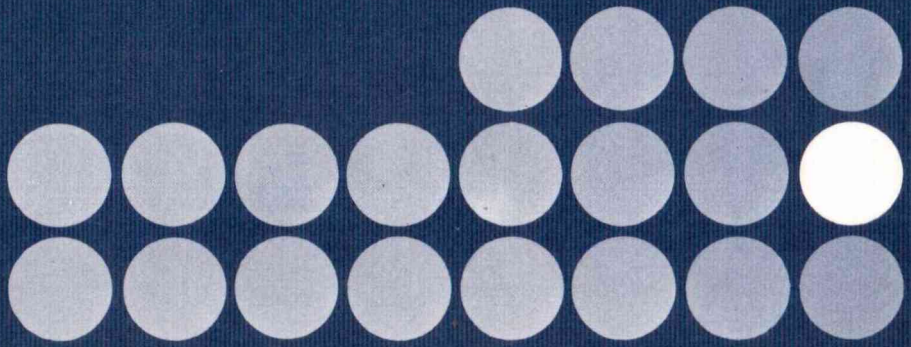
Colossenses e Filemom

introdução e comentário

Ralph P. Martin



Mundo Cristão

SÉRIE CULTURA BÍBLICA

COLOSSENSES e FILEMON

Ralph P. Martin

COLOSSENSES e FILEMON

Ralph P. Martin, Ph.D
Professor de Novo Testamento, Fuller Theological Seminary, U.S.A.

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

Título do original em inglês:
Colossians and Philemon – New Century Bible Commentary

Copyright © 1973, pela
Marshall, Morgan & Scott – 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 – Cid. Dutra
04810 São Paulo SP

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 do 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 roda-pé são reduzidas ao mínimo. Mas nem por isso são superficiais. Reunem 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 neo-testamentário, 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

Prefácio do Autor

Tive prazer em fazer bastante uso amplo dos recursos disponíveis na tradução em inglês do comentário do Professor (agora Bispo) Eduard Lohse na série Meyer, que foi publicada na série Hermeneia (Fortress Press, Filadélfia, 1971). Teria sido negligência minha desprezar esta mina de informações e de erudição; e o mesmo digo acerca de Kittel: *Theologial Dicionary of the New Testament* (Eerdmans, Grand Rapids, 1964-1974) do qual nove volumes estão disponíveis, graças à obra de tradução do meu colega Geoffrey W. Bromiley. Estas duas fontes informativas, no entanto, exigem um conhecimento razoável de grego, e é a minha esperança que este comentário possa desempenhar um papel em transmitir os frutos destes livros maiores para um público maior do que aquele que tem acesso a Lohse e Kittel.

Estas duas cartas paulinas exercem um fascínio em nada diminuído pelo longo espaço de tempo que nos separa, em nosso mundo moderno, da era dos dias de Paulo, com seus conceitos estranhos sobre a cosmologia, a demonologia e a prática religiosa ascética, de um lado, e da instituição opressiva da escravidão e do autoritarismo, do outro lado. Muita coisa daquilo que o apóstolo escreveu era culturalmente condicionada e inevitavelmente expressada nas formas de pensamento e na linguagem idiomática dos seus dias. Depois de levar este fato em devida consideração, no entanto, e depois de reconhecer sua necessidade de dirigir-se a um conjunto de problemas pastorais nas igrejas do vale do Lico na Ásia Menor, ainda pode ser declarado que estas duas epístolas breves não somente nos dão discernimento da mente ágil de Paulo e ilustram sua sensibilidade pastoral, mas têm algo para dizer à nossa cultura e aos nossos problemas.

Estou agradecido pela ajuda eficiente da Sra. Jane Beattie, que datilografou o manuscrito e melhorou o texto do comentário por meio das suas perguntas e observações como estudante.

R. P. M.

Abreviaturas Principais

OS ROLOS DO MAR MORTO

1QpHc	Comentário de Habacuque
1QS	A Regra da Comunidade
1QH	Hinos de Ações de Graça
1QM	Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas
4QpS1	Comentário dos Salmos

GERAIS

'Abôth	*Ditos dos Pais Judaicos*
Adv. Haer.	*Contra Todas as Heresias* (Irineu)
AJT	*American Journal of Theology* (Chicago)
An.	*Anais* (Tácito)
Ant.	*Antigüidades dos Judeus* (Josefo)
Arndt-Gingrich	W. Bauer: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Traduzido por W. F. Arndt e F. W. Gingrich (Cambridge, 1957).
ATR	*Anglican Theological Review* (Evanston)
At.	*Cartas a Ático* (Cícero)
AV	*Authorized Version/King James Version*
Barn.	*Epístola de Barnabé*
BJRL	*Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)
Blass-Debrunner-Funk	*A Greek Grammar of the New Testament* (Cambridge, 1961). Traduzida e editada por R. W. Funk.
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly* (Washington, DC)
De Praescr. Haer	*Objeções aos Hereges* (Tertuliano)
Ep.	Epístola
Ef	Carta aos Efésios (Inácio)
EQ	*Evangelical Quarterly* (Exeter)
TI	Tradução em inglês
ExpT	*Expository Times* (Edimburgo)
Geogr.	*Geographica* (Estrabo)
Gr.	Grego
HE	*História Eclesiástica* (Eusébio)
Heb.	Hebraico
Hist. Nat.	*História Natural* (Plínio)

HTR	*Harvard Theological Review* (Cambridge Mass.).
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Filadélfia)
JR	*Journal of Religion* (Chicago)
JTS	*Journal of Theological Studies* (Cambridge)
LXX	Septuaginta
NEB	New English Bible
NovT	*Novum Testamentum* (Leiden)
ns	Nova Série
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge)
os	Antiga Serie
Filo	
Agric.	*Da Agricultura*
Conf. Ling.	*Da Confusão das Línguas*
Fug.	*Da Fuga e da Descoberta*
Leg All.	*A Interpretação Alegórica*
Som.	*Dos Sonhos*
Polic.	Policarpo
Prep. Ev.	*A Preparação do Evangelho* (Eusébio)
RSV	*Revised Standard Version*
RV	*Revised Version*
SB	H. Strack e P. Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (Munique, 1922-56)
SJT	*Scottish Journal of Theology* (Edimburgo)
ST	*Studia Theologica* (Lund)
Strom.	*Miscelâneas* (Clemente da Alexandria)
sv	no verbete
Test. Zeb.	*O Testamento de Zebulum* em *O Testamento dos Doze Patriarcas*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Leipzig)
ThZ	*Theologische Zeitschrift* (Basiléia)
TSK	*Theologische Studien und Kritiken* (Hamburgo/Gotha)
Vermes	G. Vermes: *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmonsworth, 1962)
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden)
ZKTh	*Zeitschrift für katolische Theologie* (Innsbruck)
ZNTW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (Giessen/Berlin)

BIBLIOGRAFIA

COMENTÁRIOS SOBRE COLOSSENSES E FILEMON

Benoit, P. *Les épîtres de saint Paul aux Philippiens, a Philémon, aux Colossiens,* etc. La Sainte Bible. Paris, 1949.

Conzelmann, H. *Die kleineren Briefe des Apostels Paulus.* Neue Testament Deutsch 8. Göttingen, 1965.

Dibelius, M. and Greeven, H.. *An die Kolosser, Epheser, an Philemon.* Handbuch zum Neuen Testament 12. Tübingen, 1953.

Houlden, J. L. *Paul's Letters from Prison.* Pelican New Testament Commentaries. Harmondsworth, 1970.

Lightfoot, J. B. *St Paul's Epistles to the Colossians and Philemon.* London, 1879.

Lohmeyer, E. *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon.* Meyer Kommentar 9 (notas adicionais por W. Schmauch, 1964). Göttingen, 1953.

Lohse, E. *Colossians and Philemon.* Hermeneia. Philadelphia, 1971.

Moule, C. F. D. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon.* The Cambridge Greek New Testament Commentary. Cambridge, 1957.

Thompson, G. H. P. *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians, and to Philemon.* Cambridge Bible Commentary. Cambridge, 1967.

COMENTÁRIOS SOBRE COLOSSENSES

Barclay, W. *The Letter to the Colossians,* Daily Study Bible, Edinburgh, 1957.

Beare, F. W. *The Epistle to the Colossians.* Interpreter's Bible II. New York/Nashville, 1955.

Bruce, F. F. *Commentary on the Epistles to the Ephesians and Colossians* (com E. K. Simpson). New London/International Commentary. London/Grand Rapids, 1957.

Masson, Ch. *L'épître de saint Paul aux Colossiens.* Commentaire du Nouveau Testament 10. Neuchâtel/Paris, 1950.

Mussner, F. *Der Brief an die Kolosser.* Geistliche Schriftlesung. Düsseldorf, 1965.

Synge, F. C. *Philippians and Colossians.* Torch Bible Commentary. London, 1951.

ENSAIOS PERTINENTES EM VOLUMES DE ESTUDOS DIVERSOS (INCLUINDO *FESTSCHRIFTEN*)

Benoit, P. 'Rapports litteraires entre les épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens' in *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof Josef Schmid zum 70.* Geburtstag. Ed. J. Blinzler, *et al.* Regensburg, 1963, pp. 11-22.

Bornkamm, G. 'Die Häresie des Kolosserbriefes', *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien.* Gesammelte Aufsätze Band I. Munich, 1952, pp. 139-56.

– 'Das Bekenntnis im Hebräerbrief', *Studien zu Antike un Urchristentum.* Gesammelte Aufsätze Band II. Munich, 1969, pp. 188-203.

– "Die Hoffnung im Kolosserbrief-zugleich ein Beitrag zur Frage der Echtheit des Briefes' in *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift für Erich Klostermann.* Berlin, 1961, pp. 56-64.

Foerster, W. 'Die Irrelehrer des Kolosserbriefes' in *Studia Biblica et Semitica. Theodoro Christiano Vriezen... dedicata.* Wageningen, 1966, pp. 71-80.

Lohse, E. 'Christologie und Ethik im Kolosserbrief' in *Apophoreta, Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag.* Ed. O. Böcher and K. Haaker. Wuppertal, 1970, pp. 189-94.

Reicke, B. 'Caesarea, Rome, and the Captivity Epistles' in *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F.F. Bruce.* Ed. W. W. Gasque and R. P. Martin. Exeter, 1970, pp. 277-86.

Schweizer, E. 'Die "Elemente der Welt" Gal. 4.3, 9; Ko. 2.8, 20' in *Verborum Veritas. Festschrift für Gustav Stählin zum 70. Geburtstag.* Ed. O. Böcher and K. Haacker. Wuppertal, 1970, pp. 245-59.

'Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena'; and 'The Church as the Missionary Body of Christ' in *Neotestamentica: Deutsche und Englische Aufsätze.* Zürich, 1963, pp. 293-316, 317-29.

BIBLIOGRAFIA SUPLEMENTAR

COMENTÁRIOS

Caird, G. B. *Paul's Letters from Prison.* New Clarendon Bible, Oxford, 1976.

Ernst, J. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser,* Regensburger New Testament series. Regensburg, 1974.

Schweizer, E. *Der Brief an die Kolosser.* Evangelisch-Katholischer Kommentar z. NT. Zürich-Köln-Neukirchen, 1976. Este é o mais completo e recente comentário.

Stuhlmacher, P. *Der Brief an Philemon.* Evangelisch-Katholischer Kommentar z. NT. Zürich-Köln-Neukirchen, 1975. O primeiro volume uma série inter-confissional.

ESTUDOS SOBRE AS EPÍSTOLAS

Bauckham, R. J. 'Colossians 1: 24 Again: The Apocalyptic Note', *EQ* 47, 1975, pp. 168-70.

Beasley-Murray, G. R. "The Second Chapter of Colossians', *Review and Expositor* 70, 1973, pp. 469-79.

Beasley-Murray, P. 'Colossians 1: 15-20: An Early Christian Hymn Celebrating the Lordship of Christ', in *Pauline Studies, Essays Presented to F. F. Bruce,* ed. D. A. Hagner and M. J. Harris (Exeter/Grand Rapids, 1980), pp. 169-83.

Benoit, P. 'L'hymne christologique de Col. 1, 15-20' in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Parte i, Leiden, 1975, pp. 226-63.

Carr, W. 'Two Notes on Colossians', *JTS* 24, 1973, pp. 492-500.

Crouch, J. E. *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel.* Göttingen, 1972 (sobre este título, veja W. Lillie, "The Pauline House-Tables', *ExpT* 86.6, 1975, pp. 179-83, and D. Schroeder, 'Lists, Ethical', *Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume,* Nashville, 1976, pp 546f.).

Egan, R. B. 'Lexical Evidence of Two Pauline Passages', *Nov T* 19, 1977, pp. 34-62.

Francis, F. O. and Meeks, W. A. *Conflict at Colossae.* (Society for Biblical Literature Publication) Missoula, Montana, 1973.

Hendricks, W. L. 'All in All. Theological Themes in Colossians', *South Western Journal of Theology* 16, 1975, pp. 23-35.

Hollenbach, B. 'Col. II.23: Which Things lead to the Fulfilment of the Flesh', *NTS* 25, 1979, pp. 254-61.

Hooker, M. D. 'Were there False Teachers in Colossae?' in *Christ and Spirit in the New Testament.* Studies in Honour of C. F. D. Moule, ed. B. Lindars and S. S. Smalley. Cambridge, 1973, pp. 315-31.

Hopkins, Keith. *Conquerors and Slaves.* Sociological Studies in Roman History, vol. 1 (Cambridge, 1980).

Ladd, G. E. 'Paul's Friends in Colossians 4: 7-16', *Review and Expositor* 70, 1973, pp. 507-14.

Lamarche, P. 'Structure de l'épître aux Colossiens', *Biblica* 56, 1975, pp. 453-63.

Lane, W. L. 'Creed and Theology: Reflections on Colossians', *Journal of the Evangelical Theological Society* 21, 1978, pp. 213-20.

McCown, Wayne. 'The Hymnic Structure of Colossians 1: 15-20', *EQ* 51, 1979, pp. 156-66.
Manns, F. 'Col. 1, 15-20; midrash chrétien de Gen. 1, 1', *Revue des sciences religieuses* 53, 1979, pp. 100-10.
Moir, I. A. "Some Thoughts on Col. 2, 17-18', *Theologische Zeitschrift* 35, 6, 1979, pp. 363-65.
Moule, C. F. D. ' "The New Life" in Colossians', *Review and Expositor* 70, 1973, pp. 481-93.
O'Brien, P. T. 'Col. 1: 20 and the Reconciliation of All Things', *Reformed Theological Review* 33, 1974, pp. 45-53.
O'Neill, J. C. 'The Source of Christology in Colossians', *NTS* 26, 1979, pp. 87-100.
Overfield, P. D. 'Pleroma: A Study in Content and Context', *NTS* 25, 1979, pp. 384-91.
Pollard, T. E. 'Colossians 1. 12-20: A Reconsideration', *NTS* 27, 1981, pp. 572-75.
Reicke, B. 'The Historical Setting of Colossians', *Review and Expositor* 70, 1973, pp. 429-38.
Schweizer, E. 'Christianity of the Circumcized and Judaism of the Uncircumcized – the Background of Matthew and Colossians' in *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity*. Festschrift for W. D. Davies, ed. R. G. Hamerton-Kelly and R. Scroggs, Leiden, 1975.
– 'Christus und Geist im Kolosserbrief' in *Christ and Spirit in the New Testament*, pp. 297-313.
– 'Zur neueren Forschung am Kolosserbrief (seit 1970)' in *Theologische Berichte* 5, Zürich, 1976, pp. 163-91. (Uma pesquisa dos estudos recentes sobre Colossenses de 1970 a 1974.)
– 'Versöhnung des Alls, Kol. 1,20' in *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Festschrift for H. Conzelmann, ed. G. Strecker, Tübingen, 1975, pp. 487-501.
– 'Christ in the Letter to the Colossians', *Review and Expositor* 70, 1973, 451-67.
Trudinger, L. P. 'A Further Brief Note on Col. 1: 24', *EQ* 45, 1973, pp. 36-8.
Walter, N. 'Die "Handschrift' in Satzungen Kol. 2: 14', *ZNTW* 70, 1979, pp. 115-18.
Weiss, H. 'The Law in the Epistle to the Colossians', *CBQ* 34, 1972, pp. 294-314.
Wengst, K. 'Versöhnung und Befreiung. Ein Aspeckt des Themas 'Schuld und Vergebund" im Lichte des Kolosserbriefes', *Evangelische Theologie* 36, 1976, pp. 14-26.

Introdução a Colossenses

1. A CIDADE E O POVO DE COLOSSOS

Colossos ficava no vale do rio Lico, um afluente do Meandro, na parte sulina da antiga Frígia que se localizaria no oeste da Turquia moderna. Como a cidade estava situada numa estrada comercial principal de Éfeso para o leste, não é surpreendente que os historiadores antigos se refiram a ela nas suas descrições dos movimentos militares de generais tais como Xerxes e Ciro. Quando Heródoto nos conta como o exército de Xerxes foi parado na sua marcha contra a Grécia, fala de Colossos como sendo "uma grande cidade da Frígia" (*Histories* vii.30.1). Um século mais tarde, o cronista Xenofonte descreveu-a como sendo "uma cidade populosa, tanto rica quanto grande" (*Anabasis* i.2.6). Sua importância comercial era devida em grande medida ao seu lugar como empório da indústria têxtil. A lã era tosquiada das ovelhas que pastavam nos encostos do vale do Lico, e tingida. O nome "colossense" era usado para uma cor específica (*colossinus)* de lã tingida (Estrabo, *Geog*, xii.8.16; Plínio, *Hist. Nat.* xxi.56).

A importância de Colossos, no entanto, diminuiu no período romano, em grande medida porque os centros vizinhos à cidade, Laodicéia e Hierápolis, se expandiram e se tornaram mais prósperos. O Plínio mais velho (*Hist. Nat.* v. 145) ao descrever a Frígia coloca Colossos entre "suas cidades mais famosas" *(oppida . . . celeberrima)*, mas tem em vista cidades que tinham conhecido a grandeza em tempos passados, e a terceira cidade mencionada juntamente com Hierápolis e Laodicéia foi Apaméia (Dibelius-Greeven, pág. 4).

Laodicéia, situada a oeste de Colossos ficou sendo, sob o governo romano, a sede da administração romana (Cícero, At. v. 21). Hierápolis, no lado norte do vale do rio Lico, também era uma cidade importante, notável por suas águas terapêuticas (Estrabo, *Geogr.*, xiii.4.14). Ver M.

J. S. Rudwick e E. M. B Green, "The Laodician Lukewarmness", *ExpT* 69 (1957-8), págs. 176-8, e W. M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, vol. i, Oxford, 1895, págs. 208-34. No começo da era cristã, Estrabo (*Geogr.* xii.8.13) aparentemente podia descrever Colossos como sendo apenas uma "cidade pequena" (Gr. *polisma*), embora haja alguma incerteza textual decorrente de uma lacuna no texto de Estrabo depois da palavra traduzida "cidades pequenas," e está aberto a dúvidas se Estrabo pretendia incluir Colossos na lista de "cidades pequenas" que segue.

Partes do vale do Lico, especialmente Laodicéia, foram destruídas por um terremoto em 60-1 d.C., segundo Tácito (*An.* xiv.27), mas Colossos não é mencionada. Orósio, no entanto, mais tarde (*Hist. Adv. Paganos* vii.7.12) comenta que "na Ásia três cidades, Laodicéia, Hierápolis, Colossos, caíram com terremotos." Cf. Eusébio, *Crônica*, pág. 215, que data esta destruição no nono ou décimo ano de Nero.

Laodicéia foi restaurada sem assistência externa, mas Colossos nunca recuperou sua posição, e é provável que tenha sofrido mais danos sísmicos (um risco freqüente naquela área) e que nunca foi reconstruída (Lohse). Há, no entanto, alguma evidência, nas inscrições e na numismática, da continuação de Colossos como uma cidade romana, com seus oficiais, durante boa parte dos séculos da era cristã (*Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes* iv.870). Veja D. Magie: *Roman Rule in Asia Minor*, Princeton, 1950, págs. 127, 986 (citado por J. L. Houlden, pág. 119). O sítio atual é desabitado e ainda não escavado (cf. S. E. Johnson: "Early Christianity in Anatolia" em *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, ed. D. E. Aune, Leiden, 1972, pág. 185).

No período em que Paulo vivia, a importância comercial e social de Colossos já estava em declínio. Que efeitos esta depressão pode ter tido nos cidadãos de Colossos, ou sobre os cristãos entre eles, não temos meios de saber. O que parece certo é que, nas palavras de Lighfoot: "Colossos era a igreja menos importante à qual qualquer epístola de São Paulo é endereçada" (*Commentary*, pág. 16).

Quando Paulo escreveu aos cristãos que moravam em Colossos, a população da cidade consistia principalmente em colonos indígenas frígios e gregos. Josefo (*Ant.* xii. 147-53), porém, registra o fato de que Antíoco III, no começo do século II a.C., trouxera dois mil judeus da Mesopotâmia e da Babilônia e os estabeleceu na Lídia e na Frígia. Colossos, portanto, era nos dia de Paulo uma cidade cosmopolita onde diversos elementos culturais e religiosos se encontravam e se misturavam.

No lado judaico, podemos apreciar algo da influência que persistia

desde a imigração dos judeus no século II a.C. As inscrições tumulares achadas em Hierápolis demonstram quão bem os judeus se tinham tornado parte da cultura asiática (ver E. Schürer: *Die Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 4a. ed., 1909, vol. iii, págs. 17-18); e em 62-61 a.C. uma ordem do governador Flaco proibiu os judeus da Frígia de enviarem dez kg. de ouro da região de Laodicéia como parte do imposto do templo em Jerusalém (Cícero, *Pro Flacco* xxviii.68); e isto tem levado ao cálculo, com base no peso e no valor do imposto per capita, de uma população masculina judaica de 11.000 pessoas no distrito de Laodicéia.

O cenário religioso na Frígia é um em que se sabe que vários elementos característicos estavam presentes. Florescia ali o culto a Cibele, a grande deusa-mãe da Ásia (Estrabo diz que todos os frígios a adoravam: ver G. Showerman: *The Great Mother of the Gods*, Chicago, 1901, págs. 71ss. para os dados que demonstram que a Frígia era o centro do culto; e cf. Franz Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romains*, Paris, 1929, págs. 43ss.). Este culto era originalmente um rito da natureza vinculado com costumes da fertilidade, e levava a alegria e êxtase excessivos. Com o nome de Hera-Atargatis, ela recebia sacrifícios oferecidos com "alegria barulhenta e extática" (John Ferguson: *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1970, pág. 19), conforme a descrição feita por Luciano do festival em Herápolis (*The Syrian Goddess*, págs. 49-60). Porém, práticas ascéticas também faziam parte desta religião, e sugere-se que a alusão de Paulo ao "rigor ascético" (2.23) e à circuncisão (2.11), talvez seja uma referência aos ritos de iniciação e às práticas da mutilação, familiares neste culto.

Numa atmosfera de sincretismo é fácil ver como outros cultos podiam ser praticados e amalgamados com cerimônias religiosas existentes. A adoração a Ísis era muito difundida no mundo dos dias de Paulo (ver R. E. Witt: *Isis in the Graeco-Roman World*, Londres, 1971, pág. 131: "Era bastante natural . . . que Ísis, à medida em que se tornava uma figura pan-cósmica, se amalgamasse com a Mãe Divina primordial da Ásia Menor"); e o santuário do oráculo de Apolo em Claros contém uma inscrição que contém o mesmo verbo que ocorre no texto de Paulo (2.18), empregado para o "mistério" colossense (Apuleio xi.23: veja a discussão de M. P. Nilsson em *Geschichte der griechischen Religion*, vol 2, Munique, 1961, pág. 476).

A possível influência do judaísmo sincretista na Ásia Menor é vista no culto a Men Asceno que era, de acordo com Estrabo, o deus principal de Antioquia da Pisídia. O culto era imensamente popular durante o Império (J. Ferguson, *op. cit.*, pág. 217) e oferecia um culto de cura com um

forte elemento de religião pessoal entusiasta. O deus era conhecido por vários nomes, tais como Apolo, Dionísio e Asclépio, mas uma inscrição fragmentária começa com o nome "Ouio" que pode ser entendido como sendo uma versão de Javé. O monoteísmo era uma doutrina importante nesta religião, e certa inscrição (transcrita em Cumont, *op. cit.*, pág. 227, n. 54) proclama "um só Deus nas alturas, o grande Mên celestial, grande poder do Deus imortal." O culto deste "Deus Altíssimo" (*hypsitos theos*) era relacionado, no culto a Ísis, com o controle dos "elementos do mundo" pela divindade (Ísis é *elementorum omnium domina*, Apuleio xi.5); e esta atribuição levanta o problema mais interessante da antiga religião frígia: a questão dos *stoicheia*, que é a palavra de Paulo em 2.8, 20.

Um tratamento mais pleno da frase grega enigmática "os rudimentos do mundo," conforme ARA traduz, será reservado para mais tarde. A esta altura, podemos notar que as manifestações dos quatro "elementos" simples dos quais os antigos pensavam que o universo era composto: o fogo, a terra, a água, e o ar; eram tratados pela religião do mitraísmo como sendo divindades em si mesmos (ver Franz Cumont: *The Mysteries of Mithra*, Nova York, 1956, pág. 116). Provavelmente a origem deste processo de deificação deva ser procurada nas fontes iranianas (persas) conforme argumenta Cumont (*op. cit.*; isto é aceito por J. Lähnemann, pág. 92), e é interessante que as inscrições que retratam o conflito de Mitra e sua vitória, freqüentemente retratam a personagem usando barretes frígios. Isto é parte da evidência que demonstra que a cosmologia e a astrologia iranianas estavam ligadas com o mistério da redenção da religião de Mitra, e que foram já na antigüidade para a região da Ásia Menor; e este fato também fazia parte do pano de fundo da vida religiosa dos colossenses na ocasião em que Paulo lhes escreveu.

J. Lähnemann resume a situação numa só frase: O judaísmo nas cidades do vale do Lico deve ser visto no âmbito de uma fusão de culturas helenistas, na qual o rigorismo da religião frígia foi juntado a elementos religiosos iranianos e a características de um ensinamento sapiencial tirado dos cultos de mistérios (*Der Kolosserbrief*, Gütersloh, 1971, pág. 104).

Este fundo histórico tem sua aplicação à ascenção do ensino que veio a assaltar a igreja em Colossos. Conforme observaremos, a natureza do ensino é composta, e continha parcialmente elementos judaicos e parcialmente idéias que pertenciam ao mundo da filosofia religiosa e do misticismo helenistas. Colossos era um centro cultural onde este sincretismo facilmente poderia ser esperado; não é de se estranhar, portanto, que foi a congregação colossense numa cidade parcialmente judaica-oriental e parcial-

mente grega-frígia que veio a ser o alvo de um ataque em nome de uma "religião fantasiosa" sincretista.

2. A IGREJA EM COLOSSOS

O evangelho cristão foi introduzido em Colossos durante o ministério de Paulo baseado em Éfeso. Segundo Atos 19.10, Paulo exerceu um ministério de pregação na cidade capital da Ásia proconsular com o resultado que "todos os habitantes da Ásia ouviram a palavra do Senhor, tanto judeus como gregos". Esta descrição deve significar que Paulo, enquanto tinha sua base em Éfeso durante um período de dois ou três anos (assim At 19.10; 20.31), e "no auge das suas labutas" (segundo o registro em Atos: ver E. Haenchen: *The Acts of the Apostles*, Oxford, TI 1971, pág. 558), enviava seus representantes para levar a mensagem às cidades mais distantes e aos distritos mais remotos da província. A carta aos Colossenses afirma no seu texto que Paulo não fora pessoalmente responsável pela obra evangelística no vale do Lico, a cerca de 130 km de Éfeso. Em dois lugares (1.4; 2.1) há indicações de que Paulo não tinha, na ocasião em que escrevia, visitado a igreja, nem quaisquer comunidades cristãs na área, inclusive Laodicéia. Sua esperança no sentido de visitá-los pessoalmente talvez tenha sido realizada posteriormente, se o pedido em Filemon 22 foi cumprido, tendo Paulo sido solto da prisão e visitado a Filemom.

É quase certo que Epafras tenha levado as boas novas de Cristo a Colossos. Ele era nativo daquela cidade (4.12: é descrito como sendo "dentre vós"), e tinha um relacionamento especial com os crentes ali e com o apóstolo (4.13). É elogiado (1.7) como "fiel ministro de Cristo" que, como o delegado pessoal de Paulo, evidentemente evangelizara o distrito do vale do Lico e mais tarde fora visitar Paulo no cativeiro. Realmente, ou voluntariamente ou por causa de ter sido preso pelas autoridades, compartilhara da prisão de Paulo (Fm 23), e, destarte, não estava livre para voltar à congregação quando a carta foi enviada. Foi confiada a Tíquico como seu portador (4.7, 8). É comissionado para levar também as notícias da experiência do apóstolo na prisão, e para trazer algum encorajamento à igreja de Colossos acerca da detenção do seu líder, Epafras. Da parte dele, os cristãos colosseneses "ouviram e entenderam a graça de Deus na verdade" (1.6, 7), e é natural que se preocupassem com o bem-estar do seu pastor, mormente porque ele não estaria voltando juntamente com a delegação (Tíquico, Onésimo) que trouxe a carta. Outros membros da igre-

ja colossense incluíam Filemom e sua família (Fm 1, 2) inclusive Arquipo (4.17), e seu escravo fugitivo Onésimo (4.9; Fm 11) que deve ser recebido como um irmão na fé e um novo membro da igreja (Fm 16, 17).

3. A OCASIÃO DA CARTA

Quando Epafras veio procurar Paulo na sua prisão, pôde relatar que a igreja de Colossos estava correspondendo bem à instrução apostólica, tanto no crescimento (1.6) quanto na determinação de ficar firme na fé (2.5-7). O teor destes versículos e doutros sugeriu para alguns intérpretes, notavelmente H. J. Holtzmann (*Kritik der Epheser – und Kolosserbriefe,* Leipzig, 1872) e C. R. Bowen (*JBL* 43 (1942), pgs. 189ss.), que a igreja de Colossos era uma comunidade jovem, apenas recentemente estabelecida na ocasião em que Paulo escreveu para ela. Bowen apela especialmente a cerca de dezoito versículos (1.4, 5, 6, 7, 8, 9, 21-22, 23; 2.1-2, 5, 6, 7; 3.7-8, 9-10) em que, conforme ele sustenta, há pelo menos quatorze alusões diretas à conversão dos colossenses. Conclui: "Tudo isto é a linguagem de uma reação nova e vívida àquele evento feliz . . . na ocasião em que a carta foi escrita, a igreja colossense tinha existência de um período de apenas algumas semanas, ou dalguns meses no máximo" (pág. 190).

Esta inferência de a igreja ser de fundação recente é uma questão que realmente não pode ser comprovada. É, porém, dalguma conseqüência poder analisar a situação na igreja colossense que levou Paulo a escrever-lhe. E isto levanta várias perguntas, que ainda estão sendo debatidas ativamente. Epafras trouxe a Paulo notícias acerca de uma ameaça à fé da igreja. A intervenção de Paulo era necessária, e ele a fez nas advertências claras de 2.4, 8 e 2.16. A primeira pergunta é? a natureza deste falso ensino é tal que apelaria a uma igreja recém formada? Depois, o que podemos dizer acerca das questões especulativas e práticas envolvidas nesta "heresia" colossense? Há outra questão que diz respeito à data da Epístola, que é parcialmente solucionada por nossa resposta à pergunta: onde estava Paulo no cativeiro? (4.3, 18). A qual parte da carreira apostólica pertence esta "Epístola da prisão"? Há, porém, também a questão da autenticidade da Epístola, visto que se o falso ensino é patentemente posterior aos tempos de Paulo, ou se suas respostas pressupõem uma linha de raciocínio que é diferente daquilo que sabemos acerca da sua teologia nas Epístolas geralmente aceitas, logo, a inferência será que esta Epístola vem de uma era pós-paulina.

As questões, no entanto, não são de igual importância. A compreensão da carta, pois, depende muito mais da natureza do ensino dos hereges colossenses do que das questões da prisão de Paulo e da data e autenticidade da Epístola.

4. A AMEAÇA À FÉ, E A CRISE DE COLOSSOS

Talvez de forma bem inconsciente, a igreja em Colossos estava sendo exposta a um falso ensino que Paulo considerava uma negação do seu evangelho que Epafras lhes trouxera. Parte da ocasião da sua carta talvez remonte à presença deste perigo ameaçador e à necessidade de refutar o erro que havia no âmago daquilo que Paulo descreve como sendo uma aberração do querigma apostólico. A carta aos colossenses, portanto, é "a reação vigorosa de Paulo diante da notícia do ensino estranho que estava sendo inculcado em Colossos" (F. F. Bruce: *Commentary*, pág. 165). Mas, conforme H. Chadwick demonstrou, a defesa que Paulo faz da fé apostólica vai de mãos dadas com uma declaração apologética daquela fé diante do mundo intelectual dos seus dias ("All Things to All Men," *NTS*, I (1954-5), págs. 270ss.). Neste sentido, sua carta aos colossenses é uma das "apologias" cristãs, ou declarações defensivas da fé contra seus rivais, mais antigas que possuímos.

Em parte alguma da carta Paulo dá uma definição formal do ensino, e seus aspectos principais podem ser detectados ao juntar e interpretar seus contra-argumentos positivos. Há, no entanto, algumas passagens cruciais onde parece que está realmente citando os lemas e as senhas da seita, e estes formam indícios valiosos para qualquer tentativa de compreender a natureza daquilo que estava sendo defendido em Colossos. Estas citações nos capacitarão a produzir um tipo de "retrato falado" do ensino contra o qual Paulo se opõe. Os respectivos versículos são:

1.19 Porque aprouve a Deus que nele residisse toda a plenitude
2.18 Pretextando humildade e culto dos anjos
2.21 "Não manuseies isto, não proves aquilo, não toques aquiloutro"
2.23 Rigor de devoção e auto-humilhação e severidade ao corpo (RSV)

E as alusões aos "rudimentos do mundo" (RSV: "espíritos elementares

do universo", 2.8, 20) retomam termos que estavam sendo defendidos como parte importante da estranha seita teosófica.

Mesmo com esta lista curta conseguimos ver que a ameaça à fé e vida apostólica era tanto acadêmica quanto prática. Parte do ensino dizia respeito a uma questão teológica e centralizava-se na pergunta acerca do significado da religião. W. Warde Fowler no seu livro: *The Religious Experience of the Roman People*, Londres, 1911, pág. 8, cita uma descrição de religião (de Ira W. Howerth) que revela de modo muito capaz o âmago do problema: "o desejo eficaz de ter relacionamentos certos com o Poder que se manifesta no universo." A resposta sugerida no peso que os ensinadores de Colossos estavam sobrepondo à igreja seguiam estas linhas, se supusermos que sua interpretação do universo era gnosticizante (ver, para uma declaração admirável das doutrinas do gnosticismo, J. Ferguson: *The Religions of the Roman Empire*, Londres, 1970, págs. 128-31). A plenitude de Deus é distribuída por uma série de emanações do divino, estendendo-se do céu até à terra. Estes "eões" ou rebentos da divindade deviam ser venerados e homenageados como "espíritos elementares" ou anjos, ou deuses, que habitavam as estrelas. Regem o destino dos homens e controlam a vida humana, e detêm no seu poder a entrada no reino divino. Cristo é um deles, mas apenas um entre muitos.

A outra pergunta era intensamente prática. Como uma pessoa podia preparar-se para uma visão de realidades celestiais como parte do seu rito de passagem para um conhecimento dos mistérios divinos? A resposta era dada em termos de uma disciplina rigorosa de ascetismo e de abnegação. A abstinência, especialmente da comida e da bebida; a observância dos ritos de iniciação e de purificação; e possivelmente uma vida de celibato e de mortificação do corpo humano (2.21, 23) – todos estes exercícios e tabus eram receitados como parte do regime a ser aceito a fim de que os cristãos ganhassem a "plenitude da vida" (2.10).

Num breve espaço, este é o esboço fortemente pincelado na tela em pinceladas hábeis pelos versículos mencionados supra. À medida em que os termos-chaves são examinados mais de perto, é possível preencher mais pormenores e acrescentar mais cores e nitidez a esta cientologia do século I.

5. A FILOSOFIA COLOSSENSE

Dois termos são usados para identificar o falso ensino introduzido em Colossos. São "filosofia" (2.8) e "piedade forçada" (2.23, NEB). Este último

termo (Gr. *ethelothrèskeia)* não é de fácil tradução e, das várias possibilidades (veja o comentário) preferimos a interpretação de "religião elaborada por si mesmo." Podemos procurar informações acerca dos elementos que entraram na confecção deste ensino. G. Bornkamm, num ensaio dedicado a este tema ("Die Häresie des Kolosserbriefes," *ThLZ* 73 (1948), cols. 11ss., reimpresso em *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien*, Munique, 1961, págs. 139ss.) chama a atenção ao pano de fundo, tirado de um estudo da "história das religiões", dos termos principais que Paulo "toma emprestado" da seita em Colossos. Estas palavras chamarizes, ao serem colocadas neste pano de fundo, têm seus paralelos nos exemplos profusos de termos achados nos conceitos astrais, teológicos, e demonológicos que, por sua vez, são derivados da astrologia persa-caldéia, dos mistérios orientais-helenistas, e da especulação gnóstica (*loc. cit.*, págs. 141-2). Estas são categorias de grande alcance, e podem melhor ser subdivididas conforme os termos principais que Paulo emprega: as *stoicheia*, o culto da veneração aos anjos, e a defesa da "humildade" como parte da "severidade ao corpo."

(a) As *stoicheia* (2.8, 20). O significado básico de *stoicheia* é "objetos que ficam numa fileira ou que formam uma série" (cf. G. H. C. Macgregor: "Principalities and Powers: The Cosmic Background of St Paul's Thought," *NTS* I (1954-5), págs. 21-22). O exemplo mais natural destes objetos são as letras do abecedário, que ficam juntas numa linha para formar escrita contínua. A partir desta idéia é um passo fácil chegar à noção dos "elementos do saber," ou, conforme dizemos, ABC, com o significado de rudimentos ou princípios básicos. Este é o sentido de Hebreus 5.12: "os princípios elementares dos oráculos de Deus."

O termo "elementos" também era aplicado pelos gregos às substâncias físicas que compõem a totalidade do mundo (cf. 2 Pe 3.10, 12), e o ponto de vista comum (expresso por Empédocles, cerca de 490 a.C., e depois elaborado por Platão, Aristóteles, e os estóicos: veja G. E.R. Lloyd: *Greek Science after Aristotle*, Londres, 1973) era que havia quatro "elementos" – a terra, o fogo, a água, o ar – como sendo a "raiz de todas as coisas." Os filósofos jônios, que tinham seu centro em Mileto, desafiavam esta idéia, enfatizando a importância de um "espírito vivo" que, segundo acreditavam, difundia-se por toda a natureza, e o "ar" ou o "hálito" era concebido em termos de uma força vivificante (assim Anaxímenes). Semelhante desenvolvimento aponta na direção de uma divinização das regiões superiores que, segundo se pensava, continham "ar em movimento" e eram imortais e divinas. Esta noção é desenvolvida pelos pitagoreanos. Diógenes Laércio (século III d.C.) preserva uma passa-

gem muito interessante, atribuída a Alexandre Polihistor (século 1 a.C.) que, por sua vez, a derivou de um contemporâneo pitagoreano de Platão (século IV a.C.), que contém vários aspectos marcantes que são paralelos aproximados da seita colossense. (E. Schweizer chama a atenção à passagem em Diógenes Laércio, viii.24ss., no seu estudo "Die 'Elemente der Welt.' Gal. 4, 3.9; Kol. 2, 8.20" em *Verborum Veritas,* Wuppertal, 1970, págs. 257ss.).

Nesta declaração das crenças pitagoreanas (cf. F. M. Cornford: *Greek Religious Thought From Homer to the Age of.Alexander*, Londres, 1923, págs. 67-8), podemos tomar nota muito especial do uso feito das *stoicheia* que são descritas como as partes constituintes do universo (viii.25). O "ar superior" (Gr. *aithēr*) é distinguido do ar inferior (Gr. *aēr) (cf. G.* E. R. Lloyd, *op. cit.*, pág. 59), e é aquele que contém o sol, a lua e as estrelas. São tratados como deuses (viii.27) e o destino humano está vinculado com sua existência, visto que os deuses determinam a sorte do homem pelo "destino" (Gr. *heimarmenē*).

Depois de uma seção que trata do relacionamento entre a alma e o corpo humanos, a discussão faz uma distinção entre as almas "puras" e as almas "impuras" (viii.31). As primeiras são escoltadas por Hermes à região superior do divino, ao passo que as últimas são detidas em cadeias. A "atmosfera" em derredor da terra está cheia de potências espirituais que influenciam tanto os homens quanto a natureza, e estes "demônios" ou "heróis" devem ser reverenciados (viii.33) e a alma conservada purificada.

Esta passagem merece tratamento extensivo porque sua terminologia forma um paralelo notável com as prescrições e rituais achados em Colossos. Mas a questão fundamental é que oferece um paralelo com as *stoicheia* no uso duplo do termo na carta aos Colossenses. Parte da resposta de Paulo ao falso ensino é insistir que todas as partes da criação são tanto criadas quanto sustentadas (1.16, 17) pelo Cristo cósmico; e ele cria uma oposição entre a fé em Cristo e a veneração prestada, na seita, a poderes não-humanos que, segundo se pensava, regiam as vidas dos homens (2.8). A resposta de Paulo, na frente dupla, é asseverar a chefia de Cristo (1.18; 2.10) neutralizar o poder destas *stoicheia* como senhoras imortais da criação, existindo por seu próprio direito, e como tiranas astrológicas que alegavam poder controlar as vidas humanas como joguetes do destino.

Ao problema muito real do relacionamento entre o homem e os poderes cósmicos no século I, representado pelo culto da astrologia, uma resposta era dada em termos de aplacar as divindades-estrelas e de uma puri-

ficação mediante práticas ascéticas. Estas "ordenanças" (cf. 2.20) ofereciam à pessoa a possibilidade de escapar das teias da inevitabilidade e de irromper do aprisionamento na "matéria" e subir às regiões superiores do "espírito." No culto a Ísis, a deusa é saudada como sendo maior do que o destino, e como libertadora dos homens e das mulheres da "necessidade" (i.é, a escravidão astrológica). Nestes cultos (cuja presença no vale do Lico pode muito bem ser pressuposta, conforme vimos) oferecia-se a esperança de "provocar um curto circuito nas estrelas" (na expressão vívida de W. W. Tarn e G. T. Griffith: *Hellenistic Civilisation*, Londres, 3a. edição, 1952, pág. 351), e de obter liberdade do poder exercido pelas *stoicheia*.

Estas são as escolhas de interpretação que nos estão disponíveis no que diz respeito à frase de Paulo. De um lado, Paulo está considerando o sistema falso como sendo "ensino elementar" praticado ou por ritualistas judaicos ou pagãos, e o rotula de obediência ás "*stoicheia* do mundo" no sentido de que é materialista no seu âmago e exclusivamente vinculado a este mundo e, portanto, infantil. Por contraste, o evangelho de Paulo convida os homens a aceitar a liberdade de Cristo e já não permanecer numa etapa de jardim de infância de tabus e restrições religiosos (assim Moule). Do outro lado, Paulo está estigmatizando este culto como sendo falso, porque conscientemente prestava homenagem às inteligências espirituais poderosas que mantinham presos os homens e que precisavam ser aplacadas. Muitas razões se oferecem para apoiar a segunda interpretação (*pace* a insistência de G. Delling em *TDNT* vii, pág. 670, de que a frase não tem conexão com os deuses-estrelas e de que deve receber uma conotação neutra):

(i) O teor doutras partes polêmicas da carta indica a crença de Paulo na vitória de Cristo sobre os agentes demoníacos (2.15), e na liberdade do cristão diante deles (2.20).

(ii) Somente este ponto de vista explica sua repetida insistência de que a "plenitude" divina habita em Cristo, e não nestas forças cósmicas (1.19; 2.9). Elas, pelo contrário, devem sua existência a Ele (1.15-20; 2.10).

(iii) As referências à circuncisão em 2.11, e às observações do calendário e da dieta em 2.16 têm mais probabilidade de ter vínculos com as práticas cúlticas específicas baseadas no controle dos corpos celestiais, e com a chamada à abstinência (veja posteriormente), e não têm associação com elementos judaicos distintivos. Uma exceção pode ser a observância do sábado (ver E. Lohse, *TDNT* vii, pág. 30), mas mesmo este termo "judaico" pode ter vínculos com as forças espirituais no cosmos (ver Schweizer,

loc. cit., pág. 256). G. Delling (*loc. cit.*, pág. 685) reconhece que o significado de *stoicheia* em Colossenses 2 é diferente do uso em Gálatas 4.8-10 onde usualmente é considerado uma referência ao legalismo judaizante. Mesmo assim, a recaída dos cristãos gálatas nos "rudimentos (Gr *stoicheia*) fracos e pobres" significa, mais provavelmente, uma volta aos deuses do paganismo dos quais tinham sido convertidos (4.8-10). Paulo dificilmente pode querer dizer que estavam recaindo nas formas simplistas da religião e que o efeito de um sortilégio do tipo do mau-olhar dos supersticiosos (3.1) ia ter o resultado de levá-los a uma fé não-complicada. Além disto, a observância de dias especiais mencionada em Gálatas 4.10 deve ser provavelmente entendida, como em Colossenses 2, como o respeito prestado aos planetas como controladores da natureza e da vida humana (assim Bomkamm, *loc. cit.*, pág. 148) aos quais os cristãos gálatas foram anteriormente escravizados (Gl 4.3).

(iv) E. Percy (*Die Probleme der Kolosser – und Epheserbriefe*, Lund, 1946, pág. 167) argumentou de modo válido que Paulo coloca as *stoicheia* em antítese direta a Cristo (2.8) e isto sugere que "para ele o contraste acha-se . . . entre esta era regida por forças espirituais e Cristo. É o contraste entre o modo grego e o modo cristão primitivo de compreender a existência."

(v) A prática do ascetismo era encorajada por estes mestres (2.20-3) como parte da sua disciplina. É provável que este era um exercício preparatório que visava vencer os poderes espirituais hostis e induzir uma experiência visionária tipo transe (2.18). Veja o comentário sobre este versículo.

(vi) "Culto dos anjos" (2.18) deve ser relacionado com a seita, e a homenagem prestada a estas ordens celestiais sugere que faz parte da mesma "filosofia" ou sistema teosófico que venerava as divindades que habitavam as estrelas, de acordo com a crença helenista popular. Esta inovação surpreendente veio a existir principalmente por causa do advento da astrologia e do ocultismo orientais que "com sua religião astral e fatalismo dominante acompanhantes, jaziam como um pesadelo "sobre a alma" (P. Wendland; "Helenistic Ideas of Salvation in the Light of Ancient Anthropology," *AJT* 17 (1913), pág. 345) do homem do século I. O vácuo (causado pela desilusão com os deuses homéricos que eram como homens e mulheres aumentados no monte Olimpo: veja os textos tirados de Hesíodo em F. M. Cornford: *Greek Religious Thought*, págs. 19ss.) foi rapidamente preenchido com um fatalismo que a tudo abrangia. Os homens que se deixavam fascinar pela adoração às estrelas eram levados a sentir que to-

das as coisas eram regidas pelo "destino". A conjunção específica de estrelas ou planetas dentro da qual a pessoa nasceu era de importância decisiva e decidia irrevogavelmente seu destino. Assim, o lugar central dos corpos celestes na religião helenista popular foi estabelecido, uma vez que os astrólogos tinha tirado proveito deste anseio por uma "religião" para preencher o vácuo (cf. R. S. Barbour: "Salvation and Cosmology: the Setting of the Epistle to the Colossians," *SJT* 20 (1967), págs. 257-71).

(vii) Na tradição judaica representada por Filo e por literatura tal como *O Testamento de Salomão*, as *stoicheia* são poderes astrais que têm disposição malévola para com os homens. Isto fica claro em *Test. Sal.* viii.2ss., xviii.1ss., onde *stoicheia* e *kosmokratores* ("dominadores do mundo", agentes demoníacos, como em Ef 6.12) ficam juntos. Veja G. H. C. Macgregor, loc. cit., pág. 22, e J. Lähnemann, *op. cit.*, págs. 91-2.

Nossa conclusão é que a evidência de Paulo sugere que a "filosofia" colossense ocupava-se em dar um lugar de destaque às ordens angelicais como guardiãs do destino humano. No pensamento helenista contemporâneo, isto tinha relacionamento estreito com as estrelas e com as suas divindades padroeiras. Paulo, no entanto, não quer saber nada disto na sua insistência de que todos os poderes cósmicos dependem do Cristo preexistente que enche totalmente o universo e não deixa lugar para agentes concorrentes, visto terem sido derrotadas por Ele e serem subservientes a Ele. Somente Ele dá significado ao universo, que é coerente nEle (1.16, 17); e, portanto, somente Ele dá relevância e propósito à vida (2.10).

(b) A alusão tantalizante em 2.18 ao "culto dos anjos" parece, à primeira vista, apoiar a noção de que os sectários de Colossos eram judeus com uma angelologia altamente desenvolvida e pouco ortodoxa. Evidências em prol de um lugar importante dado aos anjos está agora surgindo de Cunrã (cf. G. Vermes: *The Dead Sea Scrolls in English*, Harmonsdsworth, 1962, págs. 75-6), e alguns comentaristas (e.g. Bornkamm, *loc. cit.*, pág. 150, e Houlden, págs. 195-6) chamam a atenção à forma aberrante do judaísmo vista em Elcasai, um judeu que praticava ritos e costumes tais como o batismo, a circuncisão e a observância do sábado, mas de um modo altamente individualista, e adotando crenças que seguiam o padrão dos ebionitas judaico-cristãos (veja J. Daniélou: *The Theology of Jewish Christianity*, Londres, 1964, págs. 64-67. Ele, também, tinha uma doutrina fortemente desenvolvida de anjos.

Outra variação da idéia das práticas judaicas subjazendo a frase de Paulo é oferecida por F. O. Francis ("Humility and Angelic Worship in Col. 2:18," *ST* 16 (1962), págs. 109-34; *idem*, "Visionary Discipline and

Scriptural Tradition at Colossae," *Lexington Theological Quarterly* 2 (1967), págs. 71-81). Argumenta que os oponentes de Paulo apelavam a Êxodo 19, que é usado em Hebreus 12 como realce à idéia de adorar no céu os anjos (12.22, 28). Colossenses 2.18 apresenta um contraste, sombra/substância, que desempenha um papel decisivo em Hebreus. Mas o ponto de vista de Francis, de que os mestres do erro em Colossos ressaltavam uma participação no culto celestial *dirigido por anjos* é contradito por 2.23 (veja o comentário e os argumentos contra Francis, de N. Kehl: *ZKTh* 91 (1969), págs. 389-90).

A sugestão final é que esta frase fala de um lugar dado aos anjos como mediadores entre o céu e a terra. Na filosofia helenista, os anjos ou seres celestiais estavam estreitamente associados com as estrelas ou com as forças demoníacas e irracionais que controlam a vida do homem na terra (veja G. Kittel: *TDNT* i, pág. 86). O "culto dos anjos" é melhor entendido, portanto, como parte do aparato da veneração prestada a estes poderes astrais que o homem helenista temia como soberanos e árbitros do seu destino. Havia necessidade de aplacar tais poderes espirituais e vencê-los ao procurar a proteção de uma divindade mais forte. O evangelho de Paulo repele todas as sugestões no sentido de que estes "anjos" são dignos de reverência porque, como forças demoníacas, foram conquistados e neutralizados por Cristo na Sua cruz (2.15) e na Sua vida ressurreta, em que os colossenses têm uma participação (2.20).

(c) Havia outra doutrina defendida pelos inovadores em Colossos. Parece que mantinham um dualismo que separava o Deus supremo da Sua criação, e ensinavam que para chegar a Deus o homem devia ser libertado da influência maligna das coisas materiais. Esta "libertação", na religião gnóstica posterior, era realizada por meio de seguir duas rotas totalmente diversas, sendo que uma partia da premissa de que o corpo humano nos seus apetites, instintos e desejos é maligno (visto que faz parte da matéria) e deve ser fortemente refreado; e a outra tratava o corpo como sendo indiferente aos interesses religiosos e, assim, abria a porta ao libertinismo.

Uma das rotas para a salvação era (conforme indicamos) o ascetismo, que conclamava o devoto a uma vida de abstinência e de autoflagelação. Paulo conserva as próprias palavras dos lemas que estavam sendo propostos em Colossos (2.21, 23) e retorque que negações tais como "não manuseies" (ou possivelmente: "não tenha relações sexuais"; veja Schweizer, *loc. cit.*, pág. 258); "não proves" vinho; "não toques" alimento (cf. 1 Tm 4.1-4), não têm valor para ir contra "a satisfação da carne" ("sensualidade," ARA). Ou seja: quando estas práticas ascéticas são usadas simples-

mente para preparar o iniciado a entrar num estado como de transe e assim ganhar uma visão das coisas celestiais (2.18), servem apenas para insuflá-lo com orgulho e enchê-lo com conhecimento vão e assim reforçar sua "carne", ou seja: seu ego não renovado, que é ensobebercido por esta experiência.

Em conjunto com estas práticas ascéticas havia um código que, segundo vários estudiosos entendem, foi influenciado pelo legalismo judaico, com suas observâncias do sábado, dos dias de festas e das celebrações da lua nova (2.16), possivelmente a prática da circuncisão (2.11) e as leis dietéticas judaicas (2.21-22). Várias sugestões têm sido feitas para colocar estas práticas num meio cultural. J. B. Lighfoot tirou uma comparação entre estas restrições e os tabus e as práticas dos essênios; e mais recentemente os textos de Cunrã da área do Mar Morto demonstraram que observâncias religiosas e detalhes calendaristas semelhantes eram altamente considerados entre os monges essênios naquela comunidade. É duvidoso, no entanto, se o essenismo tinha penetrado até o vale do Lico. Há uma ausência singular de debate sobre a lei mosaica na controvérsia colossense, ao passo que permanece verdadeiro que as crenças e práticas de Cunrã representam uma coletânea de disciplina religiosa "que é mais legalista do que os legalistas" (E. Haenchen: *The Acts of the Apostles,* pág. 260, n.3).

É interessante também a sugestão feita por T. W. Manson em "The Problem of the Epistle to the Hebrews" (em *Studies in the Gospels and Epistles*, ed. M. Black, Manchester, 1962, págs. 252ss.) de uma ligação entre as proibições em Colossenses e o tipo de heresia refutada na Epístola aos Hebreus. Termina uma discussão acerca da comparação entre aquilo que sabemos acerca da heresia colossense e o esboço do argumento em Hebreus (principalmente a supremacia de Cristo e a oposição às restrições dietéticas em 13.9) com a seguinte declaração: "Penso, portanto, que a Epístola aos Hebreus pode ter sido enviada às Igrejas do Vale do Lico para enfentar o mesmo perigo que é combatido pela Epístola de Paulo aos Colossenses" (pág. 254). Esta suposição pode agora ser reforçada se dependermos de estudos mais recentes da Epístola aos Hebreus que a vêem opondo-se não meramente a idéias judaicas como também a tendências gnosticizantes. E isto levanta no seu ponto mais agudo a questão do tipo de judaísmo que subjaz as aberrações praticadas – ou pelo menos consideradas – por uma seção 16-23, especialmente nos versículos que tratam das abstenções da comida e da bebida e (possivelmente) do sexo, e que defendem um rigorismo sob a disciplina da "falsa humildade" e do "rigor ascético" ("severidade ao corpo" RSV).

O tipo de judaísmo refletido nestes versículos é uma questão de continuada discussão. Claramente não é o judaísmo ortodoxo dos rabinos da Palestina, nem é indubitavelmente uma ala sectária do essenismo ou do qunranismo. Certo grupo de estudiosos prefere falar de um "gnosticismo judaico" que, combinou-se com elementos cristãos para formar a substância da heresia colossense (assim W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, Londres, 1965, pág. 240) ou "uma gnose judaica ou judaísta, completamente infectada com idéias iranianas" (assim Bornkamm, *loc. cit.*, pág. 150) ou "um tipo de 'teosofia' – neste caso, um tipo 'gnóstico' de judaísmo ou um tipo judaico de 'gnosticismo' " (Moule, pág. 31).

