É certamente este aspecto que Paulo está enfatizando, e parece ser o pensamento dominante na passagem.

Semelhante conduta não era *segundo a tradição que de nós recebestes.* A noção de *tradição* já foi vista em 2.15, onde o pensamento dizia respeito ao ensino doutrinário, tanto oral quanto escrito. Aqui, o pensamento diz respeito ao ensino acerca do comportamento cristão, transmitido oralmente (v. 10) e por escrito (1 Ts 4.11-12), como também pelo exemplo de Paulo. *recebestes* representa o texto achado num pequeno número de MSS gregos; outros têm "receberam" (*sc.* os desocupados) (UBS, seguido por *GNB*). Este último texto incorpora uma forma um pouco incomum do verbo, e a terceira pessoa talvez tenha parecido inapropriada aos escribas que teriam esperado uma forma na segunda pessoa; a forma "receberam," portanto, deve ser preferida. Paulo está enfatizando que foram as próprias pessoas que tinham recebido suas instruções que as estavam desobedecendo.

7. *Pois vós mesmos estais cientes* é uma fórmula já usada em 1 Ts 2.1 (cf. 3.3; 4.2; 5.2). Paulo está dando uma base para o mandamento no versículo anterior ao demonstrar que a conduta dos desordeiros na comunidade era inconsistente com o modo cristão de viver praticado por ele mesmo durante sua permanência em Tessalônica. Sabem que *convém imitar* o comportamento dos apóstolos. Literalmente a fraseologia é: "como deveis imitar-nos," que é um modo elíptico de dizer "como deveis viver para imitar-nos." O conceito de imitar ou seguir o padrão de vida doutros cristãos ocorre em 1 Ts 1.6-7 e 2.14 (cf. 1 Co 4.16; 11.1; Ef 5.1; Fp 3.17; cf. 4.9; Hb 6.12; 13.7) e geralmente transmite a idéia de adotar como modelo as vidas daqueles que estão modelando suas próprias vidas à luz da vida do Senhor. Onde os apóstolos se apresentam como exemplos a serem imitados, há o pensamento adicicional de obediência ao ensino que estavam exemplificando nas suas próprias vidas (cf. W. Michaelis: *TDNT* IV, págs. 666-73). Assim, a tradição que os tessalonicenses tinham recebido (v. 6) foi transmitida através da instrução e do exemplo dos apóstolos. A natureza autorizada da tradição e do exemplo é transmitida pelo verbo *convém*; a fraseologia tem relacionamento com 1 Ts 4.1. A referência demonstra que o pensamento é bem paulino, sendo que o verbo *convém* cumpre a mesma função lógica que as expressões de comando e os imperativos que se acham noutras ocorrências do tema ("Admoesto-vos," 1 Co 4.16; "Sede imitadores," 1 Co 11.1; Ef 5.1; Fp 3.17; "praticai," Fp 4.9). Daí a opinião de Trilling, págs. 145-6, de que uma nota de mandamento autorizado no

sentido de imitar o apóstolo está presente aqui pela primeira vez, e reflete a atitude posterior de olhar de volta para os apóstolos como exemplos autorizados a serem seguidos, simplesmente não está justificada pela evidência. Se há alguma ênfase dada ao dever de seguir o exemplo dos apóstolos, ela é amplamente justificada pelo fato de que a crise em Tessalônica estava levando muito tempo para desaparecer. Paulo, entretanto, se coloca juntamente com seus companheiros, como exemplos de pessoas que não podiam ser acusadas de preguiça. O verbo usado [em grego – ARA traduz *nos portamos desordenadamente*] vem da mesma raiz que o advérbio no v. 6, e é achado somente aqui no NT. Além da sua obra espiritual na igreja, os apóstolos trabalhavam com esforço para seu próprio sustento.

8. Tendo declarado que os apóstolos não tinham sido preguiçosos, Paulo desenvolve o assunto ao referir-se aos efeitos da preguiça. Aqueles que não trabalham pelo seu sustento são compelidos a depender da generosidade doutras pessoas, e é seu repúdio desta prática que é a razão específica do ataque que Paulo faz à preguiça. Neste sentido, pode declarar que ele e seus companheiros *jamais comeram pão, de graça, à custa de outrem.* "Comer pão" é um hebraísmo que significa "alimentar-se" (Gn 3.19) e pode ser usado de modo mais geral para receber manutenção dalguém (2 Sm 9.7; cf. Am 7.12; Sl 41.9). Sabemos que Paulo e seus companheiros hospedaram-se durante pelo menos parte do tempo em Tessalônica com Jasom (At 17.7). Não aceitavam hospedagem do seu anfitrião sem pagar sua contribuição (cf. 2 Co 11.7). Ao invés de ficarem desocupados e depender de outras pessoas, *pelo contrário, em labor e fadiga, de noite e de dia, trabalhamos.* A linguagem está muito próxima daquela de 1 Ts 2.9 onde, como aqui, Paulo continua dizendo que assim fizeram *a fim de não sermos pesados a nenhum de nós* (aqui a redação é idêntica). Paulo, portanto, reitera seu princípio de que não procuraria qualquer ganho material em troca da sua pregação do evangelho. É digno de nota quão próxima de 1 Ts 2.9 fica a redação, o que tem levado vários estudiosos a afirmarem que aqui um copista estava fazendo uso da carta anterior. Deve, no entanto, ser reconhecido juntamente com Trilling, pág. 147, que o próprio Paulo poderia ter usado a mesma expressão duas vezes dentro de um breve intervalo. Trilling, no entanto, argumenta que a transformação da teologia e do pensamento de Paulo na presente passagem exclui esta possibilidade. Esta conclusão é injustificada. Não podemos perceber razão alguma porque Paulo, tendo-se referido ao seu hábito de trabalhar em conexão com a natureza do evangelho em 1 Tessalonicenses (cf. 1 Co 9.3-18; 2 Co 11.7), não usasse a mesma prática como exemplo de diligência aos seus convertidos. (O fato de que a re-

