

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

ALEXANDRE DE SIQUEIRA CAMPOS COELHO

**A TEOLOGIA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA DA ESPERANÇA:
O “CRISTO EM VÓS” DE COLOSSENSES 1,27**

**GOIÂNIA
2021**

ALEXANDRE DE SIQUEIRA CAMPOS COELHO

**A TEOLOGIA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA DA ESPERANÇA:
O “CRISTO EM VÓS” DE COLOSSENSES 1,27**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira.

**GOIÂNIA
2021**

C672t Coelho, Alexandre de Siqueira Campos

A teologia da consciência histórica da esperança :
o "Cristo em vós" de Colossenses 1,27 / Alexandre
de Siqueira Campos Coelho.-- 2021.
242 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,
Goiânia, 2021.

Inclui referências: f. 221-242.

1. Bíblia. - N.T. - Colossenses. 2. Hermenêutica.
3. Bíblia - Comentários. I.Ferreira, Joel Antonio.
II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa
de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 2021. III.
†título.

CDU: 27-248.56(043)
27-277.2(043)



**PUC
GOIÁS**



A TEOLOGIA DA CONSCIÊNCIA HISTÓRICA DA ESPERANÇA: O "CRISTO EM VÓS" DE COLOSSENSES 1,27

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 24 de fevereiro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Joel Antônio Ferreira

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás

[Signature]

Prof. Dr. Danilo Dourado Guerra / UNIARAGUAIA

Allan Amorim

Prof. Dr. Allan Pereira de Amorim / FTBB

Eduardo Gusmão de Quadros

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

Valmor da Silva

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Pietro Sassatelli / UFG

AGRADECIMENTOS

Gratidão....

... a Deus, por me tratar “como um homem de grande importância” (I Crônicas 17,16), também por isso declaro “não há ninguém como tu, ó Senhor, nem há outro Deus além de ti” (17,20), conforme tudo o que sei;

... à minha Raquel, que torna ainda mais bela a presença de Deus na minha vida, ainda mais significativa minha existência e ainda mais perfeita a minha família;

... aos meus familiares, Campos e Salete, Moura e Fátima, Luiz e Jaqueline, Igor e Priscila, Josafá e Aline, que participaram deste feito à sua maneira;

... ao meu orientador, Dr. Joel Ferreira, “um amigo mais chegado que um irmão”;

... aos professores doutores e os funcionários da secretaria do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás;

... aos meus amigos, que dividiram comigo alguns dos momentos de empolgação e de desesperança que marcam um trabalho deste tipo;

... aos meus alunos, pelas críticas, que aperfeiçoam minha vocação;

... ao Centro Universitário Euro-Americano e à Faculdade Teológica Batista de Brasília, pela parceria e confiança;

... à minha comunidade de fé, lugar de refúgio e esperança.

Eu os reconheço!

“Creio que sempre haverá algo para fazer, que sempre haverá tarefas a desempenhar e, portanto, oportunidades a aproveitar”.

(Paul Ricoeur)

Título da tese: A Teologia da Consciência Histórica da Esperança: o “Cristo em vós” de Colossenses 1,27.

Resumo: Há, "escondida" na carta de Colossenses, uma teologia em ação ativa capaz de aguçar o reconhecimento, a valorização e o respeito quanto ao significado e ao sentido dos tesouros da sabedoria e do conhecimento do ser humano em (in)formação. Os estudiosos concentraram seus esforços em perscrutar Colossenses a partir do seu hino, do combate aos falsos ensinamentos e do seu código doméstico. Em tela, o foco será a inteireza da carta. A análise do espaço do sentido, a ferramenta. A consciência histórica da esperança, o instrumento. A teologia em ação, o alvo. O objeto da tese em comento é a análise de Colossenses 1,24-29 com foco na expressão “Cristo em vós, a esperança da glória” (1,27). Como forma de problematização, pergunta-se: em que medida o agora escatológico de Colossenses 1,27 impele os leitores a uma consciência histórica da esperança? Os processos de transformação ética no cristianismo expressam abordagens em múltiplas perspectivas. Partimos da hipótese de que, em Colossenses, a ciência da vida e obra do Cristo histórico exige uma recepção e transformação por/em/entre do Cristo da fé. A hermenêutica da vida estimula uma teologia em ação. Uma hermenêutica contemplativa da fé-presença do “Cristo em vós”.

Palavras-chave: Colossenses, exegese sêmio-discursiva, hermenêutica contemplativa, mediação crística, consciência da habitação.

Thesis Title: The Theology of Historical Consciousness of Hope: the "Christ in you"
by Colossians 1,27

Abstract: There is, "hidden" in the letter of Colossians, a theology in active action capable of sharpening the recognition, appreciation and respect as to the meaning and the sense of the treasures of the wisdom and knowledge of the human being (in) formation. Scholars have focused their efforts on peering at Colossians from its hymn, from combating false teachings and from its domestic code. On screen, the focus will be on the entire letter. The analysis of the sense space will be the tool. The historical awareness of hope will be the instrument. Theology in action will be the target. The object of this thesis is the analysis of Colossians 1,24-29 with a focus on the expression "Christ in you, the hope of glory" (1,27). As a form of questioning, we ask: to what extent does the now eschatological Colossians 1,27 impel readers to a historical awareness of hope? The processes of ethical transformation in Christianity express approaches from multiple perspectives. We start from the hypothesis that, in Colossians, the science of the life and work of the historical Christ requires a reception and transformation by / in / between the Christ of faith. The hermeneutics of life stimulates a theology in action. A contemplative hermeneutics of the faith-presence of "Christ in you".

Keywords: Colossians, semio-discursive exegesis, contemplative hermeneutics, Christ mediation, housing awareness.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 9
1. O ESPAÇO DAS RELAÇÕES DE COLOSSENSES 1,24-29	p. 15
1.1 Análise das relações intratextuais.....	p. 16
1.2 Análise do texto.....	p. 47
1.3 Análise espaço-temporal da ação.....	p. 76
2. O SENTIDO DAS AÇÕES DE COLOSSENSES 1,24-29	p. 92
2.1 Sentido teológico da ação.....	p. 93
2.2 Sentido sociocultural da ação.....	p. 135
2.3 Sentido psicossocial da ação.....	p. 155
3. A TEOLOGIA EM AÇÃO DE COLOSSENSES 1,24-29	p. 172
3.1 Teologia da mediação da revelação crística.....	p. 179
3.2 Kerygma da “esperança da glória”	p. 191
3.3 Consciência histórica do “Cristo entre vós”	p. 199
CONCLUSÃO	p. 217
REFERÊNCIAS	p. 224

INTRODUÇÃO

Cada época alcança um horizonte de expectativa na propagação de informações. Os sentidos humanos são instigados por um espaço de experiência regido por um tempo, ao mesmo tempo, imanente e transcendente. As palavras transformam-se em histórias que preenchem a totalidade do ser humano ao ponto de moldar suas interpretações. A vida torna-se uma aventura em busca da compreensão de si, do próximo, do todo, do divino. Nas palavras de Ortega y Gasset, “somos sendo em constante transformação”.

O tempo e o espaço da exegese do texto bíblico disseminaram inúmeras informações pela transmissão oral, pictórica e musical. O espaço da teologia concebeu modelos e métodos de interpretação das histórias bíblicas. O horizonte de transformação requereu diálogo com o cotidiano imprevisível, perverso, trágico. A “hermenêutica da vida” reclamou também - além das narrativas – linguagem, (re)leitura da práxis, orientação normativa. A oferta de informação procriou verdade(s), dissimulação, ideologias, violência. O empreendimento “viver é ir vivendo” expôs urgência de tentar conhecer os segredos das coisas, quer dizer, “em tudo que já se sabe esconde-se algo digno de pensamento” (Martin Heidegger).