O argumento principal a favor de um gnosticismo incipiente ou de um proto-gnosticismo existente em Colossos (veja R. McL. Wilson: "Gnosis, Gnosticism, and the New Testament" em *The Origins of Gnosticism. Messina Colloquium, 13-18 April 1966*, Leiden, 1967, págs. 511-27 para a adequação deste termo) e refutado nesta Epístola, é achado não somente na polêmica contra um culto a anjos como também na atitude de Paulo a um sistema dualista. Este último nos leva ao âmago da cosmovisão gnóstica. Estamos impedidos em nosso esforço no sentido de forçar caminho para além das palavras de Paulo, para aquilo que deve ter dado origem a elas na igreja colossense. Claramente, havia uma prática de culto aos anjos (2.18) e Paulo faz um esforço especial para acentuar o ensino sobre a reconciliação cósmica, não havendo parte alguma do universo que deixa de ser afetada (1.15-20) nem poder hostil que deixa de ser subjugado (2.15). Os super-seres angelicais são reduzidos à incapacidade e são levados em triunfo. Alguma luta transcendental entre Cristo e um inimigo é contemplada, e a paz é proclamada depois de ser declarado o armistício (1.20).

Qual é o tipo de dualismo subentendido aqui? S. Lyonnet (em "Saint Paul et le Gnosticisme. L'épître aux Colossiens," em *The Origins of Gnosticism*, Leiden, 1967, págs. 538-51) insiste que é uma tensão moral, e não um abismo ontológico, que coloca Cristo em oposição aos Seus rivais. Os espíritos maus não são mencionados como tais, mas sua existência é subentendida. O que pode ser o caso é que foi Paulo quem colocou estes poderes angelicais em contraste com Cristo e lhes deu o caráter de rivais dEle, porque Ele não pode tolerar qualquer dualismo duradouro entre o bem e o mal (veja para esta maneira de entender a reconciliação universal em 1.15-20 e 2.15, R. P. Martin: "Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians," em *Reconciliation and Hope*, ed. R.

Banks, Exeter, 1974). Depois, estes poderes foram investidos de um caráter demoníaco por Paulo, visto não poder ele contemplar qualquer rivalidade a Cristo que não advenha de uma fonte antagonista. O dualismo, no entanto, adotava uma forma prática em Colossos. Esta seria a explicação do código ético rigoroso, que praticava uma observância escrupulosa do cerimonial (2.16) bem como um repúdio negativo aos hábitos naturais (2.21-23). Provavelmente, o que subjazia as duas formas do culto era um desejo pela purificação, um regime de abstinência e de obediência que tornaria o devoto digno de uma visão tipo (2.18) e o progresso da sua alma para a região etérea numa êxtase. Evidência em prol deste conjunto de ritos de purificação estão generalizadas em todas as religiões de mistério helenistas; e Diógenes Laércio (viii.33) claramente descreve a crença pitagoreana de que a alma deve ser purificada. "A purificação é mediante a ablução, o batismo e a lustração, e manter-se limpo . . . de toda a poluição, e abster-se da carne . . . e outras abstinências preceituadas por aqueles que realizam ritos místicos nos templos." Esta é uma declaração notável, e contém muitos dos termos-chaves no capítulo de Paulo (2.11, 12, 16, 21-23).

Podemos fazer um *resumo* a respeito desta parte do erro. Parece que Paulo tinha de enfrentar tendências e ensinos em Colossos que faziam algum tipo de oposição. Deus foi distanciado e ficou sendo remoto; o mundo foi desprezado e o corpo humano submetido ao desdém e seus apetites físicos eram freados de modo desnatural. É possível que alguns mestres tivessem argumentado, com base na premissa de um dualismo entre Deus e a matéria, que o ascetismo deveria ser substituído pelo seu inverso. A tendência passaria, então, a correr para o libertinismo. Se a matéria não tinha relacionamento algum com Deus (cf. o argumento), logo, o corpo material não tem relacionamento algum com a religião. Logo, o homem pode satisfazer os desejos do seu corpo sem restrição nem consciência.

Sem dúvida, não há referência explícita nesta Epístola a uma tendência antinomista. Mas é bem possível que exista em segundo plano, e isto explica as advertências morais veementes e severas de Paulo em 3.5-8.

Conclusão

O solo da Frígia era terreno fértil para a germinação e crescimento luxuriante de práticas religiosas estranhas. As sinagogas tinham uma reputa-

ção de frouxidão e de abertura para a especulação que vinha do mundo helenista. Na igreja colossense parece que estamos em contato com um lugar de encontro onde o judaísmo de livre pensamento, da Dispersão, e as idéias especulativas das religiões de mistério gregas estão em estreito contato. Deste intercâmbio e fusão surge um sincretismo, que é tanto uma novidade teológica (colocando Cristo numa hierarquia e num sistema) quanto eticamente condicionado (defendendo uma disciplina rigorosa e uma recompensa visionária extática). Por estas duas razões, aos olhos de Paulo, é um perigo mortal à igreja incipiente.

6. A RESPOSTA DE PAULO

Tendo feito um levantamento do esboço principal das idéias falsas que foram introduzidas na igreja colossense, devemos passar a observar as várias maneiras segundo as quais Paulo refuta o ensino e a prática teosóficos. Seria provavelmente mais adequado deixarmos a discussão detalhada ao corpo do comentário, onde o ensino paulino possa ser visto e estudado no seu contexto. Mesmo assim, é necessária uma declaração resumida das posições principais do apóstolo.

(a) A insistência principal de Paulo é feita no seu ensinamento cristológico. Para ele, o perigo principal nesta aberração colossense é que corta o homem da comunhão com Cristo, o cabeça da igreja (2.19) e, portanto, da fonte da vida espiritual e do acesso a Deus. O erro é tanto teórico (ao degradar Cristo para a posição de um mediador entre muitos) quando prático (ao despertar a incerteza religiosa que lança dúvidas sobre Sua suficiência para transmitir a "plenitude da vida"). Os dois aspectos são tratados nas asseverações de Paulo em 2.9, 10.

O âmbito polêmico explica a insistência que Paulo dá ao papel cósmico e reconciliador do Senhor da Igreja, especialmente no dístico impressionante de 1.15-20. Aqui, os dois lados do ofício de Cristo estão plenamente descritos. Ele é tanto o agente cósmico na criação (1.15-17) e o reconciliador através de quem Deus restaura a harmonia entre Ele mesmo e a Sua criação (1.18-20). Nenhuma lacuna é deixada para qualquer eão intruso vir entre Deus e Cristo, de um lado, ou entre Cristo e o mundo e a Igreja, do outro lado. NEle (e não em qualquer espírito ou anjo ou outra inteligência) reside a totalidade da plenitude divina, segundo o beneplácito de Deus (1.19). Assim a segurança da Igreja é encorajada, porque recebe a certeza da plenitude da vida nEle (2.9, 10).

A abrangência da Sua obra reconciliadora é tal que inclui até mesmo aqueles poderes estranhos que o mundo helenista considerava hostis ao homem. O Senhor ressurreto é tanto criador quanto soberano deles. Ele fez com que viessem a existir (1.16) no princípio; e mediante Sua vitória sobre a morte tomou Seu lugar como "a cabeça" o soberano sobre todas as forças cósmicas, angelicais e demoníacas (2.10). No novo princípio que é marcado pela Sua ressurreição, toma Sua posição como o preeminente (1.18), tendo ganho a vitória sobre todos os poderes malignos que o homem do século I mais temia (2.15).

De modo paradoxal, os ensinadores teológicos sincretistas não somente deram a Jesus Cristo um papael que O degradava do Seu pináculo como sendo a imagem e Filho de Deus; parecem ter duvidado da Sua humanidade também. Isto, porém, fazia parte do seu modo geral de entender Deus e o mundo. Segundo o ponto de vista deles, Deus era remoto e inacessível a não ser através de uma longa corrente de intermediários. Jesus Cristo era um destes, mas tinha relacionamento suficiente com Deus para participar da repugnância divina por qualquer contato direto com a matéria. Para a mente gnóstica, Deus era puro espírito, e o mundo ficava em contraste com Ele, como algo estranho e desprezível. Segundo esta pressuposição, o caráter de Deus como Criador periclita, e a redenção é expressa em termos de uma ascensão da alma ao mundo superior. Vinculada com esta atitude ao mundo presente e à história humana há uma negação de qualquer valor sério a ser atribuído à morte de Jesus e, realmente, uma desvalorização da Sua existência histórica.

Hans Conzelmann recentemente expressou o dilema que as igrejas paulinas enfrentavam à luz destas negações gnosticizantes, da seguinte maneira:

> Se a fé perder sua conexão com seu ponto fixo histórico, a morte do homem Jesus, e depois seu objeto, o Glorificado, fica sendo uma figura mítica. O Redentor é separado do Criador. A localidade da fé, portanto, já não é o mundo, mas, sim, um mundo de fantasia, que é o produto da mente subjetiva. (*History of Primitive Christianity*, Nashville, TI 1973, pág. 72).

Embora a declaração de Conzelmann seja uma descrição geral dos perigos que confrontavam o cristianismo primitivo, descreve admiravelmente a situação de Colossos. Paulo ataca essa situação em várias frentes. É enfático quanto à realidade histórica da encarnação de Jesus (1.22; 2.9, 11). Localiza a redenção na cruz onde Seu sangue foi derramado

(1.20) depois dos Seus sofrimentos (1.24). A obra cósmica de Cristo é, portanto, fundamentada na existência histórica, visto que o alvo da Sua reconciliação era unir o céu e a terra (1.20); e qualquer ensinador que nega uma encarnação real e uma redenção fatual, nos interesses de um esquema mítico, é estigmatizado como sendo a vítima da sua própria ilusão (2.18).

(b) Ao assumir estas posições, Paulo apela à tradição apostólica, que é colocada em antítese à "tradição dos homens," mencionada em 2.8, 22. Os versículos-chaves aqui são 2.6, 7. Paulo está refletindo sobre a experiência passada da posição cristã dos leitores. De Epafras tinham aprendido acerca da graça de Deus (1.7) e ele, por sua vez, veio para a cidade deles como representante e missionário da parte de Paulo. O que ele ensinou era o "evangelho" e este foi certificado como sendo a "palavra da verdade" (1.5), ou seja: tinha o impacto da verdade como uma mensagem dada por Deus. Os colossenses a aceitaram como tal e tinham sido atraídos à "fé em Cristo Jesus" (1.4).

Paulo, portanto, pode expressar sua profunda gratidão a Deus por esta pronta recepção e cordial aceitação da palavra salvífica. Agora (em 2.6) relembra este fato na declaração de que o Cristo que receberam como Senhor era o Cristo da proclamação apostólica. Não era nenhuma tradição humana à qual deram assentimento; pelo contrário, tinham sido "instruídos" na Palavra verdadeira e tinham começado a edificar suas vidas no solo da verdade divina e a frutificar no viver cristão (1.6). Tinham chegado a conhecer a graça de Deus "na verdade" (1.6) e não na dependência de qualquer tradição humana.

Há um jogo sutil de palavras aqui, que dificilmente se percebe em nossas versões. É o contraste que Paulo tem em mente entre a aceitação da "tradição dos homens" (Gr. *paradosis*, 2.8) e as "doutrinas (Gr. *didaskalia*, 2.22) dos homens", e a obediência à tradição apostólica, representada em 2.6: "como recebestes" (Gr. *parelabete:* o verbo complementar é "entregar" – *paradidonai* – como em 1 Co 11.23; 15.3; Gl 1.9-14) e 2.7: "tal como fostes instruídos" (Gr *edidachthète*). É o contraste total entre uma religião feita pelos homens, tanto habilidosamente concebida (2.4, que sugere "enfeitada com linguagem persuasiva," assim W. Bieder, *Die kolossische Irrlehre und die Kirche von heute*, Zurique, 1952, págs. 62ss.) quanto alegando ter um tipo de sabedoria, que é, no entanto, falsa e ineficaz (2.23); e a palavra verdadeira que é confiada aos pregadores apostólicos e que tem seu centro em Cristo, o mistério e a revelação de Deus (2.2; 4.3).

(c) A resposta final de Paulo foi transmitida em termos essencialmente práticos. Trata do efeito do regime dos sectários sobre a vida de todos os dias. Os propagandistas colossenses faziam muito caso dos tabus dietéticos e das práticas ascéticas. Paulo os vê como sendo uma ameaça à carta magna do cristão, da sua liberdade em Cristo já garantida nEle mediante Sua morte e Sua vida ressurreta. A chamada que Paulo soa é para uma nova qualidade de viver cristão, sem o embaraço das falsas inibições e dos regulamentos feitos pelos homens (2.22). Este preceitos e regras pertencem às sombras (2.17). Pergunta: Por que permanecer no triste lusco-fusco do medo e da incerteza quando o sol está bem alto no céu, enchendo o mundo de luz? Procurem uma vida que é alimentada pelo poder ressurreto do próprio Cristo (3.1-3), como aqueles que compartilham da herança na luz (1.12) com todo o povo de Deus, já que morreram, com Ele, para aqueles agentes das potências demoníacas que procuraram se ver livres dEle na cruz (2.20). Não tenham nada a ver com os tabus deles baseados numa pretensa autoridade, visto que aquela autoridade foi quebrada de uma vez por todas. E não façam meio-termo da sua liberdade cristã nem abram mão dela (2.8) ao entregar-se a uma filosofia especiosa que é enganosa, e a um tipo de religião que somente pode ser estigmatizada como sendo feita pela homem, e, portanto, falsificada (2.23).

Para Paulo, a essência da "religião" é Cristo, e o motivo principal da moral é uma experiência de morte e ressurreição (simbolizada, numa resposta da fé no batismo) em que a velha natureza morre para o próprio-eu e para o pecado, e a nova natureza é recebida como uma dádiva de Deus (2.11-13; 3.9-12). É essa nova humanidade, que é Cristo-vivendo-no-Seu-corpo, a Igreja, que fornece tanto a esfera em que a moralidade cristã é definida como também o poder motivante mediante o qual os cristãos conseguem conviver na única família de Deus. Isto tem sido chamado o motivo-*koinōnia* (na frase de A. M. Hunter no seu livro: *Interpreting Paul's Gospel*, Londres, 1954, págs. 104, 118) que significa que as normas éticas de Paulo são achadas ao seguir a chamada: "Ajam como membros do corpo de Cristo." Seus conselhos no cap. 3 desta Epístola incluem um ensino acerca da auto-disciplina verdadeira bem como acerca de uma declaração bem mais plena de como será a vida entre os homens e mulheres cristãos nos seus relacionamentos na igreja e na sociedade contemporânea, que são chamados "em um só corpo" (3.15), sendo que o amor dá coerência a todas as qualidades éticas que caracterizam esse novo estilo de vida (3.11, 12).

7. O LUGAR DO APRISIONAMENTO DE PAULO

Da coletânea de quatro Epístolas que são chamadas as "Epístolas da Prisão," três ficam juntas. Colossenses 4.7-8 e Efésios 6.21-22 falam em Tíquico como sendo um dos portadores das duas Epístolas, e há indicações do "contato verbal mais extenso" entre as duas cartas a esta altura (assim Dibelius-Greeven, sobre Ef 6.21, 22). Além disto, Tíquico tinha como seu companheiro na viagem para o vale do Lico, Onésimo, que é mencionado na nota a Filemom como sendo alguém que volta presumivelmente na mesma ocasião (Fm 12). Desta forma, esta "carta de cobertura" é trazida para a mesma órbita que Colossenses-Efésios. O lugar de Arquipo acrescenta um aspecto de confirmação. A palavra é dirigida a ele em Colossenses 4.17, e também na lista de endereçados (em Fm 2). Do outro lado, nada há em Filipenses que sugira uma data na ocasião destas Epístolas, se é que devamos julgar pelo memorando de nomes próprios e de planos de viagem.

Mais uma observação é dalguma importância. O futuro de Paulo, conforme é refletido em Filipenses, estava cheio de incerteza e de premonições ansiosas (veja a introdução a Filipenses, a ser lançada nesta série). Sua vida estava na balança (1.20ss., 30; 2.17) e não tinha maneira de predizer qual direção a decisão tomaria, embora esperasse que seria solto, por razões pastorais (1.24-26) e teológicas (2.24) ao invés de confiar em qualquer transformação favorável na sua posição legal como prisioneiro. Realmente, quanto a este último aspecto, só pode contemplar seu fim como mártir por Cristo (1.21; 2.17).

As outras três Epístolas da Prisão não demonstram nenhuma desta apreensão e alarme quanto ao futuro. O tom de Colossenses é calmo e sereno; nada há ali que possa ser comparado com a perturbação de espírito sugerida em Filipenses. Se estas duas cartas pertencem ao mesmo cativeiro, estamos forçados a imaginar que a situação de Paulo piorou consideravelmente no intervalo entre as duas cartas, o que sugere que, se o aprisionamento for o mesmo registrado em Atos 28.30, Colossenses (mas não Filipenses) possivelmente pertence à fase inicial da detenção de dois anos em Roma. Este é o ponto de vista tradicional.

(a) O Aprisionamento Romano

A base para a identificação do lugar do confinamento de Paulo como sendo Roma parece ter sido estabelecida já no tempo da *História Eclesiástica*

de Eusébio. Registra (ii.22.1) que Paulo foi trazido para Roma e que "Aristarco estava com ele, a quem também, num trecho das suas Epístolas, chama apropriadamente de "prisioneiro comigo'." Essa referência elusiva é Colossenses 4.10. Esta menção de Aristarco condiz com a referência em Atos 27.2 onde o companheiro de Paulo é especificamente ressaltado. Outros indícios que parecem indicar a colocação de Colossenses no aprisionamente em Roma são:

(i) A permanência de Paulo em Roma e seu confinamento "sem constrangimento" (o termo de Eusébio, emprestado de At 28.30) sugere uma liberdade de condições que tornaria praticável tanto a composição de cartas (exigindo, possivelmente, a presença de um escriba: veja o comentário sobre 4.18) quanto o companheirismo de amigos (4.7-17).

(ii) Estes nomes formam conexões com listas semelhantes em Filemom (23, 24) e trazem o caso de Onésimo à tona. Era um escravo fugitivo que procurara asilo na presença de Paulo. É argumentado que um escravo fugitivo, temendo ser preso e castigado, procuraria a anonimidade da cidade imperial em cujas sombras pudesse desaparecer com segurança da atenção do público.

(iii) Nenhum outro aprisionamento registrado em Atos parecer ser uma alternativa viável. Em Filipos (At 16.23-40) esteve na cadeia por uma só noite. Em Cesaréia (At 23.23-26.32) foi preso durante dois anos (At 24.27) mas não tinha perspectiva de ser solto em breve, sugerida pelo pedido em Filemom 22, e nenhuma condição de facilidades que possibilitariam a visita de amigos e sua permanência ao lado dele. Nem há qualquer probabilidade de que o ambiente em Cesaréia oferecesse oportunidades para a evangelização, tais quais ele refere em Colossenses 4.3, 4 (assim A. Wikenhauser: *New Testament Introduction*, Londres, 1958, pág. 418). Finalmente, Cesaréia não é um refúgio provável para um escravo fugitivo que procura um esconderijo pouco conspícuo.

(b) O Aprisionamento em Cesaréia

O argumento em prol desta identificação nunca foi forte, embora seus defensores em anos recentes tenham incluído alguns nomes de peso: E. Lohmeyer (*Meyer Kommentar*, ix, 2, 13a edição, Göttingen, 1964, págs. 14-15), W. G. Kümmel (*Introduction to the New Testament*, Londres, TI 1966, pág. 245), e B. Reicke ("Caesarea, Rome, and the Captivity Epistles," *Apostolic History and the Gospel, Essays Presented to F. F.*

Bruce, eds. W. W.. Gasque e R. P. Martin, Exeter, 1970, págs. 277-82). Para o tratamento mais recente a favor desta teoria, veja J. J. Gunther: *Paul: Messenger and Exile*, Valley Forge, 1972, págs. 98-112. A evidência principal é a presença de vários cristãos helenistas ao lado de Paulo em Cesaréia (que condiz com os dados em Fm 23-24; Cl 1.7; 4.7-14). Esta é a inferência que Reicke tira de Atos 20.4, 16 (cf. At 24.23) e a probabilidade é que Onésimo procuraria a proteção de Paulo em semelhante companhia congenial. Reicke sugere, ainda mais, que Paulo pretendia visitar Colossos no seu caminho para Roma como prisioneiro, uma vez que tinha pronunciado as palavras carregadas de destino: "Apelo a César" (At 25.11), suprimindo, assim, todos os processos locais contra ele. Outros dados aos quais é feito apelo são mais tênues, *viz.* que Filemom 9*b*: "e, agora, até prisioneiro" indica que Paulo tinha sido preso apenas pouco tempo antes e, portanto, considera que seu aprisionamento é uma nova situação. Na realidade, tinha sido preso em Jerusalém e posteriormente transferido para Cesaréia onde passou dois anos (59-61 d.C.).

O que é quase certamente decisivo contra esta posição é que uma cidade tão pequena como Cesaréia dificilmente poderia ter sido o centro de uma obra missionária ativa que exigisse a presença de certo número de ajudantes de Paulo de origem gentia (Cl 4.3, 11). conforme concede Kümmel (*op. cit.*, pág. 245); e nesta admissão reconhece tacitamente que Cesaréia "não pode ser descrita como o centro de propaganda cristã vigorosa" (J. Moffatt: *Introduction to the Literature of the New Testament* 3a. edição, Edimburgo, 1918, pág. 169) como em Colossenses 4.3, 4, onde Paulo tem liberdade para falar. Lohse, para quem a questão é realmente acadêmica, visto que seu parecer é que a Epístola reflete uma situação pós-paulina, aceita esta crítica da teoria da Cesaréia, mas atribui a ela pouca importância visto que, no seu ponto de vista, o cativeiro de Paulo é descrito em termos idealizados como o que o autor considerava um "quadro típico" (*Commentary*, pág. 167). Nem há qualquer indício no registro de Atos de que Paulo contemplava uma soltura rápida depois de ter pedido que seu processo fosse encaminhado para Roma.

(c) Dúvidas Sobre uma Data do Cativeiro em Roma

(i) A distância entre Colossos e o lugar do aprisionamento de Paulo é um fator a ser levado em conta, visto que certas viagens foram feitas antes da carta (Epafras e Onésimo vieram a Paulo) e outras são

contempladas (Tíquico e Onésimo voltarão). A questão é de viabilidade, se é provável que estas viagens por terra e mar, cerca de 2.000 km em cada direção, são contempladas pela maneira casual de Paulo se referir a elas.

(ii) Onésimo teria arriscado sua segurança e teria conseguido evitar o olhar vigilante da polícia no decurso de uma viagem tão longa de Colossos para a cidade imperial a fim de esconder-se em Roma?

(iii) Se Epafras (Fm 23) foi preso e é um prisioneiro na cela de Paulo em Roma (embora a palavra de Paulo é *synaichmalôtos*, "prisioneiro de guerra juntamente," não *desmios*, a palavra normal para "preso;" veja, no entanto, Cl 1.7) com que base medidas foram tomadas contra ele neste período pré-neroniano? E o mesmo se pode dizer de Aristarco (Cl 4.10), que também é chamado "prisioneiro comigo."

(iv) Se as esperanças de Paulo de ser solto da prisão forem concretizadas, espera visitar Colossos (Fm 22). Mas esta perspectiva acarreta uma revisão da sua resolução anterior de ir para a Espanha, na direção ocidental (Rm 15.28) na convicção de que sua obra missionária e pastoral no setor oriental do Mediterrâneo foi completada (Rm 15.23-24). Embora não haja razão de acusar Paulo de inconsistência aqui, e embora devamos conceder lugar para uma possível mudança de planos, deve ser notado que, se Colossenses provém de Roma, é necessário supor uma mudança de estratégia missionária a esta altura. Este é um argumento substancial contra uma localização do aprisionamento de Paulo tanto em Cesaréia quanto em Roma (A. Wikenhauser: *New Testament Introduction*, págs. 418-9). Implícita também nesta maneira de interpretar os planos de Paulo para o futuro é a aceitação da tradição que deriva de Eusébio (*HE* ii.22. 2, 3) de que Paulo realmente *foi* solto depois dos dois anos de detenção em Roma. Mas isto não é certo, de modo algum, conforme demonstrou G. Ogg no seu estudo: *The Chronology of the Life of Paul*, Londres, 1968, cap. 21.

Além disto, as esperanças de Paulo que haveria uma soltura *dentro em breve* (que, segundo parece, é subentendida na redação de Fm 22) serão seguidas por uma viagem a Colossos; mas este é um pedido estranho – "prepara-me também pousada" – quando sabe que tem de passar por uma viagem enorme por terra e mar antes de poder chegar ao lar de Filemom. Sendo assim, mais uma vez somos confrontados com a questão da distância (cf. Houlden: *Commentary*, pág. 139). Este fator tem levado a uma terceira possibilidade, baseada na suposição de que Paulo foi mantido em confinamento em Éfeso, e que algumas das suas assim-chamadas

"Epístolas da Prisão" advêm deste período da sua vida e da sua carreira missionária. Uma das discussões mais completas desta possibilidade é dada por G. S. Duncam: *St Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929.

(d) Uma Detenção em Éfeso

O confinamento forçado de Paulo em, ou perto de Éfeso é uma inferência a ser tirada de uma série de fatos conexos e cumulativos. São:

(i) O retrato dado em 1 Coríntios 15.32 que diz que Paulo enfrentou uma luta de vida ou de morte em Éfeso. Este é um versículo enigmático que deve melhor ser interpretado no sentido de que Paulo foi exposto ao perigo de ser condenado à arena e que se os homens (i.é, seus inimigos) tivessem feito sua vontade, ele teria perecido; mas que foi livrado deste destino, talvez pela sua cidadania romana. Pensa-se que 2 Coríntios 1.8-10 tem relacionamento com a mesma experiência cruciante ou com uma crise posterior, talvez no âmbito de uma parte mais distante da província da Ásia (assim Duncan: *op. cit.*, cap. 14). Romanos 16.3-4 fala da exposição de Paulo ao perigo, e do seu salvamento por Priscila e Áqüila. E Romanos 16.7 menciona seus companheiros de prisão. É um ponto de vista muito possível que o capítulo 16 de Romanos foi escrito à igreja em Éfeso (veja a lista impressionante de razões para isto, demonstrada por Gunther: *op. cit.*, págs. 78-79).

(ii) Há o testemunho extra-bíblico. Uma tradição local menciona uma torre de vigia em Éfeso que é conhecida como sendo a prisão de Paulo. No prólogo marcionita a Colossenses, há uma declaração: "O apóstolo, já um prisioneiro, escreve-lhes de Éfeso" (*apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso*). Há, também, a história apócrifa de Paulo e o leão na arena de Éfeso (veja M. R. James: *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1953, pág. 292). Mas o valor destas tradições é muito limitado, embora não devesse ser deixado de lado (cf. Duncan: *op. cit.*, pág. 70).

(iii) Evidência de aprisionamentos além daqueles que são registrados em Atos oferece-se em 2 Coríntios 11.23, e Clemente de Roma (96 d.C.) menciona sete aprisionamentos. Além disto, várias passagens nas cartas existentes aos coríntios que, hipoteticamente, pertencem a um período do conflito de Paulo em Éfeso sugerem seus próprios problemas profundos (além de 1 Co 15.22; 2 Co 1.8-10 mencionados anteriormente, há 1 Co 4.9-13; 2 Co 4.8-12; 6.4, 5 e 11.23-25).

Se reconhecermos a possibilidade de semelhante cativeiro, fica sendo

uma tarefa razoável testar se podemos colocar Colossenses de modo mais satisfatório neste período da vida de Paulo, *viz.*, durante sua longa permanência em ou perto de Éfeso, desde o outono de 54 d.C. até fins do verão de 57 d.C. Para estas datas consulte Ogg: *op. cit.*, págs. 134-8. Se podemos ser mais exatos e definir a ocasião do desligamento forçado de Paulo da sua obra missionária ativa na Ásia depende de certo número doutros fatores. A colocação mais imaginativa dos dados é aquela que foi empreendida por Duncan (*op. cit.*, págs. 111ss.) que atribui o aprisionamento de Paulo a uma conseqüência direta do tumulto provocado por Demétrio (At 19.23-41). Aquele distúrbio é ligado sugestivamente com a festa para honrar a deusa Ártemis, que provavelmente deva ser datada em fins da primavera do ano 57 d.C. Este fato formaria um elo com a informação dada em 1 Coríntios 16.8; em 57 d.C., o Pentecoste caiu no mês de maio. A presença de uma multidão de pessoas em Éfeso para as Artemisíadas daria a Paulo uma oportunidade real para sua obra missionária, e pode ter tido isto em vista em 1 Coríntios 16.9. Se o tumulto ocorreu antes das Artemisíadas, visto que Demétrio pode ter evitado o aproveitamento, por Paulo, da oportunidade de pregar contra Ártemis (At 19.26-7; assim Ogg, pág. 137), podemos compreender como sua petição em Colossenses 4.3, 4 (usando a mesma linguagem figurada da "porta" aberta) expressa um significado profundo e pungente e explicaria seu desgosto por ter de estar confinado numa estação crucial do ano.

Se esta identificação for uma orientação quanto ao período em que Paulo estava na prisão ou pelo menos sob vigilância, há outro fator histórico que talvez explique sua colisão com as autoridades. A anarquia social que seguiu o assassínio de Júnio Silano, o procônsul da Ásia, em outubro de 54 d.C., durou vários anos; de fato, conforme Tácito, *Annales* xiii.33, Públio Celer, um dos assassinos, permaneceu na província até 57 d.C. É bem possível que, num período de tensão e confusão, a cidadania e posição social romanas de Paulo fossem desconsideradas quando as autoridades cederam diante da pressão popular e o colocaram na prisão. Depois, esta custódia – um forma de *libera custodia* semelhante ao seu confinamento em Roma, conforme é registrado em Atos 28.16, 30 – explica o paradoxo da alusão às suas "algemas" (4.18) e da comparativa liberdade do convívio social que Paulo desfruta, conforme é refletido na Epístola. Além disto, lança alguma luz sobre sua perspectiva de ser solto logo (em Fm 22) e seu empenho para que Tíquico e Onésimo informem seus amigos em Colossos acerca daquilo que ocorreu em Éfeso (4.7, 9) – frase esta que dá a impressão de que houve uma nova virada nos eventos (possivelmente

a perspectiva da sua soltura imediata) que alegrará os corações deles (4.8).

Vamos agora enumerar os argumentos que favorecem a colocação de Colossenses no período do ministério de Paulo em Éfeso. (1) A proximidade entre Éfeso e Colossos é decididamente uma consideração a favor desta hipótese. Onésimo teria tão provavelmente procurado refúgio na cidade metropolitana de Éfeso quanto na cidade distante de Roma.

> Ele se encaminharia à cidade grande mais perto . . . Desejaria ir longe, mas Éfeso, acerca da qual deve ter sabido e ouvido muita coisa, decerto seria seu limite. Podia perfazer a distância inteira a pé. Não precisaria de fazer a despesa de embarcar num navio, nem de arriscar o desmascaramento que então poderia ser feito. Teria tido uma certa familiaridade com Éfeso, a maior cidade da Ásia, pelos comentários ouvidos, ao passo que não é provável que algum dos seus companheiros já tivesse estado em Roma. (B. W. Robinson: "An Ephesian Imprisonment of Paul," *JBL* 29 (1910), pág. 184).

(2) O pedido feito em Filemom 22 agora torna-se mais realista, visto que o cativeiro de Paulo, embora fosse curto e amargo, não tinha nenhuma das acusações legais das suas prisões em Jerusalém, em Cesaréia ou em Roma. Pode, portanto, aguardar com confiança sua soltura uma vez que fique conhecida sua cidadania romana (cf. sua experiência em Filipos) ou uma vez restaurada a ordem social na província. (3) As pessoas em redor de Paulo no seu confinamento são explicadas de modo satisfatório segunda esta teoria. Conforme conclui C. R. Bowen depois de citar os dados ("Are Paul's prision letters from Ephesus?" *AJT* 24 (1920), págs. 112-35, 277-87 [pág. 132]):

> Dos dez companheiros de Paulo mencionados nestas quatro cartas, (Timóteo [At 19.22], Aristarco [At 19.29], Tíquico [At 20.4; 21.29], Lucas [a partir de At 19.21 a narrativa procede com mais atenção aos pormenores, que talvez denote a presença de Lucas em Éfeso durante a etapa final do ministério de Paulo ali: cf. Duncan: *op. cit.*, pág. 156] parecem bem certamente ter estado em Éfeso com Paulo; três (Epafrodito, Epafras, Onésimo) poderiam ter estado ali muito mais facilmente do que em Roma, ao passo que para nenhum dos dez há *qualquer evidência* (a não ser a inferência destas cartas) de *que estavam em Roma,* ou, pelo menos, não nos tempos de Paulo. (Grifos do autor).

(4) C. R. Bowen (*JBL* 43 [1924], págs. 189ss.) ofereceu como um apoio independente a impressão que recebeu do texto de que Colossos tinha sido apenas recentemente evangelizada quando Paulo escreveu para a igreja ali. Se há substância nesta alegação de que a congregação fora recém-formada, este seria um argumento adicional para localizar a carta no período entre Atos 19.10 e a prisão subseqüente de Paulo na região em derredor de Éfeso.

(5) Contra-argumentos tirados do desenvolvimento dos temas teológicos de Paulo não são conclusivos, e não podemos dizer categoricamente que seu pensamento cristológico e eclesiológico era possível somente no período que, por acaso, ficou sendo o último da sua vida. A interrupção forçada da sua atividade missionária (em qualquer localidade que fosse) e o catalítico do perigo que ameaçava a Igreja da parte dos falsos ensinos bastaria para colocar a sua mente em funcionamento; e sua "cristologia da prisão" em Colossenses é uma extensão plausível do seu pensamento anterior em 1 Coríntios (veja F. F. Bruce: "St Paul in Rome: 3. The Epistles to the Colossians," *BJRL* 48 (1965-6), pág. 281).

(6) A. F. J. Klijn (*An Introduction to the New Testament*, Leiden, 1967, pág. 116) indicou que o único argumento contra uma data "mais recuada" desta Epístola é o fato de que a carta declara em 1.6, 23 que o evangelho fora pregado no mundo inteiro. Mas claramente esta é uma declaração polêmica do apóstolo, que visava demonstrar a universalidade da sua proclamação, em contraste com a mensagem esotérica dos hereges. Provavelmente tem em mente mais do que apenas seu ministério pessoal; é uma declaração que atesta a autenticidade da pregação apostólica em geral e é sua maneira de refutar as alegações dos sectários, mediante seu apelo ao ensino cristão aceito em todas as igrejas. Além disto, há outra objeção. Se estes versículos não eram verídicos em 54-7, como poderiam ser tornados válidos apenas uns poucos anos mais tarde, conforme a data atribuída a um aprisionamento em Cesaréia ou Roma? A conclusão lógica é que a Epístola emana de um período bem depois da morte de Paulo e que representa a apologia dos seus discípulos em seu nome e inspirada por um amor pelo seu mestre (*amore Pauli*, na frase posterior). Esta é uma conclusão tirada por vários estudiosos modernos que apelam, entre outras considerações, a esta alegação de que o apostolado de Paulo é universalmente aceitável (Lohse: *Commentary*, pág. 167; E. Käsemann: *Essays on New Testament Themes*, Londres, 1964, págs. 166-7). Embora este modo de entender uma composição "paulina" possa ser defendido no que diz respeito a uma Epístola encíclica, impessoal, de proporções universais

tal como Efésios, que presta algum tipo de veneração ao ministério de Paulo (Ef 3.1-5), é dificilmente justificado em bases exegéticas para Colossenses, epístola esta que nem sequer dá a Paulo o título de apóstolo depois de 1.1, e que é endereçada a uma congregação com necessidades estreitamente definidas.

Nossa *conclusão* é que esta carta apostólica pertence aquele período tumultuoso da vida de Paulo, representado em Atos 19-20, quando, por um breve espaço de tempo, suas labutas missionárias foram interrompidas por um período obrigatório de detenção perto de Éfeso. Epafras veio trazer-lhe notícias dos problemas em Colossos; e esta Epístola é a resposta, quando, então, Paulo usou a ocasião desta notícia e a linguagem usada na descrição do "erro" colossense para formular uma declaração do evangelho que combina intrincadamente três elementos: a terminologia da seita, o ensino aceito que era corrente nas suas igrejas missionárias, e sua própria resposta (*currente calamo*) a uma necessidade urgente.

Sua resposta, redigida na forma epistolar, refutava uma espécie de falso ensino que, cada vez mais nos anos futuros, haveria de afligir a igreja. O evangelho paulino e o pensamento grego (numa roupagem helenista-judaica) aqui estavam empenhados numa luta; e a carta aos Colossenses "representa, portanto, a primeira confrontação entre o cristianismo e uma tendência contra a qual seria forçado a defender-se durante séculos vindouros" (Klijn).

Há alguma evidência para demonstrar que, embora a carta de Paulo talvez tenha mantido a tendência gnosticizante em Colossos sob controle por algum tempo, o evangelho paulino não se arraigou permanentemente na Ásia Romana. É assunto de especulação por que tal coisa tenha acontecido. Podemos conjecturar que, visto que Paulo saiu de Éfeso num período crítico na sua vida, quando tinha enfrentado problemas pastorais em Corinto e oposição externa das autoridades (cf 1 Co 15.32; 2 Co 1.8ss.) não tinha disposição para voltar à província, e assim perdeu a oportunidade de dar mais instrução às igrejas na Ásia Menor. Veja G. Ogg: *The Chronology of the Life of Paul*, Londres págs. 135-6. Alguns estudiosos (e.g. H. Conzelmann: *Die Apostelgeschichte,* Tübingen, 1963, págs. 114-5; E. Haenchen: *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1971, pág. 588) pensam que a partida de Paulo de Éfeso foi mais como uma expulsão ou um escape com risco considerável para sua própria vida. Não tinha o desejo de expor-se a novos perigos quando voltou depois de uma visita à Macedônia (At 20.13-16). Sendo assim, permaneceu no porto de Mileto e convocou os presbíteros para se encontrarem com ele ali. O relato do discurso de Paulo

(20.18-35) registrado por Lucas, está cheio de temor e maus presságios, e há um indício nefasto de que nem tudo está bem nas igrejas da Ásia (20. 29-30).

Esse afastamento é atestado em várias partes da literatura do Novo Testamento. Atos 20.29-30 pode ser a apologia de Lucas pelo ministério de Paulo (Haenchen, pág. 596), se tivermos razão em tomar por certo que pelo menos um dos propósitos da sua obra era uma defesa anti-gnóstica (cf. C. H. Talbert: *Luke and the Gnostics*, Nashville, 1966). Mais certo é o testemunho das Epístolas Pastorais, ostensivamente endereçadas a Timóteo em Éfeso (1 Tm 1.3) e dirigidas contra falsos ensinos de caráter especulativo (1 Tm 1.4; 6.4; 20) e prático (1 Tm 4.3; 2 Tm 2.18) que têm ligações observáveis com o erro de Colossenses. A seção polêmica em Romanos 16.17-20 pode ser relevante também, se foi endereçada à igreja efésia (cf. W. Schmithals: "The False Teachers of Romans 16.17-20," em *Paul and the Gnostics*, Nashville, 1972, págs. 219ss.; tema este que foi retomado na correspondência de Inácio dirigida às comunidades na Ásia Menor ocidental). A tais aberrações, a escola paulina respondeu com a Epístola ao Efésios (veja R. P. Martin, *ExpT* 79 (1967-8), págs. 296ss.). Todas estas indicações demonstram que as congregações da Ásia não conseguiram captar a essência do evangelho paulino, e que, em grande medida, foram perdidas à heresia gnóstica em anos subseqüentes ao envio da carta aos Colossenses (veja W. Bauer: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadélfia, 1971, págs. 233ss.).

8. A AUTENTICIDADE DA CARTA

Até esta altura, temos tomado por certo que a Epístola é uma composição genuína de Paulo, escrita ou ditada por ele e enviada em seu nome. Este ponto de vista, naturalmente, não exclui a possibilidade de que Paulo tenha incorporado outra matéria na sua carta, e há considerável evidência para demonstrar que quase certamente 1.15-20 e muito possivelmente 2.13-15 tinham uma existência independente como passagens litúrgicas pré-paulinas que Paulo inseriu em pontos cruciais na sua carta. Para um tratamento extenso destas seções à luz da redação por Paulo de elementos tradicionais e litúrgicos numa *Vorlage*, veja R. P. Martin: "Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians" *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks, Exeter, 1974; (cf. B. Vawter: *CBQ* 33 (1971), págs. 62-81).

A tradição de que Colossenses é autenticamente paulina fica numa base firme. Os Pais eclesiásticos posteriores a aceitavam (Ireneu: *Adv. Haer.*, iii.14.1; Tertuliano: *De Praescr. Haer.* vii; Clemente de Alexandria: *Strom.* i.1) e não havia disputa sobre sua autoria durânte as décadas anteriores, ainda que as alusões à carta na parte anterior do século II sejam "tanto inclaras quanto duvidosas" (Moffatt: *Introduction,* pág. 154). Marciom a inclui na sua lista canônica, e achou um lugar no cânon muratoriano. A própria carta confirma este fato, e o nome de Paulo aparece tanto no começo (1.1) quanto no fim (4.18) da carta, embora este ítem não possa ser urgido com insistência, visto que o nome de Paulo aparece (embora num contexto diferente) em Efésios (3.1).

(a) Dúvidas Expressadas Por Causa do Ensino da Epístola

A primeira negação substancial da autoria paulina veio em 1838 com a publicação de E. T. Mayerhoff: *Der Brief an die Kolosser*, Berlim. Rejeitava a carta principalmente por causa da sua alegada dependência de Efésios. Este ponto de vista tem sido recentemente defendido por F. C. Synge: *Philippians and Colossians,* Londres, 1951, págs. 51-59, que entende que Efésios é genuína e que Colossenses é uma imitação pálida e inadequada que, em pontos-chave, obscurece por sua falta de "estilo, sentimento e grandeza" o modelo em que é baseada e que é mais diretamente emprestada de Efésios. Noutras palavras, o autor de Colossenses, naqueles lugares onde seu pensamento corre paralelo a Efésios, expressa-se de tal maneira que demonstra que está improvisando e imitando: e o faz de modo inferior.

Mayerhoff também acreditava que Colossenses estava cheia de idéias não-paulinas; e nesta crença era acompanhado por F. C. Baur e a escola de Tübingen, que lançavam dúvidas sobre a autoria apostólica pelo motivo de esta Epístola não refletir o conflito entre o cristianismo judaico e o cristianismo gentio que era a marca registrada da era apostólica, e que a cristologia da carta pertencia a um período muito posterior da história da Igreja quando as influências clássicas gnósticas começaram a ser exercitdas (veja, para a posição de Baur, W. G. Kümmel: *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems,* Londres, TI, 1972, págs. 135-6; 167).

Estes dois argumentos devem ser questionados. O relacionamento entre as duas "Epístolas da Prisão", manifestamente estreito, não justifica

a teoria de Synge (que é mais recentemente apoiada por J. Coutts: "The Relationship of Ephesians and Colossians," *NTS* 4 (1957-8), págs. 201-7). A investigação recente por A. F. J. Klijn (*Introduction*, Leiden, 1967, págs. 101-2, 208-17) leva à conclusão de que nenhuma das duas Epístolas depende diretamente da outra. Além disto, a sintaxe tortuosa das passagens às quais Synge apela (e.g. 2.16-20) é, mais provavelmente, explicada como sendo o uso que Paulo faz da própria terminologia empregada pelos sectários. O caso de Synge teria sido reforçado se tivesse apelado, ao invés disto, a lugares tais como 2.14 que é tautólogo, ou 2.23 onde parece que o texto sofreu na transmissão. Em 2.14 podemos possivelmente achar a pista da revisão por Paulo de um ítem de matéria tradicional. Daí, a frase "o qual nos era prejudicial" é melhor considerada como sendo uma glosa paulina sobre a frase anterior: "o escrito de dívida, que era contra nós." Veja o comentário.

A heresia combatida na carta não é o gnosticismo plenamente desenvolvido dos sistemas do século II, mas, sim, um sincretismo protognóstico que, muito provavelmente, surgiu na era apostólica (visto mais obviamente em Corinto, conforme E. von Dobschütz rapidamente reconheceu, já em 1904 [veja uma citação dele em Kümmel: *op. cit.*, pág. 314] e conforme foi recentemente demonstrado com eficiência por W. Schmithals: *Gnosticism in Corinth*, Nashville, TI 1971) e para o qual há paralelos no judaísmo heterodoxo na diáspora frígia.

Objeções mais sérias à autoria de Paulo têm sido lançadas numa tentativa de forçar uma cunha entre Colossenses e as "Epístolas Capitais" (*Hauptbriefe*) paulinas de Romanos, 1 e 2 Coríntios, e Gálatas. Parte deste argumento gira em torno dalgumas diferenças postuladas de terminologia. Por exemplo, é argumentado que o termo "corpo de Cristo" é usado diferentemente em 1 Coríntios-Romanos, onde seu emprego é como figura da Igreja, e Colossenses, onde o autor fala do corpo como sendo uma realidade cósmica bem como uma descrição da Igreja (1.18, 24; 2.19; 3.15) da qual Cristo é a cabeça. Mas o significado eclesiológico predomina, e há claras adumbrações do ensino de Paulo em Colossenses na sua tipologia do segundo Adão; e a dimensão cósmica enfática da chefia de Cristo muito provavelmente foi evocada pela concordância parcial de Paulo com este tema, e pela sua correção parcial do falso ensino sobre o mesmo tema. Em 1.18 parece que transformou uma homenagem a Cristo como Senhor do universo (homenagem esta que era corrente nos círculos helenistas) em declaração de eclesiologia baseada na redenção e numa subjugação dos poderes cósmicos (2.10). Veja o comentário.

Sustenta-se que o ensino sobre o batismo é diferente nos dois grupos. Em Romanos 6.1-4 a experiência batismal é descrita como uma ênfase fortemente moral e é colocada num arcabouço escatológico futuro, ao passo que Colossenses não tem esta tensão escatológica e pressupõe que o batismo indica uma salvação completada e plenamente "realizada" no passado. Seu julgamento, no entanto, desconsidera o significado de 3.1-4 (veja o comentário). Alguns estudiosos contemporâneos (Marxsen, Käsemann, Lohse) alegam que a Epístola pertence à era do "catolicismo primitivo" pós-paulino, pelas seguintes razões: (1) a transformação da "esperança" de uma postura existencial e antecipatória numa possessão presente e virtude estabelecida; (2) o papel desempenhado na Epístola pela confissão batismal; e (3) o uso da tradição incorporada no apostolado, que dá evidência dos primeiros sinais de uma doutrina da sucessão apostólica no caso de Epafras que (em 4.12) é tratado como sucessor de Paulo, como os presbíteros nas Epístolas Pastorais.

Cada um destes argumentos é digno de comentário, visto que são oferecidos, nas discussões atuais, como razões compulsivas para abandonar a autoria apostólica da carta.

(1) A natureza de "esperança" neste documento foi investigada por G. Bornkamm: "Die Hoffnung im Kolosserbrief – Zugleich ein Beiträg zur Frage der Echheit des Briefes" em *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Berlim, 1961, págs. 56-64. Os elementos essenciais das conclusões de Bornkamm podem ser lidos em H. Conzelmann: *An Outline of the Theology of the New Testament*, Londres, TI 1969, págs. 314-5. A primeira discussão é baseada na descrição da esperança como sendo "preservada" para eles na esfera celestial (1.5) no contexto de 1.3-8. A "esperança" é considerada como significando, não a experiência subjetiva do cristão (como a "fé," o "amor") mas, sim, o conteúdo do evangelho inteiro como uma possessão presente e inviolável (Bornkamm, pág. 64), "o conteúdo das boas novas como tais; a fé e o amor têm seu fundamento neste conteúdo" (Lohse). A esperança é uma realidade presente para o cristão (1.27); e é o depósito da fé que os Colossenses receberam como parte da economia divina" (1.25) confiada ao apóstolo e que apresenta uma posição doutrinária da qual não devem apartar-se (1.23). Logo, é a "esperança que é esperada" (*spes quae spertur*) ao invés do significado paulino normalmente aceito de "esperança mediante a qual se espera alguma coisa" (*spes qua speratur*) (Rm 4.18; 5.5; 8.24-25). Este último uso do termo ou é redigido num contexto escatológico como a esperança do crente na parusia e na ressur-

reição dentre os mortos (1 Ts 4.13; 5.8; Gl 5.5), ou tem uma referência existencial à sua vida presente de tensão entre os poios de "já . . . ainda não" (Rm 8.20-21; 12.12), "a reciprocidade dialética, cheia de tensão, entre a vida e a morte," colocada entre o agora e o futuro – uma tensão que falta nesta Epístola (Bornkamm, pág. 62).

É verdade que "esperança" tem este significado especial em Colossenses, ocasionado (conforme podemos crer) pela necessidade de demonstrar que a confiança da Igreja no evangelho está segura "no mundo celestial" onde o senhorio de Cristo estava sendo disputado. Não deve ser perdida mediante um meio-termo com os hereges. Mesmo assim, a negação que Bornkamm faz de um aspecto temporal da esperança nesta Epístola (pág. 62) deixa de perceber a dimensão escatológica e a esperança da parusia do Senhor que aparecem numa seção importante (3.1-4). A hora presente (4.5) é de oportunidade enquanto os cristãos vivem "entre os tempos" dos dois adventos; e a perspectiva da recompensa e do julgamento futuros é mantida (3.24-4.1).

(2) O apelo que o autor faz ao ensino tradicional da Igreja, especialmente à *homologia* batismal, também tem sido usado para indicar um desenvolvimento pós-paulino. Este é o argumento de E. Käsemann: "A Primitive Christian Baptismal Liturgy", *Essays on New Testament Themes*, Londres, 1964, especialmente págs. 159-68. Sustenta que o autor da Epístola adotou um hino pré-cristão (1.15-20) e empregou-o para seu propósito ao colocá-lo dentro do arcabouço de uma "confissão de fé" cristã (homologia) por meio de ladeá-lo com temas batismais (1.13, 14, os quais, no entanto, já achou em conexão com o período hínico, pág. 153) e com uma admoestação pastoral no sentido de permanecer leal à fé (1.21ss.). O propósito do uso cristão do hino pelo autor é combater a heresia mediante uma confissão de fé compartilhada pela comunidade. "Ao relembrar a comunidade da sua confissão batismal, o escritor chama-a à ordem e torna-a à prova do falso ensino que oblitera as fronteiras destas esferas de influência (herética)" (pág. 166). O escritor acrescenta um fator de reforço ao apelar não somente à confissão de fé como também ao ofício apostólico como guardião da verdade.

> O apostolado expõe a verdade do Evangelho, assim como a confissão de fé a fixa. Podemos duvidar, com justiça, se é realmente Paulo que está fazendo um relacionamento entre a confissão e o apostolado . . . e tornando o apostolado . . . a explicação da confissão. Esta é a voz da era sub-apostólica (pág. 167).

O mérito do tratamento de Käsemann é que, assim como no caso do seu estudo de Filipenses 2.5-11, dirigiu sua atenção à questão da "situação vivencial" do hino em 1.15-20. Seu modo de compreender o hino pressupõe duas idéias. Em primeiro lugar, entende que é axiomático que o propósito primário da passagem, que tinha uma existência independente da sua inclusão na carta e antes dela, *não* é combater a heresia colossense (*loc. cit.*, pág. 164). Segundo a expressão de Ch. Masson (*L'épître aux Colossiens*, pág. 107), o propósito da citação do hino não é uma refutação da heresia mas, sim, o louvor a Jesus Cristo. O hino é uma aretologia, e seu conteúdo, como tal, não está contemplando a situação no vale do Lico, embora seu uso pelo escritor apostólico claramente se relaciona com o seu propósito. Mas esse propósito não pode ser discernido no hino por si mesmo, e, sim, somente na aplicação que ele faz ao citá-lo e colocá-lo num contexto anexo.

Em segundo lugar, o contexto imediato em 1.12-14 dá apoio substancial ao ponto de vista de que o hino fazia parte de uma liturgia batismal. As várias linhas de demonstração podem ser resumidas: *(a)* os temas de "amado", da "filiação" (1.13) e da aprovação divina (1.19) retomam as idéias expressadas nos relatos sinóticos do batismo de Jesus (Mc 1.11 e par.). Veja G. Bornkamm: "Das Bekenntnis im Hebräerbrief," *Studien zu Antike und Urchristentum*, Munique, 1959, págs. 188ss., *(b)* Os verbos "libertar" e "transportar" (1.13) estão colocados em contraste e num contexto que sugere uma libertação do domínio dos poderes malignos (At 26.18) e uma transferência para o reino do Filho de Deus. Sugere-se, assim, uma ocasião na vida do novo convertido quando esta experiência veio a ser uma realidade inesquecível, *viz.* o batismo, quando a certeza do perdão (1.14) foi dada vividamente. *(c)* Termos que também sugerem um tema batismal são "luz," "participação", "herança" (1.12), e denotam, mediante linguagem figurada poderosa, a passagem para um novo domínio de senhorio (Käsemann: *loc. cit.*, pág. 160, que emprega a frase exata: "in den neuen Herrschaftsbereich"). *(d)* Quando o ensino de 1.12-20 for colocado lado a lado com o de 2.9-15, os pontos de contato são numerosos, e a ênfase principal recai na renúncia da antiga lealdade e na aceitação de uma nova obediência. O termo central é um ato de "despojamento" (2.11) mediante o qual o Senhor despojou-Se dos Seus inimigos espirituais (2.15) e derribou seu controle sobre Ele; de modo semelhante, os seguidores do Senhor, no batismo, abandonam seu antigo modo de vida e "revestem-se" de uma nova vida, como uma nova troca de roupas (Gl 3.27). É exatamente esta a chamada de Paulo em 3.8-11 enquanto proclama a cha-

mada: Reveste-te do novo homem, Cristo, cuja imagem (cf. 1.15) está sendo renovada nas vidas do Seu povo.

Este estreito interrelacinamento de idéias torna quase certo que o autor está recorrendo a um padrão litúrgico familiar aos seus leitores (veja mais R. P. Martin: "An Early Christian Hymn (Col. 1.15-20)," *EQ* 36 (1964), págs. 195-205). Este tanto pode ser concedido ao argumento de Käsemann, de bom grado. É menos persuasivo quando passa a concluir que o autor da Epístola adotou tanto o introito (1.12-14) quanto o hino sem modificação (veja a crítica de E. Lohse: "Christologie und Ethik im Kolosserbrief," em *Apophoreia*, ed. W. Eltester, Berlim, 1964, pág. 164) e que estas modificações não representam a resposta do autor à heresia colossense. O comentário que se segue demonstrará a probabilidade de que o redator da Epístola usou um hino antigo e lhe deu a redação apropriada para seu propósito a fim de enfatizar *(a)* o ensino lógico/salvífico de uma homenagem cosmológica original, e *(b)* a aplicação da vitória cósmica de Cristo às vidas dos seus leitores. Se estas duas considerações fossem conservadas em mente, deve ser reconhecido que este tipo de citação e aplicação, colocada num arcabouço batismal, é exatamente a maneira de Paulo ligar a soteriologia e a ética, como em Filipenses 2.5-11. Assim J. Jervell: *Imago Dei*, Göttingen, 1960, págs. 218ss. Não há razão válida porque as duas passagens não devam ser colocadas no mesmo nível de "ocasião," i.é, as duas empregam um ítem independente de liturgia e o encaixam num arcabouço parenético como chamada para viver como membros do corpo de Cristo. Nos dois casos, há uma situação pastoral no pano de fundo, com problemas morais fazendo pressão na mente de Paulo em Filipos (2.1-4) e com questões doutrinárias em primeiro plano em Colossos (2.8-10).

(3) A insistência de W. Marxsen (em *Introduction to the New Testament*, Oxford, TI 1968, págs. 177-8, 184-5) de que a posição de Epafras tem a chave para colocar a Epístola na corrente do cristianismo primitivo é engenhosa mas dificilmente constrangedora. Segundo o ponto de vista dele, 1.7 significa que "Epafras é reconhecido por Paulo como um conservo que trabalha na igreja 'no lugar do' apóstolo" (pág. 178). Esta interpretação é decidida pelo texto melhor "quanto a *nós* outros," e é sugerido que Epafras tinha um relacionamento especial com Paulo e com a Igreja. É muito possível que seja assim, mas dificilmente merece a conclusão de que "Paulo" baseia sua refutação do erro sobre a "sucessão apostólica" ou a ortodoxia transmitida a Epafras. Uma mão posterior teria se exultado no apostolado de Paulo, mas essa ênfase está singularmente ausente desta Espístola (cf. R. H. Fuller: *A Critical Introduction to the New Testament*, Lon-

dres, 1966, pág. 63: "Epafras . . . é um cooperador do apóstolo, e não seu sucessor").