dação é levemente diferente daquela de 1 Ts 2.9 não é decisiva a favor de qualquer das conclusões. Mas é relevante que parte da fraseologia é usada por Paulo noutros contextos: cf. 2 Co 11.7, 27. Há alguma possibilidade de que a forma variante *nukta kai hēmeran* achada nalguns MSS seja preferível à forma, melhor atestada, *nuktos kai hēmeras,* que pode ser uma assimilação à fraseologia em 1 Ts 2.9; isto aumentaria as diferenças na redação).

9. Paulo passa a explicar o motivo de sua conduta. Os missionários, diz ele, não se comportavam daquela maneira porque não tinham o *direito, sc.* de não trabalhar. Este é o direito ao qual Paulo alude em 1 Ts 2.6 e que declara pormenorizadamente em 1 Co 9.4-6, 14 (cf. 1 Tm 5.18). Pelo contrário, tinham aberto mão daquele direito, e trabalhado muito, a fim de que pudessem oferecer-se como *exemplo* para os leitores *imitarem.* O pensamento é expresso de modo elíptico, e em ARA e na paráfrase supra palavras adicionais foram fornecidas para deixar claro o sentido. Dificilmente seria necessário dizer que não foi o fato de os missionários abrirem mão dos seus direitos que se constituiu em exemplo para os leitores mas, sim, sua disposição de trabalhar e não ser um fardo para os outros. *Oferecer-vos exemplo em nós mesmos* não ressalta o efeito do grego, "oferecer-nos *a nós mesmos* como exemplo" que talvez sugira um certo elemento de espírito de sacrifício nesta questão (em contraste com a frase menos enfática em Fp 3.17); mas está é, talvez, uma interpretação exagerada de uma frase perfeitamente normal (o efeito de "estávamos prontos a oferecer-vos . . . a nossa própria vida" em 1 Ts 2.8 é algo diferente). Paulo aqui ressalta um propósito diferente para sua conduta do que aquele que é citado em 1 Ts 2.9, onde argumenta a favor da pureza dos seus motivos e da sua indisposição de ser um peso para seus convertidos. Nada há de inconsciente, porém, em ressaltar aqui mais um motivo implícito na sua conduta, e certamente nenhuma razão para ver aqui a atuação doutro autor.

10. Paulo volta-se do seu exemplo enquanto estava em Tessalônica para as instruções que ele e seus companheiros repetidamente "ordenavam" (o verbo está no imperfeito). A tradução de ARA: *Porque, quando ainda convosco* coloca a ênfase na cláusula que se refere à presença dos missionários em Tessalônica. Von Dobschütz, pág. 312, porém, provavelmente tem razão em alegar que dificilmente Paulo teria ressaltado este fato aqui (contrastar 1 Ts 3.4), visto que acabara de referir-se a ele nos vv. 7-9, e que a ênfase recai na instrução oral lado a lado com o exemplo: "Porque quando estávamos convosco, *também* lhes demos esta ordem." O versículo, portanto, forma um paralelo com vv. 7-9 e esclarece a natureza das tradições mencionadas no v. 6. Fica claro que o ensino acerca da necessidade

do trabalho era dado desde o tempo da missão evangelística de Paulo em Tessalônica, e o fato de que semelhante ensino fazia parte comum da instrução cristã para novos convertidos é refletido em Didaquê 12.3 Sugere-se assim que os motivos da preguiça em Tessalônica não dependiam meramente de uma expectativa aguçada do Fim, quando, então, o trabalho seria desnecessário, mas, sim, duma atitude geral para com o tabalho manual que era comum na civilização helenista daquele tempo.