Assim surge o realce à carta de Colossenses na tese em comento, na crença de que ela tem “escondida” uma teologia em ação ativa capaz de aguçar o reconhecimento, a valorização e o respeito quanto ao significado e ao sentido dos tesouros da sabedoria e do conhecimento do ser humano em (in)formação. Os estudiosos concentraram seus esforços em perscrutar Colossenses a partir do seu hino, do combate aos falsos ensinamentos e do seu código doméstico. Em tela, o foco será a inteireza da carta. A análise do espaço e do sentido, as ferramentas. A consciência histórica da esperança, o instrumento. A teologia em ação, o alvo. Isso porque, “como testemunha da palavra viva e eficaz de Deus, como instrumento da ação do Espírito de Deus, a Escritura nos critica, nos discerne, nos desafia, nos transforma” (ZABATIERO, 2007, p. 149).

A premissa deste construto está fincada no objetivo da carta ser a (in)formação da ciência da consciência do mistério revelado. O desafio do autor aos leitores é viver além da informação do Cristo morto e ressurreto, mas alicerçados na consciência daquilo que dá forma e significância à fé, ao amor e à esperança dos seus

ouvintes, não importando a época de que sejam ou a localidade em que estejam. O imperativo “Cristo em vós” é a esperança da glória. O mistério ocupa totalmente o tempo, a razão, o além. Exibe mais que conceitos – escatologia, cristologia, eclesiologia etc. O mistério revelado difunde uma hermenêutica contemplativa que empurra o horizonte de solidão, medo, incertezas de qualquer exegese de poder.

O esforço demanda investigação na análise da formação humana de sentido nas diversas esferas da vida, tanto na perspectiva histórica e sistemática, quanto nas interpretações cristãs da Bíblia¹. A compreensão do texto bíblico pelo cristão hoje encontra angústia sobre a pertinência do escrito sagrado, no ensinar e no viver a fé cristã. Há uma dissociação entre o imperativo bíblico e a convicção de sentido de vida na (pós)modernidade. Diversos são os métodos de interpretação e os métodos de exegese, mas a “multiplicidade de técnicas e vias de interpretação” ofuscam a escritura viva de “reanimar a chama de sua mensagem” em qualquer circunstância histórica.

O retrato da fé cristã na atualidade reflete uma teologia superficial e pragmática que não alcança “a mente e o coração das pessoas a ponto de transformar suas convicções e desafiá-las na direção da maturidade como discípulos”. Isso porque “muitos cristãos têm dificuldade em estabelecer uma relação coerente entre o que crêem e a realidade à sua volta”. A tela torna claro “o desafio em identificar pontos fundamentais para a caminhada cristã, tratando-os com uma reflexão profunda e uma teologia consistente” (SOUSA, 2016, p. 10-11; 21)².

¹ “Na perspectiva do pensamento histórico, complementam-se as distintas facetas da memoração [*Erinnerung*] cultural e da consciência histórica: os esquemas histórico-filosóficos clássicos, a ciência histórica como disciplina especializada, a memoração histórica pública. Na perspectiva da teoria do sentido, fica claro que não há operação nem esfera da relação interpretativa com o passado em que pontos de vista gerais não possibilitem a compreensão de experiências concretas. A teoria não deve figurar como grandeza descolada de proveniência reflexiva, mas como impulso vital de apropriação interpretativa concreta do passado nas diversas formações de sentido da representação histórica” (RÜSEN, 2014, p. 11-12).

² “A teologia como pensamento sobre Deus vê-se hoje duplamente desafiada: por um lado, pelo ceticismo contemporâneo, que duvida da existência e do poder de ação de Deus; por outro, pelo pluralismo (pós-moderno), que tanto pode equivaler a uma religião sincretista sem Deus como a uma nova forma de politeísmo. O presente é caracterizado não apenas por um novo interesse na religião, mas também por um grande ateísmo habitual, que, junto com o cristianismo eclesiástico, rejeita toda e qualquer religião. Para muitos, o Deus bíblico tornou-se um estranho absoluto. A hermenêutica teológica, portanto, não pode mais pressupor que a presença do Deus bíblico, pelo menos sob a forma de uma pergunta em aberto e mantida em aberto, seja aceita como fato inquestionado, como dão a entender, por exemplo, a teologia apologética de Paul Tillich ou a interpretação existencial do Novo Testamento feita por Rudolf Bultmann. O círculo hermenêutico da pergunta e da resposta está

Os programas de Ciências da Religião “têm descoberto um renovado interesse pelas relações entre linguagem e religião (...) pela religião como uma forma de linguagem” (NOGUEIRA, 2015, p. 7). Um estudo acadêmico da escritura que não renuncia nem à fé nem à razão, “um interesse pela Bíblia como abertura à revelação de Deus” (PARMENTIER, 2009, p. 2)³.

Para James Houston, “o desejo é o incessante pulsar da vida humana”. Ao contrário de Jean-Paul Sartre, ele afirma que “os seres humanos não são apenas uma paixão inútil, consumindo a si mesmos enquanto lutam para encontrar um significado em seu isolamento” (2009, p. 9-10). O sentido de necessidade, a ausência de integralidade e o interesse em experimentar algo que seja real, fruto da modernidade, vai ao encontro da urgência de uma compreensão bíblica que ressalte a consciência histórica e o sentido da fé cristã.

Neste diapasão, a pesquisa tem relevância ao haurir forças na busca pela fecundação do sentido de que, “sem a Bíblia, o crente só teria acesso a uma experiência informulada e subjetiva de Deus” (PARMENTIER, 2009, p. 272)⁴. A

profundamente desequilibrado – para não dizer destruído – pelo fato de que a pergunta por Deus encontrou, na modernidade pós-cristã, respostas que ocultam a própria pergunta original: a autoconsciência da era moderna alimenta-se da convicção de ter encontrado melhores respostas para as perguntas mal colocadas do cristianismo. Não apenas a resposta cristã à pergunta sobre Deus, mas também a própria pergunta parecem ter caído no esquecimento” (KÖRTNER, 2009, p. 244).

³ “Há uma convicção de que as palavras dizem mais do que significam no senso comum, que em contextos de revelação, de inspiração poética, de elevação estética (ou extática!), elas podem nos colocar em contato com dimensões profundas do ser, nos ajudar a descobrir nossos lugares na história e na relação com Deus. No entanto, também podemos dizer que, em certo sentido, esse interesse pela linguagem na relação com a religião representa ruptura. Ao se aliar com a linguística, com os estudos literários e discursivos, as ciências da religião também pretendem se inserir na reflexão que marca as ciências humanas desde o século passado, de que a linguagem é fundada num signo fraturado, cuja contiguidade com que ele significa é questionada. Afinal, o signo, base dos sistemas linguísticos, é dado como arbitrário. No nível discursivo os deslocamentos da linguagem também se fazem presentes. Ali estão presentes não apenas palavras organizadas para transmitir sentido, mas também vozes sociais em busca de ocupar espaço em tensas relações de poder. Tudo isso permite ver que na base daquilo que nos constitui como seres da cultura há escolhas, articulações, posicionamentos, fraturas e possibilidades. Essa fragilidade do signo e os deslocamentos no interior do discurso se tornam especialmente problemáticos quando transferidos para o âmbito das linguagens da religião, a hermenêutica e a semiótica, que pressupõem, por sua vez, haver possibilidades de encontrar sentido e revelação, mas sobre bases constituídas por fraturas e construções discursivas, tornam-se fundamentais na constituição de quadros teóricos complexos em relação à problemática” (NOGUEIRA, 2015, p. 7-8).