(b) Dúvidas Engendradas Por Causa do Estilo e do Uso de Palavras da Epístola

Uma posição intermediária sobre a questão da autoria é adotada por Masson (*L'épître aux Colossiens*) que postula uma carta paulina autêntica (que consiste em 1.1-4, 7-8; 2.6; 8-9; 12*a*, 16, 20-21; 3.3-4; 12, 13*a*, 18-22*a*, 25; 4.1-3*a*, *b*, 5-8*a*, 9-12*a*, 14, [15], 17-18) que foi interpolada com matéria adicional pelo autor de Efésios. Seguindo inicialmente a deixa de Holzmann, mas prosseguindo por um itinerário diferente, conclui: "Na sua forma atual [Colossenses] é uma revisão e um desenvolvimento da Epístola primitiva de Paulo aos Colossenses pelo autor de Efésios que, publicando as duas cartas sob o nome de Paulo, relacionou-as estreitamente uma com a outra" (*op. cit.*, pág. 86). Um ponto de vista semelhante, de que Paulo escreveu uma versão de Colossenses que foi subseqüentemente trabalhada pelo autor de Efésios, sendo este quem acrescentou as expansões (e.g. 1.15-20; 2.8-23) foi oferecida por P. N. Harrison: "Onesimus and Philemom," *ATR* 32 (1950), págs. 271-4. Esta teoria, no entanto, já foi virtualmente excluída pelas críticas de Kümmel (*Introduction*, pág. 244). E. P. Sanders (*JBL* 85 (1966), págs. 28-45) procurou demonstrar o fundamento textual para semelhante ponto de vista, como questão colateral do seu estudo da crítica da forma da Epístola. Nossas dúvidas acerca deste método, no entanto, são consideráveis visto que, onde estão disponíveis poucos controles externos, deve permanecer uma tarefa subjetiva separar um documento básico paulino genuíno do texto canônico e considerar o resíduo como acréscimos editorializantes, encaixados por um redator posterior (assim W. Michaelis: *Einleitung in das NT*, Berna, 2a. edição, 1954, pág. 215, criticando Masson).

Nosso conhecimento de como eram compostas as cartas de Paulo é limitado (veja W. G. Doty: *Letters in Primitive Christianity*, Filadélfia, 1973, cap. 2). Esta Epístola dá testemunho indireto ao emprego de um amanuense (4.18), embora O. Roller duvide disto pelo motivo de não ser mencionado nominalmente amanuense algum, embora haja um em Romanos 16.22 (*Das Formular der paulinischen Briefe*, Stuttgart, 1933, págs. 9ss.). Mas isto é improvável: cf. G. J. Bahr: "The Subscriptions in the Pauline Letters," *JBL* 87 (1968), págs. 27-41. Não podemos dizer se Paulo deu

liberdade para um secretário (Timóteo? 1.1) passar a limpo a carta final, tirada do seu esboço recebido por ditado. Para esta possibilidade, veja G. J. Bahr: "Paul and Letter Writing in the Fifth Century," *CBQ* 28 (1966), págs. 465-77. Segundo esta pressuposição, no entanto, o estilo literário incomum da Epístola poderia ser explicado, juntamente com a presença dalguns termos não achados noutro lugar em Paulo. Esta é a hipótese de P. Benoit ("Rapports Littéraires entre les épîtres aux Colossiens et Ephésiens", em *Neutestamentliche Aufsätze,* Regensburg, 1963, págs. 21-22). Há 28 palavras não achadas noutras partes de Paulo, e 34 outras palavras não representadas noutras partes do Novo Testamento. Estas palavras raras, além disto, são, em grande medida, termos técnicos ou quase técnicos, que Paulo possivelmente tomara emprestado dos seus oponentes, especialmente se estiver citando a própria linguagem deles ou empregando frases apropriadas para o debate. Além disto, incorpora o trecho tipo hino (1.15-20) onde é achada uma proporção do vocabulário especial. A evidência destas *hapax legomena* não é decisiva, conforme Lohse anota candidamente (*Commentary*, pág. 86) e insiste em que a atenção seja prestada "a determinar qual relevância quanto à matéria deve ser atribuída às diferenças que são indicadas na comparação do vocabulário de Colossenses com o doutras cartas paulinas."

Finalmente, a ausência dalguns dos aspectos característicos do estilo paulino, especialmente no emprego de partículas (cf. Moffatt, *Introduction*, pág. 154) pode melhor ser atribuída à natureza da carta como um documento que incorpora matéria de um estilo litúrgico tipo hino, e contendo matéria tradicional de natureza didática relacionada a uma ocasião específica. Colossenses é um tipo de carta pastoral diferente de 1 Coríntios ou Filipenses. Este é o argumento de Percy: *Die Probleme,* pág. 43.

O argumento de que o estilo de Colossenses é não-paulino precisa dalguma inspecção. Percy (*op. cit.*, págs. 36ss.) conclui de um exame dos aspectos estilísticos (págs. 18-35) que não há razão para negar a autoria paulina. Lohse: *Commentary*, pág. 91, reconhece que os argumentos da linguagem e do estilo são inconclusivos para solucionar a questão; considera a teologia de Colossenses como sendo decisivamente não-paulina (cf. seu ensaio "Pauline Theology in the Letter to the Colossians," *NTS* 15 (1968-9), págs. 211-20).

CONCLUSÃO

Embora seja um documento polêmico, a carta aos Colossenses não está es-

crita num estilo combativo, como Gálatas (Gl 4.20; 5.12). Paulo sentia agudamente sua responsabilidade pastoral pelas igrejas da Galácia (Gl 1.6; 4.12-20). Esta carta, porém, endereçada a uma congregação que somente conhecia à distância fato este que talvez esclareça a omissão de "meus irmãos" como termo freqüente nas Epístolas não-disputadas, conforme observou E. Schweizer ("Zur Frage der Echtheit des Kolosser und Epheserbriefes," *ZNTW* 47 (1956), pág. 287) – é por contraste mais arrazoada, serena e imparcial. "Segue seu curso como um riacho calmo, sem desviar-se para um outro curso" (Jülicher, citado por Kümmel: *Introduction,* pág. 244). Esta ocasião especial requeria o uso consciente de um vocabulário especializado, parcialmente tirado do ensino da seita que Paulo estava enfrentando, e deu para o escriba de Paulo uma tarefa mais simples para compor num estilo mais cômodo, sistemático e refletido.

Os vários fios de evidência sugerem que o vocabulário e o estilo de Paulo, bem como seu uso de termos raros e incomuns muito provavelmente podem ser esclarecidos pelas circunstâncias especiais do fundo histórico e do propósito desta carta. Até certo ponto, Colossenses destaca-se na coletânea paulina como uma amostra da sua correspondência a uma igreja que não conhecia em primeira mão, e que foi escrita para combater a ameaça do falso ensino. Quando estes aspectos são reconhecidos, pode ser afirmado que não há obstáculo sério no caminho da aceitação da autoria apostólica.

Análise de Colossenses

Saudação Inicial	1.1, 2
Razões pela Gratidão de Paulo	1.3-8
A Oração de Paulo	1.9-11
A Experiência Cristã e o Senhor da Igreja	1.12-20
Excurso: A Forma e Pano de Fundo Literários de	1.15-20
Aplicação aos Leitores de Paulo	1.21-3
O Ministério de Paulo às Igrejas	1.24-2.5
Paulo Confronta a Situação em Colossos	2.6-9
Antídoto ao Erro Colossense	2.10-15
A Defesa da Liberdade Cristã	2.16-23
Erguei Vossos Corações	3.1-4
A Verdadeira Abnegação	3.5-11
O Caráter Distintivo da Vida Cristã	3.12-17
Deveres na Família e no Lar	3.18-4.1
A Chamada à Oração e Outras Admoestações	4.2-6
Os Planos e as Saudações de Paulo	4.7-17
Palavras Finais	4.18

COMENTÁRIO

A Saudação Inicial 1.1, 2

1. *Paulo* está se apresentando a uma comunidade cristã da qual é pessoalmente desconhecido (2.1) e por cuja fundação não foi pessoalmente responsável (1.4, 7-9). Este fato explica vários aspectos da saudação de abertura. Entre outras coisas, muito provavelmente explique o título de *apóstolo de Cristo Jesus* que aplica a si mesmo. Não há evidência no sentido de sua autoridade apostólica ter sido desafiada em Colossos (como em Corinto ou entre as congregações da Galácia). Sabemos, porém, que Paulo escreveu a carta porque sentiu-se na incumbência de desmascarar e refutar um falso ensino que tinha entrado intrusivamente na vida da igreja em Colossos (e.g. 2.4, 8). Era, portanto, igualmente necessário que ele estabelecesse suas credenciais como mestre autorizado bem no início. Assim faz, com o uso do termo *apóstolo*, que lhe fora concedido de acordo com o propósito divino com aplicação especial à sua missão às igrejas gentias (veja Ef 3.1ss. para uma declaração clara do apostolado de Paulo conforme era compreendido pelas congregações gentias). Como apóstolo, tinha autoridade tanto para ensinar (cf. 1 Tm 2.7) quanto para tratar pastoralmente com a congregação sob seus cuidados (2 Co 13.10). Este "direito" ele agora reivindica.

Paulo, no entanto, não está só. O título de apóstolo é sua prerrogativa como embaixador do Senhor glorificado (1 Co 9.1; Gl 1.15-16) e esta Epístola não sabe de nenhuma outra figura apostólica senão Paulo (Lohse). Mas dava muito valor ao apoio de seu colega e cooperador de confiança, *Timóteo*. De todos os homens que estavam associados com a missão de Paulo, nenhum tinha uma posição de tanta estima quanto Timóteo. Os encômios feitos a ele (1 Ts 3.2; 1 Co 4.17; Fp 2.19ss.) demonstram o valor que Paulo atribuía a ele, e como o considerava quase uma extensão da sua própria personalidade. Paulo o menciona na saudação porque deseja que os leitores saibam que não está sozinho na sua prisão.

Pode haver uma razão ainda mais profunda. Paulo terá de confrontar abertamente as falsas alegações dos "hereges" de Colossos, e precisará refutar sua negação da pregação apostólica. Ter o nome de Timóteo lado a lado com o dele, dando-lhe alguma posição como nosso *irmão* (o que significa, por certo, que era bem-conhecido nas igrejas missionárias da Ásia Menor) seria um apoio muito útil para seu próprio ofício de ensinador e uma negação de antemão que a carta que se seguia era simplesmente uma expressão das suas próprias idéias.

2. O costume das antigas práticas de escrever cartas era apresentar o escritor e o leitor pelos seus respectivos nomes, seguindo-se uma saudação, usualmente de paz. Paulo adota esta forma literária mas acrescenta alguns aspectos distintivamente cristãos. Já notamos um destes: a proclamação do seu cargo como plenipotenciário e mensageiro de Cristo.

Agora apela a linguagem igualmente teológica para descrever os endereçados da sua carta. É notável que a palavra "igreja" não seja encontrada no prefácio, mas não se trata de um caso sem igual, conforme vemos na sua omissão em Romanos, Filipenses, e Efésios. Naqueles casos, como aqui, o termo de substituição é *santos*, ao passo que Efésios também acrescenta o pensamento de *fiéis*, embora falta-lhe o substantivo *irmãos*. Nenhuma distinção importante gira em torno da omissão do termo "igreja", visto que 1 Co 1.2 demonstra que Paulo usava o título "chamados para ser santos" como amplificação pastoral daqueles que perfaziam "a igreja de Deus" (cf. 2 Co 1.1). Realmente, se quiséssemos entrar na mente de Paulo quanto ao significado do conceito da "igreja," não haveria melhor porta de entrada do que estudar o que ele entendia como o chamamento dos "santos."

Entender a palavra grega *hagioi* como sendo um substantivo separado aqui é preferível a consdierá-la um adjetivo que concorda com *irmãos*. Esta última construção daria a tradução: "aos irmãos santos e fiéis." É melhor reter o significado de *hagioi* como uma classe específica de pessoas, *viz.*, os santos de Deus. É concebível que esta classe inclua os anjos como santos por excelência (como, possivelmente, em 1.12), mas essa idéia é excluída pela localização geográfica que se segue. O termo neste contexto significa o povo santo de Deus, escolhido por Deus e nomeado para o Seu serviço.

Há dois aspectos no quadro bíblico desta escolha e chamada da parte de Deus, dirigida primeiramente a Israel e depois renovada para a Igreja de Jesus Cristo. Israel foi conclamado a separar-se doutros povos (Nm 23.9; Sl 147.2). Além disto, a nação foi chamada para entrar num relacionamento com Deus mediante a aliança, de acordo com a qual comprometia-se

à lealdade e ao serviço no mundo (veja Êxodo 19.5, 6; Lv 19.1, 2; Dt 7.6; 14.2). Em Cunrã, esta união segundo a aliança era pronunciada na descrição que a seita dava a si mesma como "o povo dos santos da Aliança" 1QM x.10, Vermes pág. 136) que se comprometia a viver obedientemente à vontade de Deus. A Igreja é sucessora de Israel nestes aspectos: *viz.* consiste daqueles que estão conclamados a romper com a iniqüidade como homens e mulheres renovados na santidade da vida (e.g. 2 Co 7.1) e chamados a uma vida de dedicação no serviço de Cristo o Senhor (e.g. Rm 6.22).

A saudação inicial de Paulo também é apropriada à necessidade da situação em Colossos. Lohmeyer (*Kommentar,* pág. 18) provavelmente está com a razão quando observa que "nenhuma outra carta de Paulo desconsidera tanto os pormenores históricos," mas não se pode negar que é apropriado da parte dele chamar seus endereçados de "povo santo e irmãos fiéis" no começo de uma carta que constantemente repete o tema da firmeza diante do falso ensino (1.23; 2.6, 7). Está de acordo com a prática de Paulo de louvar suas igrejas antes de tratar pastoralmente das suas deficiências e necessidades.

A saudação costumária nas cartas antigas no mundo grego era *chairein* (como em Tg 1.1; cf. At 15.23, 29; 23.26). Na mão de Paulo esta palavra fica sendo a saudação cristã, com uma forma nova, de *graça (chairis).* É uma homenagem à solicitude de Deus para com os homens que precisam de um relacionamento restaurado com Ele, e ao Seu cuidado por eles. É o Seu amor expressado no perdão dos pecados (assim Masson); e não é surpreendente que seu complemento é dado como sendo *paz.* Mais uma vez, "paz" era um termo familiar da convenção literária (cf. Dn 3.31 LXX [4.1]; a carta de Simão ben Kosebah a Jesua ben Gilgolah expressa a saudação da "paz"). Paulo a retoma e lhe dá um rico conteúdo teológico. Expressa a amizade que Deus estendeu aos homens em Cristo (Rm 5.1) e cujo resultado final é a salvação da pessoa inteira. É, portanto, comparável ao hebraico *šālôm* (veja *TDNT* ii, págs. 414-5) porém mais cheia de significado, visto que sua disponibilidade na experiência humana assinala a aurora de uma nova era, o cumprimento da salvação escatológica que a vinda de Cristo trouxe (Lc 2.14). A atribuição mais plena desta bênção "ao Senhor Jesus Cristo" (ARC) além de *Deus nosso Pai* (como na maioria das cartas de Paulo) é acrescentada por várias autoridades textuais para conformá-la à prática usual de Paulo.

RAZÕES PELA GRATIDÃO DE PAULO 1.3-8

O costume de Paulo é expressar ações de graças a Deus no preâmbulo das suas cartas. Esta prática segue uma convenção literária nos hábitos epistolares do século I, embora no caso de Paulo os elementos distintivamente cristãos estejam presentes. Um destes aspectos é o modo de dirigir-se a Deus como *Pai de nosso Senhor Jesus Cristo.*

Outro aspecto digno de nota nas ações de graças de Paulo na abertura da Epístola é o modo segundo o qual procura uma ocasião para parabenizar seus leitores pelo seu estado e qualidade como cristãos (Gálatas é a exceção, por razões óbvias). No caso da igreja colossense, Paulo sabia da sua resposta a Cristo apenas indiretamente, através do seu delegado e missionário, Epafras (v. 7), mas não deixa de expressar ilimitada confiança de que o compromisso original deles com sua pregação continuará sem impedimento. Esta é uma função importante das ações de graça paulinas, detectada por Paul Schubert (*Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlim, 1939), que observa que o tema inicial das ações de graça que Paulo dirige a Deus descreve a "situação epistolar" da carta que se segue. Aqui, pois, a gratidão de Paulo pela fé dos seus leitores, que é firme e crescente, também é uma chamada para eles permanecerem leais à mensagem apostólica que seu representante levara a eles.

3. *Damos sempre graças a Deus.* O costume de Paulo é oscilar entre "eu" e "nós" sem qualquer alteração aparente de sentido. Veja 1.24ss., que começa uma seção na primeira pessoa do singular. Até mesmo quando usa a forma de "nós", é ainda Paulo o indivíduo que está falando, mas com a consciência da sua autoridade apostólica (cf. 2 Co 13.5-10 para uma seção semelhante).

Pai de nosso Senhor Jesus Cristo. O judaísmo invoca Deus como Pai na sua liturgia, tanto coletiva como particular (veja G. Schrenk, *TDNT* v, págs. 978-82). Mas "o espírito da verdadeira fé no Pai" é achado na compreensão mais plena do nome e da natureza do Pai, que foi revelada no Seu Filho. O título de Deus como sendo o Pai de Jesus abriu uma nova era na história religiosa, e deu aos cristãos uma intimidade e calor na sua abordagem a Ele.

quando oramos. As ações de graças de Paulo tomam a forma de orações de intercessão (v. 9).

4. *Desde que ouvimos.* Agora passa a relembrar todos os relatórios que chegaram a ele por meio de Epafras, "o qual também nos relatou do vosso amor no Espírito" (v. 8).

A experiência dos colossenses é resumida de uma maneira tríplice, que corresponde a uma fórmula (que, segundo se argumenta, pode ser pré-paulina; assim A. M. Hunter, *ExpT* 49 (1937-8), págs. 428-9) que se acha em 1 Co 13.13: "Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três [bem-conhecidos]." A seqüência é levemente diferente aqui, mas parece que havia na Igreja primitiva um compêndio conveniente de qualidades cristãs que consistia de "fé, esperança e amor" (e.g. 1 Ts 1.3; 5.8; Rm 5.1-5; Gl 5.5, 6; Ef 1.15, 18; 4.2-5; Hb 6.10-12; 10.22-4; 1 Pe 1.3-8, 21, 22 e Barn. i.4; xi.8; Polic., *Fp* iii.2, 3).

Em certos círculos gnósticos um quarto membro ("conhecimento") é encontradiço, e alguns estudiosos pensam que Paulo adotou este quarteto e o reduziu a três partes como uma polêmica anti-gnóstica (E. Stauffer, *TDNT* i, pág. 710, n. 78), mas isto é especulação.

O uso que Paulo fez do padrão nesta passagem é formado por uma preocupação em celebrar a experiência dos seus leitores. Naturalmente, portanto, começa com sua *fé em Cristo Jesus*; o nome de Cristo Jesus significa a esfera mais do que o objeto ou o conteúdo da fé; indica "o âmbito em que 'a fé' vive e age" (Lohse). Se for assim, é a maneira de Paulo, já no cabeçalho da carta, focalizar o *Kyrios* glorificado como sendo o doador da nova vida às pessoas que vivem sob Seu senhorio. É esse o tema que Paulo desenvolverá num argumento polêmico nos capítulos posteriores.

o amor que tendes para com todos os santos. Para Paulo, sempre era o caso que a "fé" comprovava sua realidade ao "atuar pelo amor" (Gl 5.6). Pouca coisa tem para dizer acerca da resposta a Deus oferecida pelo homem; o termo mais apropriado para aquela resposta é a fé. O "amor" conforme aqui consta sugere a expressão prática do cuidado e da solicitude dentro da irmandade cristã (Gl 5.13*b*; Fm 5). *Todos os santos* refere-se à família inteira dos crentes, talvez num sentido mais amplo do que apenas a congregação colossense e as igrejas vizinhas do vale do Lico.

5. *por causa da esperança que vos está preservada.* Não é fácil relacionar esta cláusula com a matéria anterior (veja Moule). Mas o sentido geral está claro. A confiança de Paulo é que eles, assim como receberam a mensagem da *esperança* como parte do querigma apostólico, não abrirão mão dela de bom grado. A inferência é que os falsos mestres em Colossos estavam pretendendo furtar-lhes este aspecto da mensagem cristã, possivelmente por meio de negar quaisquer dimensões futuras da salvação cristã (veja a Introdução, págs. 46-47). Paulo relembra aos seus leitores a importância deste ensino que fazia parte integrante da *palavra da verdade*, i.é, o evangelho verdadeiro ou, com *tou evangeliou* entendido em aposição

a *tēs alētheias* (assim Masson), "a palavra verdadeira que é o evangelho." Parece claro que há em mente um contraste com o falso ensino.

6. *em todo o mundo.* Um dos aspectos característicos da exposição que Paulo faz do "seu evangelho" é sua universalidade. Para Paulo, este é um sinal da sua autenticidade e do selo da aprovação divina. A mensagem que os colossenses *antes ouviram* (v. 5) (na ocasião do evangelismo inicial de Epafras) e *que chegou até* eles abrange um círculo grande de leitores. Seu apelo não tem restrições, em contraste com a limitação que os gnósticos fazem da sua mensagem aos "iniciados" com discernimento especial.

produzindo fruto e crescendo claramente se refere ao progresso da mensagem paulina. A frase é tirada do Antigo Testamento, embora ali seja utilizada de modo literal, com referência à reprodução humana (Gn 1.22, 28) ou o aumento da população de Israel (Jr 3.16; 23.3). Na descrição de Paulo, *o evangelho* é quase personificado e assemelhado a uma força que conquista o mundo (Masson).

Se W. L. Knox (*St Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, pág. 149, n. 5) tiver razão em chamar a atenção ao uso gnóstico destes verbos (em Ireneu, *Adv. Haer*, I. i.3, 4; xviii.1; xxi.5) como o pano de fundo aqui, é possível que Paulo esteja corajosamente apropriando-se dos termos *deles*, que os hereges colossenses empregavam para ressaltar que era necessário mais desenvolvimento além da "fé simples". É possível que tenham colhido a metáfora de Mc 4.8. De qualquer maneira, Paulo faz bom uso da metáfora, e parabeniza seus leitores porque sua fé está viva e crescendo sob o ministério do *seu* evangelho.

o dia em que ouvistes relembra a missão de Epafras (4.12, 13) que pode ser colocada historicamente no período do ministério de Paulo em Éfeso (At 19.10).

entendestes a graça de Deus na verdade, i.é, a mensagem da graça de Deus "conforme realmente é," "sem paródias" (Moule). Alternativamente, a frase grega de Paulo *en alētheia* deve ser tomada como referência à menção anterior do evangelho (Lohse). O v. 6 corresponde, então, ao 5, e os dois atestam que a mensagem paulina é a verdade de Deus, não feita pelo homem, e que seu âmago é o penhor da Sua graça, i.é, liberta os homens da superstição e da religião falsa. Paulo volta ao estado de ânimo polêmico, e fustiga a versão herética da mensagem cristã que conseguira circular em Colossos.

7. O mestre que Paulo autorizou para levar o evangelho a eles era Epafras, *nosso amado conservo.* Sendo ele mesmo um nativo de Colossos

(4.12) tinha evangelizado em Colossos e agora estava com Paulo ou como colega (se *conservo* deve ser interpretado metaforicamente como um "escravo de Cristo") ou como prisioneiro com Paulo, se 4.10 descreve a ele também, conforme Fm 23 o faz. Paulo acentua agora a fidedignidade de Epafras como *fiel ministro de Cristo* e como representante autorizado de Paulo.

quanto a nós [*ARA: vós*] *outros,* é baseado na evidência textual superior de autoridades antigas e bem-distribuídas, e o sentido do versículo requer que Paulo esteja recomendando Epafras como colega muito apreciado que representava seu evangelho na missão para o vale do Lico. Por esta razão, os colossenses não devem prestar atenção a uma versão da fé cristã que apareceu posteriormente à pregação de Epafras (v. 5: da qual *antes* ouvistes, i.é, quando Epafras primeiramente entrou em cena) e que não leva nenhuma das insígnias e confirmação apostólica que a missão de Epafras levara. Este é um fiel *ministro* (Gr. *diakonos*, exatamente como Paulo, 2 Co 11.23) e aquele através de cujo ministério tinham chegado à fé (1 Co 3.5). Paulo ressalta repetidas vezes a qualificação primária de fidedignidade nos seus associados (4.7, 9) como evidência que apóia a identidade da sua autoridade apostólica e o trabalho dos seus colegas em seu nome. Quando os colossenses *foram instruídos* no evangelho (uma frase rara em Paulo) pelos seus delegados, foi como se o aprendessem dele mesmo (cf. 1 Co 4.17).

8. *vosso amor no Espírito* completa o círculo que foi iniciado no começo das ações de graças (v. 4). O relatório que Epafras trouxera de Colossos deu a Paulo entusiasmo e confiança. A comunidade estava florescendo e progredindo. Acalentava uma afeição calorosa por Paulo, e isto deu a ele uma boa harmonia com uma congregação que não conhecia pessoalmente (2.1). Agora teria de admoestá-la de modo sensato, pondo-a de sobreaviso contra a presença de falsos mestres no seu meio (2.4, 8).

A ORAÇÃO DE PAULO 1.9-11

A observação de Paul Schubert ("Todas as ações de graças paulinas têm, explícita ou implicitamente, uma função parenética [= exortativa]", *op. cit.*, pág. 89) aplica-se igualmente bem às intercessões de Paulo em prol das suas igrejas. Nos versículos desta seção ouvimos Paulo na sua solicitude em oração pelos colossenses. Mas estas palavras são, no melhor sentido, orações públicas que tinham a intenção de encorajar e estimular os que iam receber sua carta a praticar as coisas em prol das quais o apóstolo ora.

9. *desde o dia em que o ouvimos* refere-se ao passado, ao dia em que os colossenses ouviram pela primeira vez as boas novas da parte do representante de Paulo e aceitaram sua mensagem (v. 6). Epafras trouxera um relatório caloroso acerca da resposta inicial dos colossenses ao evangelho apostólico e da sua continuada lealdade a ele (vv. 7, 8). Paulo ficara alegre com as notícias, e expressa seu júbilo nas suas orações (v. 3).

Estes poucos versículos (vv. 9-11) dão o conteúdo da sua oração que é diretamente baseada no relatório dos vv. 6-8. Muitos dos pensamentos na seção anterior (e.g. "produzindo fruto e crescendo") são retomados no vocabulário de oração dos versículos posteriores.

conhecimento da sua vontade . . . sabedoria e entendimento espiritual. É possível que Paulo esteja corajosamente lançando mão de termos que eram usados pelos falsos mestres colossenses no seu esforço para seduzir os membros da Igreja em geral. Paulo tem consciência dos seus "raciocínios falazes" (que para ele nunca seriam mais sedutores ou perigosos do que quando ofereciam promessas atraentes de uma compreensão mais profunda da verdade divina). É possível que Paulo adote estes termos, e que os desinfeccione com seus próprios acréscimos. *Conhecimento* (Gr. *epignōsis*) tem relacionamento direto com a vontade de Deus, e este conhecimento, no seu pano de fundo vétero-testamentário-judaico sempre tem conexão com a obediência prática. A *gnōsis* herética era especulativa e teorética; Paulo se opõe a ela com uma promessa de que é o conhecimento de Deus que se demonstra na obediência de modo realista e equilibrado (veja, por exemplo, *TDNT* iii, págs. 57-59).

De modo semelhante *sabedoria* (Gr. *sophia*) e *entendimento* (Gr. *sunesis*) são qualificados pelo adjetivo que é traduzido "espiritual." Esta não é uma mera alusão formal, mas, sim, deve ser entendida, conforme seu pleno valor, como uma alusão à ajuda que o cristão pode invocar à medida em que procura o auxílio do Espírito Santo. O adjetivo *pneumatikos* é de interpretação notoriamente difícil. Veja E. G. Selwyn: *The First Epistle of St Peter*, Londres, 1947, págs. 281-5, que traduz o texto aqui: "santificados pelo Espírito e influenciados pela graça."

sabedoria, para Paulo, bem como para os escritores do Antigo Testamento, também é intensamente prática e relacionada com a vida. Sua possessão "mostra ao cristão a direção que deve seguir e os padrões mediante os quais deve regular suas ações" (Masson). O terceiro termo moral é *entendimento*, que também tem aplicação a situações concretas na vida onde é necessário ter uma "visão clara daquilo que precisa ser feito em cada caso" em que é exigida uma decisão moral (recorrendo a Masson, mais uma

vez). Na tradição vétero-testamentária, a sabedoria e o entendimento são juntados a uma compreensão da vontade de Deus; e é notável que estas três qualidades apareçam na lista de dons que pertencem aos homens de Cunrã que vivem sob a direção do Espírito da verdade: "entendimento, inteligência . . . e (um espírito de) sabedoria poderosa" (1 QS iv.3). Para Paulo, estes são dons incorporadores em Cristo (2.2-3) e concedidos como os *charismata* do Espírito. Ficam em contraste direto com as alegações falsas feitas pelos hereges (2.23).

10. O efeito destas disposições morais é visto no tipo de estilo de vida ao qual levam o crente. Três áreas são abrangidas nas orientações éticas que Paulo determina: uma vida *de modo digno do Senhor* é a primeira. A chamada para viver "dignamente" é um incentivo moral predileto de Paulo, com uma variedade de padrões sugeridos por ele, e.g. 1 Ts 2.12; Fp 1.27; Rm 16.2 e Ef 4.1. Em cada um destes casos Paulo está apelando para seus convertidos ficarem à altura da sua confissão como povo de Deus. *para o seu inteiro agrado* traduz um substantivo (Gr. *areskeia*) achado somente aqui no Novo Testamento. No grego secular normalmente, porém não exclusivamente, leva uma conotação má, *viz.* procurando agradar a outro por motivos de ganhos ou vantagens pessoais. Aqui, o sentido é diferente: adotai toda atitude que agrada (W. Foerster, *TDNT* i, pág. 456) presumivelmente no relacionamento entre o cristão e Deus ou o Senhor (Jesus). F. F. Bruce traduz assim: "de modo que satisfaçais a Ele em todas as coisas."

A terceira área é a conclamação ao crescimento: *frutificando em toda boa obra, e crescendo no pleno conhecimento de Deus.* Provavelmente os dois particípios devam ser mantidos juntos e relacionados com a fonte do progresso na maturidade. Então, a chamada é para dar frutos em toda boa obra (pela benevolência) e assim crescer (na sua influência sobre os outros) mediante um conhecimento cada vez mais profundo de Deus. Desta maneira, o pedido da parte anterior do versículo ("que transbordeis de pleno conhecimento da sua vontade") é respondido na influência cada vez maior que os colosseneses têm sobre sua comunidade. Tal influência pode ser entendida de uma ou outra de duas maneiras: ou pelas vidas dos cristãos que produzem a ceifa do Espírito, a bondade descrita em Gálatas 5.22-23, ou pela obra evangelística da comunidade que visa frutificar na expansão da igreja conforme o "conhecimento de Deus" fica sendo revelado para os que estão fora da comunidade. Não é fácil decidir entre estes pontos de vista, especialmente porque Paulo usa as mesmas metáforas de "frutificar" e "obra" tanto para a piedade pessoal quanto para a evangelização congregacional. A escolha, no entanto, não é vital, visto que, para

ele, a qualidade do viver cristão vai de mãos dadas com o testemunho coletivo da igreja.

11. Uma vantagem de entender que o versículo anterior se refere ao crescimento do indivíduo na graça mediante o cultivo do fruto do Espírito é que o pensamento de Paulo continua, assim, a incluir uniformemente outras amostras desse fruto, notavelmente a *perseverança* e a *alegria* (Gl 5.22-23).

Doutra forma, é mais lógico pensar que Paulo tem a igreja em mente no seu desejo pelo fortalecimento da congregação.

sendo fortalecidos com todo o poder significa "em virtude do poder que pertence a Deus conforme Ele Se revelou aos homens" (Moule). O alvo desta oração é que a igreja não fracasse diante do ataque ou do desencorajamento, não deixando de cumprir seu mandato missionário. Provavelmente o aspecto mais inquietante era a presença da heresia incipiente que desviou os colossenses da sua missão ao mundo. Paulo quis chamá-los de volta a esta prioridade.

perseverança e *longanimidade* são duas condições necessárias do caráter cristão diante da adversidade e da oposição. Se uma distinção for tirada entre os dois termos, "perseverança" é usada com relação a circunstâncias adversas, ao passo que "longanimidade" é a virtude necessária quando pessoas difíceis de serem suportadas atentam contra nosso controle-próprio (assim J. Horst, *TDNT* iv, pág. 384, *cf. id.* pág. 587). Os dois substantivos são juntados em 2 Co 6.4ss.; 2 Tm 3.10; e as duas palavras são usadas freqüentemente num contexto escatológico, ou seja: para descrever as virtudes que os crentes necessitarão quando entrarem em conflito com os poderes do mal no tempo do fim. Nenhum sentido especial deste tipo é necessário aqui. A pressão de forças malignas que poderia deixá-los desanimados vem, pelo contrário, da sua situação específica em Colossos. Seja qual for a causa específica, é típico de Paulo acrescentar a nota da *alegria.* "Alegria" também consta da lista de Gálatas 5.22-23 e ilustra a atitude do cristão diante das provações da vida. Neste contexto, a intenção de Paulo ao escrever aos colossenses é equipá-los para sua luta contra a falsa doutrina.

A EXPERIÊNCIA CRISTÃ E O SENHOR DA IGREJA 1.12-20

À primeira vista parece que a oração de Paulo em prol dos colossenses está continuando numa expressão de ações de graças por eles (v. 12), ou até

mesmo que está pedindo que um espírito de gratidão abunde neles (*NEB marg.*). Não há, porém, apoio para nenhuma destas impressões. Se sua oração terminasse com ações de graças, não seria característica de Paulo, que "nunca encerra as intercessões nas suas cartas com ações de graças ou com uma conclamação a elas" (assim Lohmeyer e Lohse). Ao invés disto, devemos considerar que o v. 12 começa uma nova seção, entendo que o particípio (traduzido *dando graças*) tem a força do modo imperativo. É a chamada de Paulo aos seus leitores, aos quais se dirige na segunda pessoa, conforme concordam a maior parte dos editores modernos. Seus leitores são diretamente descritos como tendo sido "feitos idôneos para compartilhar da herança do povo de Deus no reino da luz."

12. O versículo está repleto de ecos do Antigo Testamento. *A parte que vos cabe da herança dos santos na luz* relembra a promessa, originalmente feita a Abrão (Gn 13.14-17) e repetida ao povo judaico (Nm 26. 52ss.; 34.2, 13; Dt 32.9; Js 19.9), de que possuiriam sua herança à medida em que a terra de Canaã fosse dividida por sortes às tribos. Os santos são o povo de Deus segundo a Antiga Aliança (veja sobre 1.2).

Paulo intrepidamente se apropria destas figuras de linguagem e as emprega com referência à Igreja do novo Israel. Os crentes em Cristo ganharam uma herança mais rica. Estão na companhia dos "santos de Deus *na luz*" – frase esta que, tendo em vista 1QS xi.7-8, somente pode significar anjos. Têm sua esperança segura na presença de Deus onde habitam os anjos. Paulo está refletindo sobre seu pensamento em 1.5, e preparando-se para uma polêmica contra o culto a anjos, que, segundo parece, os desviados em Colossos estavam praticando (2.18). Num único golpe, dissipa esta veneração dos poderes angelicais ao assegurar aos colossenses que eles alcançaram um lugar compartilhado pelos anjos (3.1).

13. Uma elaboração adicional da possessão presente da Igreja. Dois aspectos são abrangidos. Negativamente, Deus nos *libertou* (uma mudança para a primeira pessoa do plural, pois Paulo alarga o escopo da sua exposição da experiência cristã) *do império das trevas* onde dominam os poderes malignos (Lc 22.53) e onde a autoridade de Satanás é exercida (At 26.18). Do lado positivo, Deus *nos transportou para o reino do Filho do seu amor.* O verbo de Paulo (*metestēsen*) refere-se a uma remoção ou migração de um povo, como quando Antíoco III transportou vários milhares de judeus para a Ásia Menor na primeira parte do século II a.C. (Josefo, *Ant.* xii.149). Esta migração, no entanto, é um movimento espiritual enquanto os cristãos obtêm a admissão para o reino de Cristo, i.é, a comunhão do povo de Cristo na Igreja.

Vários comentaristas (C. F. D. Moule, E. Schweizer *Neotestamentica,* Zurique, 1963, págs. 293-316, 323-9) detectam uma polêmica velada na maneira de Paulo passar a explicar o processo mediante o qual este "transporte" foi feito. É muito provável que os ensinadores gnósticos tivessem sugerido que a entrada no reino de Cristo pudesse ser realizada automática e instantaneamente, com uma ressurreição presente para a vida nova, já realizada no batismo, garantindo uma imortalidade imediata aqui e agora. Para enfrentar esta distorção, Paulo passa a ressaltar que o termo entre a libertação e a nova vida na igreja é "redenção" que consiste na experiência do perdão.

14. *no qual temos a redenção* refere-se ao seu antecedente em Cristo o "Filho amado", título este que é especialmente relevante no contexto do batismo de Jesus (Mc 1.11, etc.). João Batista proclamou um batismo de perdão (Mc 1.4, 5). Com E. Käsemann ("A Primitive Christian Baptismal Liturgy," *Essays on New Testament Themes*, Londres, TI 1964, págs. 149-68) sugerimos que a alusão de Paulo na experiência presente da "redenção" expressada como sendo o perdão dos pecados diz respeito ao batismo, quando os leitores colossenses abandonaram a vida antiga no *império das trevas* e entraram no reino da luz (1.12). O perdão é essencialmente uma resposta moral ao evangelho, e Paulo enfatiza este fato para refrear qualquer noção perversa de uma salvação não-moral.

15-20. O estilo polêmico dos versículos anteriores nos levaria a suspeitar que Paulo continuará este apelo à experiência cristã, tendo em vista uma demonstração de quão falsas e enganosas estas idéias gnósticas da salvação realmente são. Esta maneira de compreender o contexto é a chave para destravar vários mistérios nestes versículos majestosos. Podemos agora colocar por escrito uma série de proposições que poderão, então, ser testadas à luz do estudo detalhado dos versículos indicados. Para uma breve discussão da forma e do pano de fundo destes versículos, veja *Excurso* nas págs. 71-76.

(a) Acredita-se geralmente que a passagem tem a forma de uma hino no seu caráter literário, e que pode ser disposta em três estofes ou estâncias. A disposição feita por Schweizer é uma das tentativas mais recentes de fazer uma versificação, e é provavelmente a melhor. Divide a passagem nas seguintes partes:

Estrofe I (1.15-16) consiste em três linhas que saúdam o Cristo cósmico como Senhor da criação, como Aquele que levou o universo à existência, que é sua "alma" ou esfera legítima, e que guia o seu destino.

Estrofe II (1.17-18*a*) repete parcialmente o pensamento da Sua ativi-

dade preexistente. Depois passa a asseverar que Cristo age como um princípio unificador que mantém junto o universo. Como tal, Ele é a sua Cabeça. Note que a liderança é do universo, no esboço pré-paulino do hino (veja abaixo).

Estrofe III (1.18*b*-20) celebra o triunfo deste Senhor cósmico que incorpora a "plenitude" divina. O plano de Deus é executado através dAquele que marca um novo início da história do mundo como o Ressurreto e que é o agente de Deus em levar o universo para a harmonia com os propósitos divinos (a reconciliação).

(b) Será visto no esboço supra que certas partes do texto foram omitidas. Mediante estas omissões é possível obter um "hino" de perfeita simetria, sendo que cada estrofe consiste em três linhas e tem um padrão rítmico discernível. Agora é alegado que as partes adicionais representam os acréscimos de Paulo a um hino que circulava antes de ele escrever a carta aos colossenses. Adotou um hino já existente e o "editou" com o acréscimo daquelas linhas adicionais. Um exemplo paralelo deste procedimento é visto em Filipenses 2.6-11 onde é altamente provável que ocorreu este mesmo processo de redação.

As frases "extras" são acrescentadas visando a ênfase, porque Paulo queria ressaltar certos aspectos que um ítem existente de liturgia cristã, concebivelmente empregado no batismo e que celebrava Cristo como Senhor cósmico e como Doador da vida nova ao mundo, não fazia exatamente. Os acréscimos são:

(i) As linhas que descrevem "todas as coisas" que foram criadas em Cristo são uma expansão eloqüente dos poderes cósmicos que devem a Ele a sua existência:

> visíveis e invisíveis,
> sejam tronos, sejam soberanias,
> quer principados, quer potestades (v. 16)

Aqui Paulo fixa sua atenção nos próprios poderes espirituais que, segundo sabemos, estavam sendo usados em Colossos para sugerir que precisavam de ser aplacados. Paulo declara que derivam sua existência de Cristo e que devem sua obediência Àquele que os subjugou (2.10, 15).

(ii) No v. 18, Paulo encaixa as duas palavras gregas (*tēs ekklēsias*) de uma maneira que demonstra que são um acréscimo posterior por ele. O hino original proclamava que Jesus Cristo era a cabeça (ou soberano) do corpo cósmico. Paulo altera a expressão para enfatizar que Ele é Senhor do

Seu corpo, a Igreja. É muito possível que a razão desta mudança seja que Paulo refuta eficazmente a falsa idéia de que o corpo de Cristo deva ser identificado com o mundo e que Ele o permeia de um modo crassamente panteísta.

(iii) O v. 20 contém duas expansões hipoteticamente dadas por Paulo quando adotou o hino. Desejava, em primeiro lugar, declarar do modo mais claro possível o escopo universal do senhorio de Cristo. O hino declarava que Deus reconciliou "todas as coisas" a Si mesmo em Cristo. Paulo amplia o escopo de "todas as coisas" *(ta panta)* para incluir "nos céus e sobre a terra." De maneira mais significante, interpreta a reconciliação no sentido de um processo moral empreendido pelo ato de Cristo na cruz. Ali "fez a paz" ao custo do sacrifício de Si mesmo, oferecido no Seu sangue. Esta única frase é a maneira de Paulo enunciar a base lógica da reconciliação cósmica. Sua razão para assim fazer – de uma maneira que é sem igual em Paulo, tanto na linguagem quanto no pensamento – é garantir que a reconciliação, embora afetasse os relacionamentos cósmicos, não seja concebida em termos de um milagre físico que meramente alterava o estado do universo fora do homem. Ao inserir uma referência à cruz (como em Fp 2.8) e ao delongar-se sobre a obra pacificadora de Cristo, além de expandir aquela referência em 1.21, 22 em termos mais claros para incluir seus leitores, ancorou a obra de Cristo num evento histórico. Ressaltou o efeito moral do evangelho que traz a salvação do mal, e o salvaguardou das distorções que fariam da "salvação" um processo automático ou inevitável. Acima de tudo, colocou a "teologia da cruz" no ponto crucial do hino, e transformou um hino de louvor ao Senhor cósmico da criação num cântico de redenção que se centraliza na expiação feita por Cristo como Salvador da Igreja.

15, 16. *Ele é a imagem do Deus invisível* expressa de forma sucinta o ensino neotestamentário acerca da Pessoa de Cristo e da Sua posição. Repete a convicção familiar compartilhada por todos os escritores bíblicos que Deus é espiritual e invisível (Jo 1.18; 4.24; 1 Tm 1.17; 6.16) e desconhecido a não ser mediante Sua auto-revelação. Esse desvendamento da Sua Pessoa é visto supremamente no Seu Filho, Jesus Cristo (2 Co 4.4-6) que "encorpora" o caráter de Deus. *Imagem* (Gr. *eikōn*) representa duas idéias: a representação e a manifestação (Lightfoot). O fato realmente relevante a ser observado, no entanto, é que no pensamento antigo acreditava-se que *eikōn* não era apenas uma representação plástica dos objetos assim retratados, como também pensava-se que participava dalguma maneira da substância do objeto que simbolizava. "A imagem não deve ser entendida

como sendo uma magnitude que é estranha à realidade e presente somente na consciência. Tem sua participação na realidade. É, de fato, a própria realidade" (H. Kleinknecht, *TDNT* ii, pág. 389). Logo, Cristo como a imagem de Deus significa que Ele não é uma cópia de Deus, "como Ele"; é a objetivação de Deus na vida humana, a "projeção" de Deus na tela da nossa humanidade e a encarnação do divino no mundo dos homens (cf. Masson, pág. 98, n. 1). A descrição é revelatória, mais do que ontológica. Conta-nos o que Cristo faz (para revelar a Deus) ao invés daquilo que Ele é em Si mesmo.

Mesmo assim, uma ontologia rudimentar não falta na frase *o primogênito de toda a criação*, porque é claramente o propósito de Paulo, ao apelar a este hino, demonstrar a primazia de Cristo sobre todas as ordens da criação (assim *NEB*). "Primogênito", portanto, não pode querer dizer que Ele pertence à criação de Deus; pelo contrário, fica em contraste com a obra das mãos de Deus como sendo o agente através de quem todos os poderes espirituais vieram a existir (v. 16). Ele é Senhor da criação e não tem rival na ordem criada (veja a discussão de N. Turner, que prefere a tradução: "Arquétipo de toda a criação," no seu livro: *Grammatical Insights into the New Testament*, Edimburgo, 1965, págs. 122-4).

Paulo depende dalgumas idéias no judaísmo helenista. Os pensadores judaicos especulavam acerca da sabedoria que recebia uma posição quase pessoal como tendo sido "criada antes de todas as coisas" (Pv 8.22; Sir. 1.4) e presente com Deus desde toda a eternidade (Sab. 9.9). Ela (a sabedoria é feminina no hebraico, como em português) compartilha do trono divino (Sab. 9.4) e existe antes do céu e da terra (Aristóbulo, segundo Eusébio: *Prep. Ev.* vii.14.1). De modo muito marcante, Filo chama esta parceira na obra das mãos de Deus tanto de *logos* quanto de sabedoria, "o filho primogênito" (*prôtogonos huios: Conf. Ling.* 146; *Agric.* 51; *Som.* i.215).

De modo semelhante, a sabedoria no pensamento de Filo é o instrumento "através do qual o universo veio a existir" (*Fug.* 109), e fica claro que a citação de Paulo, em forma de hino, no v. 16, diz a mesma coisa no que diz respeito a este Cristo preexistente. Ele é o "artífice" da criação (Sab. 8.6) e o universo é criado "em" sua pessoa no sentido adicional de que o céu e a terra estão "juntados:" uma função semelhante é atribuída à palavra divina em Siraque 24.5-6 e Sabedoria de Salomão 18.16. E, conforme veremos no v. 20 da presente passagem, este é talvez o significado de "reconciliação" na versão pré-paulina do hino.

Os intérpretes, no entanto, concordam que não há paralelo exato na especulação judaica acerca da sabedoria, com a asseveração de que

tudo foi criado (no pretérito perfeito no gr. *ektistai* "a fim de expressar a continuada existência da criação" [Lohse]) . . . *para ele.* A parte final do versículo declara que Cristo é o alvo da criação (lit. "para ele" como o derradeiro fim em direção do qual a criação inteira está se movimentando). Nenhum pensador judaico já subiu até aquelas alturas, ousando predizer que a sabedoria era o alvo final de toda a criação. Esta, porém, é a declaração de Paulo enquanto antecipa o final do hino (no v. 20) que saúda o Senhor crucificado como sendo o grande unificador do céu e da terra.

17-18a. Três linhas do hino levam a primeira seção principal ao seu término com estas declarações majestosas acerca do Cristo cósmico. *Ele é antes de todas as coisas,* porque preexiste à totalidade da criação e, portanto, é Senhor de toda a ordem criada. *Nele tudo subsiste,* i.é, Ele é o sustentador da criação. Provavelmente o pensamento aqui depende de Provérbios 8.30 onde a sabedoria é saudada comos sendo o *'āmôn* ("arquiteto") de Deus. R. B. Y. Scott ("Wisdom in Creation: the *'Āmôn* of Proverbs viii.30, *VT* 10 (1960), págs. 213-23) argumenta em prol da tradução "um elo vivo ou vínculo vital," sugerindo que a sabedoria é considerada um princípio de coerência entre Javé e Seu mundo. Este é exatamente o sentido do verbo grego no v. 17: "todas as coisas são coerentes (*sunestēken*) nEle."

A terceira linha da estrofe: *Ele é a cabeça do corpo* forma um clímax apropriado para a primeira parte do poema. A chefia é vista primariamente sobre o cosmos inteiro (veja E. Schweizer: *TNDT* vii, págs. 1074ss.). Para "cabeça" (gr. *kephalē*) com o significado de "soberano" (no sentido de heb. *rôš*) veja S. F. B. Bedale: "The meaning of *kephalē* in the Pauline Epistles," *JTS* ns 5 (1954), págs. 211ss. Paulo reinterpreta a declaração cosmológica para lhe dar um impacto mais agudo mediante seu acréscimo de "da igreja" (veja supra). É a maneira de Paulo declarar o domínio presente de Cristo sobre o mundo porque já recebeu a chefia na Igreja do Seu corpo.

18b-20. Com esta nova estrofe um novo contexto deve ser procurado. Não há paralelos imediatos no pensamento judaico a não ser na descrição da sabedoria como sendo "o princípio" (Filo: *Leg. All.* i.43; cf. Pv 8.22). A correspondência entre v. 18*b, c* com a abertura da história da Bíblia pode levar-nos a prever que a segunda parte do hino saudaria Cristo como um segundo Adão, o Fundador de uma nova raça de homens. Adão era a imagem de Deus (Gn 1.26-27) e o filho de Deus ou rei do Paraíso. Ele foi o início da velha ordem, condenada ao pecado, à morte e à decadência. Cristo é o segundo homem, cuja vinda marca um novo prin-

cípio à medida em que um novo segmento da humanidade é trazido à existência. *O princípio* e *o primogênito* relembram Gênesis 49.3 (LXX): "Rúben, tu és meu *primogênito*, minha força, e as *primícias* do meu vigor," onde são empregados os mesmos termos gregos *prōtotokos, archē*. Esta combinação sugere, conforme observa Lohse, que o primogênito é o fundador de um povo (como em Rm 8.29).

O novo Adão como Filho e imagem de Deus reflete a glória divina de modo sem igual. Nele toda a plenitude de Deus aprouve residir (RSV) representa uma tradução que personaliza o conceito da plenitude de Deus e o faz o sujeito do verbo "aprouve residir." Moule pensa que isso é certo, mas com alguma hesitação pela razão de que a personificação talvez seja violenta demais para ser crível. Käsemann (*loc. cit.* págs. 158-9), porém, não tem semelhante hesitação, porque acredita que o pensamento inteiro é gnóstico e que "toda a plenitude" (*plērōma*) diz respeito ao novo eão (ou emanação gnóstica) que encarnou-se no Redentor. "Assim o Tudo é 'reconciliado," seus elementos em conflito são pacificados . . . sendo que acharam seu Senhor" a quem se submetem.

A outra possibilidade principal é que o sujeito subentendido é Deus, ou Deus em toda a Sua plenitude. ARA: *Aprouve a Deus que nele residisse toda a plenitude.* Um versículo posterior na Epístola (2.9) corresponde a este pensamento, e se o propósito da presente seção do hino é asseverar que Deus expressou a totalidade da sua atividade salvífica e reconciliadora em Jesus (i.é, a cristologia é funcional mais do que metafísica), este é o sentido que se exige. Além disto, leva para uma transição mais suave para o versículo seguinte, onde é claramente Deus quem reconcilia todas as coisas pelo sangue da cruz de Cristo. Para uma discussão, veja G. Münderlein: "Die Erwählung durch das Pleroma," *NTS* 8 (1961-2), págs. 264-76, e J. G. Gibbs: *Creation and Redemption*, Leiden, 1971, págs. 99ss.

20. *reconciliasse consigo mesmo* (i.é, com Deus) *todas as coisas.* Este é um notável ponto crucial de interpretação na teologia sistemática. Qual tipo de reconciliação universal é contemplado como sendo um fato completado? As respostas variam entre uma inclusão universalista de todos os homens no propósito do empreendimento redentor de Deus, até mesmo estendendo-a para abranger o diabo e seus anjos (assim Orígenes), e um escopo mais limitado da palavra "reconciliar" com o sentido deliberado de reconciliação através da subjugação e uma confissão forçada da parte destes poderes espirituais rebeldes de que Deus em Cristo os despojou da sua posição (assim Percy, Bruce). O propósito de Paulo nesta linha do hino provavelmente tem um objetivo definido. Devemos achar a chave nas fra-

ses que, bem possivelmente, são seus próprios acréscimos ao hino original: *quer sobre a terra, quer nos céus*. Sua intenção é refutar qualquer idéia de que parte do universo está fora do escopo da obra reconciliadora de Cristo; e, especialmente, ressaltar que não há poder estranho ou força espiritual hostil que possa operar destruição na igreja. A garantia forma um paralelo distinto com Romanos 8.38, 39, e sua base lógica vem mais tarde, em 2.15. Ali, a vitória de Cristo na cruz venceu eficazmente todo agente maligno e o incapacitou. Nesse sentido todos os poderes malignos são "reconciliados" e restaurados ao seu lugar sob sua legítima cabeça (2.10) da qual se tinham desligado para tornar-se rebeldes contra o propósito divino. A realização de Cristo ao *fazer a paz* na cruz demonstra como Sua expiação chegou até mesmo àquelas forças malévolas e obteve para elas um lugar no desígnio de Deus para o universo em que, finalmente, não haveria discórdia alguma (Ef 1.10).

Mais uma vez, podemos perceber a mão de Paulo na última linha, que marca exatamente o lugar na reconciliação: *havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz*. Com esta frase vívida garantiu que a reconciliação tenha seu lugar central na sua teologia da cruz. Esta é a sua expressão de forte oposição à redenção e reconciliação gnósticas que operam por um *fiat* e processo automático não morais. A reconciliação para Paulo, pelo contrário, não funciona como (usando uma figura de linguagem gnóstica) um ímã colocado no céu e atraindo irresistivelmente para si mesmo todos aqueles que são trazidos para dentro do seu campo magnético. O efeito da morte de Cristo é o efeito de um feito de amor dando seu fruto numa vida humana que é tocada por ele (E. Schweizer: *The Church as the Body of Christ*, Richmond, Virgínia, 1964, pág. 70).

EXCURSO:

A FORMA E PANO DE FUNDO LITERÁRIOS DE 1.15-20

A história da "análise de forma" da passagem começa com E. Norden (*Agnostos Theos*, Berlim, 1913, págs. 250ss.). Antes dele, estudiosos tais como Fr. Schleiermacher ("Uber Koloss. I, 15-20." *TSK* 5 (1832), págs. 497-537), A. Deissmann (*Paulus*, Tübngen, 1911, págs. 84ss.) tinham notado o caráter incomum dos versículos e tinham classificado a peça como sendo um exemplo de uma "confissão solene" e "um tipo de hino dogmático." Norden, no entanto, abriu terreno novo ao sujeitar os versículos

a uma inspeção esmerada, e ao procurar descobrir neles, na base dupla da forma e do conteúdo, "matéria tradicional indubitavelmente antiga" que, segundo pensava, advinha originalmente de círculos judaicos influenciados por idéias gregas. A evidência em prol desta última idéia era o uso de uma fórmula estóica com a ênfase em "tudo" (em 1.16-17) e a divisão do cosmos em "as coisas visíveis e as invisíveis," que talvez demonstre uma influência platônica.

Os comentários posteriores sobre esta seção da Epístola levaram as observações de Norden consideravelmente mais longe, especialmente porque estava aparente que o significado dos vv. 15-20 poderia ser adequadamente percebido apenas no contexto dos versículos anteriores e posteriores. Lohmeyer no seu comentário de 1930 descreveu a seção 1.13-29 como sendo "a ordem de um culto de adoração cristão primitivo," que começa com uma oração de ações de graças (1.12) e que, por sua vez, segue diretamente após uma intercessão em prol da congregação reunida (1. 11). Todas as ações de graças e as intercessões têm por sua base o que Lohmeyer chamava "o desenvolvimento em forma de hino da 'Palavra de Deus,' conforme tal "palavra" é cumprida em Cristo, na Igreja, e através do próprio apóstolo." É natural, portanto, que devêssemos esperar a esta altura uma declaração acerca de Cristo, e esta expectativa é confirmada pelo estilo e pelo conteúdo dos versículos que seguem 1.12.