A ordem: *Se alguém não quer trabalhar, também não coma, é* semelhante no seu conteúdo a um ditado judaico baseado em Gn 3.19: "Se eu não trabalhar, não terei nada para comer" (Gn R. 2; SB III, págs. 641-2). Esta, porém, é uma declaração dos fatos da parte de uma pessoa que sentia-se maltratada em comparação com outras. A declaração de Paulo difere por ser um imperativo e por dizer respeito à indisposição para o trabalho. Declarações semelhantes existem noutras fontes, tanto judaicas quanto gregas, mas nenhum paralelo exato tem sido achado. A. Deissmann (*Light from the Ancient East,* Londres, 1927, pág. 318), sugeriu que Paulo estava citando uma máxima popular, cunhada, talvez, por um senhor tratando de escravos preguiçosos; mas é igualmente possível que a formulação é do próprio Paulo, O ditado é dirigido àqueles que se responsabilizam (por dever ou por caridade) pelo cuidado dos famintos, e proibe-os de dar às pessoas que não se dispõem a trabalhar. Mas, embora esta seja sua forma sintática, é primariamente endereçado aos preguiçosos como advertência contra a inatividade (cf. v. 12). O efeito do princípio é estabelecer a dignidade do trabalho em contraste com qualquer sugestão de que as pessoas pudessem sentir-se desculpadas da obrigação de cuidar de si mesmas, e este tem sido um princípio cristão contínuo (para a história primitiva do tema, veja Trilling, págs. 148-9). Best, pág. 339, hesita muito em tirar conclusões do texto acerca da natureza do trabalho e da sua categoria hoje, mas sua atitude é desnecessariamente pessimista. O texto é uma parte relevante dos ensinamentos bíblicos acerca do assunto, embora deve ser entendido no contexto doutros ensinos bíblicos. Logo, deve ser contrabalançado pelo ensino sobre a necessidade de dar ajuda àqueles que necessitam dela. Deve também ser notado que é a *falta de vontade* de trabalhar, ao invés de uma *falta de oportunidade* que consta do texto, e isto é de grande importância nas discussões acerca de auxílio aos desempregados.

**11.** No v. 6, Paulo introduziu o assunto dos membros desocupados da igreja com linguagem que se dirigia à igreja como um todo, e falava contra a estreita associação com os preguiçosos. Tendo dado seu ensino sobre a questão, passa agora a aplicá-lo diretamente a quaisquer dos leitores que se

enquadrassem na categoria dos preguiçosos. É por isso que agora se refere outra vez à existência do problema, numa sentença que explica (*Pois*) porque deu o ensino anterior. *estamos informados* provavelmente deve ser entendido como um equivalente de um perfeito "temos ouvido," (1 Co 11.18) ao invés de um tempo contínuo "estamos sempre ouvindo," e refere-se a notícias trazidas de Tessalônica, para Paulo seja por palavra, seja possivelmente, por carta. A vaga forma de alusão: *entre vós há pessoas* é tipicamente paulina (cf. 1 Co 5; 2 Co 2.5-6; 10.2, 12; Gl 1.7; 2.12) e não significa necessariamente que não tivesse consciência da identidade dos culpados. A própria redação: "alguns em vós", i. é, "alguns no meio de vós," é um pouco incomum, e talvez tenha a intenção de ressaltar a responsabilidade da comunidade por aqueles que estão causando vergonha a ela. A descrição dos transgressores: *que andam desordenadamente* é repetida no v. 6. É acrescentado um novo elemento, porém: *não trabalham; antes se intrometem na vida alheia.* O grego contém um jogo de palavras, tal qual: "não se metem no trabalho: são metidas;" "não trabalham como abelhas: são abelhudas", o que *NEB* traduz de modo apropriado: "cuidando dos negócios de todos, menos dos seus próprios." A paronomásia deste tipo era um artifício comum em grego (cf. Rm 12.3; 1 Co 7.31; 2 Co 3.2; 6.10), e este jogo de palavras que aqui temos foi antecipado por Demóstenes (Phil. 4.72 [150]); o paralelo latino citado de Quintiliano 6:354 é um pouco diferente. Esta evidência não é suficiente para demonstrar que era um jogo de palavras corrente e que, portanto, não deve ser interpretado segundo seu sentido óbvio (*pace* Trilling, págs. 150-51). A lição é bem clara e específica: como resultado da sua inatividade, estas pessoas conseguiam passar o tempo sendo um estorvo aos outros (cf. 1 Tm 5.13), presumivelmente por meio de impedir seu serviço e tomando seu tempo com conversas.

12. Tendo preparado o caminho no v. 11 para dirigir-se diretamente aos desocupados na igreja, Paulo agora o faz. Mas a forma de trato que emprega é colocada na terceira pessoa e é um pouco indireta; para este uso de "tais pessoas" (*elas,* ARA), compare Rm 16.18 e 1 Co 16.16-18, que demonstram que é usado de modo generalizante: "para quem servir a carapuça." A forma da injunção, também, visa evitar uma ordem abrupta e categórica: *determinamos* (vv. 4, 6 onde é traduzida "ordenamos") é um verbo que em si pode ser exortativo ao invés de obrigatório, e aqui é ligado com *e exortamos* (1 Ts 4.1) que introduz uma nota persuasiva. Além disto, a ordem é dada *no Senhor Jesus Cristo* (cf. 1 Ts 4.1), que transmite não somente o pensamento da autoridade do Senhor por detrás do mandamento pronunciado pelos Seus representantes como também o pensamento da