⁴ “A Escritura transmite uma revelação que teve lugar em uma história e em um tempo, que é legível e resiste às veleidades de apropriação imediata. Uma revelação para os leitores, que relê as suas vidas. Mas, inversamente, essa revelação de Deus quer ter a necessidade de uma leitura que a ressuscite, para fazer dela uma palavra viva. Portanto, não é unicamente o trabalho dos leitores que cria o sentido, pois este os precede, porém estando por descobrir. Dupla fecundação: do texto pelo espírito

investigação sobre a consciência histórica e o sentido da fé cristã hoje inspira reflexão, postura e atitude quanto ao agir dos cristãos. Nas palavras de Körtner, “a teologia da hermenêutica, no sentido amplo da palavra, é a práxis interpretativa de uma representação soteriológica da realidade, cuja necessidade de redenção articula essa à luz da realidade salvífica do testemunho bíblico” (2009, p. 7).

O axioma do trabalho está na afirmação de que 1,24-29 é a chave de leitura da carta. A perícopes contém mediação, kerygma e consciência. Todo caminho deste trabalho está embebido pela teoria sêmió-discursiva – principalmente por Zabatiero (2007) – e pela forma de leitura sob o aspecto sincrônico do texto bíblico, de Egger (1994). As palavras foram aclaradas com a contribuição de Kittel e Friedrich (2013), Coenen e Brown (2000), Hawthorne, Martin e Reid (2008) e Barclay (2000). O texto bíblico foi investigado a partir do grego de Nestle-Aland e interpretado, contando com a sabedoria de Gomes e Olivetti (2015). A análise recorreu sobremaneira às lições de Wallace (2009), aos comentários de Moo (2008), Parmentier (2009), Dettwiller e às contribuições teóricas de Koselleck, Rûsen, Ricoeur, Alves e Moltmann.

A (in)formação desta tese é tecida em três capítulos, cada qual com três seções. O primeiro capítulo investiga o espaço das relações de Colossenses 1,24-29 a partir do plano de expressão do texto. A análise linguístico-sintática, semântico-pragmática e dos tipos de texto/gêneros literários dão forma à pesquisa. O percurso averigua as relações intratextuais de Colossenses – sem desprezar a historicidade – com ênfase na mensagem da carta. Apura a perícopes com relevo à ação testemunhada com o fito de servir a práxis cristã, bem como apresenta o espaço-temporal da ação do sentido do texto.

O segundo capítulo eleva os temas, ideias, mensagem e estrutura semântica de 1,24-29. O cerne são as relações intertextuais e interdiscursivas. Destaca-se o diálogo do autor de Colossenses com a teologia paulina e joanina no seu aspecto estético e persuasivo (com diferenças e peculiaridades). A análise semântica visa dar luz à realidade social e aos respectivos efeitos de sentido do texto em comento. O uso de palavras-chave e diagramas são recursos para tornar o sentido significado. O sentido teológico da ação é a primeira seção. Reconciliar, conscientizar, habitar e

humano, mas também da semente humana pelo Espírito de Deus. E nessa interação, sem dúvida, é prudente deixar em suspenso a misteriosa relação entre o campo e o tesouro, para que os herdeiros cavem em busca de uma resposta à sua medida” (PARMENTIER, 2009, 272-273).

encher são conteúdos do sentido sociocultural da ação de 1,24-29. Os imperativos marcam o sentido psicossocial da ação do texto com as categorias teóricas vivas (com)unidade, inclusão, reciprocidade e continuidade.

O processo (re)une os elementos separados analiticamente na dimensão missional da ação. O ciclo centrado na ação impele (re)ação. As preposições serão a matéria-prima na busca da compreensão da perícope e no alcance da interpretação mais inteira do texto bíblico. A reconciliação, a revelação gloriosa e a habitação e poder darão amparo ao “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” da consciência histórica da esperança em 1,27. A tônica do desfecho, já se adianta, é a seguinte: presença e esperança. O padrão fé-esperança, amor-esperança e presença-esperança tornará a teologia de Colossenses 1,24-29 uma ação consciente de mediação da revelação crística.

O terceiro capítulo valoriza a consciência gnômica na leitura pragmática (do fazer), cognitiva (do saber) e patêmica (do sentir) por meio de movimentos de síntese que orientam a interpretação em quadrantes: narrativa, linguagem, práxis e norma. A teologia da mediação da revelação crística é o primeiro assunto digno de pensamento reflexivo. O kerygma da “esperança da glória” alimenta o “somos sendo em constante transformação” e a consciência histórica do “Cristo em vós” conclama o “eu sou quem eu serei” de Paul Ricoeur. A teologia da ação transfigura uma orientação espiritual de fé, amor e esperança. Ela reclama uma resposta não “morna” dos ouvintes, convoca a uma teologia e espiritualidade para além do trivial.

O objeto da tese em comento é a análise de Colossenses 1,24-29 com foco na expressão “Cristo em vós, a esperança da glória” (1,27). E forma de problematização, pergunta-se: em que medida o agora escatológico de 1,27 impele os leitores a uma consciência histórica da esperança? Os processos de transformação ética no cristianismo expressam abordagens em múltiplas perspectivas. Partimos da hipótese de que, em Colossenses, a ciência da vida e obra do Cristo histórico exige uma recepção e transformação por/em/entre do Cristo da fé. A hermenêutica da vida estimula uma teologia em ação. Uma hermenêutica contemplativa da fé-presença do “Cristo em vós”.

Dessa maneira, “o que é para ser – são as palavras” (Guimarães Rosa). O que deve ser – a consciência histórica do “Cristo em vós” – é a esperança da glória!

1 O ESPAÇO DAS RELAÇÕES DE COLOSSENSES 1,24-29

O objeto do primeiro capítulo é investigar o plano da expressão do texto de Colossenses 1,24-29. O amplo processo de comunicação do texto neotestamentário de Colossenses será analisado a partir da teoria sêmio-discursiva. A premissa será a de que o texto 1,24-29 “pode ter muitas relações com outras unidades e, sobretudo, se encontra integrado num evento que comunica” e, por conseguinte, a de que o seu “significado não se esconde como que por trás do texto, mas está nas relações intra e extratextuais dos elementos do texto” (EGGER, 1994, p. 71).

A metodologia de estudo do texto de Colossenses nesta seção levará em conta a análise linguístico-sintática, semântica, pragmática e dos tipos de texto/gêneros literários. Contudo, o percurso gerativo de sentido neste capítulo irá focar principalmente no “conjunto de regras que rege o encadeamento das formas de conteúdo na sucessão do discurso” com destaque as categorias semânticas que estão na base da construção do texto e nas formas abstratas que são “revestidas de termos que lhe dão concretude” (FIORIN, 2008, p. 21; 41).

O capítulo é dividido em três análises: as relações intratextuais, o espaço-temporal da ação e o sentido teológico da ação. Nas relações intratextuais (1.1), o cerne exposto será a análise dos tipos de texto/gêneros literários. No espaço-temporal da ação (1.2), o aludido será a linguístico-sintático com ênfase nos “sentidos que as pessoas, tempo e espaço recebem no texto, e não os seus *referentes* históricos” (ZABATIERO, 2007, p. 50). Por fim, no sentido teológico da ação (1.3), o âmago será a análise das relações intertextuais e interdiscursivas com o apoio do método sincrônico - análise semântica e análise pragmática.