Desde 1930, a conclusão, declarada por Käsemann, de que "o caráter tipo hino de Cl 1.15-20 já há muito tempo tem sido reconhecido e geralmente admitido" ("A Primitive Christian Baptismal Liturgy," *Essays on New Testament Themes,* Londres, 1964, pág. 149) tem sido compartilhada de modo geral. Permanece, no entanto, igualmente óbvio que nenhuma concordância já foi atingida quanto à maneira exata segundo a qual as linhas devem ser versificadas e quanto à proporção (se houver) do texto existente que pertence *(i)* a um hino gnóstico não-cristão; *(ii)* a uma homenagem pré-paulina a Cristo; e *(iii)* à própria obra de Paulo como redator. Veja uma discussão recente sobre "The Colossians Hymn and the Principle of Redaction" de B. Vawter: *CBQ* 33 (1971), págs. 62-81. Este é talvez o aspecto que mais se observa no debate acerca do lugar de 1.15-20 na carta aos colossenses. No decurso de um levantamento da discussão no decurso dos últimos 130 anos até 1963, H. J. Gabathuler: *Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt,* Zurique, 1965, escreve que as descobertas de duas camadas no hino, i.é, uma versão pré-canônica que foi trabalhada pelo autor da Epístola, e a suposição de que o autor não citou conforme o recebeu, mas, sim, que o corrigiu – são os "resultados básicos da investigação"

da forma do hino (*op. cit.*, págs. 139, 167). Além desta complexidade há a questão de se a versão pré-paulina (ou, mais exatamente, pré-redacional, conforme a suposição de que a Epístola provém de uma escola paulina posterior) da passagem é colocada num arcabouço litúrgico e se desempenhava um papel na vida da adoração pela Igreja como uma confissão batismal. Veja o ensaio de Käsemann.

A crítica literária também avançou além de Norden ao procurar demonstrar que a passagem é uma unidade completa em si mesma com uma construção mais complexa do que ele estava disposto a admitir. Norden dividiu a passagem em duas estrofes, que correspondem aos vv. 15-18*a* e 18*b*-20. Esta talvez seja a forma mais simples segundo a qual os versículos podem ser dispostos segundo os dois títulos de *(i)* Cristo e a criação; e *(ii)* Cristo e a Igreja. As tentativas (notavelmente por Masson no seu comentário) de dispor o texto em cinco estrofes num suposta base da métrica, ou a de Lohmeyer de formar um padrão de 7 + 3 + 7 + 3 linhas não se recomendaram.

As evidências combinadas das peculiaridades do estilo (tais como a repetição de palavras e frases nos vv. 16, 20); a presença de palavras idênticas (e.g. "primogênito" nos vv. 15 e 18, aparecendo no mesmo lugar de cada estância hipotética); o uso de construções tais como a cláusula com *hoti* nos vv. 16 e 19; e a incorporação da fórmula "de entre . . . por meio de . . . consigo" (como em Rm 11.33-35) – todos estes dados demonstram que estamos lendo um trecho de escrita cuidadosamente composta, colocada num molde poético e que visava ser lida como uma totalidade completa em si mesma e não como uma série de declarações sem relacionamento entre si.

Prova adicional do caráter "tipo hino" da passagem é vista na estreita correspondência entre as duas estâncias com frases e termos que se emparelham. Isto foi demonstrado por J. M. Robinson: "A Formal Analysis of Col. I, 15-20," *JBL* 76 (1957), págs. 270-87. A fim de obter um hino com uma semelhança de simetria era-lhe necessário omitir do texto existente certo número de frases e construir um primeiro esboço teorético da composição; e, depois, propôs que o autor da Epístola, ao adotar o hino, tanto suplementou o original quanto drasticamente reinterpretou o significado das palavras. As razões porque o autor desejaria editar e enriquecer o texto original são discutidas no comentário. Embora ainda haja debate quanto à legitimidade deste método de interpretação, a maioria dos comentaristas modernos aceita que os acréscimos de Paulo (ou os do redator) devam ser vistos das duas maneiras seguintes. Em primeiro lugar, "da igre-

ja" é acrescentado no v. 18*a*, procedimento este que transforma uma declaração cosmológica de que Cristo é a cabeça do corpo, i.é, o universo, numa declaração cristológica e eclesiológica: "Ele é a cabeça do corpo, da igreja." Em segundo lugar, a teologia paulina da cruz é vista no acréscimo: "havendo feito a paz pelo sangue da sua cruz" (v. 20). Mediante este acréscimo salvaguardou o significado da reconciliação e demonstrou sua conexão íntima com a redenção e o perdão que são introduzidos como considerações morais.

Estes argumentos, que são parcialmente literários e parcialmente baseados no conteúdo, são estendidos ainda mais por Schweizer em vários estudos ("The Church as the Missionary Body of Christ," *NTS* 8 (1961-2), págs. 1-11; "Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena," *ThLZ* 86 (1961), cols. 241-56. Estes dois artigos também aparecem na coleção de ensaios do autor: *Neotestamentica*, Zurique, 1953). Oferece uma nova análise dos versículos ao dispô-los em três tercetos e ao sugerir que estas três estrofes consistam nos três aspectos da criação, da preservação, e da redenção. Algum ajustamento do texto é necessário para chegar a um conjunto perfeitamente formado e equilibrado de estrofes, e sobra alguma pequena dúvida se sua "estrofe do meio" (vv. 17-18*s*) possa ser levada a agir como uma ponte entre a primeira (vv. 15, 16) e a última (vv. 18*v*-20). Mas como um esforço para ver a passagem como um todo a versão de Schweizer é provavelmente a melhor que tem sido proposta. Cf. J. Lähnemann: *Der Kolosserbrief*, pág. 38; R. G. Hammerton-Kelly: *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge, 1973, págs. 168-74.

Tentativas posteriores de fazer divisões de versificação não levaram a discussão muito mais longe. E. Bammel ("Versuch zu Col. 1.15-20", *ZNTW* 52 (1961), págs. 94-95) sugere que o fator-chave é um quiasmo requintado passando pela peça inteira (em contraste com a descoberta de uma amostra de quiasmo nos vv. 16*c* e 20, conforme faz a maioria dos intérpretes), mas isto destrói outros indícios literários tais como a presença de frases paralelas nos versículos 17 e 18. Significa, também, que os vv. 17-18*a*, 20 que contêm ensinamentos que são vitais ao hino são deixados sem ligação com a estrutura principal, como pendentes. Esta é uma fraqueza formidável, notada por Houlden (*Commentary*, págs. 157-62), que opta por este ponto de vista. Sugestões no sentido de uma volta para a análise em duas estrofes (e.g. P. Ellingworth: "Colossians I.15-20 and its Context," *ExpT* 73 (1961-2), págs. 252-3) ou de opor-se ao consenso virtual de que as palavras "da igreja" no v. 18*a* não pertenciam à forma original do hino (conforme faz N. Kehl: *Der Christushymnus der Kolosserbrief*, Stuttgart,

1967, págs. 93ss.) não se recomendaram, embora Lohse (*Colossians*, págs. 44-45) aceite uma divisão em duas estrofes, com acréscimos "paulinos" nos vv. 18*a* e 20.

A história da interpretação da forma e do significado deste hino foi escrita por H. J. Gabathuler: *Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt*, Zurique, 1965. As discussões mais recentes são as de R. Deichgräber: *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967, págs. 146-52 e Kehl: *op. cit.*, págs. 28-51. J. G. Gibbs: *Creation and Redemption*, Leiden, 1971, págs. 94ss. também considera o contexto literário da passagem, mas não aceita "nenhuma reconstrução individual [como] plenamente persuasiva" (pág. 99).

Mais unanimidade tem sido galgada no sentido de esta seção ser uma composição não-paulina, adotada por ele ou pelo autor da carta. O argumento principal contra a autoria de Paulo é a evidência dos termos e das construções incomuns mais do que o emprego de um estilo sem igual (cf. Kehl: *op. cit.*, pág. 51). Há cerca de dez ou doze expressões não-paulinas (Masson, pág. 106) e muitas das idéias do hino não são atestadas nos demais escritos de Paulo. Este argumento, no entanto, não persuadiu a todos (cf. Gibbs, *op. cit.*, pág. 96-97).

Apesar disto, a posição que Käsemann adota de que o hino é pré-paulino porque o autor da carta adotou um encómio gnóstico já existente, já tem sido desafiada de várias maneiras. Sua dependência do mito gnóstico do Primeiro Homem tem sido criticada (*cf.* Kehl, *op. cit.*, págs. 78ss., 87, 104, que indica Filo e a literatura sapiencial judaica como sendo origens documentárias para a noção da preexistência sem apelar para a idéia do *Urmensch: cf.* F. B. Craddock: "All Things in Him," *NTS* 12 (1965-6), págs. 78-80). Seu modo de considerar certos termos-chaves no hino (e. g. "imagem," "primogênito," "reconciliar") como sendo originalmente linguagem gnóstica tem sido submetido a escrutínio à medida em que se percebe que a origem mais provável dos dois primeiros termos é o judaísmo helenista (*cf.* A. Feuillet: *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, Paris, 1966, págs. 166-72, 189-91); Lohse (*Colossians*, pág. 45 *et passim*) e que o termo "reconciliar" é cristão de modo sem igual, conforme tem sido demonstrado. Chegamos, assim, à declaração de um consenso emergente que o fundo histórico do hino nem é simplesmente gnóstico (i.é, com seus paralelos mais estreitos na literatura hermética) nem o judaísmo rabínico (uma proposta feita por C. F. Burney: "Christ as the ARCHE of Creation," *JTS* 27 (1926), págs. 160-77, e aceito por W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 2a. edição 1955,

págs. 150-2, 172: veja a crítica aqui de Gabathuler, *op. cit.*, págs. 28-29) mas, sim, uma tendência gnosticizante dentro do judaísmo helenista, transmitida através das sinagogas frígias e colhendo idéias que se acham na literatura sapiencial (*cf.* Lohse, *op. cit.*, pág. 46).

Parece que Paulo está submetendo para seu uso uma confissão de fé na forma de um hino, talvez originalmente cosmológica na sua intenção e posteriormente editada por ele para fazê-la conformar-se ao seu propósito, sendo ela conhecida na congregação colossense que a usava. É muito possível que tenha feito parte da sua liturgia de batismo que proclamava a entrada do cristão na nova vida através da obediência ao Senhor cósmico como um eão celestial. O que é significante é aquilo que Paulo faz com o hino, tanto pela sua adaptação dele para expor uma teologia da cruz, quanto pelo seu uso do seu ensino batismal para conclamar seus leitores de volta à fé apostólica na supremacia única de Cristo e na Sua vitória atual sobre todos os poderes espirituais (*cf.* 2.10, 15, 20). A versão final do hino representa uma possível correção de uma declaração pré-paulina de cosmologia. Nas mãos de Paulo, seu caráter tem sido alterado e seu propósito transformado. "Nada tem para dizer acerca da cosmologia cristã... mas, sim, algo acerca da eclesiologia e da missão" (Gabathuler: *op. cit.*, pág. 8: citado por J. Reumann, que discute o debate ecumênico moderno centralizado nesta passagem em *Christ and Humanity*, ed. I. Asheim, Filadélfia, 1970, especialmente págs. 106ss.).

A APLICAÇÃO AOS LEITORES DE PAULO 1.21-23

21. *E a vós outros.* Estas palavras ficam numa posição enfática na frase grega de Paulo, conforme a tradução em português também indica. Há um vínculo estreito com a matéria anterior, como se Paulo quisesse deixar claro que a reconciliação universal e cósmica operada por Cristo também tinha uma aplicação pessoal para seu leitores. Na realidade, alguns intérpretes (e.g. Schweizer) vêem uma polêmica paulina aqui, dirigida contra toda a especulação e o interesse teórico. Centraliza sua teologia na cruz (v. 20*c*) e agora insiste que a reconciliação não deve ser concebida em termos de eventos físicos e metafísicos que garantem a salvação de modo impessoal. Pelo contrário, a reconciliação para Paulo tem significado apenas em termos de relacionamentos humanos.

A reconciliação pressupõe a alienação. Paulo passa agora a descrever com pormenores a necessidade humana. Os colossenses anteriormente

eram *estranhos* (i.é, contínua e perpetuamente fora da harmonia com Deus, conforme a expressão perifrástica grega de Paulo; *cf.* Ef 4.18). Eles, também, tinham sido *inimigos* hostis *no entendimento,* na sede da vida intelectual do homem, vista como sendo escravizada pela sua "carne" (gr. *sarx*) ou vida não-regenerada (veja J. Behm: *TDNT* iv, págs. 966-7). Uma terceira parte da descrição volta-se para desmarcarar o efeito prático da alienação dos gentios. Estavam em oposição à vontade de Deus pelas suas *obras malignas,* expressão esta que sugere uma combinação de idolatria e de imoralidade, como em Romanos 1.21-32. Por todas as razões, ficavam numa triste situação desesperada, e com urgente necessidade da graça restauradora de Deus.

22. A maravilha da mensagem de Paulo é que Deus em Cristo empreendeu uma ação em prol daqueles gentios alienados e desavantajados. *Agora, porém, vos reconciliou* parece referir-se a Jesus Cristo, tendo em vista a frase *no corpo da sua carne, mediante a sua morte,* mas é melhor ver Deus como o sujeito oculto do verbo, à luz do v. 20 e do ensino paulino noutros trechos (e.g. 2 Co 5.18, 19). Este último ponto de vista pode ser defendido por uma preferência pelo texto alternativo (*apokatēllagēte*, um indicativo passivo na segunda pessoa do plural, atestado por P^{46} e B) ao invés do texto que dá o significado ativo do verbo, como em ARA. Algumas mudanças da pontuação são necessárias com o texto P^{46} (veja Moule, pág. 72) mas tem o mérito de nos deixar entender que Deus é o autor da reconciliação. Depois, proporíamos que as palavras *no corpo da sua carne, mediante a sua morte* são o pensamento posterior de Paulo, fornecido para demonstrar que a reconciliação da Igreja é realizada somente ao custo de uma encarnação verdadeira (contra uma maneira docética de entender a vida histórica de Jesus) e uma morte realista (contra uma interpretação gnóstica que encobria Sua morte como sendo irreal). A frase está pesadamente carregada com implicaçõs polêmicas.

A frase *corpo da sua carne* parece desajeitada dentro da sintaxe do versículo. Um paralelo exato com ela acha-se na literatura de Cunrã (1QpHc ix.2: "E infligiram horrores de enfermidades malignas e tomaram vingança contra seu [*scil.* do mau Sacerdote] corpo da carne"). Veja K. G. Kuhn: "New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament," em *The Scrolls and the New Testament,* Londres, ed. K. Stendahl, 1958, pág. 107. Mas é justamente a expressão certa, necessária para sublinhar o custo da redenção em termos pessoais. Fala de modo impressionante acerca da identificação de Jesus com os homens e da Sua submissão à morte num corpo humano. O versículo é um ataque contra as tendências

gnosticizantes que prevaleciam na heresia colossense.

para apresentar-vos perante ele santos, inculpáveis e irrepreensíveis. A palavra traduzida *apresentar* é um infinito do aoristo (gr. *parastêsai*) que talvez se refira ao beneplácito de Deus no v. 19, ou, senão, represente uma razão para a reconciliação que Cristo fez entre os homens e Deus, ou o resultado desta reconciliação. Seu desígnio é levar a efeito uma transformação moral expressada na formação do caráter cristão. Este caráter é conhecido por sua intenção de agradar a Deus e de viver uma vida consistente com a profissão feita pelo crente. A linguagem pode ser tirada do Antigo Testamento, ou cerimonial (Êx 29.37-38 LXX, empregada para os sacrifícios no rito judaico; cf. 1 Pe 1.19) ou escatológica-jurídica (prometendo que no dia do julgamento nenhuma sentença de julgamento será trazida contra o povo de Deus). O último termo, *irrepreensíveis* (gr. *anenklētos*, literalmente: "não para ser chamado para prestar contas") possivelmente se adapta ao sentido forense do verbo *apresentar*, i.é, levar outra pessoa ao tribunal (Lohse). Então, a reconciliação significa que, doravante, nenhuma acusação será feita contra o cristão, visto ser ele declarado *inculpável* e "inocente aos olhos dEle" *(NEB).*

23. Mesmo assim, esta nova posição da qual desfruta nunca tem licença para desculpar o viver descuidadoso ou para contribuir para uma falsa segurança. *Se é que permaneceis na fé* soa uma advertência necessária, que impede a salvação cristã de ser vista como uma experiência inalienavelmente garantida e certificada como uma transação de uma vez para sempre, independentemente da conduta subseqüente da parte do crente. Esta seria uma advertência tempestiva em Colossos, onde o perigo de desgarrar-se da *fé* (i.é, o evangelho apostólico) era real. *A esperança do evangelho* é aquela "fé" expressada noutras palavras.

Pelo contrário, a chamada é para serem *alicerçados e firmes.* Estas são metáforas de força e de segurança tiradas da figura de linguagem de uma casa (cf. Mt 7.24-27). A comunidade de Cunrã via-se como a casa de Deus (1 QS v.6; vii.17; viii.7-8; ix.5-6; 1QH vi.25-27; vii.8-9. Veja os comentários de R. J. McKelvey: *The New Temple*, Oxford, 1969, pág. 52). Os escritores do Novo Testamento freqüentemente retomam este pensamento (1 Co 3.10-11, 17; 1 Tm 3.15; Ef 2.20; 1. Pe 2.4-10; cf. Mt 16.17-19). A conclamação à firmeza (gr. *hedraioi* é o adjetivo) é necessária em tempos de desencorajamento e tensão (1 Co 15: 58) e reaparece no vocabulário cristão quando a igreja tem de enfrentar os ataques dos hereges (Inácio: *Ef* x.2: "Sede firmes na fé;" Policarpo: *Filipenses* x.1; *firmi in fide*).

A declaração de que o evangelho de Paulo é a mensagem autêntica

é atestada por seu apelo universal. *Pregado a toda criatura debaixo do céu* não significa que todo indivíduo ouviu a mensagem. Declara, pelo contrário, o escopo universal, sem a exclusão de classe alguma nem de grupo algum. Esta é obviamente uma expressão de forte oposição à restrição pelos hereges da sua doutrina secreta a uma roda seleta de pessoas interessadas (Masson). Paulo proclama sua própria participação neste evangelho, e se coloca numa posição dianteira como ministro dele.

O título *ministro* (gr. *diakonos*) é achado em 1 Coríntios 3.5 onde é usado acerca dos indivíduos que ajudaram os coríntios a terem fé, *viz.* Paulo e Apolo. É um termo mais amplo do que "apóstolo" que Paulo usa acerca de si mesmo em Colossenes 1.1. Alguns intérpretes recentes (Käsemann, Lohse) vêem na atribuição a Paulo do título "ministro do evangelho" um sinal de que a era sub-apostólica está confiando em Paulo como garantidor do cargo apostólico. Desta maneira, uma geração posterior está declarando a validez do evangelho paulino por causa da sua autoridade apostólica. Esta maneira de entender a situação fracassa, no entanto, porque o termo-chave "apóstolo" está ausente, e pode haver uma razão suficiente porque Paulo usa um título compartilhado por outras pessoas (1.7; 4.7), inclusive o próprio Cristo (Rm 15.8). Tal razão é a de associar Epafras e Tíquico, que são chamados "ministros" (em 1.7; 4.7) com a declaração paulina do evangelho, e assim, defender a liderança pastoral daquele em Colossos num período em que aparentemente estava sendo atacada. Será igualmente necessário endossar a posição de Tíquico no círculo apostólico, visto que é ele que há de entregar a carta e, segundo se presume, reforçá-la com instruções orais. Estes homens estão em plena harmonia com o ministério de Paulo, e são cooperadores de confiança.

O MINISTÉRIO DE PAULO ÀS IGREJAS 1.24-2.5

24. *Agora me regozijo.* A nota pessoal, já soada no v. 23, é continuada aqui. O tema do ministério de Paulo é a transição para uma discussão mais plena do assunto. Possivelmente, Paulo tinha necessidade de defender seu ministério contra as insinuações em Colossos de que seus sofrimentos demonstravam que suas alegações sobre sua posição de liderança eram espúrias (como em 2 Co 10-13). A seção inteira que se segue é uma declaração ininterrupta de "apologia" em que comprova quão integral é sua obra, como comissão divina, no inteiro desempenho do plano de Deus entre os gentios. A chave acha-se em 2.4 com sua advertência que deixa os leitores de

sobreaviso contra aqueles que queriam desviá-los do evangelho paulino.

A seção como um todo divide-se em três parte:

(i) O ministério de Paulo aos gentios (1.24, 25)

(ii) A mensagem de Paulo (1.26-29)

(iii) A chamada de Paulo à igreja colossense (2.1-5)

A grande alegria da observação inicial de Paulo é explicada pela razão que dá para seus *sofrimentos*. São *por vós* (cf. Ef. 3.1, 13). O que isso significa é declarado nas palavras seguintes que têm dado ocasião a muita discussão. Existem três possibilidades para dar uma explicação satisfatória de *preencho o que resta das aflições de Cristo, na minha carne, a favor do seu corpo, que é a igreja.*

Em primeiro lugar, o ponto de vista menos provável (oferecido por H. Windisch: *Paul and Christus*, Tübingen, 1934, mas abandonado em grande medida por todos os estudiosos recentes) é que Paulo via seus sofrimentos como sendo o aperfeiçoamento da obra salvífica incompleta de Cristo. Esta seria uma negação dos demais trechos nesta carta (e.g. 2.13-14) onde a morte e a ressurreição de Cristo são suficientes para remover todos os pecados e prometem o pleno perdão (cf. 1.14). Além disto, Paulo nunca fala das aflições (gr. *thlipseis*) de Cristo como se tivessem poder redentor ou vicário.

Em segundo lugar, se formos guiados por Filipenses 3.10, poderíamos ter aqui uma alusão ao misticismo paulino da Paixão, segundo o qual pensava ter comunhão especial com o Senhor na Sua morte e na Sua ressurreição. Dalguma maneira, declara ele, esta união mística confere um benefício sobre as igrejas. Mas isto é improvável, tendo em vista o fator tempo referido no texto (Paulo sofre, e espera completar a deficiência dos sofrimentos de Cristo). Deve ser lembrado que Paulo sofre, não como um indivíduo particular, mas, sim, como apóstolo às igrejas gentias (cf. R. Yates: "A Note on Col. I:24," *EQ* 42 (1970), págs. 88-92).

O terceiro ponto de vista recorre ao pano de fundo judaico das "aflições do Messias" (heb. *heb^{e}lô šel mašiah*). Veja SB i, pág. 950. Esta é a expectativa no judaísmo apocalíptico de que, como prelúdio ao tempo do fim que anunciará a vinda de um soberano ungido, o povo de Deus será conclamado a sofrer (assim como as mulheres têm dores de parto, Mc 13.8 e par.). Deus coloca um limite a estes sofrimentos e preceitua uma medida específica para as aflições que os justos e os mártires judaicos terão de suportar (1 Enoque xlvii).

Paulo adota esta noção e a transforma segundo o propósito dele. Na sua vida de serviço aos gentios é conclamado a representar seu povo como

figura de mártir e a desempenhar um ministério vicário (2 Co 1.6); e desta maneira completa a conta ainda deficiente de sofrimentos que o novo Israel de Deus tem de suportar antes do fim dos tempos. *Na minha carne* refere-se aos seus sofrimentos físicos (Gl 6.17; 2 Co 4.10), mas 2 Co 12.7 (o espinho na carne) pode ser um paralelo igualmente estreito.

no seu corpo, que é a igreja é uma das designações prediletas de Paulo para as congregações que ele era conclamado a servir no mundo grego-romano. A origem da frase "corpo de Cristo" é muito discutida (veja J. A. T. Robinson: *The Body*, Londres, 1952, págs. 55ss.); a sugestão mais provável é que a experiência de conversão que Paulo teve, em que as palavras do Cristo ressurreto O identificavam com Seu povo (At 9.4 e par.), colocou o apóstolo na pista da unidade de Cristo e a Igreja com a linguagem figurada da cabeça e do corpo.

25. *da qual me tornei ministro* (gr. *diakonos*, como no v. 23). Nas comunidades gentias Paulo era conhecido como um "ministro" (como em 1 Co 3.5). A origem dessa nomeação remonta à *dispensação da parte de Deus* (gr. *oikonomia; cf.* 1 Co 9.17). Descreve-se em 1 Coríntios 4.1 como um dos "despenseiros (gr. *oikonomoi*) dos mistérios de Deus." O significado profundo do termo ministerial que aplica a si mesmo é visto no uso da palavra *oikonomia* em Efésios. Em Efésios 1.10 e 3.9 é traduzida "plano" em RSV ("dispensação" em ARA) e é empregada acerca do plano salvífico de Deus para o mundo. Em Efésios 3.2 "a dispensação da graça de Deus a mim confiada para vós outros" louva a alta dignidade da missão de Paulo para ser um ministro às congregações gentias na Ásia Menor e o demarca de modo especial como apóstolo à Igreja num sentido ecumênico. Os colossenses estão envolvidos neste ministério (*a vosso favor*); daí uma honra transferida redunda a favor deles à medida em que ficam na sombra daquele serviço para o qual Paulo foi nomeado (assim Masson, seguido por J. Reumann: "*Oikonomia*-terms in Paul in comparison with Lucan *Heilsgeschichte*," *NTS* 12 (1966-7), págs. 147-67 [163]). Paulo está se defendendo, com efeito, tanto respondendo à acusação de que seu ministério fora inventado por ele mesmo, quanto repelindo qualquer idéia de que os leitores colossenses ficavam fora do círculo do seu interesse e do seu ministério pastoral.

26. Como servo comissionado, tanto do evangelho (visto como uma mensagem universal) quanto da Igreja (vista como um corpo de dimensões mundiais), Paulo tinha uma tarefa de destaque. Esta era "dar pleno cumprimento à palavra de Deus" mediante um ministério territorial (como em Rm 15.19) e estender a influência da mensagem salvífica. A na-

tureza daquela mensagem agora é elaborada num tipo de digressão (Dibelius-Greeven). Era *o mistério que estivera oculto dos séculos e das gerações* (ou "desde as eras", os eões ou dominadores espirituais desta ordem mundial num sentido mitológico, como em 1 Co 2.7-8).

agora, todavia, se manifestou aos seus santos. O paralelo em 1 Co 2.7-10 demonstra o mesmo esquema que Paulo emprega noutros trechos (Rm 16.25-26) de "antigamente oculto . . . agora revelado." E há vários paralelos em Cunrã à idéia de uma revelação especial da verdade divina (1QpHc vii.4-5; 1QH iv.27-28). O interesse nestas referências é que também contêm o equivalente (em heb. *rāz*) da palavra de Paulo, *mistério.*

O termo "mistério," na literatura bíblica, sempre deve ser definido pelo seu contexto (veja G. S. Hendry em Richardson: *A Theological Wordbook of the Bible*, Londres, 1950, págs. 156-7). No presente contexto fala da "inclusão dos gentios bem como dos judeus no propósito divino da salvação" (Hendry); e o penhor do cumprimento deste propósito é que Cristo fez Sua presença conhecida a estas pessoas não-judaicas. A plena relevância deste fato é vista em Efésios 2.11-22 onde a condição anterior dos gentios como um povo prejudicado e "perdido" é descrita. *Agora* (que marca o ponto crucial na história da salvação para incluir o mundo), eles são os que recebem a revelação divina que garante que, visto que o propósito do Messias ao reconciliar os homens com Deus inclui a eles, têm lugar no plano divino como os *santos* de Deus, i.é, os crentes (1.2) que entraram numa herança antigamente reservada para Israel como o povo santo de Javé.

27. *deste mistério entre os gentios, isto é, Cristo em vós, a esperança da glória.* Num nível mais profundo, os gentios recebem a certeza da provisão de Deus. Ele escolheu (literalmente "quis," "desejou") fazer conhecido aos não-judeus a maravilha do seu propósito que os abrange. Podemos comparar o dito de Rabi Aquiba (*'Ābôth* iii.15): "Os israelitas são amados porque foram chamados filhos de Deus; ainda maior era o amor mediante o qual foi revelado a eles que foram chamados filhos de Deus." Destarte, os gentios também têm a certeza do interesse de Deus por eles e do Seu cuidado por eles. O penhor disto é a presença de Cristo "entre" eles (ARA *em*, gr. *en*). O grego pode significar ou "entre" ou "em", mas é melhor ver o significado das palavras de Paulo como sendo o penhor da presença do Messias entre os gentios, confirmando, assim, a sua salvação. É uma antecipação da restauração da "glória" perdida do homem. Há algum sinal do ensinamento de Paulo acerca dos dois Adãos. Aquilo que o primeiro Adão perdeu no Paraíso (sua "glória" *cf* Rm 3.23) é reconquistado pelo novo Adão, Cristo e Seu povo, que consiste em judeus e gentios

crentes. *Cf.* M. Black: "The Pauline Doctrine of the Second Adam," *SJT* 7 (1954), págs. 170-9.

28. Segue-se agora uma declaração breve do método de Paulo como apóstolo. Há três termos correlatos que emprega: *anunciamos, advertido . . . e ensinando.* O primeiro verbo, o simples termo "anunciar," refere-se à declaração da parte de Paulo do fato da presença de Cristo entre os gentios. Esta é a revelação especialmente entregue à sua responsabilidade, como em Efésios 3.1-3; é definida em Efésios 3.6 em termos da co-participação dos gentios, lado a lado com Israel, na nova humanidade em Cristo (Ef 2.15).

advertindo (gr. *nouthetein*) é uma palavra que pertence à pedagogia do Novo Testamento. Às vezes tem um caráter geral de instrução dada a novos cristãos (At 20.31; *cf.* 1 Co 10.11) e às vezes tem relacionamento específico como o treinamento de crianças na família cristã (Ef 6.4). Paulo usa o termo principalmente a respeito de um ministério de admoestação, crítica e correção, quer por ele mesmo, como em Corinto (1 Co 4.14-15), quer pelos líderes da igreja, como em Tessalônica (1 Ts 5.12; *cf* v. 14). Pelo menos uma referência diz respeito à disciplina daqueles que esposaram crenças heterodoxas (Tt 3.10), e é muito possível que este seja o pano de fundo do versículo em Colossenses como uma flecha apontada contra os falsos mestres, embora 3.16 demonstre como a palavra possa ser usada mais geralmente acerca da edificação da congregação.

ensinando (gr. *didaskein*) desempenha um papel mais significante nesta Epístola. É usado "num sentido pastoral e ético como uma função dos cristão nos seus tratos mútuos" (em 1.28; 3.16). Assim escreve K. H. Rengstorf (*TDNT* ii, pág. 147). É verdade, mas 2.7 oferece outro lado do quadro, em que o interesse de Paulo acha-se no ensino que os colossenses tinham recebido, presumivelmente da parte de Epafras. Talvez 1.28 também, à medida em que se relaciona com o ministério do próprio Paulo, tenha um tom mais autoritário, e fale da sua instrução "em toda a sabedoria" como sendo um ensinador apostólico nas igrejas gentias, função esta que é refletida em 1 Tm 2.7. Ou sua declaração de que possui a "sabedoria" revele sua posição polêmica, ou se opõe aos mestres hereges colossenses que estavam jactando-se da sua sabedoria superior e secreta.

Paulo não restringia seu ministério a um grupo seleto na Igreja. Seu alvo era *apresentar todo homem* (repetido três vezes) *perfeito* (gr. *teleios*, outro lema herético, usado para os "iniciados") *em Cristo.*

29. O custo do ministério de Paulo é descrito com alguns termos enfáticos: *me afadigo, esforçando-me* (gr. *agōnizomenos*) *o mais possível.*

Estes quadros verbais são muito vívidos. "Me afadigo" é achado nalguns contextos que se referem ao trabalho manual de Paulo (como *skēnopoios*, um artífice de couro, veja E. Haenchen: *The Acts of the Apostles*, Oxford, TI 1971, sobre At 18.3). (Veja 1 Co 4.12; 1 Ts 2.9; 2 Ts 3.8; *cf.* At 20. 34). No presente versículo, no entanto, o verbo é figurado e denota poderosamente a preocupação intensa de Paulo nas suas atitudes e ações pastorais.

Segue-se um termo ainda mais enfático. *Esforçar-se* às vezes é empregado para descrver o conflito físico (Jo 18.36: "os meus ministros *lutariam,*" *RSV*). Noutros lugares denota a competição atlética dos jogos gregos (1 Co 9.25: "Todo atleta"). Este é o sentido literal, e é reivindicado igualmente para o presente versículo por V. C. Pfitzner: *Paul and the Agon Motif*, Leiden, 1967, pág. 110, à luz de 2.1, onde aparece o substantivo *agōn*, "luta." É, porém, mais provável um sentido metafórico nos dois versículos, e o ponto de vista de Lohmeyer de que Paulo escreve estes termos em plena consciência do seu fim como mártir não se recomenda. Se *Filemom* pertencer à mesma experiência de prisão, Paulo, naquele bilhete, está aguardando com confiança a sua soltura (Fm 22).

Nas suas labutas ministeriais, Paulo esforçava cada nervo moral num esforço que, no entanto, era energizado pelo socorro divino. A segunda metade do versículo é, literalmente: "segundo a energia que Ele ativa e poderosamente faz operar em mim." Veja Gálatas 5.6 para o mesmo particípio.

2.1. Até esta altura da carta, Paulo tem falado de modo geral. Seu ministério às igrejas gentias incluía os colossenses (1.24*a*, 25*b*). Agora torna a alusão mais deliberada e inconfundível, porque pretende estabelecer um vínculo pessoal entre ele e os leitores colossenses (Lohse). Pelo uso de uma fórmula introdutória emprestada das convenções epistolares dos seus dias (*Gostaria que saibais*), quer dar realce a uma questão importante (como em 1 Co 11.3). É simplesmente que sua solicitude pastoral se estende não somente às congregações gentias que fundou e visitou pessoalmente, como também aos demais grupos que não conhece em primeira mão (cf. Rm 1.13). Os colossenses estão classificados nesta última categoria. É igualmente para eles que Paulo gasta suas energias – pelo seu cuidado, pelas suas orações (esforça-se, 2.1, conforme faz Epafras, num ministério de intercessão, 4.12) e pelas suas cartas. Daí a razão da carta que agora está ditando para enviar-lhes.

A igreja colossense, no entanto, não é a única congregação na região. A *Laodicēia*, na vizinhança, é incluída, e esta igreja receberá um comuni-

cado separado (4.16) que será circulado aos colossenses. Estes, por sua vez, devem passar sua carta para a Laodicéia. Pouco se sabe acerca daquela igreja, embora uma outra carta, endereçada a eles, tenha sobrevivido em Apocalipse 3.14-22. Ainda outras congregações estão na mente de Paulo, expressadas na frase *quantos não me viram face a face.* O grego diz literalmente: "a face na carne," que simplesmente sublinha a declaração de que estas igrejas, como as dos colossenses e dos laodicenses, eram pessoalmente desconhecidas a Paulo. Talvez uma igreja em Hierápolis (também no vale do Lico, a uma distância de 20 km de Colossos) esteja em mente, tendo em vista 4.13. Alguns copistas acrescentam o nome deste lugar ao texto de 2.1. Parece, no entanto, que a frase visa abranger todas as igrejas gentias não diretamente fundadas por Paulo.

2. *para que os seus corações sejam confortados, vinculados juntamente em amor, e tenham toda riqueza da forte convicção do entendimento, para compreenderem plenamente o mistério de Deus, Cristo.* Paulo deseja para todos estes grupos cristãos uma verdadeira unidade no amor e uma aderência firme à verdade.

Há vários problemas textuais e de tradução que complicam o versículo. *Vinculados juntamente,* "unidos," é uma das maneiras de entender o verbo gr. *symbibazein* (veja G. Delling: *TDNT* vii, pág. 764), e sua exatidão aqui é apoiada por 2.19 onde a unidade da Igreja é retratada como sendo semelhante às interconexões entre os tecidos de um corpo humano que está sob o controle de sua cabeça. O *amor* é como aquela rede de ligamentos e tendões que vincula todos os vários membros numa unidade (assim 3.14). Do outro lado, o verbo pode levar um significado didático (assim Dibelius-Greeven e Spicq, citados em *TDNT* vii, pág. 764, nota 10) com o sentido da Vulgata *instructi in caritate,* e este significado de "sendo ensinados no amor" tem seu paralelo no uso do verbo em 1 Coríntios 2.16; Atos 9.22; 19.33. Além disto, prepara o caminho aqui para a transição para o entendimento e o conhecimento. No cômputo geral, no entanto, a tradução inicialmente citada (ARA) é preferível à luz dos versículos posteriores na carta (assim Lohse, Bruce).

Há um apelo na segunda parte do versículo, em prol da apreciação da verdade teológica, com os olhos abertos. O objeto desta *forte convicção do entendimento* é dado assim: *para compreenderem plenamente o mistério de Deus, Cristo.* As testemunhas textuais estão divididas quanto à redação exata (veja as evidências demonstradas em B. M. Metzger: *The Text of the New Testament* (Oxford, 2a. edição, 1968), págs. 236-8. ARA traduz o texto mais difícil para ser aceito, exceto com base em que

ele foi o original que escribas posteriores procuraram esclarecer quanto ao significado, mediante seus acréscimos. É também o texto que tem o apoio interno mais forte e que é atestado por P^{46}, B e Hilário. As demais variantes são claramente tentativas de melhorar este texto. Beare [Commentary, ad loc.] considera os dados textuais mais intrincados e pronuncia o texto deturpado, mas o significado não é grandemente afetado. Cristo como a imagem de Deus (1.15) destrava o segredo da natureza divina e fornece a chave ao enigma de Deus. Ele é o repositório de todo o "entendimento", a "sabedoria" e o "conhecimento" – sendo todos estes, evidentemente, termos muito empregados na discussão sendo travada em Colossos.

3. Para dizer mais acerca do modo de Cristo revelar o Pai, Paulo continua: *em quem todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos.* A "sabedoria" e o "conhecimento" são citados em Romanos 11.33 como as duas partes constituintes do caráter divino que são vistas na redenção humana e no controle da história por Deus. Ali estão acopladas (como nos vv. 2, 3 com a palavra para "riqueza"), e a corrente inteira de idéias e palavras sugere uma dependência consciente da figura da sabedoria em Provérbios 2.3ss. (*cf.* Sir. 1.25; veja também Is 45.3 LXX). Paulo está observando "que Cristo veio a ser, para os cristãos, tudo quanto a Sabedoria de Deus era, de acordo com a literatura sapiencial, e ainda mais" (Moule). Está empregando um apelo às fontes judaicas parcialmente porque o falso ensino em Colossos, no seu lado judaico, estava insistindo que Jesus Cristo era apenas um mediador e uma fonte de revelação entre muitos. Seu contra-argumento é colocar uma ênfase sobre "todos," declarando que Cristo encarna no íntimo do Seu ser ("ocultos" no sentido de "depositados," "armazenados") a totalidade dos atributos divinos que estão representados por aqueles elementos da natureza divina no seu relacionamento com os homens: a "sabedoria" e o "conhecimento."

4. A intenção polêmica de Paulo em citar Cristo desta maneira, como sendo um repositório único daquilo que os homens podem saber acerca do caráter de Deus é quase conclusivamente comprovada pelas palavras que se seguem. *Assim digo para que ninguém vos engane com raciocínios falazes.* Este modo de traduzir é preferível àquele que interpreta: "O que quero dizer é que ninguém deve levar-vos ao erro com sua conversa" (Moule, Bruce) ou que faz com que o antecedente a isto seja o parágrafo inteiro desde o v. 1 até ao v. 3 (Masson). A advertência contra "ser iludido" (verbo este que somente se acha outra vez no Novo Testamento em Tg 1.22: "enganando-vos") deve claramente ser atendida na presença de uma tentativa resoluta de fazer exatamente assim, feita pelos mestres do

erro, que queriam empregar a conversa enganadora, i.é, a arte da persuasão (Lohse). Pela primeira vez na sua carta, Paulo coloca seu dedo sondador nas noções falsas que estavam sendo introduzidas na assembléia colossense e que identificam a presença deles.

5. *Pois, embora ausente quanto ao corpo.* Se Paulo estivesse presente em Colossos, não pouparia esforços para tratar da situação que se constituía em ameaça. Sua prisão, no entanto, torna impossível tal coisa, e sua responsabilidade pela igreja não é direta. Nem por isso deixa de ter um senso tão vívido da sua aproximação com estes leitores que pode falar em realmente estar presente no meio deles, em espírito. 1 Coríntios 5.3-5 demonstra que esta não é nenhuma expressão vazia, mas, sim, fala de uma presença carregada de poder (cf. Schweizer: *TDNT* vi, págs. 435-6, sobre estes versículos. O espírito de Paulo [Gr. *pneuma*] é um sinal da sua autoridade, e exerce uma influência mesmo quando não está presente fisicamente). Olha com aprovação sua intenção firme de cerrar fileiras e de formar uma frente sólida, sem cederem diante da propaganda errônea. A linguagem que emprega é tirada da formação militar (*ordem, firmeza*). Sendo assim, "o apóstolo está 'com eles' como um general em pé diante das suas tropas e passando em revista as linhas de batalha" (Lohmeyer). E tem muita coisa para dizer como recomendação e esperança de que não quebrarão fileiras nem perderão sua união (v. 2) diante de um inimigo intruso. Este versículo sugere que a heresia não fincara pé de modo permanente em Colossos, e que o relatório de Epafras tratara mais de um perigo que avançava contra certa seção da igreja do que um problema sério profundamente entrincheirado na comunidade. Paulo, no entanto, não deseja correr riscos, e, assim sendo, lança-se a uma refutação total.

PAULO CONFRONTA A SITUAÇÃO EM COLOSSOS 2.6-9

A confiança de Paulo no estado sadio da igreja de Colossos não o impede de dirigir-se a ela em termos de conselhos (vv 6, 7) e de advertência (v. 8). Não podia tomar por certa a continuação na fé que, segundo ele sente certeza, estão revelando (v. 5). Este é seu conselho pastoral típico: exortar seu povo a permanecer firme e a ficar inabalável quando ameaçam os perigos pendentes.

6. *Ora, como recebestes a Cristo Jesus, o Senhor* é mais do que uma reflexão sobre a dedicação pessoal a Cristo que os leitores fizeram, embora inclua este aspecto. O verbo de Paulo "receber" (gr. *paralambanein*)

pertence ao vocabulário semi-técnico do cristianismo primitivo que adotou do judaísmo rabínico a idéia de transmitir e salvaguardar uma tradição (*paradosis*). Veja *'Abôth* para as fontes judaicas. Os exemplos neotestamentários mais claros são 1 Co 11.2; 23-24; 15.1, 3; Gl 1.9, 12; 1 Ts 2.13; 4.1; 2 Ts 3.6, empregando os verbos-chaves "entregar . . . receber." Veja O. Cullmann: "The Tradition," *The Early Church*, ed. A. J. B. Higgins (Londres, 1956), págs. 55-99. Aquela tradição que foi entregue aos colossenses na evangelização inicial de Epafras (1.7) era essencialmente cristológica. Centralizava-se na Pessoa e na posição de Jesus Cristo, e exigia a lealdade e a dedicação daqueles que ouviram o querigma e se entregaram ao seu apelo. Aquela resposta seria expressada na fé-declarada-no-batismo, conforme os versículos posteriores tornam claro (2.11-12).

Devemos certamente ver neste versículo uma alusão aos primeiros dias da missão em Colossos, tendo em vista *(i)* a referência a *tal como fôstes instruídos* no v. 7; *(ii)* o perigo contrastante que se apresentava em Colossos na forma de uma *tradição dos homens* (v. 8) que o apelo de Paulo visava enfrentar; e *(iii)* a natureza do falso ensino que era uma aberração cristológica, do ponto de vista de Paulo. Sendo assim, Paulo coloca a primazia de Cristo como Senhor em primeiro lugar na sua lembrança, em oposição consciente ao erro que estava sendo inculcado em Colossos. Conforme observa Masson: "Se o ensino herético realmente lançava censuras contra a primazia universal de Cristo (1.15-20), era extremamente importante para o apóstolo lembrar seus irmãos colossenses acerca do senhorio de Jesus Cristo." A resposta apropriada a tal senhorio é a obediência ao ensino de Paulo.

assim andai nele. Paulo conclama seus leitores a concretizarem sua profissão feita na ocasião do seu batismo. Tendo-O confessado como Senhor (Rm 10.9; 1 Co 12.3; At 8.37 D), são chamados a viver suas vidas em reconhecimento do Seu senhorio, que exclui todas as lealdades menores, especialmente aos espíritos astrais no ensinamento rival (2.8). O verbo *andai* é prático (no sentido de "conduzir sua vida," como em 1.10).

7. *nele radicados e edificados, e confirmados na fé.* Estes são três particípios que estão juntos, com uma mistura perdoável de metáforas. Paulo começa com a linguagem da horticultura (*radicados,* como uma árvore que faz raízes fortes descer no solo). Depois, continua como uma metáfora tirada da arquitetura (*edificados:* gr. *epoikodoumenoi*, é um tempo presente para denotar o crescimento contínuo em contraste com o particípio perfeito de *radicados* que sugere a radicação firme, de uma vez para sempre, em Cristo). Os dois elementos de "radicados-edificados" acham-se

lado a lado em 1 Co 3.9.

O terceiro verbo, *confirmados*, é um termo jurídico, que sugere um contrato que é ratificado e tornado obrigatório. Destarte, os cristãos em Colossos são lembrados das suas declarações iniciais de fé mediante as quais sua vida comunitária como crentes começou. *Fé* significa mais provavelmente sua aderência ao evangelho apostólico do que a confiança pessoal, visto que Paulo os faz lembrar-se da necessidade de permanecerem firmes diante do assalto preparado pelo falso ensino (1.23).

Um quarto verbo, *crescendo em ações de graça*, é mais um acompanhante da conclamação anterior do que parte da exortação apostólica. Talvez remonte conscientemente a 1.12 com sua convocação à gratidão a Deus pelos eventos salvíficos do evangelho. E. Lohse pensa que é um convite para tomar parte do hino cristológico de 1.15-20, sendo que a comunidade reconhece que vive sob o senhorio exclusivo de Jesus Cristo, a cabeça da Igreja. Veja 3.16-17 para uma chamada semelhante a uma confissão em forma de hino.

8. Este versículo aponta com precisão, pela primeira vez na carta, a presença do falso ensino em Colossos, que Paulo sentia ser um perigo tão grande. *Cuidado*, i.é, ficai de prontidão para não serdes feitos presa. O verbo (gr. *sulagōgein*) é um termo raro, que significa seqüestrar, capturar e levar embora como prisioneiro ou presa de guerra. A escolha que Paulo faz deste termo demonstra quão seriamente considera as intenções maliciosas (aqui: *enredar)* dos falsos mestres, que não são mencionados pelo nome. Os colossenses, no entanto, saberiam identificar a respectiva pessoa ou pessoas.

com sua filosofia. "Filosofia" tinha uma gama ampla de significados, desde a procura do conhecimento e da sabedoria pelos gregos até a descrição judaica das seitas dentro do judaísmo (Josefo, *Ant.* xviii.11). Parece que neste texto representava a alegação que os mestres do erro estavam fazendo, no sentido de que dominavam os segredos do universo mediante seu conhecimento (gr. *gnōsis).* Paulo emprega a palavra deles; e passa então imediatamente a pronunciar seu julgamento de que a alegação é espúria. *Vãs sutilezas* obviamente visa desmascarar a vergonha vazia desta teosofia.

Duas razões são citadas para a atitude negativa de Paulo. O falso ensino é *(i) conforme a tradição dos homens*, que talvez seja uma olhadela velada na transmissão secreta de fórmulas e senhas na religião gnosticizante em Colossos. Para Paulo, este é um sinal claro da natureza de feitio humano do ensino, em contraste com a mensagem apostólica que proclamava ter a autorização divina e que estava disponível a todos os homens.

Cf. 2.6 para o contraste. *(ii)* Mais seriamente para Paulo, a filosofia ilusória dava lugar aos *rudimentos do mundo* (i.é, poderes demoníacos; veja a Introdução págs. 20-24) que eram rivais de Cristo. Este é o ponto principal da acusação de Paulo dirigida contra um "sistema" que tomava o lugar de Cristo, ou por meio de degradá-Lo para uma posição inferior dentro do *plērōma* ou mediante a insistência de que Seu papel de Mediador, em si mesmo, era insuficiente para colocar os homens e as mulheres em contato com Deus. Os dois versículos seguintes são a refutação feita por Paulo da calúnia feita contra o Senhor da Igreja.

9. *Porquanto nele* (e não nos poderes cósmicos) *habita corporalmente toda a plenitude da Divindade* (não uma parte apenas, nem de modo fragmentário, que faria de Cristo a cabeça do universo bem como da Igreja, mas não de modo exclusivo). As partes diferentes deste versículo estão abertas à discussão. Claramente, *nele* fica numa posição enfática, como se Paulo pretendesse indicar o contraste entre Cristo e os poderes. Na "heresia" colossense as forças espirituais do universo eram consideradas repositórios da divindade que agiam como intermediários entre o Deus altíssimo e o mundo dos homens. Paulo demonstra quão errônea é esta idéia, mediante sua insistência que "toda" a essência divina (gr. *theotēs*, que é um termo enfático para a Divindade, "um substantivo abstrato para o próprio Deus" [Arndt-Gingrich] em contraste com um termo semelhante *theiostēs*, que significa as qualidades ou características divinas, como em Rm 1.20) reside na Pessoa de Jesus Cristo.

É *nele* – e não nos intermediários angelicais – que a plenitude divina habita na sua totalidade. E o Cristo não é simplesmente outro eão espiritual ou nulidade cósmica. Encarna a plenitude de Deus na Sua Pessoa humana; a plenitude habita nEle corporalmente, seja no sentido de "realmente, e não simbolicamente" (*cf.* 2.17; veja J. Jervell: *Imago Dei*, Göttingen, 1960, pág. 223-4), ou "realmente, e não aparentemente" – como se Paulo estivesse refutando a negação da plena humanidade de Jesus ao insistir na Sua "plena humanidade . . . não uma humanidade que é mera capa para a divindade" (E. Schweizer: *TDNT* vii, pág. 1077) ou "corporalmente, como Cabeça do universo e da Igreja, não de uma maneira que faria dEle apenas um repositório da divindade entre vários outros." Este último ponto de vista parece preferível à luz da observação subseqüente de Paulo, de que a plenitude de Deus é achada tanto em Cristo quanto na Igreja, Seu corpo. Para uma boa discussão sobre o lugar da natureza humana de Jesus no estudo recente, veja C. F. D. Moule: "The Manhood of Jesus in the New

Testament," *Christ Faith and History*, ed. S. W. Sykes e J. P. Clayton, Cambridge, 1972, págs. 95-110. Do outro lado, sua verdadeira participação na nossa humanidade em um sentido que não faz da encarnação uma charada é indicada por um dos significados ligados a *corporalmente*. A plenitude da Divindade veio habitar numa vida verdadeiramente humana que foi vivida em nosso mundo como a perfeita "imagem de Deus" numa pessoa humana (1.15).

O ANTÍDOTO AO ERRO COLOSSENSE 2.10-15

10. O ofício de Cristo como a encarnação de "toda a plenitude da Divindade" agora é declarado numa aplicação pessoal aos leitores. *Também nele estais aperfeiçoados*, (lit. "fostes levados à plenitude:" esta "plenitude de vida" em nós corresponde à "plenitude da Divindade" em Cristo; e "corporalmente" é o termo de vinculação entre aquilo que Jesus Cristo é em Si mesmo e aquilo que Ele veio a ser para Seu povo, Seu corpo que é a igreja. Com efeito, Paulo está dizendo: Cristo encarna o *plērōma* divino; e vós, como Seu corpo, tendes uma participação nessa plenitude. Juntamente, Ele e a Igreja formam uma só unidade indissolúvel, o Cristo integral. Possivelmente, conforme observa Dibelius, Paulo está conscientemente usando um lema que os falsos mestres estavam adotando quando prometiam a "plenitude da vida" aos seus seguidores em Colossos.
Ele é o cabeça de todo principado e potestade. A "chefia de Cristo" é Seu ofício de Senhor sobre os poderes do mal (cf. Rm 14.9; Fp 2.10, 11). No pensamento apocalíptico a derrota das forças malignas era esperada no fim da presente era. Aqui é proclamada como já tendo acontecido (contraste 1 Co 15.24ss. para uma esperança ainda futura em Paulo), e é muito possível que esta ênfase especial tenha sido ocasionada pela necessidade de asseverar o senhorio presente de Cristo sobre todo poder espiritual hostil. Ele é, ao mesmo tempo, seu criador (1.16), seu sustentador (1.17), e o Senhor que os subjugou (2.15).

11-15. Este parágrafo elabora o tema da "plenitude da vida nEle" e demonstra como os leitores paulinos chegaram à sua realização consciente. Certos passos estão claramente demarcados, e até este ponto o pensamento do autor está claro. É quando forçamos os pormenores que nossos problemas exegéticos começam.

Num esboço muito simples: Paulo está dirigindo a atenção dos leito-

res às experiências memoráveis da vida dos colossenses, tais como o batismo (vv. 11, 12), a vida nova num despertamento dentre os mortos (v. 13), o perdão e uma nova posição diante de Deus (v. 14) porque Cristo venceu todos os seus inimigos e acusadores (v. 15).

A frase-chave nesta seção inteira acha-se no v. 11: *no despojamento do corpo da carne.* Esta é a maneira de Paulo relembrar a iniciação do cristão à sua nova vida em Cristo. O substantivo traduzido "despojamento" (gr. *apekdusis*) sugere a idéia de um rompimento total com a vida do passado, embora a metáfora é de despir-se e tirar vestes indesejáveis. "Uma vez que vos despistes do velho homem com os seus feitos" (3.9) demonstra o lado prático desta transformação, empregando o verbo cognato e com referência ao novo modo de vida do cristão. A alusão histórica diz respeito a uma ação batismal em que o novo convertido despia-se das suas roupas para o batismo e vestia-se de roupas novas depois do rito, o que é muito sugestivo, especialmente à luz de Gálatas 3.27. Além disto, Paulo faz o contraste, noutro trecho, entre a "circuncisão" (no Antigo Testamento) e a sua substituição no Novo Testamento pela resposta do cristão com fé (Rm 4.9-12) certificada no batismo, que é explicitamente mencionado no v. 12 deste capítulo.

11, 12. Até aqui, o pensamento fica claro, e nossa interpretação requer que entendamos que *o corpo da carne* significa a natureza não-regenerada do crente que quer tiranizá-lo e mantê-lo preso. Segundo este ponto de vista, o "corpo da carne" é virtualmente a mesma coisa que "o corpo desta morte" (Rm 7.24) ou "o corpo do pecado" (Rm 6.6). Desta tirania, a libertação é prometida pela soltura da escravidão, uma libertação simbolizada no equivalente cristão da circuncisão, circuncisão esta *não por intermédio de mãos*, i.é, uma que é totalmente a obra de Deus (frase esta que é achada com este sentido em Mc 24.58 par. e 2 Co 5.1). Paulo está enfatizando que é a obra de Deus, experimentada no batismo. Segundo este ponto de vista, a resposta dada ao rito da iniciação marca um novo começo numa vida de obediência ao Senhor celestial (assim Lohse). É possível, também, que Paulo esteja contrastando a "verdadeira" circuncisão, não com o equivalente vétero-testamentário mas, sim, com um ritual praticado pelos hereges em Colossos. Para o fundo histórico vétero-testamentário e judaico, veja R. Meyer: *TDNT* vi, 72-84.

De um outro ponto de vista, no entanto, é possível um movimento cruzado mais sutil do pensamento do apóstolo. Este conceito (defendido por C. A. Anderson Scott: *Christianity according to St Paul,* Cambridge, 1927, págs. 36-37) é governado por duas convicções preliminares: pri-

meiramente, deseja dar o valor integral à frase paulina *a circuncisão de Cristo*. Sustenta-se que isto significa, não um equivalente da circuncisão que pertence à dispensação cristã, mas, sim, a circuncisão que o próprio Cristo sofreu (veja Moule *ad loc.*). À pergunta: Quando isto ocorreu? a resposta (uma segunda consideração) é descoberta em 2.15. Aqui temos o mesmo verbo, "despojar", que ocorre no v. 11. "Despojando (lit. despiu, gr. *apekdusamenos*) os principados e as potestades." Mediante Sua morte na cruz, Cristo deu um golpe mortal nos Seus inimigos espirituais e passou debaixo do controle deles ao forçá-los a submeter-se a Ele depois de terem "tramado" a Sua morte; e assim, Ele os "reconciliou" ao remover o aguilhão da sua hostilidade (1.20).