nova situação do escritor e dos leitores que é determinada pelo evento salvífico de Jesus e que leva à comunhão na igreja. Fica claro que ênfase dada à autoridade apostólica que Trilling alega ter descoberto nesta seção, e usa como sinal da autoria pós-paulina simplesmente não está presente neste resumo das instruções de Paulo aos membros da igreja que estão em erro. Pode ser sublinhado este fato: esta foi, pelo menos, a terceira ocasião em que Paulo teve de levantar a questão, mas ainda o faz na base da posição deles em Cristo; a ameaça registrada em 1 Co 4.21 ainda não surgiu à tona nos relacionamentos entre Paulo e Tessalônica. Os leitores são encorajados a *trabalhar tranqüilamente.* O substantivo ("com tranqüilidade") expressa o mesmo pensamento do verbo em 1 Ts 4.11, o de não ser um estorvo para outras pessoas. O mesmo ideal é achado em 1 Tm 2.11-12, onde as mulheres são proibidas de exercer autoridade sobre os homens; o pensamento é o de cuidar dos seus próprios negócios. Neste trecho, isto tem sido considerado o oposto de ficar excitado por expectativas do Fim iminente, mas uma referência mais geral é provável. Trilling, pág. 151, acha o quadro de um modo de vida quieto, bem-ordenado e burguês (cf. 1 Tm 2.2, 11-12; 1 Pe 3.4), típico do ensino apostólico posterior. Mas as raízes deste tipo de ensino acham-se anteriormente, e não há razão para supor que a ênfase é pós-paulina (Rm 13.1-7; 1 Ts 4.11-12). O resultado de semelhante diligência será que os leitores poderão *comer o seu próprio pão,* que quer dizer "ganhar seu próprio sustento" ao invés de viver da caridade doutras pessoas (v. 8). O ensino destes versículos têm sido resumido: "Parem de mexericar, de vagabundar, de explorar."

13. O fato de que há uma mudança das pessoas endereçadas é indicado pela expressão introdutória *E vós,* seguida pelo trato *irmãos,* que indica que Paulo mais uma vez está falando à igreja como um todo depois de dirigir sua instrução especialmente aos preguiçosos nos vv. 11-12; mais exatamente, está se dirigindo aos demais membros da igreja. Talvez tenham sido tentados a *cansar-se,* i. é, perder o ânimo (Gl 6.9; Ef 3.13; cf. 2 Co 4.1, 16; Lc 18.1), *de fazer o bem.* A frase tem um paralelo estreito (mas não idêntico) em Gl 6.9, que talvez sugira que aqui deva ser entendida num sentido razoavelmente amplo. Trilling, pág. 154, na verdade, considera que o versículo começa uma nova subseção (vv. 13-16) e pensa que dá uma injunção sem conexão com a matéria anterior. Esta opinião é improvável. Desconsidera a conexão entre os vv. 14-15 e a seção anterior (que Trilling também nega; veja abaixo). Além disto, o contexto em Gl 6.9 é o de ofertas materiais para os mestres na igreja (também com aplicação mais geral). É provável que o pensamento de cuidar dos necessitados ainda esteja em mente

aqui. Alguns comentaristas preferem a tradução "fazer o que é certo" (Rm 7.21; 1 Co 7.37-38; 2 Co 13.7; Tg 2.8, 19), mas isto não oferece o sentido certo no contexto. O verbo deve significar "tratar bem" (como em Mt 12.12; Lc 6.27; At 10.33; Gl 6.9; Fp 4.14).

No contexto, as famílias na igreja que trabalham muito podem ter sido tentadas a abrir mão de serem caridosas porque sentiam que os preguiçosos estavam tirando proveito delas. Não fica claro se Paulo as está conclamando a continuar a serem caridosas aos demais membros necessitados da comunidade ou também continuar a mesma atitude para com os preguiçosos, mas provavelmente esta última é incluída, mormente tendo em vista o espírito dos versículos que imediatamente se seguem. Isto seria inteiramente de acordo com o espírito cristão primitivo de demonstrar amor àqueles que não o merecem e que não o retribuem. Paulo, portanto, trata da situação da preguiça na igreja, não por meio de mandar a igreja cortar os fornecimentos aos preguiçosos, mas, sim, por meio de admoestar os preguiçosos a mudar seus caminhos. Isto não significa, naturalmente, que algum tipo de ação disciplinar é excluído no caso da falta persistente de prestar atenção aos mandamentos de Paulo, e esta consideração passa imediatamente a ser discutida.