A esperança torna-se o conceito-chave da trama em Colossenses. A narrativa proclama uma manifestação temporal do eterno – no passado-presente-futuro – na experiência dos crentes, com caráter irracional e racional. A tríade paulina (fé, esperança e amor) fundamenta a teologia da esperança através da mediação dos “servos de Cristo”, que encarnam um excesso de “sentido” e “não-sentido” da presença do Cristo neles, suficiente para impedir a tensão entre experiência e expectativa na escolha de vida diante da possibilidade de mudança de preferência e de dissonância cognitiva presente.

1.1 Análise das relações intratextuais

Até a primeira metade do século XIX, o texto de Colossenses estava no *corpus* dos escritos paulinos⁵. Ernst Theodor Mayerhoff, em livro de publicação póstuma, em 1838, apresentou “três motivos para tirar a paternidade paulina desta carta: seu estilo e conteúdo, sua afinidade com a carta de Efésios e seu caráter polémico antignóstico” (FABRIS, 2001, p. 672)⁶. A autoria da epístola aos Colossenses, a partir da pesquisa⁷, “no entanto, mostrou – com um grau de probabilidade ainda indefinido – que a carta não foi escrita pelo próprio Paulo, mas por alguém muito familiarizado com seu pensamento” (DETTWILER, 2015, p. 339)⁸.

⁵ Confira a descrição de Hendriksen sobre o testemunho da igreja primitiva em favor da autoria do apóstolo Paulo da carta aos Colossenses (1993). Entretanto, Harvey afirma que “embora o Novo Testamento atribua a Paulo 13 cartas, os estudiosos têm questionado a autoria de diversas dela. Em 1845, F. C. Baur e a chamada **Escola de Tübingen** sugeriram pela primeira vez que somente quatro epístolas de Paulo eram genuínas: Romanos, 1-2 Coríntios e Gálatas. Ao chamar essas cartas de **Hauptbriefe**, a escola de Tübingen cimentou sua primazia dentro do *corpus* paulino. Em 1886, Carl Weizsäcker ‘corrigiu’ Tübingen e argumentou que Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemon também eram genuínas. Ao elevar o número de cartas ‘genuínas’ para sete, Weizsäcker definiu a direção de grande parte da erudição paulina que ainda se segue. Efésios, Colossenses e 2 Tessalonicenses são, algumas vezes, vistas como ‘pseudopaulinas’. Visto que o número de cartas genuínas afeta múltiplas áreas (por exemplo, traçar os temas principais em Paulo), é essencial estabelecer um banco de dados para ser usado na compreensão de Paulo e de seu ensino” (2017, p. 44).

⁶ Depois de Mayerhoff e na linha do seu pensamento, F. C. Baur e seus discípulos atribuíram a epístola a círculos gnósticos do século II. Holtzmann afirmou que havia uma Epístola aos colossenses mais curta e genuína, que foi depois trabalhada pelo autor de Efésios com finalidades antignósticas e visando a conseguir um lugar para Colossenses como texto canônico ao lado de Efésios. Independentemente de Holtzmann, Masson chegou a uma hipótese semelhante. Além disso, várias hipóteses de interpolação foram apresentadas (KÜMMEL, 1982, p. 444-445).

⁷ Ferdinand C. Baur (1792-1860) delineou o quadro histórico do cristianismo primitivo de Tubinga. Ele distinguiu dois partidos que se comportavam como tese e antítese: petrinismo (protoevangelho de Mateus) e paulinismo (cartas autênticas de Paulo). Ele encontrou uma lógica para essa variedade, conseguiu compreendê-la como “unidade que se desdobra dialeticamente”. Ainda de acordo com Theissen, “os conflitos internos entre os partidos religiosos cristãos primitivos do séc. I se inflamaram perante a questão sobre até que ponto o cristianismo deve e pode distanciar-se do judaísmo, a fim de tornar-se uma religião universal para todas as nações”. Baur enxergou aqui um “conflito entre particularismo e universalismo” e Theissen o identifica como “crise judaística”. Hoje parte do quadro histórico de Tubinga está superado. Continua vigendo, no entanto, a ideia fundamental de “um desenvolvimento que se dá entre conflitos e que encontra sua meta numa síntese” (2009, p. 337-338).

⁸ Veja o comentário de Carson: “A autoria desta carta tem sido tema do considerável debate. Até o século passado parece que ninguém havia questionado seriamente a autoria paulina. Mesmo então apenas uma minoria de estudiosos levantou dúvidas. No nosso século, no período entre as duas grandes guerras, Bultmann e outros começaram a falar de Colossenses como um escrito ‘deuteropaulino’, e essa tendência tem crescido desde 1945 (...) Alguns ainda defendem Paulo como o autor, como Kümmel, Moule, Bruce e O’Brien, mas outros acham que ‘deuteropaulino’ descreve melhor a epístola” (1997, p. 364).

Entre os argumentos contra a autenticidade, ressaltam-se *i)* as peculiaridades do vocabulário de Colossenses, *ii)* as ideias teológicas nas áreas da cristologia, escatologia e eclesiologia e *iii)* as muitas diferenças entre Colossenses e às epístolas autênticas paulinas. Lohse, Gnllka, Meeks, Francis, Käsemann, Lindemann advogam contra a autoria de Paulo. Os biblistas Martin, Caird, Houlden, Cannon, Moule, Harvey, Hendriksen e Sheed defendem⁹.

Há exegetas que advogam em favor do apóstolo Paulo¹⁰ e há outros que argumentam a favor da “escola de Paulo” quanto à autoria de Colossenses. O texto indica discordância no que pertine a *i)* linguagem e o estilo, *ii)* referência e o tempo da heresia investida e *iii)* a proeminência da “alta Cristologia” da doutrina do *Logos* do Evangelho de João (HENDRIKSEN, 1993, p. 44-53)¹¹. Não é de somenos importância conhecer o debate travado sobre quem é mesmo o autor do texto sob análise, haja vista a repercussão disso na interpretação das “ideias, conceitos e imagens teológicas nelas contidas” (ROLOFF, 2005, p. 248).

É real o impacto da carta de Colossenses na teologia cristã¹². O papel de Jesus na criação e sua preeminência sobre a igreja, bem como a insistência à

⁹ A respeito da autenticidade, Horgan acrescenta que outros autores, “como Masson e Benoit, acreditam que a carta seja paulina, mas dizem que ela sofreu muitas interpolações e intervenções editoriais. Schweizer sugere que Cl foi escrita em conjunto por Paulo e Timóteo” (2011, p. 607).

¹⁰ Na divisão clássica, Colossenses é contada entre as cartas “da prisão” (juntamente com Filipenses, Filêmon, Efésios), chamadas assim porque Paulo é apresentado na condição de prisioneiro. A convicção dos exegetas sobre a autoria de Paulo por ser vista na obra: CERFAUX, L. *Em faveur de l'authenticité des épîtres de la captivité*. In: *Recherches Bibliques*, 1989, p. 85-112. Aldo Martin explicita que os argumentos da convicção da autoria da carta de Colossenses ao apóstolo Paulo perpassam a menção da primeira pessoa em 1,1.23; 4,18 e a evidência implícita de um discurso direto em 1,24-29; 2,1.4-5; 4,3-4.7-8.10-11.13. Sobre as “diferenças estilísticas e teológicas a respeito das cartas autênticas segundo a mudança de contexto e uma certa distância temporal delas”, a explicação seria porque com o “passar dos anos, o pensamento do Apóstolo teria evoluído e, tendo-se apresentado novas questões, Paulo teria preparado igualmente uma mudança expressiva e uma renovada elaboração teológica”. Alguns exegetas “atenuavam as diferenças de estilo com relação aos escritos incontestáveis através da figura de um escrivão (Paulo, portanto, ditava a carta deixando ampla liberdade de intervenção por parte desta espécie de secretário)”. A conclusão seria: “certos temas, na verdade, se assemelham a argumentos puramente paulinos; por exemplo a liberdade da Lei de Gálatas, a sabedoria da cruz de 1 Coríntios, os sofrimentos do ministério apostólico de 2 Coríntios, a longa lista das saudações finais semelhantes a Romanos”. Dessa forma, “Colossenses teria sido escrito pelo Apóstolo durante o final da sua existência terrena no período do cativo romano” (2020, p. 57-58).