Este modo de entender o texto é dramático e emocionante. Paulo está conscientemente apelando para aquilo que Cristo fez na Sua obra salvífica. Despojou toda a tirania estranha representada pelas forças espirituais do mundo invisível que procurava mantê-Lo cativo (2 Co 2.6-8). Na submissão a elas na Sua morte, e na Sua vitória sobre elas na Sua ressurreição, Cristo representava o Seu povo. Nesse sentido, quando Ele ficou vitorioso sobre Seus inimigos, os crentes venceram o mesmo grupo de poderes espirituais estranhos. O meio sacramental mediante o qual Sua vitória fica sendo a deles é o batismo, em que a fé é um ingrediente vital. É *mediante a fé* e *no batismo* que a nova vida do crente começa, conforme Masson observa de modo apropriado. E o Senhor ressuscitou com Ele (3.1), e, como tal, é chamado a fazer uma afirmação diária da liberdade dos poderes malignos que operam na natureza humana frágil para arrastá-la para baixo (3.9). Esta segunda interpretação está coerente com o pensamento deste apóstolo em todas as partes da carta, e deve ser preferida, por mais estranho que o drama nos pareça como uma luta cósmica, dualista.

13. Mais fácil de compreender é a parte seguinte da descrição do apóstolo. *E a vós outros, que estáveis mortos pelas vossas transgressões e pela incircuncisão da vossa carne* corresponde a uma expressão semelhante, porém mais longa, em Efésios 2.1. Mas o acréscimo da segunda parte da frase significa que os colossenses eram gentios e que, antes da sua incorporação no povo de Deus, estavam fora do escopo da Sua misericórdia segundo a aliança (como em Ef 2.11, 12). Tal era sua triste situação. Duas áreas de necessidade são abrangidas. Moralmente, eram cortados da vida de Deus como pecadores alienados; e religiosamente ficavam longe da presença de Deus como um povo rejeitado, em posição desfavorável.

Agora, tudo isto transformou-se, e uma nova ordem foi introduzida com a vinda de Cristo. Deus trouxe nova vida àqueles que estavam na morte

espiritual e o perdão àqueles que estavam subjugados por poderes malignos. A realidade presente da vida ressurreta que Lohse considera um sinal da teologia pós-paulina é provavelmente esclarecida pela situação polêmica em Colossos e pela necessidade de ressaltar a suficiência do evangelho de Paulo para solucionar o caso dos colossenses aqui e agora, sem o suplemento da teologia estranha que estava oferecendo um remédio gnosticizante para uma plena comunhão com o divino.

14. O significado do perdão é ilustrado pelo uso de linguagem pitoresca e vívida. *O escrito de dívida* é uma nota promissória que significa uma dívida a ser paga. Exemplos destes "escritos de dívida" são citados por A. Deissmann: *Light from the Ancient East*, Londres, 1927, págs. 334ss. *Era contra nós*. Exatamente o que Paulo teve em mente? Como se encaixa a frase seguinte: *que constava de ordenanças?* E como a ação de Cristo, ao afastar o escrito por meio de *encravá-lo na cruz* pode ser relacionada com o quadro geral? Se avançarmos do mais recente para o menos recente, a partir da referência à ação de remover o documento legal, pareceria que não era a lei em si mesma que Cristo aboliu. Paulo nunca fala assim; o mais próximo que chega a isto é Romanos 10.4 ou Gálatas 2.19. Veja C. F. D. Moule: "Obligation in the ethic of Paul," *Christian History and Interpretation, Studies Presented to John Knox*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, R. R. Niebuhr, Cambridge, 1967, págs. 401-4. Pelo contrário, era aquele aspecto da lei que "nos era prejudicial," i.é, quando condenava o homem que deixava de cumpri-la. Acerca deste aspecto fala em Gálatas 3.13 com a frase: "a maldição da lei."

O conteúdo da frase *o qual nos era prejudicial* deve ser entendido como sendo as "ordenanças" (gr. *dogmata:* assim Percy, págs. 88-90); ou, à luz de um verbo cognato (gr. *dogmatizesthe*) em 2.20, refere-se às falsas ordenanças ritualistas dos hereges. Foi por meio destas exigências rigorosas que a lei veio a ser um instrumento de condenação. O Cristo obediente, no entanto, suportou aquela maldição em prol dos pecadores (Gl 3.13; 2 Co 5.21) e assim *cancelou o escrito de dívida*. Este sentido das exigências da lei que trazem a condenação é visto em 2.20, onde os colossenses estão sendo julgados por deixarem de viver à altura do código de regras e regulamentos imposto pelos hereges.

A maneira segundo a qual Paulo pode identificar estreitamente o auto-sacrifício de Cristo com o corpo da carne, que representa a pecaminosidade humana, tem sugerido para alguns intérpretes recentes (especialmente O. A. Blanchette: "Does the *Cheirographon* of Col 2, 14 represent Christ Himself?" *CBQ* 23 (1961), págs. 306-12; A. J. Bandstra: *The*

Law and the Elements of the World, An Exegetical Study in Aspects of Paul's Teaching, Kampen, 1964, págs. 158ss.) uma nova linha de pensamento no que diz respeito ao nosso modo de compreender o escrito (gr. *cheirographon*) que era contra nós. Há uma dificuldade com o conceito tradicional, *viz.* que é desajeitado equiparar um escrito de dívida assinado pelos homens com uma exibição divina de condenação no escrito que é encravado na cruz.

Há evidência, tirada do Antigo Testamento e da literatura judaica, para demonstrar que a idéia de um livro de obras mantido em dia por Deus e que registrava todos os pecados dos homens era familiar. O próprio termo *cheirographon* é usado para este livro num escrito apocalíptico judaico anônimo datado do século I a.C. Aqui, o livro é mantido em dia pelo anjo acusador, que anota todos os pecados do vidente. O vidente pede que sejam cancelados. Há outro livro, contendo as boas ações do vidente. As palavras posteriores podem ser a glosa explicativa sobre o substantivo *cheirographon*. A frase "que era contra nós" serve de identificação do livro de obras más.

Se esta noção de um livro de acusações apresentado por um supremo promotor no tribunal celeste está no pano de fundo do nosso texto, prepara o caminho para o ponto de vista de que o escrito não era uma nota promissória assinada pelos homens, mas, sim, uma cobrança apresentada por espíritos malévolos. Neste caso, as "ordenanças" ou exigências legais talvez nada tenham a ver com a lei mosaica, mas, sim, podem representar as ordenanças (gr. *dogmata*) que formam a base da acusação angelical, *viz.*, que o homem é carnal e não-espiritual e fora de harmonia com o divino, uma acusação típica gnóstica contra a raça humana. Este ponto de vista sugere que Paulo adotou uma declaração existente da obra salvífica de Cristo (lavrada em forma de hino) e a passou pela sua redação para colocá-la em harmonia com seu ensino. O "hino" original de duas estrofes dizia apenas que era "contra nós." Paulo acrescenta uma glosa de redator nas palavras: "e que constava de ordenanças o qual nos era prejudicial" como prelúdio ao verbo "removeu." Fez assim por uma razão especial. Desejava ampliar a natureza da acusação que o processo jurídico angelical trazia contra os homens. À luz de 2.20 vê as exigências ascéticas (dadas em 2.23) como sendo demoníacas e anti cristãs, uma ameaça à Igreja. Proclama, portanto, que não há motivo para seus leitores consentirem a um modo de vida que é uma negação deliberada do seu evangelho e uma volta à tirania demoníaca que já foi vencida pela ação de Cristo em derrotar os poderes malignos e em cancelar a acusação deles contra a raça humana.

Os motivos para o argumento supra são parcialmente textuais e parcilmente métricos, baseados na suposição de um hino pré-paulino em 2.13-15, e a redação dele feita por Paulo. Para os pormenores, veja meu ensaio: "Reconciliation and Forgiveness in the Letter to the Colossians" em *Reconciliation and Hope*, ed. R. Banks, Exeter, 1974.

Cristo assumiu um corpo humano na Sua encarnação e levou aquele corpo para a cruz, levando também os nossos pecados e identificando-Se com o homem, o pecador, na Sua morte (2 Co 5.21; Gl 3.13; Rm 8.3). Este é o argumento de Blanchette para vincular *cheirographon* com o corpo de Cristo levando nossos pecados. A obra gnóstica *Gospel of Truth (O Evangelho da Verdade)*, xx.23ss. fala de Jesus tomando (? usando) "aquele Livro" como sendo Seu próprio e sendo pregado a uma cruz onde afixou a ordenança do Pai à cruz. A. J. Bandstra apóia, com razão, o sentido de "usando", porque o texto continua, dizendo: "Tendo despido estes farrapos perecíveis" (Sua carne), "vestiu-Se da incorruptibilidade, que é impossível que alguém tire dEle" (xx.34, tradução de R. McL. Wilson em *New Testament Apocrypha*, vol. i, Londres, 1963, pág. 524).

A associação entre "usar" e "deixar de lado" relembra o versículo anterior (v. 11) onde Cristo despiu-Se do Seu corpo de carne na cruz (2.15). Os cristãos repetem esta experiência sacramentalmente quando aceitam a "circuncisão de Cristo" e estão unidos com Ele na Sua morte e vitória. O resultado é o mesmo que aquele que é dado em Romanos 6.6: "Sabendo isto, que foi crucificado com ele (Cristo) o nosso velho homem, para que o corpo do pecado seja destruído" – possibilidade esta cujo antecedente deve ser que Cristo tornou-Se um com o nosso pecado, "usou-o" como roupa no Seu corpo humano e assim aceitou a responsabilidade por este pecado quando o acusador angelical levantou acusações contra a raça humana.

Removeu-o inteiramente, encravando-o na cruz. Cancelar o escrito de dívida e encravá-lo na cruz vão juntos, embora não seja certo como esta última ação, referindo-se à crucificação histórica de Jesus, aplica-se à anulação das acusações. O verbo gr. *exaleiphein* significa "apagar," "remover esfregando," e, assim, "obliterar da vista," assim como a escrita na cera ou numa lousa era removida. Dibelius-Greeven sugerem que o escrito é como o *titulus* ou sentença de condenação que era afixada sobre a cabeça do criminoso enquanto morria enforcado (Jo 19.20). Assim, o Cristo crucificado tomou sobre Si a nossa conta de culpa e fez dela Sua própria responsabilidade na morte. Contra esta idéia: "não parece haver evidência alguma em prol do alegado costume de cancelar

um escrito de dívida ao atravessá-lo com um prego" (Moule). Veja mais A. Deissmann: *Light from the Ancient East,* págs. 332-3.

A ação eficaz parece achar-se mais na remoção de uma lista de pecados ao limpá-la esfregando-a. Para isto, Isaías 43.45 (LXX) fornece alguma antecipação: "Eu sou o que apago (gr. *exaleiphõn*) as tuas transgressões, e não me lembrarei delas." Como preparativo para o culto judaico para o Ano Novo (*Rôš-haš nāh*) há uma litania que se estende por dez dias, durante a qual a oração *'Abînū Malkenū* é recitada. Toma seu nome da invocação de abertura: "Nosso Pai, nosso Rei!" e duas linhas consecutivas dizem:

> Nosso Pai, nosso Rei! apaga nossas transgressões, e faz com que passem de diante de Teus olhos.
> Nosso Pai, nosso Rei! apaga nas Tuas misericórdias abundantes todos os registros da nossa culpa.

O pregar deste documento, agora com todas as suas acusações apagadas, é, pois, uma ação subseqüente que sugere "um ato de desafio triunfante diante daqueles poderes chantagistas" (Bruce) que estavam ameaçando os colossenses no sistema dos heréticos.

15. *Despojando os principados e as potestades.* Paulo continua com a mensagem do triunfo de Cristo. As forças espirituais que vos acusaram (diz ele) foram finalmente derrotadas por Cristo, que Se despiu do ataque deles que se apegava a Ele. Despojou-as do seu governo e desmascarou-as – usurpadores e tiranos, dominando os seres humanos e fazendo deles as petecas do destino e da necessidade férrea em subserviência a um culto astrológico. Sua cruz era o cenário de um desmascaramento público, e do triunfo retumbante de Cristo.

Esta linha de interpretação dá peso integral a este particípio grego que é traduzido "despojando." Lohmeyer argumenta de modo válido que a linguagem figurada não é tirada do campo da batalha onde o inimigo é "desarmado" mas, sim, de uma corte real em que os oficiais públicos são degradados ao serem despojados das suas honrarias. H. Schlier: *TDNT* (ii, pág. 31, n. 2) segue Lohmeyer ao tratar o verbo como sendo "uma remoção de honrarias mais do que um despojamento de armas." A voz média do verbo é melhor explicada como sendo um depoente verdadeiro, em prefrência ao sentido ativo e transitivo usado para denotar o interesse pessoal daquele que age (cf. Arndt-Gingrich), *sv*, e A. Oepke: *TDNT* ii, pág. 319 .

Ainda permanece em aberto a questão de se a plena força da voz média deve ser atribuída. A escolha é entre entender que o verbo significa:

"Despojou os poderes malignos da sua dignidade e autoridade" (assim Lohse); ou, dando-o sentido integral ao depoente: "Despojou-Se dos principados e dos poderes do mal." Este último é o sentido adotado pelos Pais gregos e preferido por Lightfoot: "Os poderes do mal, que tinham ficado grudados como um manto de Nesso ao redor da Sua humanidade, foram arrancados e jogados eternamente para longe." Esta interpretação faz o particípio governar *os principados e as potestades*, dando a tradução que temos em ARA. Há um terceiro ponto de vista, adotado pelos Pais latinos e, em tempos mais recentes por J. A. T. Robinson: *The Body*, Londres, 1952, pág. 41, que faria a ação de Cristo dizer respeito ao despir-Se da Sua carne. Além disto, é possível combinar estas interpretações gregas e latinas antigas conforme a maneira adotada por C. A. A. Scott: *Christianity according to St Paul*, 1927, págs. 34ss. Este é o conceito que declara que Cristo (que é o sujeito do particípio) arrancou de Si mesmo as forças malignas que O atacaram, e que fê-lo ao despir-Se da Sua carne, visto que foi a Sua carne (i.é, Sua humanidade frágil) que os poderes malignos assaltaram. "Carne" neste contexto significa: "o meio através do qual Se envolvera na experiência humana da hostilidade dos Principados e das Potestades malignas, as forças espirituais que tinham usurpado a autoridade sobre os homens" (Scott, pág. 35). Conforme indica Moule (pág. 102), a transição entre estes dois pontos de vista é uma que Paulo muito possivelmente teria feito, a despeito da ausência de qualquer termo exato para "carne" no texto. A descrição que Paulo fez da reconciliação de Cristo em 1.22 ("no corpo da sua carne, mediante a sua morte"), no entanto, torna clara sua estreita associação entre a morte de Cristo e o meio da Sua existência corpórea.

Publicamente os expôs ao desprezo, triunfando deles na cruz. Ainda mais uma ação também ressalta a maneira segundo a qual a vitória de Cristo na morte envergonhou os que queriam ser os vencedores. Não somente fez uma demonstração pública deles por meio de desmascarar seu verdadeiro caráter de usurpadores e rebeldes contra a autoridade divina, como também os levou numa procissão triunfante como inimigo derrotado. Os poderes demoníacos (como 1 Co 2.6-8) pensavam que podiam atacá-Lo como sendo fraco e indefeso (considerando-O, aparentemente, um homem mortal, identificado com a raça humana sobre a qual reivindicavam seus diretos – uma idéia gnóstica). Ele, porém, repeliu o ataque ao transformá-los em cativos e rebeldes conquistados cuja ameaça fora desafiada. Levou-os numa procissão pública, observa Paulo ao harmonizar uma ilustração histórica com o conceito mitológico, assim como o general romano

vitorioso fazia desfile com seus prisioneiros de guerra acorrentados, passando pelas ruas da cidade depois de uma campanha vitoriosa no estrangeiro (sobre o verbo *thriambeuō*, veja G. Delling: *TDNT* iii, pág. 160). Sugiro que a escolha que Paulo faz desta palavra é conscientemente governada por seu uso de um verbo raro em 2.8 (levar embora como prisioneiro de guerra) e é sua maneira de refutar a insinuação de que os colossenses são as vítimas indefesas dos falsos mestres com a sua angelologia: pelo contrário, diz Paulo, os poderes malignos estão subservientes ao Senhor vitorioso. Sendo assim, estes poderes demoníacos são sua "presa de guerra," mostrada às vistas do público enquanto Ele subia à cruz. Do alto daquela cruz (o gr. de Paulo, *en autō*, lit. "nele", é corretamente entendido por ARA como sendo "na cruz") Ele reina e recebe a homenagem dos Seus inimigos, que agora estão "reconciliados" e subjugados (este versículo lança luz sobre 1.20). No assunto do ensino de Paulo sobre o tema antagonista e o tema de *Christus Victor,* veja R. Leivestad: *Christ the Conqueror*, Londres, 1954.

A DEFESA DA LIBERDADE CRISTÃ 2.16-23

Esta seção um pouco longa e complexa divide-se em duas partes, e contém tanto uma declaração daquilo que estava sendo introduzido como uma série de práticas cultuais em Colossos (2.16-23) e uma chamada (começada pelo apóstolo em 2.20) pelo apóstolo que conclama seus leitores a agirem à altura do ensino que receberam dos seus representantes, notavelmente Epafras (3.1-4). Nosso conhecimento da "heresia colossense" (segundo o termo que Lighfoot lhe aplicou) é, na melhor das hipóteses, fragmentário e indireto, e deriva desta passagem. A natureza enigmática desta parte da carta, no entanto, é um empecilho para nós. Alguns versículos têm uma construção tão fechada (notavelmente vv. 18, 21, 23) que o acesso ao seu sentido claro não é possível ao intérprete moderno. Mais uma complicação é que, ocasionalmente, parece que Paulo está citando as próprias palavras dos lemas heréticos (claramente no v. 21; provavelmente também nos vv. 18, 23) antes de pronunciar o julgamento do seu caráter pernicioso. Os escritores antigos não usavam aspas nem notas de rodapé, de modo que não há certeza quanto a isto, e nosso conhecimento da própria linguagem da seita colossense é, na melhor das hipóteses, inferencial.

A passagem inteira é melhor descrita como sendo "a defesa da liberdade cristã" (assim Masson). Este escritor observa de modo apropriado

que há estreita conexão entre a doutrina e a prática. As noções falsas acerca da Pessoa e da obra de Cristo que são denunciadas em 2.8-15 têm seu corolário inevitável nas aberrações estranhas no nível prático. Paulo, então, passa a demonstrar a estultícia de qualquer curso de ação baseado em premissas teológicas falsas. Indicou em termos claros a natureza verdadeira da doutrina especiosa que está sendo ensinada em Colossos: é nada menos do que "filosofia e vãs sutilezas" (2.8), que fica em oposição diametral a Cristo. Na realidade, os poderes malignos que, segundo se percebe, estão por detrás das falsas práticas e regras (2.20) foram derrotados e publicamente humilhados por Cristo. É um erro da parte dos colossenses aceitarem um modo de vida baseado em tais noções perversas.

No decurso da sua discussão prática, Paulo terá uma crítica ainda mais danificante a fazer contra estes mestres que estão "estourando-se com o orgulho inútil das mentes mundanas" (v. 18, *NEB*). Não seguram-se *firmemente* à Cabeça (v. 19), ou seja, Cristo. Desviando-se deliberadamente assim do Senhor da Igreja e do Soberano do universo, são estigmatizados como hereges condenados em si mesmos, cujo ensino deve ser totalmente recusado. E se a sua doutrina é assim errônea, suas admoestações éticas são claramente demonstradas como sendo mal-orientadas, sendo meramente "preceitos e doutrinas de homens" (v. 22) emanando da "religião fabricada por eles mesmos" (v. 23). Paulo oferece "uma refutação, golpe por golpe, das suas alegações pretenciosas" (Lohse).

16-19. *Pois* liga a presente seção com a anterior com sua demonstração da vitória de Cristo sobre os poderes malignos. Sendo que a vitória dEle é creditada ao Seu povo, dificilmente este povo pode arriscar-se, dando atenção a críticas errôneas que os falsos mestres fariam contra ele. As questões em debate estão enumeradas.

16. *Ninguém, pois, vos julgue por causa de comida ou bebida.* Estes são preceitos que pertencem a um modo de vida ascético. Havia várias razões porque a abstinência da comida e da bebida era praticada no mundo antigo. Uma era uma crença na transmigração das almas que levava à idéia de que consumir carne de animais era uma forma de "canibalismo" (veja G. Bornkamm: *TDNT* iv, pág. 67). Outro ponto de vista (mais importante neste contexto, à luz de v. 18) era a importância atribuída ao jejum como prelúdio ao recebimento de uma revelação dos deuses (veja os textos helenísticos citados por J. Behm: *TDNT* iv, pág. 926).

ou dia de festa, ou lua nova, ou sábados. Os dias santos, sejam anuais, mensais, ou semanais, também eram assunto de controvérsia em Colossos. Aqui, também, o princípio radical deve ser notado. Paulo não está condenando

o uso dos dias e tempos sagrados. Nem tem em mente a observância judaica destes dias como uma expressão da obediência de Israel à lei de Deus e um sinal da sua eleição (uma idéia freqüente do AT, e.g. Os 2.11). O que é seu princípio aqui é o motivo errôneo envolvido quando a observação dos festivais santos fica sendo parte da adoração defendida em Colossos como reconhecimento dos "elementos do universo," os poderes astrais que dirigem o curso das estrelas e regulam o calendário. Devem, portanto, ser aplacados (veja E. Lohse: *TDNT* vii, pág. 301; G. Bornkamm: "Die Häresie," pág. 148). O que Paulo ataca é a religião má, que leva à escravidão do homem ao "destino."

É uma pergunta aberta se as influências primárias sobre esta teosofia colossense eram judaicas ou pagãs. As alusões às restrições dietéticas e aos dias e festivais sagrados parecem, à primeira vista, solucionar a questão a favor de uma tendência judaizante. J. B. Lightfoot em 1875 indicou o exemplo dos essênios que praticavam um tipo de ascetismo e separatismo. A partir de então, a literatura de uma seita essênia em Cunrã ofereceu mais compreensão da sua disciplina e ética, notavelmente na observância de um calendário heterodoxo com dias de festa diversos daqueles do judaísmo palestiniano. Além disto, certas correspondências verbais entre os Rolos do Mar Morto e esta Epístola foram exploradas por W. D. Davies: "Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit," *The Scrolls and the New Testament*, ed. K. Stendahl, Londres, 1958, págs. 166-9; e P. Benoit: "Qumran and the New Testament," *Paul and Qumran*, ed. J. Murphy-O' Connor, Londres, 1968, pág. 17. Este último conclui: "Uma volta para a Lei Mosaica mediante a circuncisão, a observância rígida a respeito da dieta e do calendário, especulações acerca dos poderes angelicais: tudo isto faz parte integrante das doutrinas de Cunrã." Talvez seja assim, mas a ausência singular de qualquer debate acerca da lei mosaica em Colossos, e até mesmo a ausência da palavra para "lei" (*nomos*) devem levar-nos a hesitar antes de aceitar uma identidade por demais estreita, conforme E. Lohse nos lembra no seu ensaio: "Christologie und Ethik im Kolosserbrief," *Apophoreta*, Göttingen, 1964, págs. 157-8. Esta consideração milita contra a tese de W. Foerster ("Die Irrlehrer des Kolosserbriefes," em *Studia Biblica et Semitica*, Wageningen, 1966, págs. 71-80) de que a heresia era um tipo de sucessora ao ensino de Cunrã. Para uma avaliação mais equilibrada da evidência dos Rolos, veja E. Yamauchi: "Sectarian Parallels: Qumran and Colosse," *Bibliotheca Sacra* 121, i, (1964), págs. 141-52.

17. *Porque tudo isso tem sido sombra das coisas que haviam de vir*. A razão pelo ataque de Paulo agora é oferecida. A observância religiosa

expressada na subserviência às "ordenanças" do v. 20 revela uma compreensão errônea do propósito de Deus ao trazer os homens para a luz perfeita da Sua revelação em Cristo. Semelhante observância significa contentar-se em viver no lado sombrio da religião, onde espreitam os temores e onde abundam as inibições. A "sombra" é um presságio daquilo que está para vir; e o tempo da substância já chegou, tornando antiquado, desta maneira, tudo quanto apontava para ela como coisa futura. Aquela "substância" é *Cristo*. A nova era dEle liberta os homens da escravidão ao medo e ao terror supersticioso. Liberta-os de noções falsas e de esperanças insubstanciais, e dá-lhes um gosto da realidade na religião, à medida em que chegam a conhecer nEle a verdadeira comunhão com o Deus vivo. Esta realidade é aquilo a que Paulo se refere nas suas alusões anteriores à "esperança do evangelho" (1.5, 23) que seus leitores não devem abandonar. Não é provável que Paulo esteja empregando aqui o contraste "cópia/original" que deriva de Platão e que era empregado na filosofia colossense. Talvez os ensinadores insistissem que a "plena realidade" (*plērōma*) pudesse ser atingida somente através da veneração prestada à "cópia" i.é, os anjos, e da obediência ao seu regime ascético. Se for assim, Paulo vira a mesa contra eles ao dar um giro cristológico ao contraste. "Substância" é, na realidade, uma das interpretações do termo grego (*sōma*) para *corpo*. Isto tem sugerido para alguns intérpretes (Lohmeyer, Masson, Moule), mas não a todos (E. Best: *One Body in Christ*, Londres, 1955, págs. 121-2), que Paulo tem em vista a Igreja como o corpo de Cristo. Em comunhão com Cristo e Seu povo "todas as grandes 'realidades' eram achadas – o perdão, a santificação, a comunhão com Deus, etc. – das quais o ritual, seja judaico, seja não-judaico, era apenas uma sombra" (Moule). Esta referência a uma expressão corpórea da fé, achada em Cristo, parece ser exigida pelo fio de idéias que se segue. Ali Paulo continuará o contraste entre a religião falsa e a fé verdadeira do corpo, do qual Cristo é a Cabeça (v. 19).

18-19. Estes versículos abundam em dificuldades tanto lingüísticas quanto conceptuais. É por misericórdia que pelo menos a intenção do pensamento de Paulo fica clara. *Ninguém se faça árbitro contra vós outros*. Ou: "Não deixai ninguém desqualificar-vos" (*RSV*). A linguagem é uma advertência para os leitores não se deixarem ser privados indevidamente do seu prêmio (veja E. Stauffer: *TNDT* i, págs. 637-639, para o uso que Paulo faz de *brabeion*, "prêmio" que subjaz *katabrabeuein* aqui) ao prestarem atenção aos falsos mestres que ofereciam como substituto do seu evangelho um sistema de religião que era o produto das suas próprias mentes. Paulo obviamente tem estes sofistas em baixo conceito. Com toda a fran-

queza, chama estes homens de vítimas de um ponto de vista mundano porque se recusam a submeter seu pensamento à revelação divina, e jactam-se na sua sabedoria e soberba naturais (veja Rm 1.21, 22; 1 Co 2.14-15; Fp 3.19 para julgamentos semelhantes contra homens que desprezam a maneira de vida proposta por Deus e excogitam seus próprios costumes e cerimoniais religiosos). O grego de Paulo, no entanto, é ainda mais expressivo. Estão controlados pela "mente da carne" (*mente carnal*, ARA – cf. Rm 8.7) e são vítimas complacentes de uma arrogância e soberba que lhes dá um senso infundado de superioridade sobre os demais cristãos. Bornkamm ("Die Häresie," pág. 144, n. 14) vê aqui uma ironia paulina, porque Paulo usa o verbo "ensoberbecer-se" (aqui: *enfatuado*) no seu debate com os gnósticos em Corinto: estão se jactando da sua comunhão com a "plenitude" (*plērōma*) divina e de estarem cheios de conhecimento (*gnōsis*), quando apenas estão "plenos" do orgulho deles mesmos! *não retendo a Cabeça.* Ficam debaixo da mais trágica de todas as condenações: estão dispostos a ser destacados de Cristo, a Cabeça da Igreja. Desta maneira, colocam-se fora de contato com a fonte de toda a vida verdadeira, assim como um membro perde sua vida uma vez cortado do torso humano.

O corpo humano fornece a analogia para a descrição de Paulo neste versículo. Como uma estrutura anatômica, é suprido de juntas e ligamentos, e vinculado por eles, e assim cresce em forças e tamanho conforme o propósito de Deus para seu crescimento (assim Moule). A aplicação é bem deliberada. Os membros humanos são destinados a fazer parte integrante do corpo humano. Uma vez que fiquem destacados, perdem aquele contato vital com a fonte da vida e da nutrição. Paulo está dizendo: o falso mestre, que cessa de depender da Cabeça, cessa de pertencer ao corpo. Aquele que se corta de Cristo corta-se inteiramente da Igreja (Masson). É estreito assim o vínculo entre Cristo e Seu corpo: e é importante para Seu povo viver em união viva com Aquele que é sua Cabeça. Os falsos mestres revelaram-se excluídos por conta própria da Igreja em razão de abandonarem a Cristo como vero Deus e vero homem; que os colossenses não se deixem seduzir para entrarem na mesma armadilha (2.8).

Para Paulo, o perigo que confrontava os colossenses era sério, cheio de conseqüências momentosas. Os termos-chaves acham-se na frase: *pretextando humildade e culto dos anjos, baseando-se em visões, enfatuado sem motivo algum na sua mente carnal.* O estudo recente deste versículo, notavelmente por F. O. Francis: "Humility and Angelic Worship in Col. 2.18," *ST* 16 (1961), págs. 109-34, tem identificado certas conclusões,

da seguinte maneira:
(a) pretextando ou "insistindo em" *(gr. thelōn en)* indica o desejo da parte dos mestres do erro de impor seus pontos de vista sobre a igreja colossense. Francis traduz "resolutos" para demonstrar a força desta determinação, e a atração dela. Outros tradutores (G. Schrenk: *TDNT* iii, pág. 45, n. 13; E. Percy, págs. 145ss.; Masson, *ad loc.*) oferecem "deleitando-se em" de um modelo do verbo achado na LXX, e.g. 1 Samuel 18.22: Saul deleita-se em Davi. A. Fridrichsen: *"Thelōn.* Col. 2.18," *ZNTW* 21 (1922), págs. 135-7, toma o particípio como sendo um advérbio para qualificar o verbo "desqualificar," "deliberadamente." Assim traduzem Dibelius-Greeven: "Que ninguém deliberadamente nos condene."
(b) humildade (gr. *tapeinophrosunē*), é freqüentemente usada no bom sentido como uma virtude cristã (como em 3.12), mas aqui deve ter o sentido de mortificação ou de renúncia. Especificamente, pode muito possivelmente significar "jejuando" como no hebraico *ta'anṯ* e conforme é usada pelos autores cristãos dos séculos II e III (Hermas, Tertuliano). Francis chama a atenção a uma variedade importante de literatura pietista judaica que oferece à prática ascética a recompensa de entrar no âmbito celestial e ter uma visão do divino. Lohse, no entanto, põe defeito neste ponto de vista porque restringe por demais estreitamente o significado da auto-humilhação. Para ele "descreve a disposição e a docilidade ('a prontidão para servir') com que uma pessoa cumpre as ordenanças rituais."
(c) culto dos anjos. A dificuldade aqui é saber como interpretar a frase: é "prestar culto aos anjos" ou "o culto dirigido ou praticado por anjos" que é repreendido? Francis argumenta em prol deste último (*loc. cit.*, págs. 126-30) com grande engenhosidade e assim alivia sua interpretação da dificuldade (vista no primeiro ponto de vista) de que há pouca evidência dentro do judaísmo ortodoxo no sentido de os judeus adorarem a anjos. Veja A. Lukyn Williams: "The Cult of Angels at Colossae," *JTS*, 10 (1909), págs. 413-38. Cf. E. Percy, págs. 149-55. Há, no entanto, uma objeção fatal (expressada por Lohse) à segunda interpretação, *viz.* este modo de entender "entra em colapso por causa da declaração no v. 23 onde a adoração é explicada como sendo um culto expressado pelos homens." Nem é válido argumentar a partir do fato de que os judeus não adoravam a anjos, visto que a situação colossense é totalmente sincretista, com a inclusão de elementos pagãos (J. Lähnemann, pág. 138, n. 106). Dalguma maneira, a veneração deve ter sido prestada aos anjos como parte do aparato ritual desta religião.
(d) baseando-se em visões. O verbo é claramente uma tradução do verbo

grego *embateuōn.* Seu significado primário é "entrar," seja num sentido neutro ("colocar os pés em"), seja num sentido agressivo ("invadir"). Às vezes o significado é figurado, como na expressão idiomática: "entrar em detalhes" (veja 2 Mac. 2.30).

Alguns comentaristas, tanto antigos (Crisóstomo, Atanásio) quanto modernos (H. Preisker: *TDNT* ii, pág. 535-6) argumentam em prol deste último sentido. Preisker insiste que Paulo está refutando uma sede insaciável pelo conhecimento que caracterizava a filosofia gnóstica-judaica em Colossos e noutros lugares (2 Tm 3.7; 2 Jo 9). O significado seria, então: aquilo que alguém visse numa visão, seria investigado (na esperança de obter um entendimento mais profundo dos mistérios divinos).

Este ponto de vista certamente pareceria válido, se não existisse mais evidência que apóia outro significado que faz do verbo algo de uma expressão técnica nas religiões de mistério. Refere-se aos iniciados entrando no santuário para consultar o oráculo após completarem o rito (veja S. Eitrem: "*Embateuō*. Note sur Col. 2, 18," *ST* 2 (1948), pág. 93). Dibelius-Greeven chamam a atenção aos dados tirados das inscrições no santuário de Apolo em Claros (século II d.C.?). Segundo esta reconstrução, Paulo está se referindo a uma cerimônia cultual – o iniciado entra na gruta do oráculo ao completar sua experiência mística – e a alegação dos mestres em Colossos é que eles, também, penetraram os segredos do universo e receberam uma visão climática. Não há necessidade de argumentar que estas palavras em nosso texto dependem conscientemente da prática do culto do mistério. Claramente as duas situações não são paralelas, conforme observaram os críticos de Dibelius (veja S. Lyonnet: "Col. 2,18 e les mystères d'Apollon Clarien," *Biblica* 43 (1962), págs. 417-35), mas há duas observações que podem ser registradas a favor dalguma interpretação semelhante àquela de Dibelius-Greeven. Em primeiro lugar, a inscrição de Claros não contém a palavra empregada por Paulo, nem há um contexto semi-ritual que o escrito de Paulo parece exigir. Este fato daria a esta interpretação a vantagem sobre o ponto de vista de Francis que sustenta que a entrada é para o céu, como parte da teoria geral da viagem da alma da terra para as regiões celestiais; mas a evidência que apresenta não contém o verbo exato *embateuein.* Em segundo lugar, Lohse declara um fato importante quando ressalta que Paulo no v. 18 não está argumentando contra a heresia colossense explicitamente, mas, sim, simplesmente citando as senhas heréticas. Não há necessidade (continua ele) de insistir que o texto deva ser alterado para produzir uma interpretação que fosse uma polêmica contra a seita e suas pretensões (Bruce, *ad loc.* tem uma nota integral

sobre as emendas conjecturais deste versículo; todas elas são variações da proposta de Lightfoot de considerar o texto do verbo como sendo *kenembateuein*, "pisar no ar"). Nossa compreensão da situação em Colossos é ajudada se considerarmos que todos os termos, "servilidade" diante das forças espirituais, "veneração dos anjos," e "penetrando em visões que viu" são lemas dos falsos mestres. Formavam o procedimento ritual mediante o qual os devotos poderiam obter um conhecimento dos "espíritos elementares do universo" (2.8) e alegar possuírem alguma experiência esotérica que desvendasse os mistérios da vida e do destino. A conclusão de que o orgulho no conhecimento (gr. *gnōsis*) especial jazia à raiz do erro colossense parece certa, tendo em vista a frase seguinte de Paulo, que realmente condena esta alegação – a não ser que coloquemos numa só expressão as duas partes da frase de Paulo, conforme a sugestão de N. Turner: *A Grammar of New Testament Greek*, Edimburgo, vol. iii, 1963, pág. 246, e traduzirmos: "sobre aquilo que imaginou em vão na visão que recebeu na sua iniciação." Noutros trechos, Paulo comentou que uma aspiração exagerada ao conhecimento dos mistérios divinos serve apenas para encher de orgulho aquele que alega tê-lo (1 Co 8.1; cf. 1 Co 4.18: sobre estes textos, veja W. Schmithals: *Gnosticism in Corinth*, Nashiville, 1971, págs. 141ss.

20-23. Uma prova final de que o v. 18 refere-se ao temor que os hereges tinham dos deuses astrais que somente poderiam ser aplacados (conforme acreditavam) mediante um regime de ascetismo, de abstinência e de veneração aos anjos é oferecida no v. 20. *Se morrestes com Cristo para os rudimentos do mundo, por que, como se vivêsseis no mundo, vos sujeitais a ordenanças?* Paulo relembra o que aconteceu quando os cristãos colossenses passaram, na sua experiência batismal, do paganismo para a comunhão com Cristo. Pela sua união com Ele na Sua morte e na Sua ressurreição, mediante a fé (2.12-15; Rm 6.4-5), passaram de debaixo do controle destes poderes cósmicos e foram "transportados para o reino do Filho do seu amor" (1.13). Já não mantidos em cativeiro no domínio das trevas, regozijavam-se ao tomarem seu lugar na herança do povo de Deus (1.12) e confessavam uma nova lealdade e um novo senhorio (2.6). A vividez do escrito de Paulo ressalta o senso dramático desta transição da escravidão para a liberdade em Cristo. A tradução de J. A. T. Robinson (*The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres, 1952, pág. 43) consegue captar a construção incomum: "Morrestes com Cristo, saindo do domínio dos elementos do mundo," o que sugere a morte para uma velha ordem que liberta o sofredor de todas as reivindicações que aquela ordem tinha

contra ele (como no argumento de Paulo em Rm 7.1-4).

A aplicação é feita na forma de uma pergunta retórica e uma repreensão. Se esta mudança decisiva na sua lealdade aconteceu a vocês no seu batismo, e se vocês doravante resolveram viver sob o comando exclusivo de Cristo, é "totalmente absurdo" (Lohse) voltar a viver como se Cristo nunca os tivesse libertado. Em especial, por que vocês escutam ensinos espúrios que levariam vocês para a escravidão a um código legal e que imporiam sobre vocês uma série de tabus e regras negativas? O verbo passivo *dogmatizesthai* tem a força de "deixar que outros ditem para você."

Não manuseies isto, não proves aquilo, não toques aquiloutro. As proibições do v. 21 são dadas por Paulo como parte daquilo que os propagandistas estavam ensinando. São eles, e não ele, que estão fazendo os regulamentos. Nesta linha, o primeiro verbo e o último são quase sinônimos e a linha de distinção entre eles é difícil de ser traçada. Parece que todos os três verbos são advertências contra o consumo de comida e bebida, embora possivelmente houvesse um desdém do casamento se o primeiro verbo (gr. *haptesthai*) tiver uma conotação sexual como em 1 Co 7.1; assim Robert Leaney, *ExpT* 64 (1952-3), pág. 92. Os ensinadores gnósticos (conforme 1 Tm 4.3) proibiam o casamento, mas não há nenhum tabu explícito contra as relações sexuais nesta Epístola. O sentido claro é que Paulo está advertindo contra uma falsa escrupulosidade em questões de comida e bebida (2.16) que faz "parte de uma piedade paralisada por uma incerteza quanto às precauções para salvaguadar uma pureza que é sempre ameaçada" (Masson). A regra prática nesta religião passa então a ser aplicada: evite *todas* as possíveis causas de contaminação, e pratique com sua abstenção uma disciplina rigorosa por causa do medo de perder sua "espiritualidade." Os escrúpulos judaicos e o medo da contaminação ritual estão bem ilustrados nas partes do ensino rabínico tais como *'Abôdāh Zārāh* ("Culto Estranho") e na sexta divisão de *Tohôrōth* ("Purezas") na Mishna. Os tabus neste versículo, no entanto, são pagãos.

O ensino de Paulo, pelo contrário, é uma carta magna da liberdade. Sua linha de raciocínio visa fornecer alguma base lógica para sua oposição à piedade ascética falsa. Podemos registrar alguns dos princípios sobre os quais se baseia sua alegação contrária:

(a) Por que . . . vos sujeitais a ordenanças? (v. 20) traduz um verbo grego (*dogmatizesthe*) que relembra o v. 14. Ali, Paulo descreveu a obra de Cristo na cruz como sendo uma obra que apaga as acusações trazidas contra a humanidade pelos espíritos maus. Aquela condenação é expressada em ter-

mos das "ordenanças" (gr. *dogmata*) que formavam a lista de acusações para a instauração de processo. Mas a morte de Cristo fez mais do que deixar a lousa limpa e dar aos homens um novo começo. Não somente as acusações estão apagadas, como também o reino dos poderes espirituais é terminado. Este fato está no âmago da pergunta de Paulo no v. 20: "Por que deixais que regulamentos que *não* têm autoridade ditem ordens para vós?" Com efeito, porque os colossenses desejam re-impor sobre si mesmos uma religião supersticiosa quando a cruz de Cristo deixou os homens livres para sempre deste tipo de escravidão?

(b) Questões de comida e de bebida *não* têm conseqüência na prática da piedade cristã (Rm 14.17) – quando a abstinência ou o desfrutar fica sendo o teste da religião. A razão por que ítens de comida e de bebida não podem afetar o relacionamento entre o cristão e Deus é dada no v. 22: *segundo os preceitos e doutrinas dos homens? pois que todas estas coisas, com o uso, se destroem.* Esta expressão retoma o mesmo pensamento que é usado no ensino dos Evangelhos (Mc 7.6, 7 = Mt 15.8, 9). As duas passagens remontam a uma fonte vétero-testamentária comum para sua autoridade: Isaías 29.13 (LXX), que diz: "E em vão me adoram, ensinando doutrinas que são preceitos de homens." O uso que Paulo faz do texto é inculcar uma única lição. Os colossenses não têm razão para prestar atenção às falsas regras ascéticas, porque o que estes mestres recomendam são simplesmente ordenanças humanas, nascidas de temores e inseguranças criados pelos homens (*cf.* 2.5; Tt 1.14 para uma acusação semelhante). A comida é rapidamente esquecida quando passa da boca para o sistema digestivo e assim "se destrói."

(c) Tais coisas, com efeito, têm aparência de sabedoria. Regras e regulamentos para ordenar as funções e os apetites do corpo humano têm uma espécie de atração. Parece que oferecem uma vida de auto-disciplina e de domínio sobre os instintos. Dão a impressão de serem para o bem humano e de levarem para a conquista do próprio-eu. E talvez o que Paulo tem em mente em primeiro lugar é o valor atribuído à renúncia (especialmente ao jejum) como um preparativo exigido para receber uma visão (v. 18). Mas embora Paulo, noutros contextos, dê valor ao domínio-próprio (1 Co 9.24-27), neste contexto somente fala com voz crítica acerca deste tipo de ascetismo.

Sua queixa principal acha-se na palavra traduzida "rigor de devoção" (RSV – gr. *ethelothrēskia* – ARA *culto de si mesmo*); é um termo composto que significa ou a "religião feita por si mesmo" ou "o que quer ser religião." Esta última tradução sugere o pensamento da piedade "fingida"

ou "falsa" (proposta por B. Reicke: "Zum sprachlichen Verständnis von Kol. 2.23," *ST* 6, (1952) pág. 46) e não é tão aceitável quanto a primeira, que parece ser o sentido necessário exigido pelo argumento de Paulo. Veja K. L. Schmidt: *TDNT* iii, pág. 159 para a construção da palavra: *ethelo-* tem o sentido de "projetado por si mesmo," "determinado por si mesmo." O ponto principal da acusação de Paulo é que os mestres do erro importaram para o cenário em Colossos um modo de adoração que é essencialmente sua própria inovação. Paulo o estigmatiza de "fabricação própria," i.é, falsificado, e assim, por esta mesma razão, inválido, que seus leitores não devem aceitar. Os sofistas colossenses podem expressar seu prazer (note o mesmo verbo grego no v. 18 que no prefixo: *ethelo-*) na sua religiosidade e piedade ascética. Talvez lhes dê satisfação interior ao conservarem seu corpo sob disciplina férrea. Mas "não tem valor algum para combater a permissividade sensual" (Moule) e "fracassa inteiramente no seu alvo principal" (Lightfoot).

Ou talvez, pelo contrário, tivesse um sucesso grande demais em produzir um estado de êxtase tipo transe, que, por sua vez, levava a uma experiência visionária. O termo no v. 23, pode ser, provavelmente, "um empréstimo sarcástico tirado da linguagem dos seus oponentes" (assim W. L. Knox: *St. Paul and the Church of the Gentiles*, Cambridge, 1939, pág. 171, n. 1) como uma citação semelhante dos termos deles no v. 18. Ou, mais provavelmente, é a paródia deliberada de Paulo da alegação deles no v. 18, com um termo cunhado que expressa sua ridicularização daquilo que alega ser a verdade final.

Paulo reconhece que o ascetismo possa produzir visões, mas a condenação dele recai sobre o motivo e os resultados. O motivo é o desejo de uma experiência espiritual que passe por cima de Cristo e procure a gratificação numa exaltação sensual. O resultado final é um senso de orgulho espiritual, o que Paulo chama de uma capitulação à *sensualidade*, à "satisfação da carne" (RSV), ou seja, da natureza não-regenerada do homem.

Esta maneira de considerar a "religião de fabricação própria" explicaria a atitude negativa de Paulo diante de práticas que parecem ser sadias (o jejum, a abstenção, e conservar os apetites rigorosamente freados). "Paulo tem a desvantagem de ter dificuldade em admitir qualquer valor nas práticas externas sem dar a impressão de justificar as alegações dos seus oponentes" (Knox, *ibid.*).

23. *todavia, não têm valor algum contra a sensualidade.* As palavras finais do versículo são problemáticas (veja Moule, págs. 108-10). Esperaríamos uma continuação da crítica de Paulo ao indicar a fraqueza

inerente de um ritualismo legalista. Por isso, uma interpretação antiga, compartilhada pelos Pais da Igreja, tanto gregos quanto latinos (veja Delling: *TDNT* vi, pág. 133), que a acusação de Paulo contra o ascetismo é que não "satisfaz a necessidades razoáveis do corpo," dificilmente pode ser correta. O apóstolo não está observando, timidamente, que o riualismo fracassa por "não dar honra alguma ao corpo." Pelo contrário, a palavra que usa é "carne," e não corpo; e a palavra grega para "carne," *sarx*, deve ter o sentido paulino mais usual de "natureza inferior," "permissividade sensual" (como no v. 18). A fraqueza óbvia neste tipo de esforço religioso é que não fornece nenhum freio para a natureza inferior do homem, a qual, embora empregue seus instintos e apetites físicos para mantê-lo preso, realmente é diferente deles. Sua "carne" (*sarx*) obtém o controle da pessoa inteira e a rege como "a mente que se fixa na carne," mas nenhuma quantidade de restrições corpóreas ou abnegações conseguirá refrear este princípio. Por detrás do termo de Paulo pode haver a doutrina rabínica do "mau impulso" (*yeser hā-rā'*) que, conforme a antropologia judaica, mantinha os homens presos e os impulsionava para o pecado. Veja W. D. Davies: *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 2a. edição, 1955, págs. 17-35. É necessária uma "lei" mais elevada – "a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus" (Rm 8.2), o poder do Espírito (Gl 5.16-25) e uma mortificação "verídica" (3.5) que pressupõe uma nova natureza (3.10) – para dar controle-próprio ao homem. O "tratamento severo" dado ao "corpo", i.é, a conformidade com o modo ascético de vida, ao seguir regulamentos e tabus como prelúdio para obter acesso à verdade de Deus, é inútil, visto que deixa intocado o problema real do homem, *viz.* seu motivo. É, portanto, apenas uma reivindicação falsa à "sabedoria" (com em 2.8) e uma humildade fingida (gr. *tapeinophrosunē*) que serve simplesmente para reforçar o ego do homem.

Em resumo: a acusação de Paulo é que esta "piedade" religiosa era passível de ser abusada. Ostensivamente, empreendia a promoção dos mais altos interesses espirituais do devoto, mas o fazia de tal modo que servia somente para fazer dele um homem orgulhoso. Explorava seu amor ao conhecimento secreto; alegava oferecer-lhe a chave ao enigma de Deus e do universo; convidava-o a explorar os segredos do destino por meio de aplacar os "espíritos elementares" e de venerar as hostes angelicais; prometia uma recompensa a um regime de disciplina, de jejuns e da mortificação de si mesmo:: o recebimento de visões de coisas celestiais, verdadeiras "realidades" além do mundo da matéria e da percepção dos sentidos; dava-lhe um senso de domínio-próprio que o colocava à parte doutros

homens que eram subjugados por suas tentações e seus vícios.

Tudo isto, Paulo objeta abertamente, é apenas "vãs sutilezas" (2. 4). Quanto ao seu sucesso nos seus alvos declarados, deixa de manter a "carne" sob controle. Pelo contrário, promove um espírito egoísta e insensato que alega ter uma experiência particular que está aberta apenas a umas poucas pessoas selecionadas.

ERGUEI VOSSOS CORAÇÕES 3.1-4

A transição da seção anterior da carta para a conclamação de Paulo em 3.1 em diante não é facilmente percebida. Provavelmente seu pensamento remonta a 2.20: "Se morrestes com Cristo . . ." Não quis permanecer com esta declaração negativa da separação do cristão do domínio dos poderes malignos. Sente-se, portanto, impulsionado para asseverar o aspecto positivo. Os crentes também são ressuscitados com Cristo e chamados para uma nova vida, com sua ênfase nas considerações positivas e afirmativas.

1. *Portanto, se fostes ressuscitados* relembra a nova vida que começou numa resposta da fé e que foi certificada no batismo (2.12). Paulo faz um apelo confiante a ela, como uma experiência que todos os cristãos têm em comum (Rm 6.3ss.). Seu emprego de uma cláusula condicional não revela incerteza alguma. "Se" significa: "se, conforme realmente é," "visto que."

buscai (gr. *zēteite*) significa a orientação da vontade do homem (H. Greeven: *TDNT* ii, pág. 893) que pode ser dirigida ou para um alvo sem proveito (Rm 10.3; 1 Co 1.22) ou para uma finalidade que valha a pena (Rm 2.7). Aqui, Paulo dirige a atenção dos seus leitores às *coisas lá do alto*, talvez em oposição consciente contra "as coisas terrenas" (Fp 3.19). Mais provavelmente, ainda está reagindo contra a alegação gnóstica no sentido de obter um conhecimento secreto das realidades "celestiais" mediante a investigação apurada (2.18). O verbo *zētein* pode ter o significado de "investigar" (Greeven, pág. 893). Se for assim, Paulo está refutando a tentativa herética ao conclamar a igreja a concentrar-se no conhecimento verdadeiro dos segredos espirituais que estão ocultos em Cristo, agora exaltado à presença do Pai (2.2, 3).

A entronização à destra de Deus obviamente recorre ao *testimonium* cristão primitivo mais comum, tirado do Antigo Testamento: Salmo 110.1. Veja J. Danielou: "La Session a la doite du Père," *The Gospels Reconsidered – Studia Evangelica*, Oxford (ed. K. Aland *et al.* 1959) págs. 689-98.

É empregado em vários contextos para asseverar o senhorio indisputado de Jesus que, na Sua entronização, recebeu uma dignidade igual com Deus (W. Foerster, *TDNT* ii, pág. 1089). Aqui, na situação colossense, a glorificação de Cristo conclama a Igreja para subir com Ele além do controle dos poderes cósmicos e convida os cristãos a compartilharem com Ele Sua vida de liberdade em Deus, e, visto que os crentes já ressuscitaram com Ele, não há necessidade de buscar acesso aos mistérios divinos ao recorrer ao ritual sem sentido da religião gnosticizante.

As exigências da situação em Colossos podem muito bem esclarecer a insistência de Paulo na realização presente da vida da Igreja em Cristo. Os cristãos já estão ressuscitados com ele e compartilham da Sua vida celestial. Alguns comentaristas (e.g. Lohse) e escritores (e.g. R. C. Tanneshill: *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology*. Göttingen 1967, págs. 47-54) vêem neste ensino um sinal de um autor pós-paulino, como em Ef 2.5-7. Mas este último texto é muito mais uma descrição da elevação da Igreja para compartilhar do triunfo presente de Cristo, e falta-lhe a situação concreta que justificavelmente pode ser vista em Colossenses. Além disto, a esperança futura de uma união mais profunda entre o Senhor e Seu povo é ressaltada em Colossenses 3.4; falta em Efésios.

2. *Pensai* (gr. *phroneite*) é um verbo complementar, para acompanhar a chamada do v. 1. O contraste com aqueles que são referidos em Filipenses 3.19 fica claro. O verbo *phronein* significa muito mais do que um exercício mental, e tem pouco a ver com o estado emocional da pessoa (cf. *AV*, "fixai vossos afetos"). Sua esfera é mais aquela da motivação, à medida em que o motivo determina uma linha de ação e a conduta do indivíduo. "Que vossos pensamentos se fixem naquele âmbito mais sublime" onde Cristo está entronizado como Senhor (*NEB*) é um prelúdio a um curso de ação que é determinado por motivos que são inspirados pelo senhorio de Cristo e não conformados com "modos mundanos" (*as coisas que são aqui da terra*). A ligação com 2.20 é óbvia. Ali, Paulo tinha desafiado os colossenses a abandonar seu compromisso com a vida de "homens do mundo" visto que tinham morrido com Cristo para um modo de vida que significaria a escravidão. Agora, exorta-os a deixar que a liberdade de Cristo inspire e controle as suas vidas.

3. *Porque* (gr. *gar*) é uma conexão importante. Sua nova liberdade em fidelidade a Cristo segue-se diretamente da sua renúncia batismal: *morrestes* – Paulo está relembrando uma ocasião específica. *a vossa vida está oculta juntamente com Cristo, em Deus*. A alusão a "oculta" le-

va o leitor de volta a 2.3. Possivelmente o termo de Paulo relembre a expressão idiomática grega em que a morte é assemelhada a um homem ficar "oculto na terra" (cf. pág. 112 e W. Barclay, *ad loc.*). Menos provável é um conceito popular (citado por Dibelius-Greeven, pág. 40) que a vida do cristão em Cristo é oculta no presente momento de modo místico; um dia (no v. 4) será tornada pública para todos verem.

4. É verdade que Paulo antevê uma epifania futura da glória em Cristo; e que neste desvendamento a Igreja terá uma participação. *Cristo... a nossa vida* (o possessivo *nossa* não é tão bem atestado como "vossa", mas tem o direito superior de ser considerado como original. Um escriba posterior não teria dificuldade alguma em alterar "nossa" para "vossa" para colocar a descrição em harmonia com a segunda pessoa do plural na totalidade deste parágrafo), é o resumo de Paulo da fonte da nova vida do crente. Na *parousia*, aqueles que agora são chamados para participar da sua liberdade receberão a aprovação divina no cumprimento do propósito de Deus ao aceitá-los como sendo dEle próprio. *Glória*, à luz de 1 Co 15.12ss., 42-43, sugere a ressurreição do corpo, tanto o corpo espiritual de Cristo quanto a perspectiva futura da nova existência corpórea do cristão (Fp 3.20, 21; 2 Co 5.1ss.).

A VERDADEIRA ABNEGAÇÃO 3.5-11

5. As reivindicações de um falso ascetismo já foram desmascaradas e refutadas num trecho anterior da carta de Paulo (2.20-3). Agora volta a defender o que, para ele, é uma linha positiva de controle-próprio, que é tanto oposta à permissividade (vv. 5-8) quanto afirmadora de um estilo de vida apropriado para o caráter cristão (vv. 10, 11).