14. No início da seção no v. 6, Paulo tinha falado da necessidade de manter distância dos membros da igreja que estavam vivendo na inatividade. Agora, a instrução é repetida com mais pormenores. Há a possibilidade de que alguns membros (é possível que a possibilidade que somente havia poucos é indicada pela mudança para o singular *alguém* em contraste com o plural "entre vós há pessoas" no v. 11) ainda continuarão a fazer aquilo que está errado e assim se recusarão a ***prestar obediência à nossa palavra dada por esta epístola.*** A construção grega demonstra que Paulo está pensando da sua palavra ou ordem dada em especial por meio de uma *epístola,* e ARA reconhece corretamente que é *esta* epístola que está em mira. O contexto sugere indubitavelmente que Paulo está pensando no mandamento acerca dos preguiçosos dado em 3.6-13 e não nas instruções dadas na carta como um todo (*pace* Trilling, págs. 154-55). Esta última opinião é improvável, porque outros mandamentos na carta são poucos e dizem respeito a manter as tradições acerca da parusia, e a orar por Paulo. Não há, porém, indicação que a igreja em geral estava fracassando quanto a estes aspectos, e certamente não há qualquer identificação aberta de quaisquer membros que estavam enganando os outros. Além disto, o conteúdo deste versículo fica tão próximo ao do v. 6 que uma referência diferente é improvável. A referência diz respeito aos desocupados persistentes. Os mem-

bros da igreja devem *notar* qualquer pessoa assim, expressão que é um pouco vaga e não precisa indicar qualquer tipo de exclusão oficial de um registro. (Podemos duvidar se um registro eclesiástico era mantido a esta altura, embora ficasse bastante claro quem era batizado e quem não o era; aqueles que estavam numa vida ociosa poderiam, naturalmente, incluir tanto os batizados quantos os que não eram, conforme diríamos, "aderentes.")

Os membros da igreja não deviam associar-se com tal pessoa. Esta expressão é usada por Paulo num contexto semelhante em 1 Co 5.9. Qual é o significado? A aplicação de disciplina aos membros da igreja é discutida em Mt 18.17-18; 1 Co 5; 2 Co 2.5-11; 1 Tm 1.20; 5;20; Tt 3.10. Com base nessas passagens, percebemos que a ação oficial da igreja devia ser precedida por tentativas informais de persuadir o transgressor a confessar sua culpa e procurar a reconciliação. No caso de tal persuasão particular não surtir efeito, a igreja como um todo podia excluir tal pessoa da comunhão.

O princípio de não ter nada a ver com pessoas que promovem doutrinas inaceitáveis é achado em 2 Jo 10-11, bem como uma passagem paulina importante, Rm 16.17-20. Esta última passagem está especialmente perto do presente versículo, com sua referência à obediência ao ensino de Paulo, sua ênfase sobre a necessidade de evitar aqueles que causam problemas, e a alusão ao Deus da paz. A proximidade do paralelo realmente pode sugerir que Paulo estava preocupado não somente com a prática dos preguiçosos mas também com seu ensino. Isto poderia ser usado para apoiar o ponto de vista de que a ação disciplinar diz respeito ao falso ensino acerca da parusia que é condenado no cap. 2 (note as referências ao engano em 2.3 e Rm 16.18). Em Romanos, no entanto, o conceito da auto-satisfação também está presente, e pareceria que Paulo se preocupa, nos dois casos, com o falso ensino que estava sendo usado para justificar um modo não-cristão de vida.

Uma segunda passagem que fornece um paralelo relevante é 1 Co 5.9-11, onde os membros da igreja foram ordenados a não ter nada a ver com irmãos que estavam cometendo vários pecados de imoralidade e de idolatria; os membros da igreja não devem associar-se com eles – e nem sequer comer juntamente com eles. Esta passagem demonstra que a falta de associação inclui evitar refeições em comum, e isto seria especialmente apropriado na situação em Tessalônica, se tais refeições eram a ocasião para a distribuição de alívio caridoso. Este conceito, no entanto, parece levantar alguns problemas.

Primeiramente, se a refeição em comum (que incluía a Santa Ceia) está em mente, é difícil ver por que evitar comer juntamente com os transgressores é aparentemente uma coisa menor do que associar-se com eles

(1 Co 5.11*b*). Este problema, no entanto, desaparece se (com H. Greeven: *TDNT* VII, págs. 854-55), o sentido deste versículo for: "não vos associeis . . ., ou seja, não comais com eles," posto que a refeição da igreja era a ocasião para os membros reunirem-se.

O segundo problema é que na situação tessalonicense os transgressores ainda estavam dentro do alcance da admoestação fraternal (v. 15), de modo que dificilmente podem ter sido excluídos das reuniões da igreja. Segundo G. Forkman *The Limits of the Religious Community,* Lund, 1972, págs. 132-9, 179, eram excluídos da refeição em comum, mas não da possibilidade de admoestação. Provavelmente, além disto,qualquer hospitalidade particular nos lares doutros cristão era desencorajada. Isto, naturalmente, impediria os desocupados de explorar os demais membros da igreja. Mas o propósito principal da ação era que ficassem envergonhados (1 Co 4.14), no sentido de que reconheceriam que tinham agido de modo indigno, a fim de que deixassem de agir assim. O propósito da ação, portanto, era a reforma e a reconciliação.