¹¹ Confira a obra de Ernst Percy, *Die Probleme der Kolosser – und Epheserbriefe*, 1946.

¹² Para alguns estudiosos, Colossenses é a epístola mais profunda que Paulo escreveu (WIERSBE, 2006, p. 137), enquanto que, para outros, a transformação da teologia paulina em doutrina eclesiástica, redigida por “um aluno de Paulo - com bom conhecimento da linguagem do apóstolo” - “para tratar de alguns problemas urgentes enfrentados pelas igrejas paulinas” naquele momento, Colossenses é um “testemunho da primeira fase das igrejas paulinas depois da morte de Paulo” (KOESTER, 2005, p. 282-283).

fidelidade da comunidade em quaisquer circunstâncias e o reforço do princípio da liberdade cristã – entre outros ensinamentos - são vívidos até os dias de hoje¹³. Morna D. Hooker¹⁴ justifica que o fio condutor de Colossenses não está especificamente em um “falso ensino”¹⁵, mas nas possibilidades de interpretação e de justificativas dos princípios de fé bíblicos (MOO, 2008, p. 47). Isso porque, em Colossenses, “são levantadas muitas questões atinentes à relação entre o mundo e a igreja, entre a natureza e a igreja, e entre criação e redenção”¹⁶ (SCHWEIZER, 1982, p. 246) por meio de novas fórmulas, linguagem e teologia (PERETTO, 1985, p. 404).

O destaque da carta de Colossenses está na intenção teológica de afirmações específicas - que perpassam a cristologia, a eclesiologia, a escatologia e a ética – que “dizem respeito a perigos reais e não imaginários”, uma vez que o autor tem em mente “a prática de ritos que têm suas analogias nos mistérios e que culminavam na ‘visão’ de poderes cósmicos” e “demonstra conhecer práticas religiosas através das quais seres humanos procuravam unir-se ao Cristo cósmico com a intermediação de realidades cósmicas” (KOESTER, 2005, p. 284).

A posição assumida neste trabalho é de que Colossenses é deuteropaulina, certamente “composta depois da morte de Paulo, entre os anos 70¹⁷ (Gnilka) e 80

¹³ Na concepção de Lopes, “a carta de Paulo aos Colossenses é o maior tratado cristológico do Novo Testamento” (2008, p. 11). Já na ótica de James D. G. Dunn, ele explicita uma “*diversidade da cristologia do séc. I*” a partir de uma reflexão a respeito das “*diversas avaliações dos diferentes estágios do ‘evento Cristo’* que encontramos no NT”. A indagação que o acompanha – “a cristologia real conseguirá se sustentar!” – dialoga com a afirmação de Don Cupitt - em seu ensaio intitulado “*Christ Faith and History: Cambridge Studies in Christology*, org. S. W. SYKES & J. P. CLAYTON, Cambridge University Press, 1972, p. 131-144 – “Um Jesus, muitos Cristos”. Para Dunn, seria melhor expressar “um Jesus, muitas cristologias” (2009, p. 348).

¹⁴ Na obra “*Were There False Teachers in Colossae?*” In: *Christ and Spirit in the New Testament: Studies in Honour of Charles Francis Digby Moule*. Cambridge: Editora Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley; Cambridge University Press, 1973, p. 315-331. Para John D. Harvey, a heresia de Colossos é identificada em três partes: *i*) legalismo (2.16-17): leis dietéticas e dias santos; *ii*) misticismo (2.18-19): adoração de anjos e visões celestiais; e, *iii*) asceticismo (2.20-23): não mexa, não prove, não toque e tratamento severo do corpo (2017, p. 74).

¹⁵ Georg Ziener argumenta ao contrário: “Os hereges de Colossos queriam ser cristãos, mais cristãos do que os outros: eles “julgavam” (2.16) os seus irmãos na fé. A Carta aos colossenses combate as falsas ideias destes hereges, cujo caráter gnóstico-judaico todos reconhecem, divergindo apenas nas suas particularidades. A carta supõe a heresia conhecida dos destinatários, pelo que se dispensa de expô-la pormenorizadamente” (2008, p. 373).

¹⁶ “And also in Colossians various questions are raised concerning the relationship between the world and church, between nature and the church, and between creation and redemption” (SCHWEIZER, 1982, p. 246).

¹⁷ Sobre a datação, Martin afirma que “caso opte pela paternidade de Paulo poder-se-ia colocar a redação da carta entre o 61 e o 62, e depois da redação da Carta a Filêmon (as semelhanças entre Colossenses e Filêmon são: a condição de prisão de Paulo e os amigos que o cercam: Onésimo,

(Lohse) d.C., por alguém que conhecia a tradição paulina” (HORGAN, 2011, p. 607). Além da razão de ordem eclesiopolítica – “esse período ‘pós-clássico’ deve ser qualificado como um tempo de ruptura e de nova orientação” (DETTWILER, 2011, p. 453), a “carta deuteropaulina mais antiga” exalta uma ordem “eclesio-ética”, através da teologia da presença de Cristo e por meio do reconhecimento da mediação da revelação crística individual/coletiva.

O cânone de uma comunidade religiosa é o produto do seu sistema simbólico normativo¹⁸. Theissen¹⁹ advoga que “um cânone é constituído de textos normativos, aptos a reconstruir, sempre de novo, o sistema simbólico de uma religião e torná-lo familiar a uma comunidade por meio da interpretação”²⁰ (2009, p. 339-340). As ideias

Aristarco, Marcos, Epafra, Lucas, Demas; cf. 4,9-14 e Fm 10,23). Se, no entanto, nos orientarmos para a hipótese pseudoepígrafa, colocando a redação da carta após a morte do Apóstolo, a gama de hipóteses obviamente se amplia. Alguns exegetas imaginam a colocação da redação antes da destruição do templo de Jerusalém, portanto, antes dos anos 70” (2020, p. 59-60).

¹⁸ Significado dessa formação do cânone para a história do cristianismo primitivo, quando compreendida teorético-religiosamente como a história da origem de um novo sistema simbólico religioso: 1) Essa formação do cânone “é o fim do cristianismo primitivo. A história do cristianismo primitivo é a história da origem de um sistema simbólico religioso. (...) O desenvolvimento subsequente da religião se dá, de agora em diante, por meio da interpretação de um sistema simbólico válido concluído – por meio da exegese. Dito de forma exagerada: com os exegetas, morre o cristianismo primitivo”; 2) “define o cristianismo primitivo em relação ao judaísmo e, ao mesmo tempo, atesta sua definitiva separação de sua religião-mãe, bem como sua permanente ligação a ela. (...) o cristianismo primitivo deve a sua religião-mãe a noção de cânone. (...) com a formação do cânone tomou-se uma importante decisão: o cristianismo primitivo (...) atém-se à unidade do Deus criador veterotestamentário com o Deus do Novo Testamento”; 3) “completa, finalmente, a autodefinição do cristianismo primitivo em relação ao paganismo. Ele assume, com o AT, a autodelimitação do ‘povo de Deus’ no confronto com todas as demais nações. (...) O cânone é o documento da pertença a uma história totalmente excepcional: a história da eleição de Israel e da revelação do Deus uno e único” (THEISSEN, 2009, p. 340-342).