Fazei . . . morrer é o lado inverso da declaração indicativa "morrestes" (2.20; 3.3). O fato de um rompimento decisivo com a vida antiga descreve a experiência subjetiva da conversão de um indivíduo expressada no batismo (Rm 6.3, 4, 6ss.) e relembra 2.12 nesta Epístola. Paulo passa a aplicar esse ensino numa chamada aos seus leitores: "Que vosso próprio-eu antigo, vossa vida pagã, que morreu no batismo, permaneça morto." Esta, porém, não é nenhuma aceitação quiescente de um evento passado; envolve uma resolução determinada de acabar com os modos anteriores de comportamento. *A vossa natureza terrena* refere-se a 3.2 e prepara o caminho para a lista de vícios a serem recusados nos vv. 5 e 8. "Natureza" é lit. "membros" (gr. *melē*), como sendo "aquelas partes de vós" que pertencem à ter-

ra. A alusão diz respeito à existência corpórea de uma pessoa, como em Romanos 6.11-13; 8.13. Sua natureza física, quer seja anatômica, quer pertença aos seus apetites, não é considerada pecaminosa por Paulo, mas freqüentemente pode ser o instrumento do mal porque a natureza caída do homem assim escolhe.

Para deixar claro o que ele quer dizer, Paulo alista certas praxes malignas que aborrecem a existência física do homem ao tornar-se expressões da sua perda de controle-próprio. Os vícios são cinco, cifra esta que corresponde à mesma cifra no v. 8 e outra vez a uma lista de virtudes no v. 12. Alguns intérpretes vêem um significado especial no uso repetido do número cinco (cf. Bornkamm: "Die Häeresie," pág. 151, que argumenta que o número "cinco" deriva de uma idéia antropológica em que as ações do homem são seus "membros"), embora os paralelos tirados da religião iraniana pareçam ser remotos, ainda que haja uma recorrência a alguma formulação tradicional, conforme acredita Lohse.

A primeira lista abrange os seguintes vícios éticos. A *prostituição* fica em primeiro lugar (como em Gl 5.19) e é expressamente proibida. A palavra grega *porneia* leva consigo várias matizes de significado no Novo Testamento, desde as relações sexuais extra-conjugais (1 Ts 4.3) até os casamentos contraídos entre parceiros que estão dentro dos graus ilícitos de parentesco (provavelmente o sentido da palavra em At 15.20 bem como em Mt 5.32; 19.1). Veja, porém, B. Malina: "Does *Porneia* mean Fornication?" *NovT* 14 (1972), págs. 10-17. *Impureza* (i.é, contaminação moral) enfatiza a razão porque a rigorosa proibição da imoralidade era levada a sério (1 Co 6.9; Ef 5.5). Significa algo bem semelhante ao seu termo associado, e é igualmente repreendida (Gl 5.19). *Paixão lasciva* é a paixão maligna que leva aos excessos sexuais ou até mesmo às perversões. (W. Michaelis, *TDNT* v, pág. 928). Veja 1 Tessalonicenses 4.5; Romanos 1.26. *Desejo maligno* é também mencionado no catálogo das "obras da carne" em Gálatas 5.16, e seu caráter moral é visto no adjetivo "maligno" (gr. *kakē*) que alguns manuscritos omitem. Mas o elemento baixo em "desejo" fica claro em textos afins (1 Ts 4.5; Gl 5.24; Rm 1.24; 6.12; 7.7-8; 13.14). A *avareza* destaca-se como o último membro da lista. Quebra a seqüência ao desviar a atenção dos vícios sexuais para um pecado da cobiça. Esta última palavra é o sentido normal do grego *pleonexia* (lit. um desejo "de ter mais," o *amor habendi* que os moralistas romanos descreviam). Este, pois, é o pecado da possessividade, o desejo insaciável de colocar as mãos nas coisas materiais (cf. Lc 12.15). É possível, no entanto, dar implicações sexuais ao termo se 1 Tessalonicenses 4.6, que usa o verbo cog-

nato *pleonektein* ("fazer injustiça ao irmão") tem em vista um ato de irresponsabilidade sexual. Mas o verbo (como em 1 Co 6.10) pode igualmente significar "cobiçar" no sentido aceito de ser ganancioso.
A *avareza* leva uma pessoa para longe de Deus e a encoraja a confiar nas suas possessões materiais. Veja E. C. Hoskyns e N. Davey: *The Riddle of the New Testament,* Londres, 1931, pág. 28, para a conexão interessante entre o verbo hebraico "confiar" e *mãmônã,* um termo aramaico para as riquezas (Mt 6.24, par. Lc 16.13) que os rabinos personificavam como sendo um demônio e um rival de Deus. Sendo assim, a *avareza* não é melhor do que a *idolatria,* a devoção dedicada a um deus falso.

6. As listas neotestamentárias de vícios éticos freqüentemente terminam com uma referência sóbria ao julgamento divino a ser visitado sobre aqueles que se entregam a estes hábitos. (Veja 1 Ts 4.3-6; 1 Co 5.10-11; 6.9; Rm 1.18-32). Destarte, *por estas coisas,* por estas práticas malignas mencionadas no v. 5, *a ira de Deus,* i.é, Seu desagrado e retribuição judiciais, *vem* no Dia final, embora seus processos na história e na vida pessoal já estejam operantes (Rm 1.18).

7. *Nessas mesmas coisas andastes vós também, noutro tempo.* Se Paulo está recorrendo a matéria tradicional que fazia parte do ensino ético da igreja primitiva, agora aplica-o à situação em Colossos. Seus leitores eram pagãos convertidos, anteriormente oprimidos pelos pecados que manchavam suas vidas pré-cristãs, e "mortos" para a nova vida que começaram como crentes (2.13). Agora foram perdoados e renovados (2.13b) e receberam um novo início da vida com Cristo (2.10; 3.1-3). "Andar" é uma metáfora paulina predileta, emprestada da sua tradição vétero-testamentária e judaica, que significa "modo de vida." Para estes leitores, andar nos caminhos antigos é substituído pela chamada "andai (i.é, vivei) nele" (2.6), levando uma vida que agrade ao Senhor (1.10).

8. O contraste entre "noutro tempo" (a experiência pré-cristã) e "agora" (aquilo que os crentes se tomaram) é comum em Paulo. Veja P. Tachau: *"Einst" und "Jetzt" im Neuen Testament,* Göttingen, 1972. Aqui, o contraste é feito entre a vida antiga dos colossenses e a nova ordem da vida em que entraram como cristãos que abandonaram seu modo anterior de comportamento. Já "se despojaram" (gr. *apothesthe*) das atividades e dos prazeres do v. 5. Aquela lista agora é substituída por um novo catálogo, que consiste nos pecados da língua. Esta área de convívio social mediante a qual os homens se comunicam com seu próximo é uma das indicações de que o conceito paulino do "velho homem" (v. 9) é tão corpóreo quanto é pessoal. Veja Moule, pág. 119. Paulo está descrevendo

o novo estilo de vida que pertence àqueles que acharam seu lugar numa nova humanidade, renovada em Cristo, o "último Adão." E a qualidade da vida na comunhão dos crentes cristãos pode ser vista no abandono de formas grosseiras de falar e do caráter anti-social de um modo de vida que rejeitaram decisivamente quando se "despiram do velho homem com os seus feitos."

ira e *indignação* vão juntas, com pouca coisa para distinguí-las (assim F. Büchsel: *TDNT* iii, pág. 168). Estas duas explosões de mau gênio humano destroem a harmonia dos relacionamentos humanos. *Maldade* (gr. *kakia*) é um termo geral para o mal moral, e é usada em passagens que retratam os grandes danos feitos à sociedade humana pela maledicência (1 Co 5.8; 14.20; Rm 1.29; Ef 4.31). *Maledicência* é literalmente "blasfêmia" (gr. *blasphêmia*) que neste contexto refere-se mais a uma difamação do caráter humano do que a uma maldição dirigida contra Deus. Qualquer tipo de rebaixamento do homem, quer por mentiras, quer por mexericos, entra na categoria deste termo. *Linguagem obscena do vosso falar* é uma palavra achada somente aqui em Novo Testamento e sugere a linguagem abusiva, seja como fala grosseira, seja como um apelo aos palavrões. A gama dos "pecados da língua" é extensiva neste versículo, e Paulo tem uma palavra final para acrescentar ao seu conjunto desatraente (veja o versículo seguinte). Todas estas maneiras de fala destrutiva devem ser resolutamente deixadas de lado como parte da vida antiga.

9. A chamada: *Não mintais* talvez pareça vir como um anticlímax, mas os efeitos sociais de promessas e compromissos indignos são enormes. Possivelmente este desafio pertença à tradição, que é usada para completar a lista no v. 8. A mesma admoestação ocorre em Efésios 4.25. A exortação parece estar restrita a uma aplicação dentro da comunidade cristã, de modo que sua seriedade recebe uma referência deliberada. A mentira leva a um rompimento da comunhão cristã, porque engendra a suspeita e a desconfiança, e assim destrói a vida em comum no corpo de Cristo (Rm 12.4) mediante a qual somos "membros uns dos outros."

A razão para o abandono dos maus caminhos agora é fornecida. *Uma vez que vos despistes do velho homem com os seus feitos* traduz uma frase que começa com um particípio grego *apekdusamenoi* ("tendo despido"). É complementado por um particípio correspondente no v. 10 (gr. *endusamenoi*, "tendo vestido"). Todos os comentaristas concordam que há um tema batismal nestes verbos, tirado da atividade de despir-se para o ato do batismo, quando o novo cristão entrava na água, e de vestir-se depois. A referência em Gálatas 3.27 claramente localiza a experiência como sen-

do batismal, embora Paulo enfatize igualmente que todos os leitores das suas Epístolas devem saber apreciar significado "interior" do ato exterior (cf. Rm 13.12, 14; cf. Ef 4.24).

O problema postulado por estes particípios aoristos, que denotam um evento passado, é saber se continuam a seqüência das admoestações ou se relembram o batismo como sendo a ocasião quando o crente fez as renúncias da sua vida antiga. No primeiro ponto de vista (declarado por Lohse, pág. 141) Paulo está continuando a linha do seu apelo que começou com a chamada: "Não mintais," e ressaltando a obrigação que seus leitores devem enfrentar e agir à altura para abrir mão dos hábitos que pertencem à sua velha natureza, despojando tudo quanto pertence à sua vida anterior e substituindo-a com um novo modo de viver. Os particípios têm um sentido imperativo, de acordo com o uso rabínico e neotestamentário (veja D. Daube: "Participle and Imperative in I Peter" em E. G. Selwyn: *The First Epistle of St Peter*, Londres 1947, págs. 467-88).

O ponto de vista alternativo (compartilhado por Abbott, Masson, C. Maurer em *TDNT* vi, pág. 644, e defendido especialmente por J. Jervell, *Imago Dei*, Göttingen, 1960, pág. 236) deve ser preferido como estando mais de conformidade com o ensino atestado de Paulo. Está chamando os colossenses de volta ao seu batismo, e conclamando-os a lembrar-se do seu efeito dinâmico ao libertá-los do seu antigo modo de vida, como conseqüência da sua união com Cristo pela fé, agora confessada. Passa a conclamá-los, nesta expressão participial, a viver à altura daquela confissão batismal ao ser leal a ela, e a tornar-se na própria realidade – mediante sua renúncia e sua aceitação da sua nova vida, dada a eles enquanto foram ressuscitados com Cristo – aquilo que já foram declaradamente no seu batismo. Partes anteriores desta carta – para não irmos mais longe no assunto da ética paulina (veja V. P. Furnish: *Theology and Ethics in Paul,* Nashville, 1968) – confirmam este modo de declarar a intenção de Paulo. Pode referir-se ao passado, à entrada decisiva dos colossenses no reino de Deus, que transformou as suas vidas (1.3) quando compartilharam do ato de Cristo em despir de Si mesmo a tirania dos poderes demoníacos (2.11, 25). Este evento foi seu batismo (2.12, 13, 20) que inaugurou na união com Cristo, o Senhor, a sua posição cristã (3.1, 3).

Esta interpretação ajuda-nos a apreciar o termo enigmático: *velho homem* (ou "velho Adão") e *novo homem* (ou "novo Adão"). Parece claro que estes não são novos termos de individualidade mas, sim, são expressões corpóreas que denotam uma velha e um nova ordem de existência. Paulo, portanto, está conclamando seus leitores (como em Rm 6.6-14) a

acabar com seu antigo estilo de vida, com seus hábitos, inclinações e alvos, e a viver como aqueles que, no começo da sua nova vida em Cristo, entraram no novo mundo de uma nova huamanidade que está viva para Deus. Nem devemos esquecer-nos de que, embora Paulo bem possivelmente esteja utilizando formas tradicionais de expressão (catequética) que eram moeda corrente nas igreja primitivas, haveria relevância especial deste ensino para os homens e as mulheres de Colossos que estavam perplexos no que dizia respeito a diretrizes rivais para o modo de vida dos cristãos, oferecidas em nome dos falsos mestres no seu meio (2.16-23). A resposta de Paulo e seu antídoto é uma declaração simples do senhorio de Cristo e o que significa viver sob aquela regra. Seus leitores (conforme os faz lembrar) eram aqueles que tinham professado lealdade ao Senhor Jesus Cristo na conversão e na renovação (2.13). Que agora ponham em prática aquela profissão, procurando ideais éticos cujo padrão é estabelecido por sua vida no "novo Adão," o novo segmento da humanidade que obtém sua vida de Cristo Jesus.

10. O uso consciente por Paulo do contraste "velho" e "novo" com referência a "Adão" é continuado nas suas descrições adicionais. O *novo homem . . . se refaz para o pleno conhecimento* (i.é, a capacidade de reconhecer a vontade e a ordem de Deus [1.9] e depois praticá-la) *segundo a imagem daquele que o criou.* Gênesis 1.26-27 fica no pano de fundo deste texto, com sua alusão ao desígnio de Deus em prol do homem, para conhecê-Lo em obediência, comunhão e amor como Sua "imagem." Os intérpretes judaicos do texto de Gênesis faziam da possessão da imagem divina no homem um incentivo ético, de modo que o homem demonstrasse seu relacionamento especial com Deus ao obedecer a Sua voz e seguir nos Seus caminhos. Havia, também, a esperança de que o esplendor e a glória, que a humanidade perdera na queda de Adão, seriam restaurados (SB i, pág. 11; cf. R. Scroggs: *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*, Oxford, 1966). O interesse rabínico, no entanto, não se estendia ao contraste entre o velho homem e o novo. Trata-se dalguma coisa nova em Paulo, e não há nenhum paralelo não-cristão (Jervell, pág. 240).

Aquele que criou evidentemente é Deus, mas a figura (à luz de 1.15) parece indicar o ensino cristológico de Paulo. O "novo homem," portanto, pode ser entendido como sendo uma referência ao próprio Cristo (assim Lohmeyer), tendo em vista o ensinamento de Paulo noutros trechos (e.g. Rm 13.14) que o cristão se reveste de Cristo no batismo (Gl 3.27). Desta maneira, Cristo fica sendo o protótipo ou planta da renovação, tanto no

seu começo como na sua continuação, da nova humanidade que Paulo via emergindo na vida da Igreja.

11. *Onde* (na vida do novo povo de Deus no mundo "no âmbito do homem novo", Dibelius-Greeven) *não pode haver* (nenhum verbo é expressado no gr.) qualquer justificativa para as divisões da raça humana que eram tão pronunciadas na sociedade antiga. A classificação estende-se a divisões baseadas na nacionalidade (*grego, judeu*), à vida religiosa (*circuncisão, incircuncisão*) e à posição social (*escravo, livre*). O ensino de Gálatas 3.28 é repetido e ampliado, presumivelmente de acordo com as necessidades dos leitores colossenses (embora isto seja negado por Lohse, que quer entender que o versículo é tradicional. Jervell, pág. 251, tem sustentado que o apóstolo "retomou a fórmula, mas a empregou para seus propósitos especiais").

A razão teológica para o ensino de Paulo sobre a igualdade na igreja é vista em 1 Coríntios 12.13. Todos os membros participavam de um único batismo pelo qual eram incorporados numa nova humanidade. Destarte, é esta "nova criação" (Gl 6.15) que conta, e não as divisões baseadas nos acasos do nascimento e da posição social, nem as ênfases dos rótulos que a vinda de Cristo tornou inválidos.

Destacam-se na lista *bárbaro, cita.* O *bárbaro* é um termo para os não-gregos, que não falavam aquele idioma. O ministério de Paulo, no entanto, era dirigido a eles (Rm 1.14) não menos do que àqueles que tinham orgulho da sua cultura grega. E *cita* era um tipo estranho de bárbaro (Lohse), bem baixo na escala social e cultura, "pouco melhor do que os animais selvagens" (Josefo: *Contra Apionem* ii.269). O termo era aplicado a tribos em derredor do Mar Negro, que davam uma classe de escravos miseráveis. Paulo, portanto, inclui estes últimos, com uma possível alusão àquilo que dirá mais tarde no seu tratamento dos senhores e dos escravos (3.22-4.1). De modo magnífico, todas estas estratificações e hostilidades sociais são removidas na asseveração de que *Cristo é tudo* que os homens precisam para entrarem num mundo novo, e Ele está *em todos* independentemente da sua condição anterior no mundo antigo.

O CARÁTER DISTINTIVO DA VIDA CRISTÃ 3.12-17

O ensino sublime de Paulo acerca da relevância transformadora da vida de uma união com Cristo pela fé, expressada no batismo (3.9, 10) poderia, talvez, ter soado por demais idealista e impossível para os primeiros leito-

res de Paulo. O apóstolo, portanto, passa a fazer seu apelo mais específico e prático, bem como mais claramente compreendido e aplicado. Avança de uma lista de virtudes afirmativas a serem cultivadas (v. 12), através de uma declaração de como o cristão reagirá diante de certas situações humanas quando for perturbado o seu equilíbrio (v. 13), até uma lembrança de que seu distintivo é de amor (v. 14). A paz de Cristo agirá como árbitro quando escolhas tiverem de ser feitas (v. 15). A adoração prestada pela Igreja servirá um propósito duplo ao ajudar seu crescimento no conhecimento cristão e na comunhão com seus irmãos, e também ao dar-lhe oportunidade de expressar seu louvor (v. 16). Realmente, a totalidade da vida deve ser trazida sob a égide do seu discipulado enquanto realiza suas tarefas num espírito de devoção a Jesus Cristo (v. 17).

12. Numa seção anterior, Paulo acentuou as exigências negativas da chamada moral do evangelho (3.5-9). "Fazei morrer," "despojai-vos," "despi-vos" – estas injunções estão escritas no tom sério da auto-disciplina e do rigorismo ético. Agora é tempo de voltar-se para retratar o modo de vida que pertence aos *eleitos de Deus.* A transição é feita com o uso de um *pois* (gr. *oun*, "portanto") que forma a ligação entre suas admoestações anteriores e sua declaração das conseqüências que provêm daquilo que o cristão batizado experimentou. O termo *eleitos* (gr. *eklektoi*) pertence ao modo predileto de Paulo expressar a verdade de que os homens não se tomam cristãos simplesmente mediante uma escolha e uma decisão da parte deles (Rm 8.33; 16.13. Veja, para estes versículos, G. Schrenk: *TDNT* iv, pág. 190). O que subjaz a resposta humana é a livre graça de Deus que toma a iniciativa e, assim, move a vontade humana até que esta ache sua verdadeira liberdade em entregar-se livremente à chamada divina (1 Ts 1.4; 2 Ts 2.13, 14).

No texto de 3.12 a palavra *como* não pretende distinguir os cristãos doutro grupo chamado "os eleitos" (tais como os anjos), mas, sim, é simplesmente uma maneira de enfatizar a identidade. Os leitores de Paulo devem agir como o povo eleito de Deus tem a finalidade de agir.

Nesta lembrança poderosa da posição do cristão diante de Deus, e da responsabilidade que ela traz, Paulo realmente está cumprindo dois objetivos. Conforme Lighfoot demonstrou, os três termos descritivos – *eleitos, santos, amados* – são tomados emprestados do Antigo Testamento e transferidos do Israel segundo a carne para o Israel segundo o Espírito. Paulo talvez tinha em mira alguma falso ensino em Colossos que alegava que um grupo esotérico de gnósticos tinha, exclusivamente, a chave do Antigo Testamento. Cf. 2.11-13, 20-23. Tinha um profundo senso da continuidade do

propósito de Deus que passava pelos dois Testamentos, e via a Igreja como o cumprimento do propósito de Deus declarado no Antigo Testamento. Assim como Israel tinha sido escolhido para ser o povo especial de Javé (Dt 4.37; 7.7; Sl 33.12), assim o ensino de Paulo alegava que o novo Israel da Igreja era o sucessor dos propósitos divinos. A Igreja era a comunidade eleita – título este que também é achado na seita de Cunrã (1QpHc 10.13; "os eleitos de Deus"; 4QpSl 37.ii.5: "a comunidade dos Seus eleitos").

Seu propósito mais óbvio era lembrar os colossenses de que suas vidas deviam estar à altura da sua profissão. Que venham a ser na prática aquilo que já eram mediante o chamamento e o desígnio divinos.

Cinco qualidades morais estão alistadas. *Ternos afetos de misericórdia* (ou "compaixão", RSV), é literalmente "um coração de compaixão," expressão esta que é formada por duas palavras separadas que se acham lado a lado em Filipenses 2.1: "afeição e simpatia." H. Koester: *TDNT* vii, pág. 556, considera que esta referência em Filipenses prepara o caminho para o termo em nossa Epístola, e postula uma dependência literária. Isto, porém, não precisa ser assim, tendo em vista uma frase quase idêntica "coração de misericórdia" nos *Testamentos dos Doze Patriarcas* (Test. Zeb. vii.3) e Lucas 1.78. A palavra grega freqüentemente traduzida "coração" ou *ternos afetos* é literalmente "órgãos internos" (Gr. *splanchna*). No pensamento antigo as vísceras eram consideradas a sede da vida emocional (de Deus, Is 63.15, bem como do homem, Jr 4.19; Fp 1.8). A segunda palavra (gr. *oiktirmos*) significa a expressão externa de profundo sentimento na preocupação e ação compassivas. Veja R. Bultmann, *TDNT* v, pág. 159-61. Sendo assim, o termo composto transmite o senso de uma compaixão profundamente sentida que se estende aos necessitados. *bondade* e *humildade* formam um par, que acompanham o relacionamento do cristão com os outros e consigo mesmo. Além disto, demonstrará uma consideração congenial com outras pessoas, e fará o máximo que puder para ajudar qualquer pessoa necessitada, embora, a rigor, *chrēstotēs* seja "uma disposição bondosa para com o próximo, não necessariamente tomando uma forma prática" (Lighfoot, sobre Gl 5.22). Outras referências na coletânea paulina são 2 Coríntios 6.6; Efésios 2.7; 4.32. Os escritos paulinos continuamente se referem à bondade de Deus demonstrada aos homens e mulheres necessitados (Rm 2.4; 11.22; Ef. 2.7; Tt 3.4) que, por sua vez, desejarão refletir a mesma consideração e interesse generosos nos seus tratos com outras pessoas.

humildade, usualmente assim traduzida, tinha sido usada anteriormente (2.18, 23) num mau sentido de humildade falsa, que significava ou "je-

jum" ou "mortificação", ou expressava um senso de inferioridade que subjazia o culto aos anjos sendo que, assim, o homem está indefeso no poder deles (assim W. Grundmann: *TDNT* viii, pág. 22). Agora Paulo a inclui de um modo obviamente diferente, para denotar a atitude apropriada de o cristão considerar a si mesmo, exatamente como em Romanos 12.3; Filipenses 2.3-4, ao não ser nem altaneiro nem auto-depreciador. A verdadeira humildade é, conforme Masson diz de forma apta: "o antídoto soberano ao amor-próprio que envenena os relacionamentos entre os irmãos [cristãos]."

mansidão e *longanimidade* também são parceiras (como no ensino de Cunrã, 1QS iv.3: "um espírito de humildade, longanimidade . . .") o que denota o exercício da disposição de ânimo cristã no seu comportamento externo para com os outros. Assim comenta Lightfoot, e passa a definir os termos pelos seus antônimos. *Mansidão* é melhor vista ao contrastá-la com "rudeza," "aspereza;" ao passa que o antônimo da *longanimidade* é "ressentimento," "vingança," "ira." Com mais pormenores, podemos dizer que a *mansidão* (gr. *prautēs*) possui dois elementos: *(i)* uma consideração para com os outros; *(ii)* uma disposição para abrir mão de um direito indubitável (como em 1 Co 9.12ss.). A consideração é defendida nos ensinos de Paulo noutros lugares (veja Gl 6.1; 1 Co 11.33; 12.14, 15; Fp 2.4) e é vista no seu próprio caráter e comportamento (1 Co 4.6; Gl 2.18). Veja I. H. Marshall: *The Challenge of New Testament Ethics,* Londres, 1946, pág. 300; e F. Hauck e S. Schulz: *TDNT* vi, pág. 650, que demonstram que no pensamento helenista contemporâneo a "mansidão" era considerada um sinal de fraqueza, sem possuir caráter virtuoso algum. Denotava, pelo contrário, um auto-rebaixamento servil e bajulador.

longanimidade é uma palavra pitoresca que sugere "conservar o bom ânimo por muito tempo;" "refere-se ao suportar de conduta errônea que exaspera, sem entregar-se a uma crise de fúria nem desejar vingança com ardente paixão" (Marshall, pág. 294). Somente nosso cultivo desta última disposição tornará possível a tolerância e o espírito perdoador, falados no v. 13.

Dois comentários sobre estas graças cristãs podem ser feitos. "Todos os cinco conceitos demonstram como o cristão deve tratar o seu próximo" (Lohse, pág. 147), primeiramente dentro da comunhão da Igreja, conforme demonstra o v. 13. Depois, em cada instância, a escolha de termos feita por Paulo parece ser ditada pelas qualidades que em primeiro lugar são apropriadas para as atitudes e as ações de Deus. Deus em Cristo é misericordioso, bondoso, humilde, manso e longânimo (Rm 12.1; 2 Co 1.3;

Rm 2.4; Fp 2.5ss.; 2 Co 10.1). Nada poderia ser mais claro do que a intenção de Paulo de mostrar o caráter divino como sendo um modelo sublime e de encorajar seus amigos colossenses a captarem o espírito divino. Veja a discussão em Jervell: *op. cit.*, págs. 251-2.

13. As disposições-gêmeas de *Suportai-vos uns aos outros* e *perdoai-vos mutuamente* continuam com a mesma tendência. A ocasião desta última é dada nas palavras *caso alguém tenha motivo de queixa contra outrem.* É pouco provável que Paulo tenha em mente uma situação concreta na igreja colossense. A referência é mais geral, embora sua escolha de uma palavra grega rara traduzida *queixa* (ou "repreensão": gr. *momphē*) seja incomum. É empregada somente na poesia grega (veja Lohse). Talvez, conforme sugere Masson, devamos entender: "se alguém tem mágoa ou rancor contra outra pessoa." Então há lugar para o exercício destas atitudes pacificadoras à medida em que os cristãos procuram refrear sua impaciência com uma pessoa difícil e demonstrar um espírito de caridade e de perdão. A razão e a justificativa para esta atitude de conciliação são das mais sublimes: *Assim como o Senhor vos perdoou.* O Senhor é o próprio Cristo (uma forma variante do texto) que mediou o perdão divino (2.13). É típico de Paulo relembrar o sacrifício que Cristo fez a Si mesmo no Seu ato de salvação a fim de fornecer o poder motivador para os cristãos transformarem sua amargura em amor que perdoa. Faz parte daquilo que tem sido chamado seu ensino de "conformidade", em que a vida humana de Cristo não é simplesmente um modelo para ser imitado ao seguir nos Seus passos terrestres. Pelo contrário, Paulo enfatiza o impacto total da encarnação de Cristo e especialmente Seu sacrifício de Si mesmo na cruz como sendo um paradigma de um estilo de vida com o qual o crente doravante "se conforma" (Rm 15.7-8; Ef 5.2, 25, 29, cf. 4.32; Col 3.13, são os textos dados por N. A. Dahl no seu ensaio: "Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt" em *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann,* Berlin, ed. W. Eltester, 1957, págs. 3-9 [pág. 7]).

14. A excelência do *amor* como a roupagem distintiva do cristão recebe um lugar de destaque, conforme podíamos esperar da parte do escritor de 1 Coríntios 13, Romanos 13.8, 10, e Gálatas 5.6.

Acima de tudo isto pode transmitir o pensamento de "por cima de todas as demais 'roupas' " a serem vestidas (v. 12) (assim Moule). *O amor* é a força unificadora (gr. *syndesmos*, lit. um vínculo ou elo que une e dá coerência. Esta idéia pressupõe um sentido semelhante ao uso platônico: veja G. Fitzer: *TDNT* vii, págs. 857ss.) que segura todas as demais virtudes no seu lugar, dá-lhes motivação e significado, e produz, desta maneira

a plenitude do viver cristão. O *amor* dá coesão à vida perfeita ao produzir "a comunhão perfeita que deve existir entre os cristãos. O amor é o vínculo que os une num serviço comum" (R. Newton Flew: *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Oxford, 1934, pág. 70). Outra interpretação é possível (discutida por Lohse, págs. 148-9) à luz da observação de que Paulo nunca considera o amor como sendo uma força unificadora que liga outras virtudes. A sugestão é dar um significado final, ou proposital, ao genitivo *tēs teleiotētos (da perfeição)*. O pensamento, então, é que o amor age como um vínculo que leva à perfeição, ou a produz. Veja, para esta interpretação, Moulton Turner, pág. 212, e G. Delling: *TDNT* viii, pág. 79. Compare, também, H. Chadwick: "All Things to All Men," *NTS* I (1954-5), pág. 273.

O pensamento de Paulo nunca é estreitamente individualista e pietista, como se seu propósito principal fosse escrever um manual para a vida interior do religioso. Sua preocupação sempre está com a vida coletiva dos cristãos, e a perfeição que coloca diante dos seus leitores é atingida somente na comunhão dos crentes cujas atitudes e cujo convívio reflete algo da graça do v. 12 e do espírito do v. 13. O texto variante no v. 14 (gr. *henotētos* no lugar de *teleiotētos*), embora não tão fortemente atestado textualmente, capta o pensamento do apóstolo. O amor dá uma coesão às qualidades cristãs da vida e as unifica.

15. Ressalta-se ainda mais a necessidade de ter uma comunidade cristã convivendo em união e tolerância. O que acontece quando a desavença e a fricção entram como elementos perturbadores? O árbitro em qualquer disputa é a *paz de Cristo* – tanto a paz que Ele encarna quanto a paz que somente Ele pode dar – que é o prêmio desejado em todos os relacionamentos cristãos (Jo 14.27). "Ele é a nossa paz" (Ef 2.14) no sentido especial de unir os judeus e os gentios na Igreja à medida em que os dois grupos são reconciliados com Deus. A chamada aqui é para não permitir que nenhum espírito estranho se infiltre nos relacionamentos dos membros da igreja com seus irmãos crentes, destruindo aquela "paz." Provavelmente a idéia vétero-testamentária da "plenitude", "integridade," "saúde" (implícita no termo hebraico *šālôm* = paz) esteja no pano de fundo.

A harmonia da Igreja é a vontade de Deus para Seu povo. *À qual, também, fostes chamados em um só corpo*. Visando aquele alvo, são chamados como sendo o único corpo de Cristo do qual Ele é a Cabeça designada (1.18, 24). Enquanto Ele rege Sua casa e soluciona cada facção (*ser... árbitro*, gr. *brabeuein*, significa "arbitrar," "dar um veredito" ou num

processo jurídico ou numa competição atlética, embora o paralelo mais próximo deste versículo seja a ação da sabedoria em Sab. 10.12: "na sua competição árdua, ela lhe deu a vitória"), assim também a paz dEle é realizada quando a Igreja se torna de fato aquilo que deveria ser, conforme o desígnio de Deus. É nada menos do que a chegada à realidade visível do novo homem do v. 10. Uma nova sociedade nasce e cresce, e é distinguida por uma vida coletiva de "plenitude" que afeta toda dimensão da existência da Igreja no mundo. W. Foerster pode, portanto, legitimamente designar a paz de Cristo como sendo "um reino dentro do qual o crente é protegido" (*TDNT* ii, pág. 414) enquanto busca a vontade do Rei e é obediente à Cabeça do corpo. *Em vossos corações* é o modo de Paulo publicar uma chamada que abrange a totalidade da vida. "Coração" na literatura bíblica "é supremamente o único centro no homem para o qual Deus Se volta, em que a vida religiosa é arraigada, que determina a conduta moral" (*TDNT* iii, pág. 612). O homem demonstra sua resposta pela medida de um estilo de vida que segue o padrão das qualidades espirituais do v. 12 e uma disposição perdoadora que estende a mão para qualquer pessoa que lhe quer mal (v. 13).

E sede agradecidos. Esta chamada, conforme aqui fica, parece ser a conclusão das admoestações de Paulo. Mas é mais do que simplesmente uma chamada para uma expressão de ações de graças. É, pelo contrário, conforme a interpretação de H. Schlier: *An die Epheser*, Düsseldorf, 1957, pág. 249, um convite aos seus leitores para serem um povo agradecido que sabe o que é ser chamado da escravidão das trevas para a luz de um novo relacionamento com Deus (1.12-13) e para o domínio de Cristo no Seu corpo, a Igreja. A conclamação à gratidão, é diretamente relacionada com a nova posição dos cristãos "em um só corpo."

16, 17. Uma suposição que é feita no estudo recente destes versículos (juntamente com os versículos paralelos em Ef 5.19-20) lançaria luz sobre a disposição dos versículos. É que a chamada: "sede agradecidos" (v. 15b), não é um apêndice daquilo que antecedeu, mas, sim, um tipo de rubrica ou cabeçalho que indica o tópico seguinte de instrução catequética. (Veja J. M. Robinson: "Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Frühchristentums" em *Apophoreta, Festschrift E. Haenchen*, Göttingen, 1964, págs. 194-235, especialmente pág. 225.) Este versículo parcial deve ser ligado com 1 Tessalonicenses 5.16: "Regozijai-vos sempre" como uma chamada ao louvor em forma de hino, encabeçando uma lista de sete admoestações (1 Ts 5.16-22). O que é notável é que as rédeas livres que foram dadas em Tessalônica, com a advertência que foi encaixada: "Não

apagueis o Espírito," recebem restrições em Corinto na injunção de que os espíritos dos profetas devam ser sujeitos aos profetas (1 Co 14.32), e em Colossos uma mudança decisiva é feita da linguagem extática e espontânea nos hinos na direção de uma forma mais estereotipada e didática de culto na igreja. Na descrição mais recente dada por Paulo, a ênfase cai mais obviamente na instrução dada pela palavra de Cristo (i.é, a mensagem missionária que é centralizada em Cristo: 1.5; 4.3); os crentes são encorajados a ensinar e admoestar uns aos outros pelo uso do dom da sabedoria (1 Co 12.8) para assim participarem da tarefa apostólica (1.28). Parece que esta expressão deliberadamente ataca a alegação herética à possessão da "sabedoria," visto que *a palavra de Cristo* fala da mensagem de Paulo que é o antídoto de uma sabedoria falsa (2.23). Embora o cântico seja mencionado como sendo um aspecto do louvor e das ações de graças coletivas, uma proibição restritiva dos cânticos livremente criados e extáticos (cantados em *glossolalia* = pelo uso de uma língua?) pode ser vista no modo de tal hinódia ser subordinada ao ministério do ensino e da exortação. E é "nos corações" e "a Deus" que os hinos mais significantes são oferecidos – não pelo uso de uma língua e expressados publicamente na congregação inteira que é reunida para a adoração.

A alusão mais antiga a *hinos* cristãos primitivos é achada em 1 Coríntios 14. Há evidência para demonstrar que o "salmo" (gr. *psalmos*) no v. 26 tinha a natureza de um hino de ações de graças a Deus, extaticamente inspirado, enquanto o adorador era arrebatado numa emoção de êxtase e derramava seu louvor em ações de graças. Nada, porém, se sabe do conteúdo ou da forma das tais criações espontâneas (veja G. Delling; *TDNT* viii, pág. 500).

Podemos supor que *salmos* neste versículo (3.16) leva a mesma noção, embora escritores mais antigos (e.g. Lightfoot W. Lock, "Hymn," *Hastings' Dictionary of the Bible* ii, Edimburgo, 1899, págs. 440-41) pensassem que os Salmos de Davi provavelmente fossem incluídos neste título. *Hinos* às vezes são tomados por expressões de louvor a Deus ou Cristo (assim Lock), mas o termo é geral na literatura bíblica e é empregado para qualquer hino festivo de louvor (Is 42.10 LXX; 1 Mac. 13.51; At. 16.25; Hb 2.12). Veja Schlier: *Epheser,* pág. 247.

cânticos espirituais é uma frase que usa um termo geral para uma composição musical (gr. *ōdē*) com seu significado especial decidido pelo adjetivo "espiritual," i.é, inspirado pelo Espírito Santo. Há referências características no Livro do Apocalipse aos cânticos dos adoradores celestiais (Ap 5.9; 14.3; 15.3).

É muito duvidoso se estas distinções firmes podem ser tiradas, e nenhuma classificação exata dos hinos neotestamentários parece possível na base das palavras diferentes. Veja Delling: *loc. cit.*, pág. 499, e *idem: Worship in the New Testament*, Londres, 1962, págs. 86-87. O adjetivo *espiritual* pode ser tomado como sendo extensivo a todos os termos, o que leva à conclusão de que é o Espírito quem desperta o adorador e dirige seu pensamento e sua emoção em louvor lírico, seja qual for a forma musical exata. Sobre as formas musicais que eram praticadas, veja W. S. Smith: *Musical Aspects of the New Testament*, Amsterdã, 1962.

Outra conclusão geral é que o tema comum que percorre a variedade de expressões litúrgicas é a gratidão a Deus (Cl 3.16, 17; Ef 5.20; 1 Co 14.16; 1 Ts 5.18) cuja misericórdia em Cristo, na Sua Pessoa e na Sua obra, sem dúvida formava o tema principal dos cânticos cristãos, a julgar de Colossenses 1.15-20 (cf. 1.12); Efésios 5.14; Filipenses 2.6-11; Hebreus 1.1-4; 1 Timóteo 3.16; João 1.1-14 (para mencionar as amostras mais destacadas dos hinos do Novo Testamento). Veja W. G. Doty: *Letters in Primitive Christianity*. Filadélfia, 1973, págs. 61-62.

a Deus . . . com gratidão em vossos corações. Estas expressões de louvor são dirigidas "em vossos corações." Isto não significa uma adoração silenciosa em contraste com "com vossas vozes." Paulo está usando o termo "corações" (como no v. 15) para abranger a totalidade da existência do homem. "O homem não deve louvar a Deus somente com seus lábios. O homem inteiro deve estar cheio de cânticos de louvor" (Lohse).

17. Estes hinos a Deus (v. 16) que se centralizam na missão e realização e lugar exaltado de Cristo levam para a chamada para fazer tudo *em nome do Senhor Jesus.* Cantar com gratidão (v. 16) corresponde a *dando por ele graças a Deus Pai.* Ele é visto como Mediador e Consolador; mediante Sua obra de redenção e ministério de intercessão torna possível a adoração cristã e fica na presença divina para receber o sacrifício de louvor oferecido pela Igreja e apresentá-lo ao Pai (Hb 7.25; 12.24; 13.15; 1 Pe 2.5). O tema é de louvor a Deus através de Cristo ao invés da petição e da súplica (assim A. Oepke: *TDNT* ii, págs. 68-69).

Além disto, a preocupação pastoral de Paulo pode ter-se desenvolvido numa direção mais positiva quando veio a escrever o v. 17 da nossa passagem. Se as duas passagens (1 Ts 5.16-22 e nossa presente seção) são paralelas, sua advertência anterior: "Abstende-vos de toda forma de mal" (1 Ts 5.22) é colocada em termos severamente negativos. Agora, reformula esta proibição para oferecer uma atitude total diante da vida em tons positivos: *Fazei tudo em nome do Senhor Jesus, dando por ele graças . . .* O

nome do Senhor Jesus não é uma fórmula mágica para ser impensadamente acrescentada à oração. Nem tem coisa alguma a ver com a comunhão mística. Nem se deve restringir o significado de *em nome de* à prática litúrgica cristã, conforme o modo de W. Bousset: *Kyrios Christos*, Nashville, TI 1970, pág. 132, entendê-lo na sua observação: "Paulo está pensando essencialmente acerca daquilo que acontece na vida cultual dos cristãos," como se "palavra" e "ação" pudessem ser separados nas práticas litúrgicas da "pregação" e da Ceia do Senhor. Não parece que qualquer sentido especial deste tipo da frase "em nome de" é pretendido aqui. Pelo contrário, Paulo dá a impressão de recorrer conscientemente a formas judaicas nesta frase. Rabino José (c. de 100 d.C.) é creditado com o dito: "Que todos os teus atos sejam feitos por amor ao céu" (lit. "em nome do céu") (*P. 'Âbôth* ii.12). Pelo contrário "a totalidade da vida do cristão fica debaixo do nome de Jesus" (H. Bietennhard; *TDNT* v, pág. 274). O novo convertido era batizado "em nome do Senhor Jesus" nas igrejas paulinas (1 Co 6.11) e fazia sua profissão batismal ao invocar aquele nome (Rm 10.9, 10). O significado do "nome" nestes contextos é visto na maneira em que o novo cristão, na ocasião da sua profissão e da sua admissão à Igreja passava para a autoridade de Cristo e ficava sendo, a partir de então, Sua "propriedade." No seu novo modo de vida, está simplesmente tornando real sua lealdade batismal ao colocar a totalidade da sua vida sob o senhorio de Cristo.

Quer seja correta esta mudança de ênfase, quer não, não se pode deixar de perceber o teor ressonante e afirmador da vida do v. 17. A referência, portanto, não deve ser confinada simplesmente a atos de adoração realizados num culto da igreja, mas, sim, abrange a totalidade da vida. Há, no entanto, um sentido em que cada fase da vida é um ato de adoração, e todas as nossas atividades, até mesmo as mais corriqueiras e rotineiras, podem ser oferecidas como parte do "sacrifício vivo" que somos conclamados a fazer (Rm 12.1). Veja E. Käsemann: "Worship and Everyday Life," no seu *New Testament Questions of Today*, Londres, 1969, págs. 188-95.

DEVERES NA FAMÍLIA E NO LAR 3.18-4.1

"Sem transição aparente, Paulo agora se dirige aos membros da família cristã." Podemos, no entanto, questionar se esta observação de Masson é correta. Não há, realmente, nenhuma conexão lógica entre os dois parágrafos? À primeira vista, não parece haver alguma, e este aparente rompi-

mento no pensamento de Paulo é usado como evidência por alguns estudiosos (e.g. Lohse) que sustentam que ele introduz aqui uma seção independente de admoestações tiradas de rubricas éticas contemporâneas (as assim-chamadas "regras para o lar"). É verdade que há várias seções paralelas no Novo Testamento (Ef 5.22-6.9; 1 Tm 2.8-15; 6.1-2; Tt 2.1-10; 1 Pe 2.13-3.7) que dirigem conselhos práticos a maridos, esposas, filhos, senhores e escravos; e estes recorrem a máximas que se acham na filosofia popular helenista, especialmente de origem estóica (cf. Dibelius-Greeven, pags. 48-50). Devemos, no entanto, relembrar como, na sua discussão da adoração na igreja (1 Co 14) Paulo achou necessário incluir uma injunção para declarar a rubrica geral: "Tudo, porém, seja feito com decência e ordem." Em especial, as mulheres que eram membros da congregação de Corinto são aconselhadas contra falarem no culto público (14.33-4). e são conclamadas a serem "subordinadas" (Gr. *hypotassesthōsan*). É "vergonhoso" (1 Co 14.35) as suas vozes serem ouvidas. Aparentemente as mulheres coríntias, explorando sua liberdade na sociedade e seu papel na igreja de orarem em voz alta (1 Co 11.5-16), chegaram a excessos e estavam exercendo e abusando um dom espiritual de línguas. Paulo as conclama a serem sujeitas aos seus maridos e a refrearem seu desejo pelo conhecimento ao se recusarem a sondar mistérios profundos (1 Co 14.34, cf. 14.2). Pelo contrário, que consultem seus maridos em particular. Num contexto semelhante, 1 Timóteo 2.11 emprega o mesmo termo grego traduzido "submissão" (*hypotagē*) para acautelar as mulheres que desejam ser mestras a guardarem silêncio na igreja.

A inferência é, portanto, que as diretrizes que Paulo dá para o culto público em Colossos são completadas com uma chamada semelhante. Já encorajou a igreja a estar atenta ao exercício dos dons espirituais, expressando gratidão a Deus em cânticos e tirando proveito de um ministério de mútua exortação e ensino. Agora registrará uma lembrança cautelosa, de que a ordem e o decoro devem marcar a conduta das mulheres membros. Devem ser sujeitas (gr. *hypotassesthe*) aos seus maridos na assembléia congregacional.

18. *Esposas, sede submissas aos próprios maridos.* A restrição é, porém, é de aplicação mais ampla; e podemos notar que nossa compreensão de uma passagem tal como esta é grandemente expandida pela descoberta de que o pensamento de Paulo movimenta-se em canais já cortados tanto pelos mestres éticos judaicos (e.g. Josefo: *Contra Apionem* ii.198-210, que cita uma tabela de leis e proibições judaicas a respeito dos relacionamentos conjugais, do treinamento dos filhos, e do amor aos pais)

quanto pela filosofia popular grega. Em especial, sua linguagem é tirada diretamente do ensino desta última, com as frases características tais quais *como convém* (este versículo), o que "é grato" (3.20), e "com justiça e com eqüidade" (4.1). Mas a diferença importante é dupla. Em primeiro lugar, Paulo fundamenta seu ensino sobre uma nova base de obediência. A obediência a uma pessoa na sua hierarquia de importância é um reflexo de um ato primário de obediência ao Senhor celestial, Cristo. Depois, sua frase adicional *no Senhor* (3.18) indica que é assim que o cristão deve agir e responder aos outros, de uma maneira "cristã" que expressa um tipo de vida apropriado àqueles que pertencem a Cristo e que procuram expressar a Sua vontade na vida deles. Isto significa, conforme observa Conzelmann, que o ensino de Paulo é de princípios e não uma ética "cristã" eterna, compreendida como sendo legislação obrigatória a todas as gerações subseqüentes, independentemente de condições sociais alteradas e do desenvolvimento da consciência.

Nos relacionamentos domésticos com seus maridos e famílias, as esposas são conclamadas a aceitar seu lugar na ordem divina da vida em família (1 Co 11.3-9). Uma razão é oferecida para as esposas serem sujeitas aos seus maridos: *convém*, i. é, socialmente aceitável naqueles dias. Tentativas têm sido feitas para dar um sentido voluntarista a esta chamada à obediência, mas dificilmente pode ser apoiado. Não há, no entanto, qualquer rispidez na admoestação, como se Paulo estivesse considerando as mulheres como sendo inferiores; está apelando para uma ordem da sociedade cujo princípio até mesmo se estende à Divindade (cf. 1 Co 11.3-9; 15.28). Paulo está empregando aqui uma máxima estóica que insistia que os usos e costumes determinam na conduta o que é "a coisa certa de se fazer." Cristianiza-a, no entanto, com a frase *no Senhor*. Faz parte da ordem social para ela tomar seu lugar apropriado na sociedade; realmente, Paulo continua, é o dever cristão dela (*NEB*).

19. *Maridos, amai a vossas esposas.* Os maridos são lembrados da sua própria responsabilidade: amar suas esposas. A passagem esplêndida em Efésios 5.25ss. que toma desta declaração seu ponto de partida não é reproduzida aqui; e, em certo sentido, aquilo que se segue é um tipo de anti-clímax. Em nenhuma das duas passagens as esposas são ordenadas a amarem seus maridos (cf. Tt .2.4), e a omissão no texto de Efésios é melhor explicada tendo em vista a rigorosa analogia que Paulo faz entre Cristo que ama a Igreja, e a Igreja que obedece a Cristo. A advertência *não as trateis com amargura* é uma lembrança salutar de que o amor cristão deve ser exercido de modo realista e que deve ter uma influência con-

troladora sobre o caráter e a vida de todos os dias. Por uma artimanha estranha do comportamento humano podemos freqüentemente ferir impensadamente as pessoas que mais amamos; a advertência de Paulo é bem aplicável, portanto: Maridos, não fiquem amargurados (Arndt-Gingrich) contra suas esposas ao acalentar ressentimentos e atitudes ásperas (veja W. Michaelis: *TDNT* vi, pág. 125, que chama a atenção à frase preposicional de Paulo ["amargos *contra* elas"] que sugere que não havia causa de parte da esposa que ocasionasse aquele sentimento amargo).

20. O realismo prático de Paulo volta a ocupar o primeiro plano na sua mensagem tanto aos filhos quanto aos pais. *Filhos, em tudo obedecei a vossos pais* é uma chamada modificada por: *pois fazê-lo é grato diante do Senhor.* Os filhos no lar cristão são chamados para agirem de uma maneira que, acima de tudo, é aceitável e agradável ao Senhor. Na realidade, o grego de Paulo diz: "no Senhor," o que parece indicar que está conscientemente qualificando uma máxima tradicional com esta adição. E este não é nenhum caso excepcional, porque Paulo usa a mesma palavra (gr. *euarestos*, traduzido por "agradável" noutros trechos) para o alvo e motivo do cristão na gama inteira da sua vida (Rm 12.1-2; 14.18; Ef 5.10; 2 Co 5.9). Realmente, esta é a ambição da sua vida (veja o comentário sobre Cl 1.10). A obediência filial dos filhos é, portanto, parte integrante da resposta que os crentes de todas as idades e posições fazem à vontade de Deus, que é "boa, agradável e perfeita" (Rm 12.2).

21. *Pais, não irriteis os vossos filhos.* Os pais são ordenados a nada fazerem que alienasse os seus filhos. A palavra de Paulo (gr. *erethizein*) sugere um desejo de irritá-los ou pela implicância, ou, ainda mais sério, por zombar dos seus esforços e ferir seu respeito-próprio (o verbo de Paulo acompanha outras associações dolorosas em Epíteto: *Enchiridion* xx: "quando alguem te irrita (*erethizein*)" refere-se ao "homem que te ofende ou te fere"). O resultado global será que os filhos ficarão exasperados e "perdem a esperança" nos seus pais, quanto a chegarem a compreender a mentalidade destes. Embora seria uma liberdade sugerir que Paulo está falando para uma situação moderna, suas idéias são pertinentes e úteis. Não devemos deixar desapercebido quão revolucionários estes conselhos eram no mundo antigo. "A compreensão sensível das crianças, com o reconhecimento de que podem ficar desencorajadas e perder o ânimo, é uma feição marcante deste novo capítulo na história social" (Moule).

22. O "código do lar" que abrange esposas, maridos, filhos e pais, tem sido expressado em declarações curtas e lapidárias, com um mínimo de comentário ou justificativa para os mandamentos dados. Agora Paulo

volta a sua atenção a outro aspecto semelhante da sociedade contemporânea: os escravos. Seu ensino (como aquele em 1 Pe 2.18-25) segue a linha estabelecida em 1 Coríntios 7.21-24 (cf. Ef 6.5-8) e é dirigido a escravos *cristãos*. Paulo não está fazendo um comentário social acerca de um costume em vigor. Dirige-se aos leitores cristãos. Para uma breve discussão sobre a atitude do Novo Testamento para com as implicações sociais da escravidão e da liberdade, veja K. H. Rengstorf: *TDNT* ii, pags. 270-3.

A Igreja nasceu numa sociedade em que a escravidão humana era uma instituição aceita, sancionada pela lei e parte do arcabouço da civilização greco-romana. O problema não era da aceitação da instituição em si, nem de como reagir a uma exigência pela sua abolição (que nem sequer a Epístola a Filemom sugere, embora talvez haja uma confiança bem velada de que Filemom na realidade libertaria o irmão cristão Onésimo, em Fm 21), mas, sim, da maneira de os escravos aceitarem sua posição, e do tratamento que os donos cristãos de escravos devem dar aos escravos sob seu controle. O ensino tradicional ao qual Paulo recorre nas suas admoestações anteriores às esposas, aos pais e aos filhos, não tem esta nova dimensão. Paulo, portanto, precisa reformular o ensino moral tradicional para enfrentar a necessidade premente de definir como os escravos convertidos deviam agir, e como os senhores cristãos deviam tratar seus escravos.

Nenhuma chamada é publicada para derrubar o sistema da escravidão, e as exortações de Paulo não refletem qualquer conhecimento de levantamentos de escravos no passado (e.g. em 73-71 a.C. Espártaco liderou os gladiadores e os escravos numa revolta). Não oferece qualquer apoio à violência como meio de terminar a escravidão. Uma razão por esta recusa bem possivelmente pode ser que a ética de Paulo rejeita um tema de retaliação (Rm 12.21; 1 Co 6.7). De qualquer maneira, a defesa da derrubada violenta da escravidão teria sido suicida, conforme W. Bousset notou com percepção: "O cristianismo teria afundado além de qualquer esperança de recuperação, juntamente com outras tentativas revolucionárias deste tipo; poderia ter provocado um novo levantamento dos escravos, e ter sido esmagado juntamente com ele. O tempo não estava propício para a solução de tais questões difíceis" (*Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, ii, 1929, pág. 101). Veja mais sobre Filemom, págs. 153ss.

Tendo isto em mente, não ficaremos surpreendidos ao ouvir a chamada: *Servos, obedecei em tudo aos vossos senhores segundo a carne.* Segue a linha geral do Novo Testamento, que é uma chamada à aquiescência e não ao protesto. Ao invés disto, o aguilhão é parcialmente tirado desta prática desumana pela atitude dos escravos como cristãos, bem como pela

declaração anterior do apóstolo (3.11) no sentido de todas as distinções sociais de "escravo" e "livres" serem canceladas na Igreja. A ênfase característica de Paulo recai no v. 25b: "A Cristo, o Senhor, é que estais servindo." Este é um jogo consciente de palavras: "Servos . . . sois servos do seu verdadeiro Senhor, Cristo."

O que significa ser um escravo de Cristo (o título exato dado em Ef 6.6) é declarado com algumas aplicações deliberadas. Acarreta servir ao senhor do escravo *em singeleza de coração,* i.é, com honestidade, sem segundas intenções (Moule). Esta expressão é melhor entendida em conjunção com o negativo anterior: *não servindo apenas sob vigilância, visando tão só agradar homens.* A ética na qual Paulo insiste é, portanto, de verdadeira motivação. O escravo deve ser diligente em suas tarefas, ainda que ninguém esteja ali para observá-lo e depois recompensá-lo por seu serviço esforçado. O trabalho deve ser feito de modo desinteressado, sem desejo de impressionar e assim galgar favor com o chefe. Senão, o termo grego, traduzido *servindo sob vigilância (ophthalmodoulia,* uma palavra rara achada somente aqui e em Ef 6.6, e em nenhum outro lugar antes dos escritos de Paulo) pode significar "meramente o serviço que pode ser visto," e, portanto, superficial (Moule).

Paulo, no entanto, é suficientemente pragmático para saber que alguma motivação é necessária. "O trabalho por amor ao trabalho" não é seu modo de expressar o caso. *Temendo ao Senhor* é uma suave lembrança de que, até mesmo quando nenhum supervisor humano nos está fiscalizando, os olhos do grande Mestre da obra vêem tudo, especialmente o verdadeiro motivo e o vazio da "obra externamente correta mas sem se colocar nela o coração" (Masson).

23. *Tudo quanto fizerdes, fazei-o de todo o coração, como para o Senhor, e não para homens.* A mesma chamada para fazer o trabalho fielmente e bem é repetida, mas um motivo adicional é dado, com mais motivos acrescentados nos versículos posteriores. A ocupação menial do escravo recebe uma nova dimensão de dignidade se for vista como "para o Senhor, e não para homens." Esta admoestação retoma a rubrica anterior de 3.17, de que toda atividade deve ser submetida ao controle do senhorio de Cristo. Neste contexto, o significado é mais limitado. O propósito implícito nas palavras "trabalhai de todo o coração" (gr. *ek psychēs,* lit. "da alma," i.é, com um esforço cordial, como em Mc 12.30 par.) é erguer as tarefas do escravo para cima do âmbito da necessidade compulsiva (de qualquer maneira, não tinha escolha alguma: ou devia trabalhar ou ser castigado pela desobediência ou pela preguiça) e dar-lhes uma nova liberdade.

Alguma parte do enjôo e do desgosto seria tirada dos seus trabalhos forçados se pudessem oferecer até mesmo sua servidão ao Senhor como parte do custo do discipulado.