Em terceiro lugar, alguns têm achado dificuldade em imaginar exatamente como as instruções de Paulo deveriam ser postas em prática. Trilling, pág. 156, pergunta como se pode evitar contato e ainda oferecer admoestação fraternal. A resposta provável é que Paulo estava lidando com uma situação que envolvia relacionamentos pessoais em que é difícil, senão impossível, formular regras obrigatórias exatas. Pode ser adequado dizer que os membros da igreja deviam evitar fazer os contatos sociais, mas que quando os contatos surgiam, deviam fazer uso deles para a admoestação, ou, talvez, que os líderes da igreja deviam dar a admoestação.

15. Um dos problemas de exercer a disciplina é a tentação de permitir que os sentimentos pessoais afetem a aplicação, especialmente através de usar o ato da disciplina como meio de exercer sentimentos de mágoa e inimizade para com o culpado. Não é fácil exercer a disciplina em prol da justiça e evitar que a malícia pessoal se infiltre como motivo. É, portanto, extremamente importante que Paulo insista que o transgressor disciplinado não deve ser *considerado por inimigo.* Esta palavra é ambígua, porque pode significar uma pessoa que me trata de modo hostil e/ou uma pessoa a quem eu trato de modo hostil. É mais provável que o segundo sentido esteja em mira aqui. O transgressor não deve ser o objeto de hostilidade pessoal; os sentimentos de ira e irritação não devem receber rédeas livres contra ele. Pelo contrário, os leitores devem *advertí-lo,* ou, como a mesma palavra grega (*noutheteō*) é melhor traduzida em 1 Ts 5.12, devem "admoestá-lo." Não somente isso, como também ao assim fazer devem considerá-lo

*como irmão,* que significa que a disciplina deve ser exercida em amor e que o transgressor ainda deve ser considerado membro da igreja. Fica claro, portanto, que o processo contemplado não é de excomunhão, mas, sim, a recusa do convívio social (cf. J. Jeremias; *TDNT* III, pág. 753, n. 84). Best, págs. 343-4, argumenta que a admoestação era uma questão para a igreja como um todo e não para os indivíduos em contato particular com o transgressor, mas esta não parece ser uma conclusão obrigatória. De qualquer maneira, a informalidade do procedimento inteiro da igreja deve ser notada. Contra Trilling, pág. 156, que argumenta que o procedimento é impraticável e, portanto, parte da situação histórica fictícia da carta, Best, pág. 345, declara corretamente que é primitivo e sem desenvolvimento.

A aplicação do ensino de uma passagem tal como esta à disciplina na igreja hoje está longe de ser fácil. Paulo e os demais escritores do NT parecem contemplar uma situação em que a transgressão era óbvia e confessada, e onde se poderia esperar que a aplicação da disciplina levaria ao arrependimento do transgressor em muitos casos. Embora a situação no judaísmo não seja inteiramente clara, há evidência suficiente de que procedimentos semelhantes eram praticados (I. H. Marshall; *Kept by the Power of God,* Minneapolis, 1975, págs. 41-42, 47-49). A igreja vive num mundo em que a disciplina tem má fama, talvez parcialmente como reação contra abusos em dias idos. Se uma tentativa for feita para exercer disciplina, pode haver muita dificuldade em estabelecer que uma violação do código de conduta ocorreu. Não é caso desconhecido que líderes da igreja foram levados aos tribunais por alegada difamação de caráter por uma pessoa submetida à disciplina. Se este obstáculo for vencido e alguma forma de disciplina for imposta, o resultado mais provável é que o transgressor se retirará completamente da congregação e, ou afiliar-se-á a outra igreja ou simplesmente abandonará a freqüência da igreja e tudo quanto a acompanha. Juntamente com isto, há muita incerteza acerca de quais motivos justificariam medidas disciplinares. Sustentar crenças que são incompatíveis com as declarações doutrinárias de uma igreja já não é assunto de preocupação em muitas igrejas, e a conduta de uma pessoa teria de ser especialmente escandalosa antes de alguém lhe prestar a mínima atenção. Podemos suspeitar, também, que a natureza da comunidade cristã já se alterou. A disciplina é possível e necessária dentro um grupo razoavelmente compacto, estreitamente relacionado entre si, mas esta talvez não seja o caso na associação um pouco frouxa que é típica de muitas congregações modernas.

São estes os problemas. Não há respostas fáceis a eles, mas isto não significa que a questão deva ser facilmente esquecida. Uma passagem da

Escritura tal como esta pode ter o efeito de levar-nos a perguntar se a igreja se tornou relapsa nos padrões da vivência cristã esperada dos seus membros. Talvez o problema hoje ache-se nos grandes números de pessoas cuja afiliação à igreja é muito nominal, sendo que raramente freqüentam os cultos nem participam plenamente da vida da congregação; somos admitidos à comunhão da igreja sem um reconhecimento suficiente das nossas obrigações?