¹⁹ Correções de Theissen ao quadro histórico de Tubinga: 1) “no cristianismo primitivo, não havia apenas dois partidos, mas, sim, uma porção de correntes, entre as quais havia tensões e conflitos. (...) Aqui se deve ressaltar a pluralidade do cristianismo primitivo e indícios para sua unidade (...) [que] torna compreensível a formação do cânone, o qual, sem uma instância organizacional central no cristianismo primitivo, pôde impor-se no decorrer do séc II”; 2) “A síntese, no final desse desenvolvimento, não é representada pelo evangelho de João, mas por meio do cânone. (...) tratamos a formação do cânone como uma colação de escritos heterogêneos – em certa medida, o ‘cânone externo’, com o qual o cristianismo primitivo chega a seu fim e tem início a Igreja antiga”; 3) “Com a formação do cânone chegou-se à expulsão das correntes ‘heréticas’. Nem todas as correntes e tendências do cristianismo primitivo foram representadas no cânone por meio dos escritos. Faltam escritos gnósticos. Escritos judeu-cristãos estão sub-representados. Na, com e mediante a formação do cânone foi preciso haver consenso a respeito do que seguramente era ‘cristão’ em sentido normativo. Somente se impuseram os escritos que correspondiam a esse consenso” (2009, p. 338-339).

²⁰ Bernhard Lang compreende o princípio da autoridade dos escritos sagrados a partir da tipologia do princípio da dominação e do princípio da autoridade de Max Weber, para quem a autoridade pode ser tradicional, carismática ou legal. 1) “Autoridade tradicional possuem escritos sagrados como os ‘textos clássicos’ de uma religião que nela são inquestionavelmente pressupostos”; 2) “Eles possuem autoridade carismática mediante o reconhecimento espontâneo de pessoas que neles ouvem uma

e os textos, no contexto do apóstolo Paulo, fazem parte de fronteiras fluidas. As cartas de Paulo foram “coleccionadas, reagrupadas e postas em circulação”²¹ (DETTWILER, 2011, p. 453). Entretanto, assim como “as grandes crises do cristianismo primitivo não foram resolvidas uniformemente”, o *corpus* dos escritos de Paulo “não sufocou a pluralidade intrínseca do cristianismo primitivo, mas a conservou. Somente por essa razão é que ele foi tão rapidamente aceito, sem conflitos, num cristianismo primitivo pluralista” (THEISSEN, 2009, p. 366).

Dois axiomas determinaram “a gramática da fé cristã primitiva”: o monoteísmo e a fé no Salvador. Todas as convicções religiosas que reivindicaram valor normativo na história do cristianismo primitivo tiveram como delimitação os dois axiomas²². Como um “cânone interno no cânone”, os textos – por exemplo – dos grupos gnósticos foram eliminados: “essa axiomática teve de separar uma religião radical de salvação de uma religião cujos axiomas continham um equilíbrio entre fé criacional e fé no Salvador”. Ou seja, “não foram meios de poder exteriores que levaram à exclusão da gnose, mas, sim, a normatividade interna da fé cristã primitiva”²³ (THEISSEN, 2009, p. 380).

mensagem de origem extraordinária: para elas, os Escritos Sagrados são ‘Palavra de Deus’; 3) “Sua autoridade legal quando uma instituição os transforma em ‘escritos canônicos’, com obrigação jurídica” (THEISSEN, 2009, p. 339).

²¹ Colossenses, sendo a carta deuteropaulina mais antiga, convida à troca de cartas (4,16).

²² São rejeitadas todas as convicções teológicas que ameaçam a unidade de Deus, pelos seguintes motivos de base: 1. O motivo da criação: “Deus criou o mundo por sua vontade. Tudo poderia também não ser, e tudo poderia ser diferente”; 2. O motivo sapiencial: “o mundo foi feito mediante a sabedoria e a palavra de Deus”; 3. O motivo do milagre: “todo acontecimento no mundo está aberto a fatos surpreendentemente maravilhosos que superam todas as expectativas. Nada está completamente determinado”; 4. O motivo da alienação: “toda a vida vive distanciada de Deus. O ser humano é separado de Deus pela culpa e pelo sofrimento, pela finitude e pela morte, mas também por obscuros poderes numinosos e, assim, alienou-se de sua própria origem”; 5. O motivo da renovação: “a história é perpassada pela expectativa de um mundo novo, que já começou em meio a esse mundo”; 6. O motivo da substituição: “entre tudo o que vive existe uma estreita ligação, de modo que uma vida pode substituir a outra”; 7. O motivo da habitação: “Deus faz moradia no mundo sensível concreto”; 8. O motivo da fé: “Deus e a salvação abrem-se ao ser humano, mediante a fé, como um ato de confiança total, com o qual o ser humano fundamenta sua vida fora de si mesmo”; 9. O motivo do ágape: “o amor fundamenta uma relação positiva com Deus e com as pessoas”; 10. O motivo da paixão: “Deus humilha e exalta, faz dos primeiros os últimos e exige prontidão à renúncia do *status*”; 11. O motivo do juízo: “o ser humano deverá prestar contas de suas ações perante o tribunal de Deus, mas será justificado em razão de sua fé, independentemente de suas ações” (THEISSEN, 2009, p. 370-379).

²³ Formação do cânone revela quádrupla decisão em relação à pluralidade do cristianismo primitivo: “1. O Antigo Testamento é conservado ao lado do Novo Testamento”; “2. Evangelhos e cartas são colocados lado a lado”; “3. Em vez de um evangelho, canonizam-se quatro evangelhos”; “4. Ao lado das cartas de Paulo, aparecem as epístolas católicas” (THEISSEN, 2009, p. 353-354).

É entre o ano 70 d.C. até cerca do ano 110 d.C.²⁴ que a história da origem do sistema simbólico do cristianismo primitivo irá situar a carta aos Colossenses²⁵. Horst Balz²⁶ chama esse período de “pós-clássico” e o qualifica “como um tempo de ruptura e de nova orientação”. Depois da morte do apóstolo Paulo, do atraso da *parúsia* e da realidade do abandono e da apostasia das comunidades eclesiais, os portadores da tradição paulina foram impelidos a recorrer à autoridade de Paulo para organizar a identidade comunitária. No entanto, a “morte de Paulo suscitou ao mesmo tempo sua ressurreição literária pela emergência da literatura deuteropaulina” e, ao mesmo tempo, exigiu interpretação adequada da sua herança²⁷ (DETTWILER, 2011, p. 453).