24. As instruções éticas de Paulo não desprezam o pensamento da recompensa. Para o escravo, os encômios terrestres não devem pesar na balança (v. 22). O que deve ser procurado é o louvor da parte do seu Mestre, o *Senhor* celestial de quem *recebereis a recompensa da herança.* Talvez Paulo esteja procurando fazer um segundo jogo de palavras no seu uso de "recompensa" (gr. *antapodosis*); a palavra é achada somente aqui no Novo Testamento. Um termo semelhante (gr. *antapodoma*) é achado no Antigo Testamento Grego e em Romanos 11.9 no sentido de "castigo," "retribuição" (veja F. Büchsel: *TDNT* ii, pág. 169) e este tipo de tratamento é o que o escravo normalmente associa com a atitude do senhor para com ele. O *Kyrios* celestial do escravo cristão é diferente. Toma nota da fidelidade do Seu servo e não a deixará passar sem reconhecimento. Pode-se confiar nEle que pagará Sua "recompensa" no fim do dia – não em repúdio e na colocação de defeitos, mas, sim, ao outorgar uma parte da Sua possessão (como em 1.12), a vida eterna (Masson). Este é um pensamento surpreendente, visto que, segundo a lei romana, o escravo nunca poderia herdar coisa alguma. Paulo teria familiaridade com o ensino rabínico que louvava a eqüidade de Deus ao dar a recompensa aos Seus fiéis: "Fiel é teu Mestre da obra que te pagará a recompensa da tua labuta. E sabes que a recompensa do galardão do justo é para o tempo do porvir" (*'Ábôth*, ii.16). *A Cristo, o Senhor, é que estais servindo.* É um indicativo (assim Lightfoot e ARA) ou um imperativo (assim Moule, Lohse)? Este último é preferível, porque os melhores textos não colocam um "pois" precedente, e a admoestação retoma o fio do pensamento do v. 23 (também imperativo), além de preparar para o v. 24 com uma partícula conectiva "pois" para dar a razão do resumo no v. 24c.

25. *Pois aquele que faz injustiça receberá em troca a injustiça feita.* A perspectiva da recompensa futura precisa ser complementada pelo sôbrio reconhecimento que maus donos de escravos que os tratam como bens materiais e pensam somente em termos de castigos e penalidades serão eles mesmos julgados no tribunal de Cristo. Somente esta interpretação, que vê uma mudança de sujeito dos escravos para seus senhores, dá, segundo cremos, um significado ao "pois" de conexão que Paulo coloca aqui, e explica adequadamente o verbo de Paulo na frase "aquele que faz injustiça" (gr. *ho adikon*, traduzido lit. aqui, aquele que viola a lei). A pergunta é: como um escravo, sem posição jurídica, pode "agir com injus-

tiça" contra seu senhor? A. Schlatter (citado por Masson) crê que o escravo pode ter imaginado que sua ação má não tinha importância aos olhos de Deus, porque era escravo. Mas este ponto de vista dificilmente explica o verbo de Paulo. *NEB* sugere que era pela desonestidade, conforme Onésimo se revelara desonesto (a mesma linguagem é usada em Fm 18: "E se algum dano te fez") nos negócios do seu senhor e, segundo parece, fugiu com algum dinheiro ou bens de Filemom. Mas G. Schrenk (*TDNT* i, pág. 160, n. 11) demonstra a dificuldade deste ponto de vista. Além disto, a continuação da instrução de Paulo (4.1), de que os donos dos escravos devem dar aos seus escravos aquilo que é justo e equitável, sugere que a expressão anterior tem em mente senhores de escravos que estavam defraudando seus escravos, e que são eles que são ameaçados com a sóbria lembrança de que toda a injustiça terá de responder processo no tribunal divino, e que Deus, o Juiz supremo, não tem prediletos. *Não há acepção de pessoas* com Ele. A parcialidade (gr. *prosōpolēmpsia*, de uma frase heb. "aceitar ou levantar o rosto," demonstrar favor) é uma atitude para com os homens que Deus não adota, no relato bíblico (At 10.34; Rm 2.11; Ef 6.9; 1 Pe 1.17). Senhores desumanos não poderão dar propinas para evitar um pleno desmascaramento dos seus maus feitos. Além disto, este é o sentido do conselho paralelo em Efésios 6.9 (assim Conzelmann).

4.1. O remédio fica claro: *Senhores, tratai aos servos com justiça e com eqüidade*, e está nas mãos dos próprios senhores dos escravos. Embora Paulo não defenda um abandono total do sistema, claramente indica uma melhoria da situação dos escravos. Os mestres devem tratar seus escravos de uma maneira tão humana e humanitária quanto possível. Esta exigência incluiria a justiça no tratamento e uma remuneração honesta (talvez subentendida no verbo traduzido "tratar" (gr. *parechō*, lit. "outorgar"), com a possibilidade de que não devesse haver qualquer medida repressiva indevidamente severa nem a vitimização daqueles que estão numa posição indefesa.

Mais uma vez, Paulo ergue o olhar do dono do escravo para cima de estrutura social. *Certos de que também vós tendes Senhor no céu;* lembra-os que, como senhores (gr. *kyrioi*) terrestres, eles também têm um Senhor (*kyrios*) no céu, o mesmo Senhor Cristo cujos servos estão no controle deles. "Se ambos [senhores, escravos] reconhecem que devem obediência ao único Senhor, então ambos têm em mãos o padrão verdadeiro para sua conduta uns para com os outros" (Lohse). E seu Senhor comum distribui a justiça a todos, independentemente da posição social e da influência mundana. Ele não dá uma olhada favorável em direção

às pessoas ricas e importantes, e chamará estes senhores de escravos a prestarem contas no dia final.

A CHAMADA À ORAÇÃO E OUTRAS ADMOESTAÇÕES 4.2-6

Depois de dirigir-se especificamente aos vários membros da família cristã, Paulo passa a oferecer algumas admoestações gerais. Há uma chamada à oração, que resume o tema de 3.17, e seu próprio caso é destacado para ser mencionado. Depois, Paulo entra suavemente numa exortação geral aos membros da igreja no sentido de deixarem sua conduta e sua fala estar em harmonia com sua profissão.

2. *Perseverai na oração.* O verbo "perseverar" (gr. *proskarterein*) pertence destacamente ao vocabulário neotestamentário da vida devocional e "litúrgica" da Igreja (At 1.14; 2; 2.42, 46; 6.4; Rm 12.12). Sugere uma certa persistência e determinação na oração, com a resolução no sentido de não desanimar (Lc 11.5-13) nem ficar cansado (Lc 18.1-8). O substantivo do verbo é traduzido "perseverança" em Efésios 6.18. W. Grundmann (*TDNT* iii, pág. 619) vê nestes textos evangélicos uma atitude diferente à oração do que aquela que é costumária no judaísmo, que tinha horários estabelecidos e padrões fixos para a oração. Esta nova prática, tanto espontânea quanto pessoal, era um aspecto novel do cristianismo primitivo, como sinal do seu poder e da sua vitalidade (veja A. B. Macdonald: *Christian Worship in the Primitive Church*, Edimburgo, 1934).

Dois acontecimentos de "oração perseverante" são mencionados. Estes são a necessidade de cultivar o espírito vigilante e o coração grato. "Vigiai e orai" foi o conselho de Jesus aos discípulos tanto no Jardim de Getsêmane (Mc 14.38) quanto nas Suas admoestações escatológicas (Lc 21.34-36; Mc 13.32-37). A lembrança *vigiando* (na oração) *com ações de graças* pode ser entendida de várias maneiras. Paulo simplesmente está comentando a posição geral dos crentes: sede vigilantes para continuarem a prática da oração a todo tempo (assim Lohse)? Ou está fazendo os colossenses lembrar-se da necessidade de vencer a tendência à sonolência quando a mente em oração se concentra num exercício espiritual? Ou pode ser que seu pensamento abrange uma dimensão escatológica (veja os usos do verbo *grēgorein* com relação à *parousia*, citados por A. Oepke, *TDNT* ii, pág. 338) enquanto manda seus leitores estarem alertas na expectativa do Senhor vindouro (assim Conzelmann)? Se a terceira possibilidade for preferida, ela dá uma matiz mais aplicável ao encorajamento à oração.

Paulo está dizendo: Não esmoreçam nas suas orações em prol da vinda do reino de Deus e orem antecipando que o clamor de *Maranatha* (1 Co 16.22) será ouvido. "Nosso Senhor, vem" deve ser seu anseio fervoroso, e nunca deixem esta esperança (3.4) tornar-se fraca quando passarem pelo perigo de serem engodados para longe de esperança (1.23) do evangelho que meus colegas lhes trouxeram (1.5). Pelo contrário, permanecei firmes e gratos de que este evangelho é vossa possessão inalienável. A gratidão de espírito passará, então, a destacar a oração do cristão, enquanto este passa em revista as misericórdias e os poderosos atos de Deus em Cristo, passados, presentes e futuros.

Ações de graça é um tema que ocorre várias vezes nesta Epístola (1.2; 2.7; 3.15, 17).

3, 4. *Suplicai ao mesmo tempo, também por nós.* O pedido específico é que esta igreja se comova com as necessidades da missão paulina e aceite alguma responsabilidade na intercessão por Paulo e pelos seus companheiros pregadores (como em 1 Ts 5.25). Paulo escreve como prisioneiro (4.18) sob estreita vigilância, e restrito no que diz respeito a um ministério ativo de pregação pública. Está "algemado" (conforme torna claro seu verbo grego *dedemai* à luz de 4.18: "Lembrai-vos das minhas algemas," gr. *tōn desmōn*) e não está simplesmente "na prisão." A essência do seu pedido é que, mediante a oração dos colossenses em prol dele, a porta do serviço ativo, agora fechada pelo seu confinamento, possa ser aberta mais uma vez, de modo que possa "contar o segredo de Cristo" (*NEB*) de modo claro e desinibido.

Algumas alusões aqui ajudam-nos a formar um quadro de como era sua vida na prisão. Se falam decisivamente acerca da questão controvertida do lugar do seu encarceramento não fica claro. Discutimos este assunto na Introdução.

Uma coisa se destaca. Paulo não era nenhum prisioneiro social ou político, pagando a penalidade por um crime. Seu aprisionamento era por causa da sua mensagem como pregador cristão. Tal mensagem é descrita aqui, como anteriormente (1.26; 2.2) como *o mistério de Cristo*, ou seja: um termo técnico para a mensagem do propósito salvífico de Deus em Cristo, que proclama "a ligação dos judeus e dos gentios num só corpo, tendo Cristo por cabeça [como] um evento cósmico e escatológico" (G. Bornkamm: *TDNT* iv, pág. 820). Aquele "mistério" (Ef 3.3ss.) agora está sendo desvendado pela pregação apostólica, mas embora Paulo seja o mensageiro primariamente responsável pela sua manifestação, agora conclama as igrejas gentias a aceitarem sua parte em cuidar para que o ministério

dele não seja impedido. São convocadas a assim fazerem por meio de orar *que Deus nos abra porta à palavra.*

Não é de admirar-se que Paulo esperneava sob a tensão de ver fechada a porta da oportunidade missionária. Emprega esta expressão de uma "porta" em 1 Coríntios 16.9 e 2 Coríntios 2.12 (cf. Ap. 3.8) para indicar o escopo das suas labutas evangelísticas e pastorais e uma pronta recepção que foi dada à sua pregação (a metáfora entendida no sentido de uma oportunidade para alguém explorar, é achada nos escritos rabínicos judaicos; veja J. Jeremias: *TDNT* iii, pág. 174). Faz parte da obra da sua vida usar todos os meios para entrar no território missionário estratégico (Rm 15.16-29). Seu cativeiro presente é um fator limitante, que anseia por ver removido. Depois, com sua liberdade reconquistada, pode manifestar (gr. *phaneroun*: um termo exclusivo para a pregação do evangelho da parte de Paulo) a maravilha do mistério de Deus em Cristo, que sabe ser sua obrigação compulsória (como o "apóstolo escatológico", v. 4). Para um possível pano de fundo histórico, veja a Introdução, págs. 38-39.

As comunidades cristãs primitivas tinham consciência de uma identidade distintiva. Os homens e as mulheres "pertenciam" à Igreja, mas não num sentido exclusivista como se se sentissem obrigados a se retirarem da sociedade humana (cf. a comunidade de Cunrã). Paulo agora dirige uma breve lista de admoestações aos leitores, mostrando como deveriam viver "no mundo" da sociedade contemporânea.

5. *Portai-vos com sabedoria.* A chamada é para a sabedoria nos nossos tratos com aqueles que estão fora da Igreja. Isto significa, conforme comenta E. Lohse, viver uma vida com tanto escrutínio de si mesmo que não haverá causa de tropeço ou deturpação colocada no caminho doutra pessoa (1 Co 10.32). A "Sabedoria" é contrastada com aquela que é uma falsa espécie (2.23) e significa, neste contexto, uma compreensão da vontade divina e uma resolução no sentido de cumpri-la (como em 1.9-10, 28; 2.3; 3.16). É essencialmente prática e realista.

aproveitai as oportunidades. Cada momento é um dom precioso a ser explorado e capitalizado até às últimas. O verbo na frase grega de Paulo (como em Ef 5.16) é tirado diretamente da linguagem comercial do mercado (gr. *agora*). O grego é *exagorazomenoi*, onde o prefixo *ex* denota uma atividade intensiva, um aproveitamento de todas as oportunidades (gr. *kairos*, um momento de verdade e destino) que estão disponíveis no presente momento (veja F. Büshsel: *TDNT* i, pág. 128). Outra possibilidade, apoiada por J. Armitage Robinson (*Commentary on Ephesians*, Londres, 1904, em Ef 5.16), é entender o verbo no seu sentido neotestamentário mais

costumário: "resgatar" o tempo da condição má em que caiu o presente. Esta talvez seja uma boa sugestão para Efésios 5.16 tendo em vista a seguinte razão: "porque os dias são maus." Mas o contexto em Colossenses parece exigir o sentido de *aproveitar*, "fazer pleno uso de." Veja mais em R. M. Pope: *Studies in the Language of St Paul*, Londres, 1936, cap. 5. A mordomia do tempo como sendo um bem de Deus, com valor inestimável, é o ensino aqui, com uma chamada a investir nossas energias em ocupações que serão um testemunho positivo e atraente àqueles que estão fora do convívio da Igreja. *Os que são de fora* refere-se ao mundo não-cristão, e tinha um significado semi-técnico (cf. Mc 4.11; 1 Co 5.12-13; 1 Ts 4.12) derivado do judaísmo rabínico onde *ha-hîs-onîm*, "os que são de fora", refere-se ou aos hereges ou ao "povo da terra." Veja J. Behm: *TDNT* ii, pág. 575.

6. A vida cativante que atrai outras pessoas não é insípida nem monótona. A conversação é a nota aqui, especialmente quando se trata de o cristão defender as boas novas ao falar e dialogar pessoalmente. *A vossa palavra* (gr. *logos*) parece ser uma lembrança deliberada da pregação da "palavra" por Paulo no v. 3. Os cristãos devem à própria mensagem uma apresentação dela em roupagem atraente, visto que seu perfil mais claro é aquele que coloca a graça de Deus em grande evidência. Graça (gr. *charis*) e "gracioso" (ou *agradável*) são duas palavras tão intimamente relacionadas entre si que é difícil separá-las A cautela que Paulo expressa é uma lembrança de que a maneira de falar é quase tão importante quanto o conteúdo, quando se trata da influência que o crente exerce sobre seus amigos. Assim, em 1 Pedro 3.15 a maneira de os cristãos defenderem sua fé é o assunto da exortação apostólica: "faze-o de modo suave e respeitoso" (Bruce).

temperada com sal é a frase literal, que expressa uma figura de linguagem no uso corrente (cf. *NEB*: "nunca insípida"). O sal era usado para temperar alimentos e para conservá-los contra a deterioração. De qualquer maneira, o uso que Paulo faz desta metáfora é sugestivo. O emprego do sal para a conservação fica no pano de fundo de versículos tais como Mateus 5.13; Marcos 9.49, 50; Lucas 14.34, e pode ser a intenção de Paulo aqui. Podemos comparar Efésios 5.4 com sua repreensão de toda a forma corrompedora de fala. Este é o lado positivo. Que a vossa fala aja como uma influência sadia e purificadora, resgatando a arte da conversação de tudo quanto rebaixa e perverte. Ou, possivelmente, Paulo toma emprestada a expressão idiomática rabínica, que emprega o sal como uma metáfora para a instrução na sabedoria. Veja W. Nauck: "Salt as a metaphor in instruc-

tions for discipleship," *ST*6 (1952) págs. 165-78. "A Torá é como sal" é uma comparação comum (SB 1, págs. 232-6; ii, págs. 21-23; iii, pág. 631). A virtude deste ponto de vista seria que ajuda a explicar a observação seguinte de Paulo. O testemunho cristão deve ser gracioso e concentrar-se na oferta de Deus, em Cristo, da sabedoria de Deus (1 Co 1.24, 30; 2.6), de modo que os que ouvem nossas palavras possam sentir que estamos falando à necessidade deles e correspondendo às dúvidas deles com a provisão de Deus na mensagem do Seu amor e da Sua sabedoria na cruz de Cristo, como em 1 Pedro 3.15.

OS PLANOS E AS SAUDAÇÕES DE PAULO 4.7-17

Paulo agora volta sua atenção ao desejo da igreja de saber acerca da situação dele próprio. Antecipando o envio da carta, anuncia que esta será confiada a Tíquico. Onésimo também levará notícias quando acompanhar Tíquico na sua viagem. Segue-se, então, uma lista de nomes pessoais, enquanto Paulo olha em derredor dele na sua prisão e envia várias saudações a Colossos em nome dos homens que estão ali perto. O equivalente mais próximo desta lista é Romanos 16, que também seleciona uma lista de nomes para saudações pessoais. Paulo tinha um gênio para amizade; e a evidência dos seus muitos amigos, colegas e assistentes é vista nestes dois capítulos. "Não podemos deixar de inferir da lista das suas amizades que Paulo o Apóstolo cristão tinha uma personalidade magnética" (C. A. A. Scott: *Saint Paul, The Man and the Teacher*, Cambridge, 1936, pág. 19. E. Lohse: "Die Mitarbeiter des Apostels Paulus im Kolosserbrief" em *Verborum Veritas. Festschrift* Gustav Stählin, Wuppertal, 1970, págs. 189-94, também chama a atenção à lista paralela em Romanos 16. Emprega Colossenses 4.10-17, no entanto, para argumentar que o propósito servido por estas referências não é transmitir simples saudações mas, sim, transmitir uma situação após a morte de Paulo quando, então, a missão paulina precisaria de confirmação aos olhos das igrejas de que era fiel ao evangelho apostólico autêntico. Os nomes destes homens são a garantia da missão pós-paulina que as igrejas devem reconhecer. Esta conclusão tirada por Lohse não é, porém, de modo algum óbvia ou obrigatória.)

7. Os colossenses naturalmente estariam profundamente interessados em ficar sabendo como o apóstolo estava passando na prisão. *Tíquico* será seu mensageiro. Ele *de tudo vos informará quanto à minha situação.* Paulo, porém, não revela na carta o tipo de vida que está passando na

prisão (cf. vv. 8, 9).

Conforme Atos 20.4, Tíquico era um representante das igrejas da Ásia que acompanhara Paulo na sua visita a Jerusalém. Seu nome é comum nas inscrições que foram achadas na Ásia Menor. Foi enviado para Éfeso (segundo 2 Tm 4.12) na sua região nativa, e há outra proposta para enviar a ele ou a Ártemas para Creta, mencionada em Tito 3.12. Em ambos os casos, desempenha o papel de enviado de Paulo às igrejas, como aqui na sua visita à igreja colossense (cf. Ef. 6.21).

Seguem-se três partes de uma recomendação. Tíquico é calorosamente descrito como sendo *irmão amado* (uma prática cristã normal para enfatizar a maneira de os cristãos pensarem em si mesmos como sendo parte da família de Deus; cf. 1.2). *Fiel ministro* retoma o termo grego *diakonos* para descrever seu serviço pessoal a Paulo. A partir desta palavra obtemos nosso título "diácono," mas nesta etapa do desenvolvimento a palavra denota "não o detentor de um cargo fixo na comunidade, mas, sim, qualquer pessoa que realiza um ministério específico" (Lohse). Em especial, Tíquico era o homem da mão direita de Paulo e seu ajudante de campo, e o epíteto "fiel" é a recomendação dele feita por Paulo *Conservo* (gr. *syndoulos*) significa que Tíquico realmente estava na prisão com Paulo? Talvez não, visto que a mesma descrição é dada de Epafras em 1.7, mas o caso de Aristarco (v. 10) e de Epafras (em Fm 23) suscita a possibilidade.

8. *Eu vo-lo envio* significa que Tíquico será o portador da carta, e esta é uma maneira especial em grego (o tempo do "aoristo epistolar" é usado) de acrescentar uma anotação de explicação a uma carta em que o portador é mencionado. Tíquico poderá suplementar o conteúdo da Epístola com recados verbais para assegurar os leitores de que Paulo está com bom ânimo. Desta maneira, ficarão encorajados. Além disto, será responsável para inculcar o ensino de Paulo à comunidade por meio de *alentar* (ou "admoestar," outro significado do verbo grego de Paulo, *parakaleō*) os colossenses (2.2).

9. *Onésimo* está voltando a Colossos com um propósito diferente. Era, presumivelmente, o escravo fugitivo cuja conversão e cuja devolução ao seu senhor formam o assunto da Epístola a Filemom. Sem dúvida, não há razão obrigatória para identificarmos o Onésimo do nosso texto com o homem com este mesmo nome em Filemom 10, visto ser este um nome comum, especialmente de escravos (assim Calvino, que duvida da identidade comum). O nome Onésimo significa "útil" e freqüentemente seria um modo conveniente de identificar um escravo sem nome, na esperança de que justificaria seu nome adotivo com seu trabalho esforçado.

A inferência tradicional de que é a mesma pessoa é razoável, tendo em vista as estreitas conexões verbais e vinculações de nomes entre as duas Epístolas, bem como os paralelos com Efésios 6.21-22. A maneira segundo a qual Onésimo é recomendado sugere que sua profissão cristã agora é assegurada por Paulo, e que deve receber as boas-vindas ao voltar para seus concidadãos (*é do vosso meio*) com toda a confiança, e ser calorosamente recebido na comunidade da igreja.

10. A descrição *prisioneiro comigo* aplicada a Aristarco apresenta um problema difícil. Se o cativeiro de Paulo na ocasião desta Epístola é o de Roma, podemos fazer a presença de Aristarco ali remontar à sua adesão ao grupo em Atos 27.2. Talvez devamos imaginar que realmente estava na prisão com Paulo – conclusão esta em prol de que Lohse argumenta pela razão de que nenhum termo qualificador (e.g. prisioneiro "no Senhor," ou "de Cristo," como em Ef 3.1; 4.1) é acrescentado. *NEB* acrescenta, infundadamente, esta extensão na sua frase: "Cativo de Cristo como eu mesmo." Veja Moule para argumentos em prol deste acréscimo subentendido, dando a "prisioneiro" um sentido metafórico. O uso de Paulo talvez seja simplesmente ditado por sua predileção por termos militares ("prisioneiro" é realmente "prisioneiro de guerra," lembrando, assim, 2 Co 2.14; 10.3-5) tanto aqui como em Filemom 23, onde é Epafras que é "prisioneiro comigo" (havendo, no entanto, uma frase acompanhante: "em Cristo Jesus") e no versículo seguinte, Aristarco é mencionado pelo nome sem descrição (como em Rm 16.7). Veja G. Kittel: *TDNT* i, págs. 196-7. Este nome pertence a um homem da Tessalônica (At 20.4) cujas origens cristãs voltariam, então, à missão de Paulo naquela área (At 17.1-9). Suas visitas à Ásia proconsular são relatadas em Atos 19.29; 20.4 e seria conhecido aos colossenses aos quais foram enviadas suas saudações. Se a carta foi escrita de Éfeso, as visitas de Aristarco estariam no futuro próximo.

Saudações são enviadas em nome de *Marcos*, também. Evidentemente não é muito amplamente conhecido neste período; daí ser ele recomendado como sendo *primo de Barnabé*. Barnabé, do outro lado, é bem conhecido. A ligação entre Paulo e Marcos remontava ao seu primeiro encontro na viagem missionária para o Chipre (At 13.5) e depois (At 13.13). A respeito deste abandono da missão em Perge, e da decisão por parte de Marcos de voltar para Jerusalém (onde ele e sua mãe moravam, At 12.12, 25), Paulo e Barnabé se desentenderam (At 15.36-41), e Marcos achou seu seviço futuro na companhia do seu primo. É agradável notar que Paulo e Marcos mais uma vez estão em pé de amizade, e uma demonstração ainda

mais comovente de reconciliação é dada em 2 Timóteo 4.11, onde Marcos é recomendado sem hesitação como um obreiro cristão fiel. A esta altura, Marcos talvez esteja ganhando de volta apenas lentamente sua reputação nas igrejas paulinas e precisa da petição especial de Paulo: *acolhei-o*, i.é, sem censura nem dúvida, *se ele for ter convosco.* A comunidade já *recebeu instruções* acerca dele, provavelmente da parte doutra pessoa, e não do próprio Paulo. A natureza exata destas instruções é uma conjectura aberta.

11. Um terceiro membro do grupo de três nos é totalmente desconhecido, fora deste trecho. Era, porém, um homem de importância suficiente para Paulo identificá-lo pelo seu nome duplo: *Jesus, conhecido por Justo.* "Jesus" era seu nome judaico, e "Justo" provavelmente foi acrescentado para distingui-lo doutros cristãos judaicos que tinham o nome de "Jesus," nome este que era comum entre os judeus (At 13.6) até o século II d.C., quando desapareceu como nome próprio por causa do conflito entre a sinagoga e a Igreja (veja W. Foerster: *TDNT* iii, pág. 286). Pode ser achada em Filemom 23, se for aceita uma conjetura acerca das terminações dos casos: veja o comentário ali. A prática de uma nomenclatura dupla é bem ilustrada no caso do próprio Paulo (At 13.9), e é atestado que muitos judeus adotaram nomes helenistas semelhantes aos seus nomes semíticos (veja Arndt-Gingrich, pág. 381, e A. Deissmann: *Bible Studies*, Edimburgo, 1901, págs. 315-6).

Estes homens são identificados, ainda mais, como sendo cristãos judaicos, *os . . . da circuncisão*, que são louvados por seu apoio dado a Paulo *pelo reino de Deus*, i.é, sua preocupação para levar o evangelho para Israel e indicar a esperança do povo judaico no seu Messias (Rm 1.16; 9.1-5; 10.1). Paulo nunca perdeu seu interesse neste lado do apelo do evangelho, temporariamente frustrado por causa da descrença de Israel (Rm 11.25), embora sua vocação especial ao mundo gentio o alienasse dos seus irmãos judeus. Não é surpreendente que os três homens mencionados são tão poucos que possam ser mencionados nominalmente. Exatamente o que significa a designação *os da circuncisão* tem sido discutido. Talvez fossem cristãos judaicos de um tipo especial que adotavam uma atitude não-proselitizante para com a Lei e que cooperavam com Paulo na evangelização dos judeus na base daquela Lei. Veja, para este ponto de vista, E. E. Ellis: "Those of the Circumcision" and the early Christian mission,' *Studia Evangelica* 4 (1968), págs. 390-9, que descreve o encómio apostólico a estes pregadores cristãos judaicos como um reconhecimento de "uma aventura no cristianismo ecumênico" (pág. 396) enquanto "Pau-

lo e certos hebreus estavam prosseguindo nas suas missões distintivas de um modo cooperativo." De qualquer maneira, sua presença fiel era especialmente agradável para Paulo. Foram um *lenitivo* (gr. *parēgoria* – uma palavra tocante, achada nas inscrições dos túmulos e empregada para o consolo diante da realidade da morte; veja Moulton-Milligan: *Vocabulary, sv*) para ele.

12. Paulo agora chama *Epafras* para enviar sua saudação. Estava ligado à igreja colossense, presumivelmente desde o início dela, e aparentemente fora Paulo quem o enviara para lá (1.7). Veio a Paulo com notícias da boa ordem da igreja (2.5) diante do conflito severo com o falso ensino (2.8ss.). Epafras era um colossense nativo e, como Paulo, um escravo de Cristo no Seu serviço. Somente em Filipenses 1.1 é que o título *servo de Cristo Jesus* aparece outra vez, no caso, referindo-se ao colega de Paulo, Timóteo.

Durante sua ausência da cidade, o ministério de Epafras tinha sido de intercessão com oração. E este ministério não era encarado levianamente. *Se esforça sobremaneira* (RSV tem "lembrando-se sinceramente de vós," que é muito fraco para o gr. *agōnizomenos*) nas suas orações, diz Paulo, usando um termo cujo âmago é o termo para conflito e luta (*agōn*). Talvez devamos entender este termo de um modo específico. É possível que Epafras tivesse vindo procurar Paulo com notícias da igreja colossense, e, achando-o preso, tivesse sido preso também, tornando-se, assim, o coprisioneiro do apóstolo (Fm 23). Apoio para esta maneira de entender o conflito de Epafras pode ser visto em 1.29, onde Paulo enfrenta a mesma luta. Talvez nos dois casos trata-se de conflito com as autoridades ou com a oposição judaica (1 Ts 2.2) que colocou os dois homens na prisão (assim E. Stauffer: *TDNT* 1, pág. 138, para este conceito de uma adversidade física). Mas a maioria dos comentaristas (Dibelius-Greeven, Lohse) entende que o substantivo significa tensão e esforço em prol da igreja.

Seja como for, Paulo conhecia esta provação no seu próprio ministério (veja 1.29, onde "esforçando-me" traduz o mesmo particípio grego *agōnizomenos*). Nem devemos deixar desapercebida, com a lembrança de Moule, a descrição das orações de Jesus no Getsêmane, na versão de Lucas: "E, estando em agonia (gr. *agōn*), orava mais intensamente" (Lc 22.44, cf. At 12.5; Rm 15.30).

O tema da petição de Epafras em prol da sua congregação é colocado num verdadeiro estilo pastoral. É que cheguem à maturidade e à convicção de modo que ele tenha a certeza que estão firmados no evangelho apostólico. A escolha de palavras parece claramente refletir a situação em

Colossos que ameaçava a comunidade ali, ainda na sua infância.

A chave acha-se no segundo verbo *para que vos conserveis . . . plenamente convictos em toda a vontade de Deus* (gr. *peplērophorēmenoi*). Já encontramos várias formas correlatas deste particípio anteriormente neste Epístola (1.9, 19; 2.9, 10) e podemos relembrar o ensino sobre "plenitude" (gr. *plērōma*) que percorre tanto a heresia quanto o antídoto de Paulo. Paulo já demonstrou que a essência divina reside totalmente em Cristo, sem deixar sobrar nada, e que nEle os crentes chegaram à plenitude da vida. A oração de Paulo é que estes colossenses possam transbordar com o conhecimento da vontade de Deus e toda a sabedoria e percepção ensinadas pelo Espírito. E é um endosso adicional ao mesmo ensino, que Epafras ora que sejam "plenamente convictos" da veracidade do evangelho de Paulo. Este é um dos significados do verbo grego *plērophoreisthai*. Assim Dibelius-Greeven e Moule. Mas pode ser igualmente tomado como o equivalente do verbo "ficar repleto." Neste caso, é a expressão de Paulo de forte oposição ao ensino da filosofia, e sua resposta é que, à medida em que a oração de Epafras é respondida, assim também os colossenses "ficarão repletos com tudo quanto é a vontade de Deus" para eles. Veja G. Delling: *TDNT* vi, pág. 310. Desta maneira, podem galgar a perfeição (gr. *teleioi*, termo este que evidentemente é escolhido para enfrentar a aspiração gnóstica à "perfeição" pelo seu regime e culto) e a plenitude da vida (2.10) que os confirmará na verdade apostólica e não permitirá que sejam atraídos para idéias errôneas. *Perfeitos* (gr. *teleios*) dá a idéia, tirada diretamente do Antigo Testamento (Dt 18.13; 1 Rs 8.61; 11.4, 10; e da literatura de Cunrã 1 QSiii.9-10) da obediência à vontade de Deus no viver prático e não uma noção especuladora de chegar a uma experiência mística através do conhecimento (*gnōsis*) secreto nem da dotação do "espírito" (*pneuma*), como no pensamento gnóstico. A oração do pastor, assim como o ensino do apóstolo, visa oferecer um conceito contrário à "filosofia" (2.8) que espreita ao limiar da porta da igreja. Para a estreita correspondência de linguagem entre a solicitude pastoral de Epafras e a do *agōn* missionário de Paulo, veja V. C. Pfitzner: *Paul and the Agon Motif*, Leiden, 1967, págs. 125-6.

13. Não fica claro exatamente como Epafras tinha se esforçado sobremaneira em prol do seu povo. Talvez Paulo esteja continuando a idéia das suas labutas na oração, que incluíam no seu escopo todas as igrejas do vale do Lico. Ou, possivelmente, é que Epafras se esforçara ao máximo para responder às reivindicações da heresia antes de deixar sua "paróquia" para procurar o conselho de Paulo quanto à melhor maneira de

responder à propaganda herética (assim Lohmeyer). Não há sugestão alguma de que Epafras desertara seu posto e de que precisava da justificativa que Paulo ofereceu pelas ações daquele, a despeito da sua "deserção de curta duração" (Masson, que conjectura que Epafras fracassou por causa de sua incompetência de enfrentar os argumentos dos hereges e desertou a igreja). O testemunho de Paulo é que, pelo contrário, fez o melhor possível numa situação difícil e não pode ser culpado se a resposta ao falso ensino precisava de um tratamento mais eficiente do que ele era competente para aplicar. O máximo que podemos dizer com confiança é que Paulo aqui lhe presta uma bela homenagem, e confirma que sempre teve profunda solicitude para com as igrejas no vale do Lico. Para *Laodicéia* veja sobre 2.1 e 4.15, 16. Para *Hierápolis* veja W. M. Ramsay: *Cities and Bishoprics of Phrygia*, vol. 1, Oxford, 1895, págs. 84ss.

Este encômio de Epafras forma uma parte importante da tese de W. Marxsen (na sua *Introduction to the New Testament*, Oxford [TI 1968], págs. 177ss.) a respeito da origem e propósito desta carta. Vê que uma das razões principais da carta é fornecer uma autorização apostólica de Epafras cujo ensino, conforme se declara, representa a mente de Paulo. Argumenta que pensa-se que Epafras fica numa sucessão apostólica, agora que o apóstolo Paulo já não está com vida (pág. 180). Logo, a carta deriva de um período pós-paulino e reflete uma situação eclesiástica desenvolvida, característica do "catolicismo primitivo" da era sub-apostólica.

Extrair este tipo de papel para Epafras destes dois versículos realmente é forçar o texto, e argumentar que Epafras é reconhecido por Paulo como colaborador que trabalha na igreja "no lugar do" apóstolo (idéia tirada de 1.7) é confundir o ministério de Epafras o "diácono" com aquele do próprio Paulo como apóstolo aos gentios. Não há sugestão alguma da sucessão apostólica em qualquer parte desta Epístola, onde até mesmo as reivindicações apostólicas de Paulo nunca são explicitamente colocadas em primeiro lugar. Paulo se chama de "diácono" (ou "ministro", 1.25) e considera Epafras um conservo de Cristo, juntamente com Tíquico (4.7).

14. *Lucas* e *Demas* são dois nomes que voltam a ocorrer em 2 Timóteo 4.10, 11, mas com diferenças óbvias. Aqui, *Lucas* é chamado *o médico amado.* Isto tem dado origem a alguma especulação (expressada por Lohmeyer e G. H. P. Thompson) que ele era o médico particular de Paulo, mas não há fundamento na idéia, e Filemom 24 chama-o simplesmente um dos "meus cooperadores." A profissão que Lucas tinha era tão incomum que Paulo a comenta, e isto veio a ser uma parte aceita da tradição da igreja. O prólogo anti-marcionita de Lucas (c. de 170 d.C.)

chama-o de "médico por profissão" e coloca seu lugar de origem em Antioquia. Jerônimo diz a mesma coisa: "Lucas medicus antiochensis." É mais duvidoso, no entanto, se devemos concluir deste versículo, que o separa dos cristãos judaicos (nos vv. 10, 11), se ele era um cristão gentio, conforme popularmente se pensa, mormente na base deste versículo. Há evidência considerável para argumentar que era um judeu helenista. Veja E. E. Ellis: *The Gospel of Luke* (New Century Bible), 1966, págs. 52-53, recorrendo à obra pioneira de E. G. Selwyn: *St. Luke the Prophet*, Londres, 1901, e em *Expositor* (7a. série) 7, 1909, págs. 547ss. Se esta for uma possibilidade, fica igualmente plausível que ele deva ser identificado com o Lúcio de Romanos 16.21 (assim Deissmann).

Demas é deixado com a mera menção do seu nome, mas uma conseqüência do fracasso deste homem debaixo da provação é dada em 2 Timóteo 4.10. O cooperador mencionado em Filemom 24 desertara Paulo no tempo da grande necessidade deste e voltara para Tessalônica (seu lar?).

15-17. Esta seção curta destaca-se por uma variedade de razões. Entre outras coisas, Paulo agora volta-se de transmitir saudações aos colossenses em prol doutras pessoas, para mencionar suas próprias saudações. Em especial, saúda a igreja em Laodicéia e destaca a casa de *Ninfa*. O nome grego por detrás do masculino Ninfas é Ninfodoro, e a forma abreviada é incerta. Há uma incerteza na frase "na casa dela" (o texto de B, o siríaco harcleano, Orígenes, "Ambrosiáster"). Algumas autoridades (as bizantinas e as ocidentais) têm o pronome masculino (gr. *autou* ao invés de *autēs*). Assim, o nome seria nome de homem, o que muitos comentaristas aceitam. Umas traduções modernas (*RSV, NEB, Bíblia de Jerusalém*) optam a favor de uma Ninfa feminina, e traduzem "a igreja na casa dela" que ARA segue ao traduzir: *à igreja que ela hospeda em sua casa.* Lightfoot reconhece que, à primeira vista, isto é correto, mas "o nome de mulher... dificilmente pode ser assim" porque "uma forma dórica do nome grego aqui parece improvável no mais alto grau." Esta negação tem sido respondida por J. H. Moulton que vê a terminação em *alpha* de Ninfa como sendo uma forma feminina verídica (*ExpT* 5 (1893-4), págs. 66-67; *A Grammar of New Testament Greek*, vol. 1, Edimburgo, 1908, pág. 48). Mas o argumento a favor de Ninfas como um nome masculino é apresentado por Moule com muita força, pág. 28, n. 1, e por Masson, *ad loc.* Lightfoot sugere que o texto original era *autōn* (para o qual há alguma evidência nos manuscritos do texto egípcio) e que o original dizia "Ninfas e os amigos dele." Os copistas subseqüentes alteraram esta forma, não percebendo as construções clássicas, alguns na direção de Ninfas e outros, de Ninfa.

Talvez os dois nomes representem os de um casal cuja casa era um lugar de reunião para o culto cristão, proposta esta que foi feita por F. Mussner: *Der Brief an die Kolosser,* Düsserldorf, 1965, *ad loc.*

O uso de um lar para a assembléia cristã é bem-atestado no período do Novo Testamento. Além da casa de Ninfa em Laodicéia, sabemos que na cidade vizinha de Colossos a casa de Filemom era usada de modo semelhante como local de reuniões (Fm 2). Em Filipos havia o lar de Lídia para onde Paulo recorria (At 16.15, 40) e em Corinto, Gaio é referido como sendo "hospedeiro . . . de toda a igreja" (Rm 16.23). Parece que Áqüila e Priscila tornavam suas habitações disponíveis para propósitos cristãos tanto em Éfeso quanto em Roma (1 Co 16.19; Rm 16.5).

Sabemos pouco acerca destas "igrejas nos lares." Os cristãos eram forçados por necessidade a encontrar-se em lares particulares. Não foi até meados do século III que a Igreja começou a possuir propriedades para os propósitos de adoração (assim O. Cullmann: *Early Christian Worship,* Londres, 1953, pág. 10).

15. *Saudai aos irmãos de Laodicéia.* É uma problema não solucionado das cartas de Paulo às igrejas por que tenha destacado estes membros da igreja de Laodicéia para receberem saudações embora, segundo o ponto de vista usual, já estava escrevendo separadamente para aquela igreja (v. 16). Talvez devamos dizer, juntamente com Dibelius-Greeven, que desejava cimentar os relacionamentos entre as duas igrejas, com este gesto.

16. Temos poucas informações acerca da estrutura e do conteúdo do culto cristão primitivo. Nesta área de estudo, todo dado, por mínimo que seja, é precioso; e é este fato que dá importância especial a este versículo. Ficamos sabendo que Paulo esperava que sua carta fosse lida publicamente diante da igreja reunida, presumivelmente durante o culto (veja L. G. Champion: *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul,* Oxford, sem data). Avisou que deveria então ser passada adiante para a congregação da Laodicéia para um tratamento semelhante ali. Além disto, haveria uma troca de cartas mediante a qual sua "carta aos Laodiceus" teria seu lugar como um documento para ser lido publicamente aos colossenses. Esta prática, que envolve tanto a distribuição quanto a leitura pública das cartas de Paulo (atestadas também em 1 Ts 5.27 e Fm 2), revela um dos fatores na ascensão da autoridade canônica que veio a ser ligada a estas peças de correspondência pastoral (veja a *Carta aos Filipenses* iii.2, de Policarpo). A referência em 1 Tessalonicenses 5.27 é importante, visto que demonstra que a prática de ler em voz alta as cartas paulinas durante o culto era estabelecida já no começo. Assim, o argumento

adicional de Marxsen (*op. cit.*, pág. 185) – no sentido de a leitura pública da correspondência epistolar de Paulo ser uma marca do cristianismo sub-apostólico – a favor de uma data posterior, pós-paulina, da Epístola cai por terra.

Nem todas estas cartas às igrejas sobreviveram. Um caso típico é o documento aqui chamado "a carta de Laodicéia." Obviamente é uma composição paulina enviada em primeiro lugar para a igreja em Laodicéia. O significado da preposição "de" (gr. *ek*) na frase *e a dos de Laodicéia lede-a igualmente perante vós* é "a carta que está em Laodicéia" (Blass-Debrunner-Funk: *A Greek Grammar of the New Testament*, Cambridge, 1961, seção 437) e que deve ser remetida de lá para Colossos. Não pode significar, conforme supuseram alguns pais da Igreja (Teodoro da Mopsuéstia, Teodorete), uma carta dos laodicenses para Paulo. Paulo deseja que ela seja circulada entre as igrejas, ou pelo menos que seja comunicada à assembléia colossense. Evidentemente pensava que valia a pena conservar seu conteúdo e que era apropriado para os colossenses lerem. Mas a Igreja, seja em Laodicéia, seja em Colossos, pensava da mesma forma? Estavam dispostas a deixar este documento cair no olvido e perecer, e a fazer com que isto *não* acontecesse no caso daquele que parece ser um documento muito mais efêmero, o bilhete para Filemom?

A relutância em tirar esta inferência de que a carta foi perdida tem dado motivo a algumas propostas interessantes. Um dos pontos de vista (declarado primeiramente por John Mill em 1707: veja Bruce *ad loc.*) é que a carta assim descrita é realmente nossa Epístola aos Efésios (como no cânon de Marciom, que deu o título de "Aos Laodicenses" a Efésios na sua lista). Outro ponto de vista vê na Epístola a Filemom a presença desta carta, mas, pelo contrário, o caso é que Filemom morava em Colossos (veja Cl 4.9 para Onésimo como escravo de Filemom em Colossos), e não em Laodicéia. Nenhuma composição paulina atualmente existente parece ajustar-se adequadamente à descrição, e ficamos com a conclusão inevitável de que a carta aos laodicenses não sobreviveu. Talvez tenha perecido acidentalmente, sendo destruída durante o terremoto no vale do Lico em 60-61 d.C. (assim P. N. Harrison: "Onesimus and Philemom," *ATR* 32 (1950), págs. 268-94). Talvez a carta fosse dirigida a um grupo separado da igreja de Laodicéia que residia em Colossos (assim W. Schmauch no comentário de Lohmeyer, *Anhang*), sendo destruída uma vez que a igreja em Laodicéia foi reunida. Podemos, porém, ir mais longe, e sugerir que não sobreviveu porque foi deliberadamente suprimida, talvez porque seu conteúdo era crítico (como um carta anterior de Paulo aos Coríntios, escrita

"no meio de muitos sofrimentos . . . com muitas lágrimas," 2 Co 2.4?) ou porque a igreja de Laodicéia, na época em que as cartas de Paulo começaram a ser reunidas numa coletânea, tinha caído sob o julgamento de Apocalipse 3.14-22 e perdera seu caráter cristão? Não sabemos dizer. Uma discussão plena de todas as possibilidades provocadas por este versículo, inclusive um tratamento da epístola apócrifa que tem o nome de Epístola aos Laodicenses, é oferecida por Lightfoot, págs. 272-98. Mais recentemente, C. P. Anderson: "Who Wrote 'the Epistle from Laodicea'?" *JBL* 85 (1966) págs. 436-40, procurou solucionar o conjunto de enigmas levantado pela existência de uma carta que será relevante para os colossenses tanto quanto para os laodicenses, mas que é distinguida da Epístola aos Colossenses: pelo desaparecimento da segunda carta e sua entrega ao olvido; e pelo fato de que não conseguimos descobrir um motivo suficiente para Paulo escrever a segunda carta. Oferece a opinião de que há apenas uma circunstância que pode esclarecer todos estes fatos, *viz.* que foi Epafras que escreveu a epístola aos laodicenses por causa da sua impossibilidade de acompanhar Tíquico na volta para o vale do rio Lico (Fm 23). A hesitação principal que temos com esta teoria é a necessidade de explicar por que Paulo não diz explicitamente que não se trata da epístola dele, mas, sim, de Epafras.

17. *Arquipo* era um membro da casa de Filemom (Fm 2), possivelmente seu filho. O fim da carta se dirige pessoalmente a ele com uma admoestação enfática no sentido de cumprir bem o serviço ao qual fora nomeado. *Atenta para o ministério que recebeste no Senhor, para o cumprires.* Assim como na designação de Tíquico como sendo um "diácono" (gr. *diakonos*) fidedigno no v. 7, assim também devemos interpretar o "diaconato" (ou "ministério," gr. *diakonia*) de Arquipo não como sendo um cargo eclesiástico regular mas, sim, como uma tarefa confiada às suas mãos. É encorajado pelas palavras de Paulo para cumprir sua responsabilidade no "desempenho de certas obrigações na comunidade (cristã)" (H. W. Beyer: *TDNT* ii, pág. 88). Não temos meios de saber com certeza qual era esta tarefa. Possivelmente tinha a ver com a coleta para a igreja de Jerusalém. Esta é uma sugestão provável se a carta colossense foi escrita durante o ministério efésio de Paulo. Paulo freqüentemente dignifica esta responsabilidade como sendo um serviço (gr. *diakonia*): 2 Coríntios 8.1-6; 9.1, 12-13; cf. At 11.29-30; 12.25.

John Knox: *Philemom among the Letters of Paul*, Nashville, 2a. edição 1959, no entanto, fez deste versículo um tipo de eixo central para sua teoria de que Arquipo desempenhou um papel decisivo na soltura

de Onésimo. Segundo a teoria dele, Arquipo era o dono do escravo, e a parte principal da Epístola é dirigida a ele. A recomendação a Arquipo naquela carta é resumida expressivamente no versículo em Colossenses: o *ministério* que recebeu é uma maneira indireta de lembrar-lhe o seu dever imposto como obrigação cristã (*no Senhor*) de deixar Onésimo voltar para Paulo como um liberto. Não se pode dizer que este modo de entender o texto é convincente. Véja mais comentários sobre a teoria de Knox nas págs. 160ss.

Podemos apenas fazer a conjectura de que o encorajamento pessoal que Paulo deu a Arquipo tinha a ver com a situação local em Colossos. Se Paulo ainda estava apreensivo acerca da ameaça à igreja da parte do ensino herético, e tinha certas reservas acerca da capacidade de Epafras de tratar da questão na ocasião da sua volta, então este é um apelo para o homem que já estava no local no sentido de dedicar seus esforços a fazer o que era necessário (seu "ministério") a fim de defender o evangelho contra este movimento de propaganda. Trata-se, portanto, de uma chamada para Arquipo aceitar como seu campo de trabalho a responsabilidade pastoral anteriormente exercida por Epafras.

PALAVRAS FINAIS 4.18

18. *A saudação é de próprio punho: Paulo. Lembrai-vos das minhas algemas. A graça seja convosco.* As cartas de Paulo eram normalmente escritas pela mão de um escriba (Rm 16.22 menciona Tércio como um dos amanuenses deste tipo) mediante o ditado do apóstolo. Veja a discussão de C. F. D. Moule: *BJRL* 47 (1965), págs. 430-31. A esta altura na composição da carta ele mesmo assume o trabalho da escrita ao acrescentar uma mensagem pessoal e uma saudação final, conforme aparentemente faz em Gálatas 6.11; 1 Coríntios 16.21. Pode ser que isto devesse ser visto como sinal de afeição e de interesse pessoal, especialmente se a igreja em Colossos sentia-se dalguma maneira insatisfeita porque Paulo não conseguira visitá-la pessoalmente. Veja o comentário sobre 1.24; 2.1.

Pode, no entanto, ser procurada uma razão mais séria para este autógrafo apostólico. Ficamos sabendo em 2 Tessalonicenses 2.2 que Paulo tinha de levar em conta cartas forjadas em seu nome que estavam sendo enviadas para as suas congregações. Uma maneira de ele reagir a estas

falsificações era afixar sua própria assinatura como sinal de autenticidade (2 Ts 3.17: "Este é o sinal em cada epístola; assim é que eu assino"). Torna-se talvez possível que houvesse esta necessidade em Colossos – e especialmente quando cartas de Paulo estariam circulando entre as congregações do vale do Lico – para salvaguardar os cristãos do risco de prestarem atenção a documentos espúrios, alegadamente representando a mente de Paulo. Sendo assim, acrescenta uma palavra pessoal *de próprio punho*, exatamente como fizera em 2 Tessalonicenses 3.17.

A chamada: *Lembrai-vos das minhas algemas* condiz-se com a situação. "A referência a 'algema' não é principalmente uma questão de sentimento, mas, sim, de autoridade" (Moule), e Paulo não está melancolicamente convidando seus leitores a acalentarem para ele um pensamento de ternura na sua aflição. Pelo contrário, os conclama a respeitar a sua autoridade (como em Fm 9) como prisioneiro por amor ao evangelho e em prol dos gentios cujos interesses estão em jogo no seu sofrimento apostólico (1.23-25). Está na cadeia por causa da sua vocação e porque não quer abrir mão da sua comissão para ser um apóstolo e mestre dos gentios. O apelo às suas algemas, portanto, é um incentivo poderoso que ele aplica aos colossenses no sentido de prestarem atenção ao seu ensino e não cederem diante da doutrina herética que tenta invadi-los. "A lembrança" (veja O. Michel: *TDNT* iv, págs. 682-3 para o sentido de "reconhecer," "admitir") não significa neste contexto primariamente um convite para orar em prol do apóstolo; é mais uma obrigação de respeitar sua instrução apostólica e de honrá-lo por meio de ficar firmemente dedicados a ela, enfrentando aqueles que queriam desviá-los do seu evangelho (2.4, 8).

A graça seja convosco soa sua nota final. Com extrema brevidade e economia de palavras, expressa sua confiança de que a graça de Deus sustentará e defenderá Sua igreja. Epafras, ministro deles, acompanha Paulo no mesmo desejo sincero (4.12). O poder de Deus para preservar cuidará disto: se eles ficarem fiéis e firmes (1.23), a igreja continuará a desfrutar dos benefícios daquele evangelho que ele lhes trouxera na pessoa dos seus delegados. A fidelidade e a perseverança humanas, no entanto, não bastam. Conforme observou Fócio no seu comentário do século IX citado por Lohse: "Precisam da graça para serem salvos; o que, pois, um homem pode fazer à parte da graça?"

INTRODUÇÃO A FILEMOM

1. A OCASIÃO E O PROPÓSITO DA CARTA

Esta é a mais breve entre as cartas que formam a coletânea paulina, e consiste em 335 palavras no grego original. É o único exemplar, na coletânea paulina existente, de correspondência que pode ser chamada um bilhete pessoal (cf. C. H. Dodd: Introduction, *Abingdon Bible Commentary*, Nashville, 1929, pág. 1292), embora tanto E. Lohmeyer (*Kommentar*, págs. 171ss.) como Théo Preiss ("Life in Christ and Social Ethics in the Epistle to Philemom," *Life in Christ*, Londres, 1954, págs. 33-34) tenham chamado a atenção à maneira em que a carta começa, associando Timóteo com Paulo e associando com Filemom a totalidade da igreja que se reúne na sua casa. Entendem que estes pormenores significam que o documento é uma "epístola" (i.é, um documento escrito para ser ouvido em público). A tentativa de A. Deissmann de classificar a correspondência de Paulo como sendo comunicações particulares [veja *Light from the Ancient East*, Londres, 1927, págs. 230-302, 409] agora é geralmente reconhecida como um fracasso. Para uma crítica de Deissmann, veja W. G. Doty: "The Classification of Epistolary Literature", *CBQ* 31 (1969), págs. 185ss.) em que Paulo escreve em plena consciência da sua autoridade apostólica. Isto é confirmado pelo v. 9, em que a tradução: "Paulo, um embaixador" (gr. *presbeutês*) deve ser preferido a "Paulo, o velho." Resumindo: esta epístola deve ser vista não tanto como uma carta particular de Paulo como indivíduo (*Privatmann*) mas, sim, como uma carta apostólica acerca de uma questão pessoal (assim U. Wickert: "Der Philemonbrief – Privatbrief oder Apostolisches Schreiben?", *ZNTW* 52 (1961), págs. 230-8) ou como a expressão de J. Knox: *Philemon among the Letters of Paul*, Nashville, 2a. edição 1959, pág. 59, a saber: "uma carta a uma igreja, incorporando (diríamos "abrangendo"?) uma carta a um indivíduo." Mas ainda

permanece sendo verdade que o respectivo indivíduo (Filemom) é visto como um membro da comunidade coletiva dos cristãos, sendo que todos eles têm interesse na sua decisão.

A ocasião da carta pode ser inferida do seu conteúdo, embora sejam obscuros alguns dos pormenores. Um escravo chamado Onésimo cometera um ato injusto contra seu senhor, Filemom, que era um cristão que morava em Colossos (vv. 1, 2; cf. Cl. 4.9, 17 com a outra pessoa mencionada no prefácio) e fugira. Onésimo entrara dalguma maneira em contato com Paulo, ou como companheiro de prisão ou porque procurara refúgio na companhia de Paulo. Nesta última eventualidade, tem sido proposto que poderia ter obtido o benefício da lei ateniense segundo a qual um escravo fugitivo poderia obter asilo no lar de um amigo ao altar da família (veja E. R. Goodenough: "Paul and Onesimus," *HTR* 22, 1929, pp. 181-3). Esta disposição era generalizada em todo o império (veja F. F. Bruce: "St Paul in Rome: 2. The Epistle to Philemon," *BJRL* 48 (1965-6), pág. 89), e pode lançar alguma luz sobre o desejo de Onésimo de procurar a proteção de Paulo, embora seja difícil explicar o v. 13 tendo em vista a exigência adicional de que um escravo delinqüente devesse ser vendido, se se recusasse a voltar ao seu dono anterior.

A natureza do delito do escravo não é certa. Usualmente é suposto que tenha furtado dinheiro e depois fugido (v. 18). Mas como a lei romana exigia que quem desse hospitalidade a um escravo fugitivo fosse devedor ao senhor do escravo do montante de cada dia de trabalho perdido, pode ser que a promessa de Paulo de ser fiador (v. 19) nada mais é do que a garantia dada a Filemom que ele pagará o montante incorrido pela ausência de Onésimo do seu serviço. Para este pano de fundo histórico, veja o papiro fragmentário (*The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 14, ed. B. P. Grenfell e A. S. Hunt, Londres, 1920, págs. 70-72) datado 298 d.C. Vale a pena citar o bilhete inteiro, conforme é reconstruído e traduzido pelos editores:

> Aurélio Sarapammon, chamado Dídimo . . . a Aurélio . . . Nomeio-te, mediante esta minha instrução, meu representante para viajar para a ilustríssima Alexandria e procurar meu escravo chamado . . . com idade de cerca de 35 anos, a quem também conheces . . .; e quando o achares, deves entregá-lo, tendo os mesmos poderes que eu mesmo teria, se estivesse presente, de . . . colocá-lo na prisão, castigá-lo, e fazer uma acusação diante das autoridades competentes contra aqueles que lhe deram asilo, e exigir compensação.