16. Esta seção da carta termina com uma bênção. Alguns comentaristas (e.g. Best, pág. 345) consideram o v. 16 como o início da seção final da carta, mas é melhor entendê-lo como sendo a conclusão da matéria anterior. Tendo tratado de uma situação que era a causa de tensão dentro da igreja, Paulo ora para que haja paz na igreja. A oração divide-se em duas partes. A primeira parte tem semelhanças estreitas com 1 Ts 5.23, com sua referência ao Deus de Paz. Aqui, porém, Paulo refere-se ao *Senhor* ao invés de Deus. Este fato enquadra-se com uma certa tendência nesta carta de atribuir a Jesus qualidades ou atividades atribuídas noutros lugares ao Pai (2.13 nota). *A paz* é associada com Cristo em Cl 3.15 e nas saudações introdutórias da maioria das cartas paulinas onde a graça e a paz são as dávivas da parte do Pai e do Filho juntos. Aqui pensa-se provavelmente na ausência de desordem e contendas dentro da igreja (1 Co 14.33), mas não deve ser limitado a isto. "Paz" é um termo geral para a salvação, e, embora a oração seja ligada estreitamente com os versículos anteriores, também pode ser vista avançando em direção à conclusão da carta na sua íntegra. É digno de nota que Paulo se refere à paz noutras cartas em que haja tensões dentro da comunidade (Rm 15.33; 16.20; 1 Co 16.11; 2 Co 13.11; Gl 6.16; Fp 4.7, 9). O alargamento do desejo pode ser visto nas qualificações *continuamente* (Rm 11.10) e *em todas as circunstâncias* (Fm 1.18; para o estilo um pouco copioso, cf. Fp 1.3-4; 1 Ts 1.2). O uso duplo de "paz" na frase é um pouco áspero, mas não é totalmente surpreendente no estilo retórico de uma oração (cf. talvez 2 Co 13.11).

A segunda parte da oração é *O Senhor seja com todos vós,* desejo este que não tem paralelo exato noutros escritos de Paulo. Noutros lugares, Paulo pode orar que o Deus da Paz esteja com seus leitores (Rm 15.33), e este paralelo ensina eficazmente a lição de que orar em prol de uma certa dádiva de Deus estar com Seu povo é a mesma coisa que orar que o próprio Deus esteja com ele. O voto "O Senhor seja convosco" remonta aos tempos do AT (Jz 6.12; Rt 2.14) e volta a ocorrer em Lc. 1.28; 2 Tm 4.22 (para "com vosso espírito" ao invés de "convosco," cf. Gl 6.18; Fm 25); para sua história, veja W. C. van Unnik: "Dominus vobiscum," em A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays,* Manchester, 1959, págs. 270-305).

Embora, portanto, seja verdade que este é o único trecho na coletânea paulina onde ocorre o voto, é difícil entender como se pode concluir, por causa disto, que deva também ser não-paulino, no sentido de que Paulo não o poderia ter usado (conforme Trilling, pág. 157, aparentemente declara). Alguém pode dizer, se desejar, que um imitador elaborou a saudação em Rm 15.33 e a desenvolveu cristologicamente. Mas é igualmente possível, senão mais provável, que o desejo em Romanos é desenvolvido da fraseologia anterior de Paulo em 1 Ts 5.23 e neste versículo. A inclusão do desejo aqui pode talvez ter sido motivada pela vontade de ressaltar mais uma vez que todos os leitores estão incluídos na oração de Paulo.

## A SAUDAÇÃO FINAL, 3.17-18

Como em 1 Tessalonicenses, a saudação final é bastante breve. Há uma ausência de observações pessoais, e há certa ênfase no fato de que é a saudação pessoal de Paulo. Seguindo seu costume normal, ele mesmo escreveria as palavras finais da carta, ainda que a parte principal tenha sido ditada a um amanuense.

17. As palavras *A saudação* são entendidas por Best, 346-7 como sendo uma referência ao v. 16, com uma menção da palavra judaica familiar de saudação, "paz." Paulo, no entanto, tem outras saudações finais que não mencionam a "paz," e a analogia doutras cartas (Gl 6.11); Cl 4.18) talvez sugira que a letra pessoal de Paulo comece a esta altura, de modo que "a saudação" realmente se refira aos vv. 17 e 18. Mais freqüentemente Paulo usa o verbo "saudar" para transmitir os melhores votos dos seus companheiros na ocasião de escrever a carta e para conclamar os endereçados a compartilhar de um ósculo de saudação (1 Ts 5.26), mas aqui usa o substantivo como em 1 Co 16.21; Cl 4.18 (literalmente; "[Esta é] a saudação de mim, Paulo"). As palavras, portanto, são elas mesmas a saudação, conforme *BLH* corretamente traduz: "Com minha própria mão escrevo isto: *Saudações de Paulo"* (cf. Ellingworth e Nida, pág. 211). É somente quando isto é corretamente percebido que podemos evitar o erro de considerar as palavras seguintes como o conteúdo principal do versículo.