A pesquisa sobre a história da recepção da teologia do apóstolo Paulo recorreu a expressão “escola paulina” para dar “base sócio-histórica a esse fenômeno de sustentação e de atualização da tradição” (DETTWILER, 2011, p. 440). O reconhecimento à história da recepção depende de ela “evidenciar o caráter

²⁴ O processo de integração e reconstituição do judaísmo depois de 70 é relevante ao tema. Como consequência da primeira grande guerra dos judeus contra Roma, seguiram-se “modificações políticas, sociais e econômicas profundas e igualmente alterações duradouras na prática religiosa tradicional. A ruptura incisiva com os tradicionais centros da vida religiosa e social exigia uma renovação da vida religiosa. Influência determinante obtiveram, neste processo, segundo concepção geral, os círculos moderados, os assim chamados ‘sábios’ (...) [ou] rabinos. O conceito (...) de adaptação dos preceitos de pureza válidos para o templo aos âmbitos da casa e da comunhão de mesa contribuiu para possibilitar uma vida judaica após a perda da autonomia política e a destruição do templo. O centro espiritual do judaísmo tornou-se a pequena localidade de Jabne/Jâmnia, local onde foi formulada de modo determinante a tradição religiosa” e que se tornou “símbolo do fim das anteriores divisões grupais e do início de uma nova coalizão para a reconstituição do judaísmo”. O Judaísmo de depois de 70 d.C. é também chamado “judaísmo rabínico”, “judaísmo clássico” ou “judaísmo formativo”. (...) seria possível falar também de um processo integrador do judaísmo dessa época, acentuando-se dessa maneira sobretudo a superação das divisões grupais anteriormente existentes no judaísmo. As relações tensas da população majoritária judaica na terra de Israel com as comunidades messiânicas de Jesus têm justamente neste ponto o seu ‘*Sitz im Leben*’. Os grupos de judeus crentes em Cristo ou messiânicos, “praticamente se autoexcluíram da corrente principal do judaísmo em formação. (...) as comunidades crentes em Cristo, destoando do processo de integração dentro do judaísmo, permaneceram sociologicamente, digamos, no status de comunidades exclusivas, ao passo que, no judaísmo, começava-se a superar a divisão de grupos até ali existente” (STEGEMANN, 2004, p. 254-256).

²⁵ Dois grupos de datas de que dispomos para a história do cristianismo primitivo: a) até o ano 70 d.C.: monografia historiográfica dos Atos dos Apóstolos e das cartas paulinas autênticas; b) entre o ano 70 d.C. até cerca do ano 110 d.C.: não há uma apresentação historiográfica coerente. Neles, sobressaem-se quatro grupos: judeo-cristão, sinótico, deuteropaulino e escritos joaninos; e c) cerca do ano 180 d.C.: discussões com defensores de uma religiosidade salvífica radical, a gnose, e com movimentos proféticos de renovação, dentre os quais se desenvolveu um cristianismo comunitário protocatólico (THEISSEN, 2009, p. 342-343).

²⁶ BALZ, Horst R. Anonimität und Pseudepigraphie im Urchristentum. Überlegungen zum literarischen und theologischen Problem der urchristlichen und gemeinantiken Pseudepigraphie, *ZThK* 66, 1969, p. 432.

²⁷ “A escola paulina ter-se envolvido nesse esforço [de compendiar as cartas de Paulo num *corpus* literário autoritativo] é algo bastante extraordinário, dado o impacto continuado da imagem de Paulo como apóstolo e mártir de grande influência, e porque na maioria das cartas deuteropaulinas essa imagem tem significado” (KOESTER, 2005, p. 282).

perspectivista das diferentes posições interpretativas e relativizar sua pretensão à verdade”. O intento de reconstruir a história da interpretação de Paulo depara-se com **“uma diversidade desconcertante, complexa e rica de tensões”** e “que em boa parte é conhecida apenas de maneira superficial”²⁸ (VOLLENWEIDER, 2011, p. 463) (Grifos nossos).

O autor desconhecido²⁹ de Colossenses foi enquadrado como membro de uma “escola paulina”. Seu estreito laço de pensamento com o apóstolo Paulo confirmou a relação “mestre-discípulo” e o legitimou como portador de uma tradição que visa a “estabilizar e [a] dar identidade ao progressivo conjunto de crentes do segundo século”, tendo Cristo por referência (ARBIOL, 2018, p. 187-188). O pensamento de Paulo é perceptível entre Colossenses e as cartas protopaulinas (DETTWILER, 2015, p; 346-347):

Tema	Referências	Colossenses
A metáfora eclesiológica do corpo de Cristo	Romanos 12,5; 1 Coríntios 10,17; 12, 12 ss.	1,18.24; 2,19; 3,15
A expressão “em Cristo/no Senhor”	Muito frequente em Paulo	2,6 s. 10-12; 3,18.20; 4,7.17
A tríade “fé-amor-esperança”	I Ts 1,3; 5,8; ICor 13,13	1,4 s.
“Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”	Gálatas 3,28	3,11

²⁸ Para Paulo Nogueira, não há um projeto coeso para a história cultural do Cristianismo Primitivo. Há um estágio inicial em desenvolvimento que contempla autores como Helmut Köester, Klaus Berger, John Dominic Crossan, Larry Hurtado, Gerd Theissen, Denis R. Janz, Richard Horsley, Virginia Burrus, Judith Perkins, Pablo Richard, Jorge Pixley e Júlio Zabatiero (2015, p. 31-49).

²⁹ Há um debate sobre Colossenses ser paulina ou pós-paulina. “Foi proposta a hipótese de Colossenses ter sido escrita por um colaborador de Paulo, durante a vida do apóstolo, e autenticada por ele com uma palavra autográfica (4,18); pensa-se em Timóteo, pois ele é mencionado no prefácio colossense. A questão depende, entre outras coisas, da interpretação da lista de saudações (Cl 4,10-17); ela comporta, com efeito, laços muito estreitos com a de Filêmon (...) A hipótese do secretário tem a vantagem de respeitar, por um lado, os resultados da análise crítica do estilo de Colossenses e, por outro lado, de propor uma explicação simples para a lista de saudações de Colossenses. No entanto, por duas razões ela deve, a nosso ver, ser problematizada. Primeiro, é difícil de admitir que uma carta de perfil teológico tão original pudesse ter sido aprovada, simplesmente, por Paulo. Segundo, a imagem de Paulo desenvolvida em Colossenses – para falar apenas dessa particularidade teológica de Colossenses – remete claramente à época pós-apostólica” (DETTWILER, 2015, p. 345-346).

Batismo	Rm 6,4	2,12
Passagens parenéticas	Gl 5; Rm 12-13	3,5-17

O esforço em preservar a herança escrita do apóstolo e em adaptá-la a circunstâncias e situações conflituosas específicas, ressalta a importância comunitária do cânone. Theissen afirma que “um cânone possibilita o consenso no interior de grupos diversos, realiza uma delimitação exterior e torna possível uma continuidade que se expande por gerações” (2009, p. 340)³⁰.

É de se destacar, no entanto, que o texto de Colossenses não deve ser visto tão-só como uma ferramenta de estabilização da fé turbada por circunstâncias pontuais, isoladas. Antes, o escrito deve ser compreendido pela ótica do “sistema de linguagem”, já que **“a realidade da ressurreição se exprime na vida cotidiana”** (DETTWILER, 2015, p. 352) (Grifos nossos). O conjunto de códigos – gestual, metafórico, de sistemas narrativos, entre outros – de Colossenses converge para formação de “uma fluidez identitária” e para a “criação de uma ampla rede textual”, que dá significado e sentido à história tanto objetiva quanto subjetiva (NOGUEIRA, 2015, p.41).

Consoante diz Koester, “o estilo do autor de Colossenses difere marcadamente do estilo de Paulo” (KOESTER, 2005, p. 283). Para Walter Bujard, “o autor demonstra a heterogeneidade de Colossenses em relação às cartas de Paulo por uma abordagem coordenada do estilo e do movimento argumentativo da epístola”³¹. Como Dettwiler destacou, esse escrito faz “uso diferente das conjunções, dos infinitivos, das construções participiais, das proposições subordinadas, bem como das figuras retóricas”³². Daí ele destaca que Colossenses articula um “estilo de

³⁰ Sua tese é que “escritos canônicos são uma memória cultural, protegida pela aura sagrada, que resiste tenazmente contra a tentação do esquecimento e do recalque”.