É possível que o escravo tivesse vindo com um recado para Paulo e tivesse ficado além do tempo estipulado. De qualquer maneira, o propósito primário da carta é servir de bilhete explanatório para garantir que Filemom receberá de volta seu escravo delinqüente, embora alguns estudiosos (J. Knox e P. N. Harrison: "Onesimus and Philemon" *ATR* 32, (1950) págs. 268-94) entendam que a injunção de Paulo a Filemon era um pedido no sentido de Onésimo ser devolvido a Paulo a fim de ficar de maneira permanente como seu assistente. Preiss (*loc. cit.*, pág. 40) argumenta que a linguagem de Paulo insiste que o escravo receba as boas-vindas como membro da família de Filemom, mas esta conclusão é um pouco forçada. O v. 21, no entanto, contém uma sugestão de esperança de que Filemom concordará com a manumissão do escravo. Os vários métodos mediante os quais um escravo podia ganhar sua liberdade eram tão familiares quanto a própria instituição. Era comum a ação do escravo em depositar dinheiro num templo, e o deus e seus sacerdotes oficiavam na transferência à medida em que sua liberdade era comprada. Os muros ainda existentes do templo de Apolo em Delfos estão cobertos com os nomes dos escravos que o deus libertara (cf. C. K. Barrett: *New Testament Background: Selected Documents*, Londres, 1950, págs. 52-53, para um exemplo disto). Mas perdoar um escravo criminoso que escapara era outra questão. A petição de Paulo era um pensamento revolucionário em contraste com o tratamento contemporâneo de escravos fugitivos, pelo qual o senhor deles podia tratar de prender e depois castigar com brutalidade. Cf. a redação do papiro Oxirrinco 1643 (citado supra): "tu o colocarás na prisão e o açoitarás . . ." O senhor podia até mesmo mandar crucificar o escravo. Um papiro que sobreviveu (citado em Moule, págs. 34-37) datado em medados do século II a.C. cita o texto de uma ordem de prisão para um escravo fugitivo. Recompensas são oferecidas para qualquer pessoa que o achar e o trazer de volta, ou que puder prestar informações acerca do seu paradeiro (e.g. no templo de um deus cuja proteção procura [buscando a manumissão?]). Uma recompensa ainda mais alta é oferecida para um informante que diga que o escravo está alojado com um particular; então, não somente o escravo seria devolvido como também a pessoa que lhe dera abrigo poderia ser processada e responsabilizada pela perda da mão de obra do escravo incorrida pela sua ausência do seu senhor.

O pedido ousado que Paulo fez em prol de Onésimo, portanto, tem seu caminho cuidadosamente preparado pela sua abordagem de linguagem suave (vv. 8, 9) com seus tons de petição, e leva a um apelo à cooperação

e consentimento voluntários de Filemom (v. 14) e à promessa de fazer restituição por qualquer dívida que Onésimo tenha incorrido (v. 19).

A carta, porém, não fica na superfície de um simples pedido em prol da vida de um escravo por razões humanitárias. Uma boa ilustração de um pedido por clemência num nível humanitário é vista nas cartas de Plínio, o Jovem, a um certo Sabiniano (*Ep.* ix. 21, 24). Intercede em prol de um jovem liberto que procurara refúgio na casa de Plínio e que está cheio de temor diante da perspectiva da ira do seu senhor. Plínio reconhece o direito do senhor de ficar zangado, mas procura guiar Sabiniano na direção da clemência (lat. *mansuetudo*, uma virtude estóica) por causa do arrependimento do desertor, da sua reforma de vida, e do seu pedido de perdão. Sabiniano é implorado no sentido de ser benevolente e de refrear a sua ira, que tem sido despertada com justa razão. O teor da carta de Plínio é bem diferente daquela de Paulo, e o conteúdo é obviamente não o mesmo. Paulo nada diz acerca dos "direitos" de Filemom no sentido de tirar vingança, nem sequer contempla que Onésimo será castigado. (Esta omissão milita contra o conceito que vê uma alusão encoberta a Onésimo em Colossenses 3.25: "pois aquele que faz injustiça receberá em troco a injustiça feita," como se esta seção do "código do lar" tivesse em mente o caso de Onésimo e Filemom [cf. J. Knox: "Philemon and the Authenticity of Colossians," *JR* 18 (1938), págs. 154ss.]).

O que percorre o apelo de Paulo é a correnteza da compaixão cristã (v. 12) e a lembrança poderosa de que Filemom já está devendo ao próprio Paulo (v. 19b), pois deve à pregação do evangelho por Paulo sua própria salvação, dentro da soberania de Deus. As notas características são, portanto: "em nome do amor" (v. 9) . . . "reanima-me o coração em Cristo" (ao cumprir este pedido, v. 20) e receba este escravo fugitivo "como se fosse a mim mesmo" (v. 17). O pedido termina com uma exortação final (v. 21) no sentido de Filemom ir além do limite do desejo de Paulo; e este apelo é reforçado pela perspectiva da visita do apóstolo (v. 22 – esta seguramente deve ser interpretada como sendo uma intenção séria, e não, como propôs F. J. Hort, "de modo jocoso" uma "mera piada" veja P. N. Harrison: "Onesimus and Philemon," pág. 281) – esperança esta que incitaria Filemom para a pronta aceitação daquilo que era pedido da parte dele. Há toda razão para se crer que realmente correspondeu; senão, a carta não teria sido preservada em Colossos.

2. O LUGAR DE ORIGEM E A DATA

Paulo escreve como prisioneiro (vv. 1, 9, 10, 23) e uma comparação cuidadosa dos nomes com Colossenses 4.7-17 demonstrará que esta carta foi enviada do mesmo lugar que a Epístola aos Colossenses. Onésimo deve acompanhar Tíquico, a quem foi confiada a Epístola aos Colossenses (Cl 4.9). Além disto, a situação de Paulo como prisioneiro bem possivelmente tenha atraído Onésimo para sua comanhia; alguns estudiosos acreditam que Onésimo fora preso e colocado na mesma cela que o missionário cristão, sendo assim conquistado para Cristo. Mas não passa de especulação.

A questão da localização exata da prisão de Paulo é levantada a esta altura. Porque se (conforme acaba de ser mencionado) Paulo e Onésimo estavam juntos na prisão, e Paulo usava algemas (Cl 4.3, 18) e sofria alguma restrição no seu ministério (Cl 4.3, 4), as circunstâncias de Paulo são melhor descritas como sendo as de um homem em "livre custódia" semelhantes às condições da sua detenção em Roma conforme Atos 28.30-31. Por outras razões, no entanto, tem sido proposto (mormente por G. S. Duncan: *St Paul's Ephesian Ministry*, Londres, 1929, págs. 73ss., 157ss.) que Paulo era um prisioneiro em ou perto de Éfeso quando escreveu este bilhete a Filemom. Forma sua base no pedido de Paulo (v. 22) por pousada, e argumenta que esta visita prometida ao vale do Lico é congruente com os planos de Paulo na ocasião do seu ministério efésio (At 19-20). Conforme o desenvolvimento dos eventos, Paulo, segundo o registro em Atos, não visitou a região de Colossos depois de partir de Éfeso. A explicação provável disto (cf. H. Conzelmann: *History of Primitive Christianity*, Nashville, 1973, págs. 99-100) é a suposição de que foi solto da prisão em Éfeso ao ser expulso da província. Tornara a situação tão incômoda para ele mesmo na área metropolitana que, mais tarde, não considerava sábio voltar para a Ásia proconsular, e tinha de contentar-se em passar no porto de Mileto e chamar os líderes eclesiásticos da Ásia a reunir-se com ele ali (assim At 20.16, 17; cf. v. 23). Seja como isto for, é pouco provável que Paulo tivesse expressado um desejo de visitar Colossos quando era prisioneiro em Roma.

Em Roma, seus planos eram continuar viagem para a Espanha (Rm 15.23-24, 28). C. H. Dodd, que argumenta em prol de uma origem romana da carta a Filemom (em *BJRL* 18 (1934), reimpresso em *New Testament Studies,* Manchester, 1953, págs. 90-99), concede que este "é um ar-

gumento sério em prol da hipótese efésia" (*loc. cit.*, pág. 95), mas postula uma mudança de planos. Seu apoio principal advém do fato de que seria mais provável que Onésimo fugisse para Roma e procurasse a anonimidade da cidade imperial onde acabou tendo contato com o apóstolo; e Bruce aceita estes argumentos, especialmente porque uma situação ameaçadora em Colossos muito provavelmente tenha levado Paulo a revisar seu itinerário quanto à visita ao vale do Lico. Menciona, embora de modo tentativo, mais uma indicação na direção de uma proveniência romana desta Epístola ao chamar atenção à inclusão de Lucas e Marcos na lista de Paulo (v. 24). "Lucas estava com Paulo em Roma; não temos evidência de que estava com ele em Éfeso. Marcos é tradicionalmente associado com Roma, não com Éfeso" (*loc. cit.*, pág. 87-88). Não podemos, no entanto, basear muito peso nos argumentos que confessadamente se baseiam no silêncio. Para esta linha de evidência, considerada indecisiva e neutra, veja o ensaio de D. T. Rowling: "Paul's Ephesian Ministry: An Evaluation of the Evidence," *ATR* 32 (1950), págs. 1-7.

Colocar esta Epístola num período apropriado na vida de Paulo acrescenta pouquíssimo ao nosso conhecimento ou da carta ou da mente de Paulo. O estreito vínculo entre as cartas a Filemom e aos Colossenses é um dado que todos os intérpretes aceitam (salvo algumas exceções, e.g. E. R. Goodenough: *loc. cit.*, pág. 182, n. 7, que não pensa que o Onésimo de Filemom é o mesmo homem referido em Cl 4.9 e E. Haenchen: *The Acts of the Apostles*, Oxford, 1971, pág. 474, n. 1, que questiona se o Marcos de Filemom é o João Marcos de Atos 15.37, conforme supõe Colossenses 4.10). Segue-se que se o argumento em prol de data Colossenses no período efésio do ministério de Paulo for preferido (veja supra, págs. 38-44), isto virtualmente decidirá a questão no que diz respeito a Filemom.

3. OS VALORES HISTÓRICOS DA CARTA

Como documento histórico, a carta lança luz incomum sobre a consciência cristã a respeito da instituição da escravidão no mundo antigo, e assim complementa e corrige o que achamos nas assim-chamadas "regras do lar" (*Haustafeln*) nas demais Epístolas do Novo Testamento (veja especialmente Cl 3.22-4.1; Ef 6.5-9; cf. 1 Co 7.21-23; 1 Tm 6.1-2; Tt 2.9-10; 1 Pe 2.18-21). Destes padrões tradicionais de ensino Paulo tira o arcabou-

ço da sua instrução, mas injeta um tom moralista com suas lembranças de que os escravos estão "servindo a Cristo," e que o dono tem um "Senhor no céu," Deus, que trata imparcialmente; e que tanto o escravo quanto o dono são servos de Cristo. A partir daquela posição é um passo curto para uma relativização da escravidão que, por sua vez, chega ao ponto de tornar-se indiferente (1 Co 7.20-24) e perder seu aguilhão (Gl 3.28; Cl 3.11) – pelo menos, à medida em que os escravos e os donos são membros da única família da fé cristã.

O aspecto principal e notável desta Epístola é ressaltado por Bruce (*loc. cit.*, pág. 90), *viz.* "O que esta epístola faz é levar-nos para uma atmosfera em que a instituição somente poderia murchar e morrer." A declaração de Paulo no v. 16 é a Carta Magna da verdadeira emancipação e da dignidade humana, ainda que seja verdade que "a palavra 'emancipação' esteja tremendo nos seus lábios, e mesmo assim, não a pronuncia uma só vez" (Lightfoot: *Commentary*, pág. 321). Às vezes é levantada a questão de que o Novo Testamento nunca condena explicitamente a escravidão e, portanto, é defeituoso num ponto crucial. Parte da resposta a esta crítica subentendida, no entanto, é que Paulo não defende uma filosofia social que tolera a revolução e a violência. Nas exigências das estruturas sociais do império romano nos dias de Paulo, a escravidão poderia ser derrubada somente por meios violentos (veja a citação de W. Bousset, na pág. 121, sobre Cl. 322); e o apóstolo não terá nada a ver com o ódio entre as classes ou os métodos violentos (cf. Rm 12.17-21). Cf. *Diogneto* vii.4: "A coerção é incompatível com Deus."

Além disto, a totalidade da abordagem de Paulo para com Filemom é voluntarista, deixando para este decidir o assunto depois de ter feito um apelo à sua consciência. Embora Paulo pudesse ordenar que Filemom agisse, prefere que este responda com certa medida de espontaneidade e autodeterminação (veja Preiss: *loc. cit.*, págs. 40-41). O que importa para Paulo é obter o consentimento, não em cumprimento perfunctório mas, sim, porque vê seu dever conforme Paulo deseja que o veja. Esta tem sido chamada "a técnica da cooperação cristã" (L. S. Thornton: *The Common Life in the Body of Christ*, Londres, 1950, pág. 39), baseada principalmente na participação comum que os dois homens têm nas realidades da fé e na sua vida em comum como membros do mesmo corpo. É este aspecto, representado tanto na atitude de Paulo para com Onésimo como sendo filho e irmão (não há paternalismo condescendente nas referências de Paulo) quanto nos seus relacionamentos com Filemom como co-participante da fé e experiência cristãs, que eleva o apelo de Paulo para um nível dife-

rente do humanitarismo contemporâneo visto no estoicismo. Paulo não baseia nenhuma convicção numa humanidade comum compartilhada pelo escravo e seu senhor; pelo contrário, escreve para um irmão cristão acerca de um escravo que é um irmão cristão. Emprega o termo estóico no v. 8, "o que convém", mas rapidamente o modifica para seus próprios propósitos.

O bilhete a Filemom, portanto, embora ostensivamente diga respeito ao tratamento a ser dado a um escravo transgressor pelo seu senhor, é mais apropriadamente concebido como sendo uma testemunha à "vida em Cristo" (cf. o título de Preiss). O "ensino" que contém diz respeito mais à maneira de se viver a vida cristã num contexto social. Visa construir uma "rede de novas situações e o circuito de novos relacionamentos que constituem a vida em Cristo, a vida da Igreja" (Preiss), e colocar a questão específica do modo de Filemon lidar com Onésimo dentro daquela rede. A atitude apostólica para com a escravidão como uma instituição não é definida em lugar algum, e, na melhor das hipóteses, deve ser extrapolada do seu ensino acerca da vida dos crentes cristãos.

Outro valor desta pequena epístola deriva do lugar importante que ocupa na reconstrução da correspondência de Paulo adotada por E. J. Goodspeed: *An Introduction to the New Testament*, Chicago, 1937, págs. 109-24; A. E. Barnett: *The Letter of Paul*, Nashville, 1947, págs. 157-60; e popularizada por J. Knox (especialmente na sua obra *Philemon among the Letters of Paul*, Nashville, 2a. edição, 1959). Knox oferece duas identificações que, se forem aceitas, modificariam nosso entendimento desta carta e aumentariam nosso quadro do cristianismo apostólico. São *(i)* que o verdadeiro dono do escravo era Arquipo, e não Filemom a quem Paulo apela e cujos serviços procura obter para persuadir Arquipo a ter compaixão de Onésimo; e *(ii)* que Onésimo foi liberto para voltar como ajudante de Paulo; e que veio a ser, no decurso de tempo, o bispo de Éfeso no século II, identificação esta que é atestada (diz Knox) por Inácio, que na sua carta aos Efésios demonstra que tinha lido esta Epístola a Filemom e realmente adota o mesmo jogo de palavras usado por Paulo no v. 20. Inácio escreve: "Que eu sempre tenha proveito de vós (gr. *onaimēn hymōn*), se eu for digno" (*Ef* ii.2). Com esta identificação suposta, Knox passa a sustentar que o mesmo Onésimo, agora um líder da igreja, era responsável por colecionar as cartas paulinas e pela sua publicação — inclusive aquela a Filemom em que ele tinha tão profundo interesse pessoal.

A opinião crítica sobre estas duas hipóteses não tem sido muito fa-

vorável. Moule (*Commentary*, págs. 16-17) objeta com razão que o nome de Filemom, que fica em primeiro lugar na lista de pessoas endereçadas (v. 1) parece "fatal para a teoria de que Arquipo é primariamente a pessoa endereçada." Outras críticas se fixaram em questões tais como *(i)* o uso que Knox faz de Colossenses 4.17 (veja o comentário). Para sua reconstrução, este versículo desempenha um papel significante ao identificar o "ministério" de Arquipo como sendo o de obedecer à recomendação de Paulo e de aceitar Onésimo. Mas isto não é óbvio, de modo algum, visto que o verbo que Paulo emprega: "cumprir o ministério", é uma palavra ativa (assim Moule) e o serviço que Arquipo "recebera" é mais provavelmente algo que lhe fora "transmitido" por tradição. Além disto, a delicadeza do apelo de Paulo na carta a Filemom é perdida se ele dá uma ordem franca ao dono do escravo em Colossenses 4.17. *(ii)* A natureza inferencial do relacionamento entre Filemom e Arquipo, em que este último precisa de pressões aplicadas por Filemom é uma fraqueza desta teoria, visto não haver nada para indicar semelhante relacionamento. Devemos contentar-nos com o veredito de Dibelius-Greeven: "A especulação acerca da posição de Arquipo na família de Filemom é ociosa". *(iii)* H. Greeven: "Prüfung des Thesen von J. Knox zum Philemon-brief," *ThLZ* 79 (1954), cols, 373-8, concentra-se na tradução feita por Knox do v. 10, que é entedido no sentido de Paulo pedir que Onésimo tenha licença de permanecer com ele (*Philemon*, págs. 19-20); e concentra-se também na identificação que Knox faz da "carta de Laodicéia" (Cl 4.16) com a nota a "Filemom." Nesta "carta de Laodicéia" devemos ver a carta enviada originalmente para Filemom que era um superintendente das igrejas no vale do Lico e que morava em Laodicéia, a cidade principal da região. Paulo escreveu para ele primeiramente a fim de que sua influência pudesse então ser aplicada a Arquipo em Colossos. Desta maneira, alega-se, podemos tratar com toda a justiça a frase preposicional de Paulo: "a carta *de* (gr. *ek*) Laodicéia." Nenhum sentido deste tipo é necessário, porém, conforme já observamos (veja o comentário, pág. 149), e Greeven pode aduzir várias razões porque esta carta aos Laodicenses não sobreviveu.

Bruce (*loc. cit.*, págs. 90ss.), no entanto, simpatiza com o segundo argumento de Knox, mas não é persuadido pela sua tentativa de dar a Arquipo um papel de distinção. Concede a possibilidade de que a identificação do ex-escravo com o Onésimo que é mencionado nos seis primeiros capítulos da *Carta aos Efésios* de Inácio, como sendo "um homem de amor inexprimível e vosso bispo" (i.3) seja correta. Certamente é uma coincidência que o nome reaparecesse desta maneira. Mesmo assim, pode ser que es-

tejamos esticando demasiadamente o longo braço da coincidência ao fazermos a identificação. Um ponto de vista mais cauteloso seria aceitar a sugestão de Lightfoot, e pensar que o bispo de Éfeso, posterior, tomou o nome do amigo de Paulo (*Commentary*, págs. 308-9). Lightfoot menciona outro Onésimo para quem Melito, bispo de Sardes, ainda outro meio-século mais tarde, dedicou seu volume de seleções do Antigo Testamento (Eusébio, *HE* IV. xxvi.13-14). Sendo assim, a prática de reverenciar "Onésimo" ao tomar seu nome – talvez por causa do seu significado simbólico – não é sem igual.

Mesmo com este ponto de vista moderado requer-se que se creia que Onésimo foi libertado e veio a ser uma pessoa de destaque na igreja de Colossos. Somente então um bispo posterior desejaria aceitar o nome dele (se é que tem em mente o convertido de Paulo) como uma marca de honra. Conforme anota P. N. Harrison (*loc. cit.*, pág. 293), depois de registrar os conceitos de Knox e Lighfoot: "Em qualquer um dos casos, a carta de S. Paulo a Filemom deve realmente ter produzido seu efeito desejado."

Não devemos deixar de notar nesta Epístola o valor da janela que abre para o caráter de Paulo. Ele é o homem verdadeiro que também é um apóstolo, conforme Crisóstomo comenta de forma apta, cheio de simpatia e solicitude por uma pessoa que está em aflição, e disposto a fazer tudo dentro do seu alcance para ajudar, mesmo que lhe custe alguma coisa (v. 19). Cada uma das partes era conclamada a fazer alguma coisa difícil: quanto a Paulo, privar-se do serviço e do convívio de Onésimo; quanto a Onésimo, voltar ao seu senhor e dono a quem fizera uma injustiça; quanto a Filemom, perdoar. "E cada um dos três [deve fazer] aquilo que foi conclamado a fazer como cristão" (C. A. A. Scott: *Saint Paul the Man and Teacher*, Cambridge, 1936, pág. 59). Além disto, Paulo se identifica de tal maneira com o escravo e com seu senhor que pode desempenhar o papel de mediador, e representar de modo relevante as duas partes. Nosso conhecimento de Paulo teria sido bem mais pobre se este documento tão pequeno não tivesse sido preservado.

4. AUTENTICIDADE

Nenhuma objeção séria é colocada no caminho da aceitação da genuinidade desta carta; e A. Q. Morton e J. McLeman (*Paul: the Man and the Myth*, Londres, 1966, pág. 89) não levantam nenhuma voz de discórdia. A escola de Tübingen, de F. C. Baur (*Paul*, Londres, 1875, vol. ii, pág. 80) realmen-

te opôs-se a esta carta e a desconsiderou como sendo um romance cristão, sendo seguida nesta atitude pelo radical holandês W. C. van Manen (em *Encycl. Biblica*, iii, 1902, col. 3695). Estas, porém, são aberrações.

ANÁLISE DE FILEMOM

Saudação	Vv. 1-3
Ações de Graças e o Elogio de Paulo	Vv. 4-7
O Pedido de Paulo	Vv. 8-20
Observações Finais e Saudação	Vv. 21-25

COMENTÁRIO

SAUDAÇÃO Vv. 1-3

1. *Paulo* se apresenta com o termo *prisioneiro de Cristo Jesus.* Esta palavra (gr. *desmios*) é melhor compreendida no sentido literal. Paulo está passando por uma reclusão da qual espera logo ser libertado (v. 22). Isto é preferível a entender que sua prisão é metafórica (assim Moule, como se fosse equivalente àquela em Cl 4.10) ou figurada (veja A. Deissmann: *Light from the Ancient East*, Londres, 1927, pág. 307, citando Lc 13.16: "preso por um espírito" e assim incapacitado de exercer um ministério de pregação pública) ou religiosa (com paralelos tirados das religiões de mistério nas quais o devoto no templo é "detido" pelo deus: veja G. Kittel: *TDNT* ii, pág. 43). Filemom 9 e 10 parecem indicar de modo específico um cativeiro literal. Suas "algemas" são uma marca da sua autoridade apostólica (veja sobre Cl 4.18). *Timóteo* está ao seu lado, como em Colossenses 1.1.

Filemom: o nome do endereçado na carta. É louvado, de uma maneira adequada para ganhar sua boa vontade, visando colocar Paulo de bem com seu leitor tendo em vista a natureza do pedido na carta, como *amado . . . nosso colaborador* (possivelmente trate-se de dois termos separados – como em ARA). *Amado.* Bem de início, Filemom é lembrado que pertence a uma comunidade de mútuo amor (cf. Rm 1.7; Inácio *Aos Romanos* 1.1). Paulo está preparando o caminho para uma descrição posterior de Onésimo conforme deve ser tratado naquela comunidade (v. 16: "como irmão caríssimo"). *Colaborador* é um nome freqüente dado aos colegas de Paulo no "trabalho" do evangelho (1 Ts 3.2; 2 Co 8.23; Rm 16.3, 9, 21; Fp 2.25; 4.3; Cl 4.11). Exatamente como Filemom labutaria com Paulo no serviço missionário não fica claro; talvez Paulo esteja falando em termos gerais.

2. *A irmã Áfia* é freqüentemente considerada a esposa de Filemom, porque o nome dela segue imediatamente depois do nome dele. O nome dela era comum (cf. Lightfoot). O dado mais interessante é uma inscrição num túmulo (citada por Dibelius-Greeven, apêndice 6) que diz: "Hermas,

em memória de Âfia sua esposa, filha de Trifão, colossense de origem." O lugar de Âfia como dona da casa seria um fator decisivo em dar as boas-vindas ao escravo fugitivo que estava voltando. *Arquipo é nosso companheiro de lutas* (para este termo, cf. O. Bauernfeind: *TDNT* vii, págs. 710-711), título este que também é dado a Epafrodito (Fp 2.25) aparentemente no mesmo período da vida de Paulo, *viz.* numa época em que era um prisioneiro pela sua fé. Se Colossenses 4.17 significa que Arquipo assumira parte da responsabilidade pastoral previamente exercida por Epafras (veja o comentário; esta é a opinião de Lohmeyer), então "companheiro de lutas" pode ter um significado especial, possivelmente tirado de um sentido técnico da palavra.

A carta não é nenhum mero bilhete particular, endereçado a um só indivíduo. "No Corpo de Cristo os assuntos pessoais já não são particulares" (Théo Preiss: "Life in Christ and Social Ethics," *Life in Christ*, TI 1954, Londres, pág. 34), e esta lembrança é vista na maneira em que Filemom é associado com a igreja inteira que se reúne na sua casa. *Em tua casa* refere-se a Filemom, previamente mencionado, sendo que "tua" é singular. Para a existência de "igrejas nas casas," veja Colossenses 4.15; cf. F. V. Filson: "The Significance of the Early House Churches," *JBL* 58 (1939), págs. 105-12.

3. *Graça e paz a vós outros* é uma saudação enviada para a assembléia reunida, e a expressão ("graça e paz" é tipicamente paulina; veja o comentário sobre Cl 1.2).

AÇÕES DE GRAÇAS E O ELOGIO DE PAULO Vv. 4-7

As ações de graças paulinas são mais do que expressões convencionais. P. Schubert (*Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlim, 1939, págs. 12, 167-68) chamou a atenção à estrutura exata dos vv. 4ss., e é um dos seus exemplos mais claros para ilustrar o princípio de que as ações de graças introdutórias de Paulo levam à "situação epistolar" da carta inteira. Nada menos do que sete termos nestes versículos são repetidos no corpo da carta: "amor" (vv. 5, 7, 9, 16); "orações" (v. 22); "comunhão," "companheiro" (v. 17); "o bem", "bondade" (v. 14); "coração" (vv. 12, 20); "reanimado" (v. 20); e "irmão" (v. 20). Alguns destes termos talvez sejam coincidências, mas o efeito cumulativo da aglutinação de idéias que mais tarde estão distribuídas em pontos-chaves pela Epístola afora, não pode ser fortuito. Veja mais J. Knox: *Philemon*, pág. 22, e W. G. Doty: *Letters in Primitive Christianity*, Filadélfia, 1973,

págs. 31ss., para referências à literatura recente sobre a estrutura do escrito de Paulo.

4. *Dou graças ao meu Deus.* Este é um aspecto comum das cartas helenistas. O remetente louva aos deuses pela saúde e pelo bem-estar dos seus endereçados, e assegura-os que está orando em prol deles (e.g. o exemplo em A. Deissmann: *Light from the Ancient East*, Londres, 1927, pág. 184). Paulo dá um conteúdo distintivamente cristão à fórmula na sua maneira de continuar, descrevendo a razão da sua gratidão (v. 5).

5. *estando ciente do teu amor.* Há várias questões levantadas por este versículo. Normalmente, na coletânea paulina, o verbo "estar ciente" (lit. "ouvir"), no contexto das ações de graças de Paulo indica que não conhece em primeira mão as pessoas ou as comunidades (Cl 1.4; cf. 2.1; Ef 1.15; cf. Rm 1.8; veja Dibelius-Greeven, pág. 103), e isto sugeriria que o apóstolo não tinha conhecimento pessoal de Filemom (veja H. Greeven: *ThLZ* 79 (1954), col. 376). O argumento contra isto é a inferência, tirada do v. 19, de que Paulo fora responsável pela conversão de Filemom. Mas esse versículo pode não significar nada mais do que Filemon devia sua oportunidade de ouvir a mensagem cristã a membros da missão de Paulo enviada de Éfeso (cf. At 19.10), inclusive Epafras. Assim como a fé (1.5) e o amor (1.8) dos colossenses foram relatados a Paulo por esse homem, assim pode ser inferido que o exemplo de Filemom foi mencionado como o caso de um colossense que correspondera ao ministério de Epafras. Se o conhecimento que Paulo tem de Filemom é indireto, torna-se importante estabelecer bons relacionamentos com ele tendo em vista a natureza do pedido que será feito no corpo da carta. Demétrio: *Do Estilo*, que escreve extensivamente sobre a arte de escrever cartas no mundo antigo, torna claro que uma carta deve ser uma expressão de "relacionamento amistoso" (gr. *philophronēsis*) entre o remetente e o endereçado. O v. 5 realiza esta função, assim como o v. 1 prepara o caminho com seu uso de títulos de carinho.

amor . . . fé que tens para com o Senhor Jesus e todos os santos. Se os termos são lidos na seqüência natural, segue-se que "fé" deve ser entendida como sendo "fidelidade," "lealdade," visto que tanto o Senhor quanto o povo cristão são os objetos (assim F. F. Bruce, *BJRL* 48 (1965-6), pág. 81). Note a tentativa aparente de simplificar esta frase em Efésios 1.15. Como alternativa, a estrutura da frase de Paulo pode ser quiástica, i.é, os termos estão dispostos num padrão "em forma de uma cruz (*chi*)" de modo que "amor" acompanha os "santos" e a "fé" é dirigida para (gr. *pros*) o Senhor Jesus. Sobre o quiasmo, veja N. W. Lund: *Chiasmus in the*

New Testament, Chapel Hill, Carolina do Norte, 1942.

O mérito da segunda interpretação é que *(a)* permite o sentido usual paulino de "fé" (gr. *pistis*) a ser entendido como "confiança," com a preposição *pros* como em 1 Tessalonicenses 1.8; *(b)* explica a variação no uso da preposição *eis* antes de "todos os santos," com o significado de "amor por" – outra vez tipicamente no estilo de Paulo (Rm 5.8; 2 Co 2.8; 2 Ts 1.3; Cl 1.4; cf. Ef 1.15); e *(c)* explica por que "amor . . . para com . . . os santos" como frase composta vem tanto no primeiro lugar (enfatizado) quanto no último lugar na frase, visto que a compaixão e a generosidade dependem da posição cristã de Filemom como crente no Senhor Jesus, e são a prova desta posição. *Os santos* são o povo cristão, que forma a igreja em Colossos, assim como em Colossenses 1.2. Veja o comentário sobre aquele versículo.

6. Este é "o versículo mais obscuro desta carta" (Moule). Esta petição de Paulo relembra a frase (v. 4): "nas minhas orações" (Dibelius-Greeven, pág. 103; Schubert, pág. 12). Conforme observa Moule, as duas frases-chaves são "o pleno conhecimento de todo o bem" e "para com Cristo." Este último termo não é a fórmula *en Christō* mas, sim, *eis Christon*, e é passível de várias interpretações, desde "trazendo-nos numa união mais estreita com Cristo" (sendo que a preposição transmite o pensamento de movimento: veja *NEB*) até "para a glória de Cristo" (como em 2 Co 1.21; 11.3; Rm 16.5). A primeira interpretação é o ponto de vista de Moule, compartilhado também por Dibelius-Greeven; a segunda é adotada por Lohse.

para que a comunhão da tua fé se torne eficiente, no pleno conhecimento de todo bem que há em nós. Comunhão é o significado de *koinônia* (veja A. R. George: *Communion with God in the New Testament*, Londres, 1953, pág. 183) mas é ambíguo. Significa "tua generosidade, tua disposição de compartilhar teus bens que brota da tua fé" (Lightfoot)? Ou: "tua participação na fé [cristã]" (R. Bultmann: *TDNT* i, pág. 708)? Ou, num conceito intermediário: "a comunhão em que chegaste a participar pelo exercício da tua fé" (H. Seesemann: *Der Begriff KOINONIA im Neueun Testament*, Giessen, 1933, págs. 79-83)? De qualquer maneira, a idéia principal fica clara. A fé de Filemom deve mostrar-se ativa em serviço amoroso (Gl 5.6), presumivelmente a "todos os santos" mencionados no versículo anterior, e antecipando a petição que virá mais tarde (v. 10). Esta atividade ou vitalidade (F. Hauck: *TDNT* iii, pág. 805) é ressaltada no adjetivo grego de Paulo (*energēs*). O resultado será o reconhecimento (gr. *epignōsis*) de todo o bem que ele possui como crente (Lohse) ou, preferivelmente

com Moule, que ele realizará na soltura de Onésimo. Assim, "todo bem" emparelha-se com "tua bondade" que antevê no v. 14. Enquanto consente em pôr em prática sua fé desta maneira específica, entrará em relacionamento mais estreito com seu Senhor, ou sua ação será um ato que glorificará a Cristo. De qualquer modo, é a coisa certa para ele fazer, e eminentemente digna de louvor.

Este versículo é evidentemente a chave para o apelo subseqüente. Expressa a oração de Paulo (e, portanto, sua confiança) no sentido de que seu amigo, de cuja fé e amor tem certeza (v. 5) corresponderá à chamada. Desta maneira, dará provas da sua situação de cristão ao agir de tal maneira que demonstrará especificamente (mediante a soltura do escravo) que "a fé se torna eficiente no amor," e que agirá assim como alguém que é confrontado pelo "árbitro final da conduta ética," Cristo (W. Kramer: *Christ, Lord, Son of God,* Londres, 1966, pág. 140 (34b). A referência de Paulo *eis Christon* possivelmente indique o dia final do julgamento (1 Co 4.5b). Assim U. Wickert: *ZNTW* 52 (1961), pág. 231.

7. Posto que o apelo que Paulo faz é ao amor atuante de Filemom, sabiamente presta homenagem àquilo que, segundo sabe, Filemom já fez em amor. Alguma ação específica talvez esteja em mente na frase *tive grande alegria e conforto no teu amor* (assim Lohse), mas, se os dois homens não se tinham encontrado em pessoa, é difícil entender de que se pudesse tratar. Dificilmente poderia ser uma referência à ajuda prestada por Filemom à comunidade de Colossos, visto que Paulo fala em termos pessoais. Provavelmente devêssemos entender que se trate da reputação geral que este nobre colossense tinha. Empreendeu alguma obra de socorro na igreja, e *o coração dos santos*, i.é, as vidas dos cristãos, *tem sido reanimado*, encorajado e consolado (como também Paulo, só ao ouvir falar disto) por esta ação. A linguagem de Paulo é terna e evocativa. *Coração* (gr. *splanchna*) "refere-se a, e expressa, a personalidade total no nível mais profundo . . . [um] termo que ocorre somente quando Paulo está falando direta e pessoalmente" (H. Koester: *TDNT* vii, pág. 555). Mas o versículo inteiro está cheio de idéias que desempenham um papel importante no propósito que Paulo tem em mira ao escrever. Dentro em breve, observará que Onésimo é "seu próprio coração" (gr. *splanchna*, v. 12) e que a aceitação por Filemom do pedido de Paulo o "reanimará" (v. 20). Este versículo, pois, é tanto efusivo quanto estratégico.

O PEDIDO DE PAULO Vv. 8-20

8. *Pois bem* liga-se com a declaração anterior da confiança de Paulo no caráter de Filemom como homem cristão. No v. 21, Paulo reiterará essa confiança. Aqui, pois, coloca um "portanto" (gr. *dio*) como prefácio do seu pedido.

Poderia ordenar Filemom a fazer aquilo que era necessário, mas refreia-se de *te ordenar o que convém*, dar as boas-vindas a Onésimo na sua volta, com clemência (uma virtude estóica), e ainda mais como um irmão cristão (v. 16). "O que convém" (gr. *to anēkon*) é uma norma ética estabelecida pela filosofia helenista popular (cf. o ideal estóico daquilo "que é apropriado," o dever da pessoa; veja *TDNT* iii, págs. 437-40). O princípio, usado em Colossenses 3.18 com a qualificação "no Senhor," é aplicado aqui também num sentido cristão como uma versão de "a nobreza obriga" (Ef 5.3). Filemom é tornado consciente do seu dever como um cristão; Paulo, porém, não o forçará sobre ele, pela razão dada no v. 14: "não venha a ser como que por obrigação, mas de livre vontade."

9. Sendo assim, baseia seu apelo noutros motivos: *em nome do amor* (seja o amor de Paulo pelo seu filho Onésimo ou por Filemom, ou o amor de Filemom mencionado nos vv. 5, 7 [assim Dibelius-Greeven], seja o amor como uma norma reguladora nos relacionamentos cristãos [assim Wickert, *loc. cit.*, pág. 236, n. 16], não fica claro). A atitude de Paulo, portanto, não é ditatória. Pelo contrário, *prefiro . . . solicitar* (gr. *parakaleō*: veja *TDNT* v, pág. 795, n. 166, para o verbo usado por Paulo em conteúdos éticos onde predomina a nota de petição). Mesmo assim, Paulo realmente tem autoridade, porque é embaixador *e, agora, até prisioneiro de Cristo Jesus.*

velho (gr. *presbutēs*) é, a rigor, "um homem idoso", sendo assim entendido em ARA e defendido por Lohse; mas uma leve mudança de transcrição dá *presbeutēs* (veja Preis, *loc. cit.*, pág. 37-38, para a maneira de serem tratadas estas duas palavras como sendo intercambiáveis na antigüidade). O sentido, além disto, requer que Paulo invoque sua autoridade de embaixador (cf. Ef 6.20).

Outro sinal do seu "direito" de apelar a Filemom é o testemunho silencioso das suas experiências na prisão por causa da sua fidelidade à sua vocação. Veja o comentário sobre Colossenses 4.18 com uma exortação semelhante no sentido de "respeitar suas algemas" ao obedecer aos seus ensinos. Tem sido sugerido que este versículo indica, pelo seu uso de um advérbio enfático na frase *e, agora*, que o aprisionamento de Paulo

tinha apenas começado na ocasião em que escreveu – uma suposição provável, quer Colossenses-Filemom seja proveniente de Éfeso, quer de Roma. Veja pág. 37, supra.

10. *Solicito-te em favor de meu filho Onésimo.* Agora Paulo menciona explicitamente seu propósito ao escrever. A interpretação usual destas palavras é que tem em mente a necessidade de levar o caso de Onésimo à atenção de Filemom: "Estou apelando a favor dele." Isto está mais de acordo com a frase grega (o verbo e a preposição *peri*, como em 1 Co 16.12; 2 Co 12.8; 2 Ts 2.1) ao invés do sentido que Knox: *Philemon*, págs. 22ss., oferece: "Estou pedindo por ele." O sentido é a intercessão de Paulo em prol do escravo, não seu pedido de receber Onésimo devolvido a ele como companheiro permanente (Knox, pág. 25; Bruce *loc. cit.*, págs. 93, 96). Nenhum apoio para o segundo sentido pode ser derivado do v. 15 ("a fim de que o possuísses para sempre") onde o significado do verbo somente pode sugerir um novo relacionamento no lar de Filemom. Veja a crítica de Knox feita por H. Greeven: *ThLZ* 79 (1954), págs. 373-78.

Onésimo – um nome significante, agora mencionado na carta pela primeira vez, mas posteriormente o assunto de um tratamento jocoso por Paulo (v. 11, e possivelmente no v. 10: veja abaixo). É um nome comum para escravos, achado muitas vezes nas inscrições, parcialmente porque um escravo sem nome receberia este nome de identificação ("Onésimo" significa "útil"), na esperança de que vivesse à altura do seu nome adotivo no serviço do seu dono (Veja Lightfoot, pág. 338).

Este homem é *filho* (gr. *teknon:* uma designação paulina freqüente dos seus protegidos espirituais tais como Timóteo em 1 Co 4.17 e nas Epístolas Pastorais) de Paulo, *que gerei entre algemas.* Mestres e homens santos, tanto no judaísmo (cf. F. Büchsel: *TDNT* i, págs. 665-66) quanto nos cultos pagãos de mistério (cf. R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Stuttgart, 1956, págs. 40-41), tomavam o título de "pai" com relação aos seus estudantes e devotos. O uso de Paulo da linguagem figurada é visto em 1 Coríntios 4.14-17 e Gálatas 4.19. *Entre algemas* naturalmente sugere uma reunião entre os dois homens no lugar de confinamento de Paulo, como resultado da qual Onésimo fora ganho para a fé em Cristo.

Knox (*Philemon*, pág. 24) explica a terminação do nome de "Onésimo" (no caso do acusativo) dizendo que o escravo recebeu o nome de "Onésimo", que significa "proveitoso", pela primeira vez na ocasião da sua conversão, mas é igualmente provável que se tenha tornado fiel a

este seu nome de escravo, nesta ocasião. O caso do substantivo é explicado pela sua atração à cláusula relativa.

11, 12. *Ele, antes te foi inútil: atualmente, porém, é útil* continua o jogo de palavras. Os escravos frígios tinham a má reputação de serem preguiçosos e imprestáveis. De uma maneira, especialmente, Onésimo fora infiel ao seu nome (*viz.* segundo v. 18 causara dano ao seu senhor); mas agora é um homem transformado, e Paulo tem confiança que uma pessoa transformada, como "um novo homem em Cristo" demonstrará a prova da sua conversão quando receber as boas-vindas de volta em Colossos. Esta é a maneira tradicional de entender *eu to envio de volta* (gr. *anapempein* tem o significado de "devolver," "mandar de volta:" veja Arndt-Gingrich, *sv*). Knox (*Philemon,* pág. 25) deseja dar um sabor técnico e jurídico ao verbo, e sugere que a ação de Paulo é "encaminhar" o caso de Onésimo para Filemom, visando a atenção e decisão de Arquipo. Entrementes, o futuro de Onésimo – quer permaneça em Colossos, quer fique livre para ser o ajudante de Paulo – é uma questão sobre a qual Paulo procura o consentimento de Filemom (v. 13). Mas esta construção, embora seja sugestiva, dificilmente trata com justiça a frase seguinte de Paulo: *envio . . . o meu próprio coração,* que dá a impressão de que está envolvida uma separação permanente entre os dois homens. Paulo está disposto a abrir mão de "parte dele mesmo" (a tradução feliz por Moule do gr. *splanchna:* veja sobre o v. 7), e isto parece ser uma disposição para conhecer o sacrifício pessoal enquanto Onésimo volta para Filemom de modo permanente (assim v. 15).

13. Se Paulo pensasse simplesmente em termos dos seus próprios interesses pessoais, daria o conselho que Onésimo ficasse com ele *para . . . me servir.* O verbo *conservá-lo comigo mesmo* tem um sentido quase técnico, visto que *katechein* significa a obrigação voluntária, porém segundo o dever, de um devoto de uma seita helenista permanecer no templo, à ordem do deus. Nenhuma circunstância semelhante é vista aqui, embora Paulo revista seu pensameno com uma aura religiosa, sendo que seu aprisionamento é em prol do evangelho. Se Filemom cumprisse o pedido anterior de Paulo, o escravo ficaria livre para este propósito, e assim Onésimo serviria *em teu lugar.*

14. *nada, porém, quis fazer,* com um senso de justiça e respeito pela lei que exigia que o escravo fugitivo devesse ser devolvido para seu dono legal (cf. E. R. Goodenough: "Paul and Onesimus," *HTR* 22 (1929), págs. 181ss.). Há, também, o fato pessoal que envolvia os bons relacionamentos entre Paulo e Filemom. Destarte, *o teu consentimento* é ne-

cessário, e Onésimo será enviado de volta a Colossos a fim de que seu senhor possa tratar do caso dele da maneira apropriada à ocasião (v. 8). O que a ação apropriada envolve torna-se um pouco mais claro na seção seguinte. De qualquer maneira, Paulo apela à consciência de Filemom de todo o bem que possui como cristão (v. 6), e confia que Onésimo será livremente perdoado. *Não . . . por obrigação, mas de livre vontade* é uma frase comum para enfatizar um contraste, freqüente nos papiros (veja Lohse, pág. 202). O tato de Paulo brilha nesta frase, com sua clara sensibilidade da necessidade de refrear-se de constranger Filemom, fora da obrigação do amor, que a todos constrange (v. 7). E o amor não pode ser mandado nem evocado por coerção.

15. Numa carta tão cheia de nuanças e significados ocultos, é bem possível acreditar que as expressões de Paulo foram cuidadosamente excogitadas. Típico disto é o fato de ele dar um aspecto providencial a um assunto tão sórdido quanto o delito e a fuga de um escravo. *Pois, acredito que ele veio a ser afastado de ti* (i.é, pela sua fuga) *temporariamente* é o modo de Paulo dramatizar o episódio. E seu verbo passivo *veio a ser afastado de ti* talvez contenha uma convicção da soberania divina (cf. em hebraico o uso do "passivo divino", especialmente na literatura apocalíptica, que é um modo de expressão para denotar a ação oculta de Deus como o agente responsável por aquilo que é feito). Onésimo fugira, mas sua restauração (*a fim de que o possuísses para sempre*) marca um novo relacionamento, de uma qualidade duradoura.

16. Esse novo relacionamento agora é descrito: *não já como escravo; antes, muito acima de escravo, como irmão caríssimo*. Pela primeira vez, Paulo chama Onésimo de escravo, embora já tenha preparado o caminho para a menção ao expressar a esperança de Onésimo pudesse "servir" (gr. *diakonein*, não *douleuein*, de onde provém o substantivo *doulos*, "escravo") a ele em lugar de Filemom (v. 13). Desta maneira, Paulo deu uma nova aparência à escravidão, ao considerar a condição humana como sendo de pouca importância em contraste com o desejo de uma pessoa de cumprir a vocação cristã. Este é o seu ensino em 1 Coríntios 7.21-24; e é repetido nas "regras para o lar," especialmente em Colossenses 3.22-24.

A nova posição de Onésimo como cristão é da máxima importância, visto que este fato o traz para uma nova sociedade em que todos os homens são irmãos; ainda será um escravo *na carne*, como homem, mas ganhará nova dignidade como igual a Filemom *no Senhor*, como irmão crente. Não é certa se a manumissão e a liberdade de Onésimo são subentendidas nesta asseveração. Provavelmente Paulo aqui não esteja dando mais do

que uma exortação no sentido de Onésimo ser recebido de volta sem castigo; no v. 21 fará uma petição velada pela soltura de Onésimo da escravidão, como parte da "obediência" prevista à vontade divina, prestada por Filemom. A manumissão no mundo contemporâneo era seguida por uma aceitação do ex-escravo como sendo igual ao seu senhor.

17. A nova posição de Onésimo é baseada, parcialmente, no seu relacionamento, já existente, com o próprio Paulo. E Paulo reconhece Filemom como companheiro, lit. um "participante" (gr. *Koinōnos*) na graça e na obra de Deus. Quanto ao significado deste "parceirismo" que sugere uma experiência religiosa em comum, veja V. Taylor: *Forgiveness and Reconciliation*, Londres, 1946, pág. 110, n. 2. Segue-se, portanto, que a atitude de Filemom deve ser determinada por como ele considera Paulo. *Recebe-o, como se fosse a mim mesmo*, i.é, com plena aceitação. Onésimo está voltando pra Colossos como um segundo "eu" de Paulo, e se expõe à clemência de Filemom – ou à sua ira, que não era incomum (veja o comentário de Friedrich, págs. 194-5). Precisa, portanto, de Paulo para ser seu intercessor, tanto por carta quanto pela visita prometida (v. 22).

18. *E se algum dano te fez* (gr. *ēdikēsen*, como em Cl 3.25, mas num contexto diferente), *ou te deve* (gr. *opheilei*) *alguma coisa*. Isto usualmente é entendido no sentido de Onésimo ter furtado ou desviado dinheiro ou bens do seu senhor. Mas esta conclusão não passa de uma inferência. É uma frase condicional; e pode significar simplesmente que sua ausência indevidamente prolongada de Colossos (a serviço de Filemom?) ou mesmo como um fugitivo importava em dever ao seu senhor o valor do trabalho que teria feito se tivesse ficado no serviço.

lança tudo em minha conta. Paulo assumirá a responsabilidade por tudo quanto Onésimo dever. A suposição subjacente é que Paulo conhece a lei mediante a qual uma pessoa que dá guarida a um escravo fugitivo fica devendo ao dono o valor da perda de trabalho envolvida na deserção do escravo. Veja Preiss: *loc. cit.*, pág. 35. O papiro de Oxirrinco 1422 contém um aviso no sentido de que as pessoas que abrigavam escravos fugitivos seriam legalmente responsabilizadas e poderiam ser processadas pelo senhor dos escravos.

19. *Eu pagarei*: um nota promissória, às vezes chamada "uma certidão de dívida" (gr. *cheirographon*, a palavra de Paulo em Cl 2.14: veja o comentário) que obriga Paulo a ressarcir a compensação a Filemom. Acrescenta, então, uma continuação da metáfora jurídica, ao entrar com uma conta credora dele (Lohse) e relembra a Filemom que *este* é quem

entrou em dívida. Deve a Paulo muito mais do que uma soma de dinheiro, *até a ti mesmo*. Paulo relembra a conversão de Filemom através do seu ministério, seja pessoal, seja indiretamente quando Paulo enviava seus colegas à região do vale do Lico, inclusive Colossos.

20. *Sim, irmão, que eu receba de ti, no Senhor, este benefício* (i.é, como cristão, comportando-se "cristãmente" ao cumprir o pedido de Paulo). Este verbo traduzido *que eu receba . . . este benefício* (gr. *onaimēn*; o verbo é *oninēmi* no modo optativo, empregado para expressar um desejo) é freqüentemente considerado uma continuação do jogo de palavras com o nome de Onésimo (cf. Moule; Bruce traduz: "Deixa-me ter este *proveito* de ti como irmão cristão"). É, porém, duvidoso se esta ligação pode ser estabelecida, visto que o verbo é comum no uso corrente (cf. Arndt-Gingrich, *sv*). Veja Blass-Debrunner-Funk, seção 488, 1b para uma negação enfática de um jogo com o nome de Onésimo aqui.

Knox chama a atenção à freqüente repetição do verbo nas epístolas de Inácio (seis ocorrências), especialmente em *Efésios* ii.1 onde é achada a ortografia exata: "Possa eu sempre ter proveito de vós (gr. *onaimēn hymin*), se eu for digno." A inferência é que Inácio, também, está fazendo um jogo de palavras com o nome do bispo de Éfeso no começo do século II, e que somos justificados em vermos no texto inaciano uma alusão velada a Onésimo como sendo o líder eclesiástico naquela comunidade (*Philemon*, pág. 106). Cf. Bruce: *loc. cit.*, págs. 92-93, que simpatiza com esta proposta. Mas se não houve qualquer jogo deliberado de palavras no versículo paulino, e se lembrarmos a freqüência do uso do verbo *oninēmi* por Inácio, o argumento em prol de uma identificação em Inácio parece muito inseguro.

Reanima-me o coração (gr. *splanchna*) *em Cristo*. Filemom tem uma reputação bem-merecida por este tipo de ajuda (v. 7); Paulo pede-lhe que não falhe nesta ocasião.

OBSERVAÇÕES FINAIS E SAUDAÇÃO Vv. 21-25

21. *Certo, como estou, da tua obediência*. A nota de autoridade apostólica soa claramente, a despeito dos tons anteriores de súplica (vv. 8, 9, 14). O que Paulo realmente está pedindo é o cumprimento da sua solicitação (v. 10) por este homem, e ação em prol dele. A *obediência* é dirigida a Deus (como em 2 Co 7.15; 10.6; à luz de 2 Co 13.10; Fp

2.12), embora Paulo seja o agente pessoal que aplica os mandamentos divinos ao Seu povo. O grego *hypakoē* deve ser traduzido "obediência" ao invés de "prontidão" ou "disposição" (conforme sugerem Dibelius-Greeven). Cf. U. Wickert: *ZNTW* 52, (1961), pág. 233 para uma defesa do significado: "obediência."

Paulo tem grandes esperanças. Está confiante de que Filemom fará mais do que cumprir os desejos dele, que *farás mais do que estou pedindo*. Exatamente o que está subentendido no *mais* é incerto. Knox (*Philemon*, pág. 30), Preiss (*loc. cit.*, págs. 39-40), e P. N. Harrison (*ATR* 32 (1950), págs. (1950), págs. 276ss.) acreditam que Paulo está pedindo, não somente o perdão de Onésimo, como também que Filemom permita que o escravo liberto volte para estar ao lado de Paulo. Nada sugere tal coisa, conforme já observamos sobre o v. 15. Alternativamente, há alguma possibilidade de as palavras de Paulo terem uma implicação de esperança de que Onésimo não somente será perdoado por aquilo que fez, como também liberto.

22. Um incentivo sutil que visava despertar Filemom à ação, deve provavelmente ser visto nas palavras *prepara-me também pousada.* Este aviso é um indício claro de que Paulo espera vir em pessoa e visitar Filemom. Sua "presença" futura (veja R. W. Funk: "The Apostolic *Parousia:* Form and Significance," em *Christian History and Interpretation*, ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule e R. R. Niebuhr, Cambridge, 1967, págs. 249ss.) é prometida como uma lembrança de que, segundo espera, chegará em Colossos – e que verá qual efeito teve sua diretriz. Este aspecto no fim da epístola é chamado uma "projeção de viagem"; não é uma observação de mera cortesia, mas, sim, uma convenção com fraseologia deliberada, conhecida das formas epistolares no mundo greco-romano. Veja W. G. Doty: *Letters in Primitive Christianity*, Filadélfia, 1973, págs. 12, 36-37.

por vossas orações. O pronome está no plural. Paulo pretende que sua carta e seu conteúdo sejam lidos publicamente na igreja, e a decisão de Filemom virá a ser do conhecimento geral (*pace* Bruce: *loc. cit.*, pág. 95, que observa que tais ações deixariam Filemom "constrangido." Mas talvez Paulo quis mesmo aplicar semelhante pressão congregacional e moral).

vos serei restituído. A voz passiva (gr. *charizesthai*) sugere que é somente Deus quem pode obter a soltura de Paulo, embora este dependa das orações da comunidade para rogar a Deus por este favor.

23. *Epafras* é o líder colossense que compartilha do confinamen-

to de Paulo (Cl 4.12). ***prisioneiro comigo*** mais provavelmente deve ser entendido literalmente, tendo em vista o v. 1, do que como uma referência à associação com Paulo nas suas tarefas apostólicas. Veja Colossenses 4.10 para uma designação semelhante de Aristarco. As algemas de Paulo (vv. 1, 9-10, 13; Cl 4.18) são compartilhadas por estes homens. Uma pessoa adicional talvez seja mencionada se aceitarmos a sugestão feita por E. Amling ("Eine Konjectur im Philemonbrief," *ZNTW* 10, (1909) pág. 261-2), de que, na frase ***prisioneiro comigo, em Cristo Jesus*** devem ser separadas as duas últimas palavras: "em Cristo" e "Jesus." Este último nome passa, então, a ser o do homem "Jesus, conhecido por Justo" referido em Colossenses 4.11. A evidência é que, nesta carta, "em Cristo" é o estilo usual de Paulo, mas devemos notar *(a)* que uma carta de 335 palavras realmente é curta demais para formar uma opinião e *(b)* que Paulo realmente escreve "de Cristo Jesus" nos vv. 1, 9. Veja, porém, W. Foerster: *TDNT* iii, pág. 286, n. 18.

24. Saudações também são expressadas por *Marcos* (veja sobre Cl 4.10), *Aristarco* (veja sobre Cl 4.10), *Demas* (veja sobre Cl 4.14), *Lucas* (cf. Cl 4.14), todos os quais são chamados *cooperadores* de Paulo. O nome de Filemom (v. 1) é trazido para dentro da mesma órbita com este título, e Paulo enfatiza ainda mais uma vez a natureza social do ministério cristão com suas mútuas obrigações. Sobre o quadro que emerge de uma passagem tal como esta, que é o de "um missionário com um grande número de associados," e sobre o que tal associação significava no ministério apostólico, veja E. E. Ellis: "Paul and his Co-Workers," *NTS* 17 (1970-71), págs. 437-52. Estas alusões aos cooperadores de Paulo são importantes para demonstrarem o quanto Paulo respeitava o princípio da colegialidade na missão cristã. Em Atos os nomes dos homens que estão com Paulo aparecem mais como os de companheiros de viagem do que como de colegas.

25. *A graça* é extensiva à comunidade inteira que ouvirá a carta lida diante da assembléia congregacional. *Com o vosso espírito* significa "convosco" (E. Schweizer: *TDNT* vi, pág. 435).

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 réssaltando 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