*Este é o sinal em cada epístola* é uma frase sem igual. A referência não é clara, mas, seja como entendamos a sintaxe (o pronome relativo traduzido *Este* é neutro em grego, formando concordância com *sinal,* mas a palavra *saudação é masculina),* o assunto em pauta é a saudação com o próprio punho de Paulo. Mas em que sentido é um *sinal,* e de que é um sinal?

A referência pode dizer respeito ao fato de que o próprio Paulo está escrevendo a saudação, ou ao fato de que é sua própria caligrafia específica. Visto que a "marca" mais provavelmente deva ser interpretada como um sinal ou prova de antenticidade (K. H. Rengstorf: *TDNT* VII, pág. 259, argumenta que aqui *sēmeion* tem o mesmo efeito que *symboulon,* um acréscimo a uma carta na própria caligrafia do autor como sinal de autenticidade), que seria conhecido aos leitores da carta anterior. Podemos duvidar se esta tentativa de autenticação teria tido muito efeito no caso de uma falsificação posterior, e, é lógico, certamente não seria eficaz se A. Lindemann tiver razão em sugerir que o propósito de 2 Ts era desacreditar 1 Ts. É verdade que Trilling, pág. 158, chama atenção a versões secundárias da *Carta a Abgar,* em que Jesus diz: "Esta é escrita do meu próprio punho," ao *Testamento de Nosso Senhor Jesus* que é autenticado com as assinaturas de três apóstolos. Mas a primeira destas obras não é anterior aos tempos de Eusébio, e a última dificilmente seria mais antiga, tampouco. Qualquer tentativa de tirar analogias entre aquilo que era crível dos séculos IV ou V e depois, em comparação com o século I, deve ser pronunciada altamente questionável. É possível, naturalmente, que leitores do século I, sem acesso a qualquer outro MS de Paulo, suporiam que fosse o autógrafo dele simplesmente porque a carta assim dizia; afinal das contas, a veracidade era presumivelmente uma virtude aceita na igreja. Mas se for assim, quer dizer que o autor estava, conforme os defensores da pseudonimidade agora declaram livremente, ocupado numa falsificação deliberada, com a intenção de enganar. Podemos questionar se semelhante motivação tem a mínima probabilidade; certamente seria um caso de usar Satanás para expulsar Satanás (2.3, 9-11).

Mas por que está presente a atestação da autenticidade? Tomando por certo que a carta é genuína, as possibilidade comumente propostas são que Paulo desejava capacitar seus leitores a distinguir esta carta doutras cartas inautênticas que porventura estivessem circulando (cf. 2.2), ou ressaltar a autenticidade desta carta específica diante de qualquer dos desocupados ou oponentes dos ensinamentos de Paulo que porventura tentassem desacreditá-la. Já vimos que a primeira destas duas possibilidades é improvável, e parece mais provável que o propósito de Paulo é enfatizar a autoridade e a autenticidade desta carta ao invés de negar a autenticidade doutras alegadas cartas suas. Podemos comparar a maneira dele enfatizar a autoridade do seu ensino e a importância da sua mensagem em Gl 6.11. Há, também, a analogia de 1 Co 16.21-23 onde a declaração de que Paulo escreve a saudação de próprio punho é seguida imediatamente por uma mal-

dição solene, que tem mais peso por estar escrita na caligrafia de Paulo. Em 1 Ts 5.27 a carta também chega ao fim com uma adjuração solene escrita por Paulo de próprio punho. A ênfase dada aqui ao *próprio punho* de Paulo transmite uma importância semelhante: aqui temos uma carta que, com suas exigências em prol da doutrina certa, do viver cristão e do exercício da disciplina, não deve ser desconsiderada. A assinatura do apóstolo sublinha a importância do conteúdo em cada uma das suas cartas.

18. A saudação é seguida pela bênção usual de encerramento, que é idêntica de 1 Ts 5.28, salvo o acréscimo de *todos* (cf. 1 Co 16.24; 2 Co 13.13). Não devemos ressaltar indevidamente o efeito do acréscimo, já que é achado noutras partes das cartas de Paulo; mas certamente demonstra que Paulo não tinha nenhum desejo consciente de excluir qualquer dos seus leitores da bênção do Senhor.

## COMENTÁRIOS BÍBLICOS
## DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Estes comentários são feitos de modo a dar ao leitor uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A Introdução de cada livro dá às questões de autoria e data, um tratamento conciso mas completo. Isso é de grande ajuda para o leitor em geral, pois mostra não só o propósito como as circunstâncias em que foi escrito o livro.
Isso é, também, de inestimável valor para os professores e estudantes que desejam dar e requerem informações sobre pontos-chave, e aí se vêem combinados, com relação ao texto sagrado, o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito.

Os Comentários propriamente ditos tomam respectivamente os livros estabelecendo-lhes as seções e ressaltando seus temas principais. O texto é comentado versículo por versículo sendo focalizados os problemas de interpretação. Em notas adicionais, são discutidas em profundidade as dificuldades específicas.
O objetivo principal é de alcançar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, e tornar sua mensagem plenamente compreensível.

EDIÇÕES VIDA NOVA
EDITORA MUNDO CRISTÃO