³¹ “A carta contém um grande número de palavras que não ocorrem em nenhuma das cartas certamente autênticas de Paulo (um total de 48; dessas, 33 são *hapax logomena*, palavras que não ocorrem em nenhum outro lugar do Novo Testamento). O estilo do autor de Colossenses difere marcadamente do estilo de Paulo. Há longas sequências de construções genitivas (...). O autor gosta de combinar termos paralelos (...). Ele também constrói períodos longos, difíceis de compreender (...). Essas características linguísticas são raras nas cartas autênticas de Paulo” (KOESTER, 2005, p. 283).

³² “A Carta aos colossenses também se distingue das outras cartas paulinas, devido ao seu ‘estilo verboso de longo fôlego, com muitas proposições relativas, construções participiais e locuções prepositivas’ – PERCY, E., *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, Lund, 1946, 16; *ibid.*, 16-66, síntese detalhada sobre a ‘língua e o estilo de Cl’ (DAUTZENBERG, 2008, p. 137-138).

pensamento [que] se revela **menos antitético, mais associativo e claramente mais enfático**” (DETTWILER, 2015, p. 343) (Grifos nossos).

A carta aos Colossenses está enraizada **“em ideias próprias de Paulo, mas ampliadas para além do que Paulo havia dito, a fim de adaptá-las aos novos tempos”** (ARBIOL, 2018, p. 140) (Grifos nossos). É certo que aquele que teceu Colossenses, nas palavras de Dettwiler, “ambicionava prosseguir a reflexão teológica no espírito de seu mestre” (2015, p. 339). Entretanto, não existe uma repetição da teologia paulina em Colossenses. O que há é uma “significativa e fecunda variação, capaz de responder às exigências do tempo e do ambiente” com uma criatividade digna de uma obra de arte (BARBAGLIO, 1993, p. 295).

A representação que a carta oferece revela o potencial da reserva de sentido teológico que o texto dispõe. O relacionamento de A. Deissmann com Colossenses é: “Quando abro a porta da capela da epístola aos Colossenses é como se o próprio Johann Sebastian Bach estivesse ao órgão” (HENDRIKSEN, 1993, p. 15). Já para Brown, o realce de Colossenses está na representação de “sua visão de Cristo, da Igreja, seu corpo, e o do ministério de Deus oculto nos tempos” (2012, p. 787). Na percepção de Fabris, a novidade está no “hino em que a oração inicial desemboca. Numa prosa rítmica articulada em duas estrofes celebra-se o primado de Cristo e a função de mediador a ele conferida na criação e no processo de reconciliação e pacificação universal (Cl 1,15-20)” (2001, p. 673).

A maravilha para Comblin é a defesa da presença de Deus em Cristo como objeto das boas novas: “*Cristo em vocês*, e esta é a esperança da glória, a glória já comunicada, já presente, embora de modo principiante, como a esperança que já é o início da realidade” (1986, p. 49). O objetivo de Colossenses é “reconstruir a esperança em Cristo”. No entanto, “não é elevar os leitores à esfera universal, mas sim assegurar que não percam o contato com a esfera terrena” porque “o Salvador precisa permanecer em terra firme” e os “seus discípulos não devem se recolher ao isolamento contemplativo” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 247)³³. O projeto da carta é “demonstrar o domínio abrangente de Deus em Jesus Cristo, que preenche tudo e

³³ “Parece mais que os colossenses... tinham se esmerado para dar a Cristo um lugar proeminente na esfera da especulação universal. O que eles não fizeram e o redator agora passa a fazer é reconhecer sua atividade terrena” (BARRETT, C. K. Paul: An Introduction to his Thought, Outstanding Christian Thinkers Series. Londres: Chapman, 1994, p. 146 *apud* MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 247).

determina tudo” (SCHNELLE, 2010, p. 704) e propagar que “o futuro *manifestará* unicamente o que já existe” a própria “*epifania* do presente” (DETTWILLER, 2015, p. 351).

O problema do escrito de Colossenses perpassa o ensino que deturpa a fé, o culto e a comunidade. “O propósito de Cl era fortalecer a fé da comunidade (1,3-14; 2,2-3) e corrigir erros da igreja de Colossas dos quais o autor fora informado (2,4.8.16.18-22)” (HORGAN, 2011, p. 607). É difícil determinar com propriedade quais eram os erros e como eram ensinados. Dettwiler afirma que “inúmeras propostas foram feitas para resolver o enigma colossense” (2015, p. 347). Por exemplo, para Dibelius o ensino toca o “culto de mistério pagão”. Bornkamm defende que seja “um sincretismo de judaísmo gnosticista e elementos gentios”. Lightfoot advoga a influência de um “judaísmo essênio de um tipo gnóstico”, enquanto Lyonnet defende tratar-se de um “sincretismo judaizante” (O’BIEN, 2008, p. 249).

Os pesquisadores vinculam o erro em Colossenses ao judaísmo, “já que inclusive os elementos que podem estar ligados aos cultos pagãos, às religiões de mistério, à filosofia helenística ou ao ‘gnosticismo incipiente’ também se encontram no diversificado judaísmo da época”, encontrados nos “escritos tardios do AT, escritos apocalípticos judaicos, literatura sapiencial, os manuscritos do Mar Morto e outros escritos intertestamentais” (HORGAN, 2011, p. 608). Na perspectiva de Harvey (2017, p. 74), a heresia de Colossos³⁴ pode ser organizada da seguinte forma:

Legalismo (2,16-17)	Misticismo (2, 18-19)	Asceticismo (2,20-23)
Leis dietéticas	Adoração de anjos	Não mexa, não prove, não toque
Dias santos	Visões celestiais	Tratamento severo do corpo

³⁴ Sobre a oposição em Colossas, Barnett afirma: “cientes das principais teorias de que os adversários de Paulo eram ou judaizantes ou gnósticos, uma solução simples seria identificar tais adversários, em especial os de Corinto, onde tanto se fala a respeito deles, como gnósticos judaicos. A existência desses indivíduos torna-se provável pela refutação paulina do que é geralmente considerado uma espécie de gnosticismo judaico na Igreja colossense. Em Colossas havia, inquestionavelmente uma versão de cristianismo caracterizada pela circuncisão, pela ascese, pela observância do calendário, pelo misticismo e pelo culto aos anjos (Cl 2,8-23)” (2008, p. 43).

Entre as teorias sobre os gêneros literários, a escolha para a análise da carta aos Colossenses será a “teoria comunicativa”³⁵. A premissa está na afirmação: o “gênero é constituído pela relação existente entre conteúdo, forma e consequência de um texto”. Colossenses contempla os gêneros literários simbulêuticos – “textos que querem levar o leitor a uma ação ou adverti-lo” - e epidícticos – “textos que querem impressioná-lo”.

A preponderância na carta está nos gêneros *simbulêuticos* – “pretendem mover o ouvinte a agir ou a omitir uma ação. O nome vem do grego *symbolouomai* = aconselhar. Frequentemente dirige-se à segunda pessoa. A forma mais simples é a admoestação; a mais complexa, a argumentação simbulêutica”. O texto de colossenses contém admoestação e argumentação simbulêutica. Esta, especificamente, trata os problemas internos da comunidade (Cl 2,8-23) com recursos de esquemas e formas maiores (outrora-agora, em Cl 3,7) e menores (imperativo que começa com “portanto”, em Cl 2,16; 3,5).

Dentre as formas contidas em colossenses do gênero simbulêutico destacam-se *i)* gêneros parenéticos menores; *ii)* admoestação pós-conversão; *iii)* catálogos de virtudes domésticas e lista de deveres; *iv)* parênese no final das cartas; *v)* o final parenético (nas cartas) contra os hereges; *vi)* o aviso contra os falsos mestres; *vii)* catálogos de virtudes e de vícios; *viii)* admoestação fundamentada; *ix)* *Paideutikon*; e *x)* admoestação protréptica.

O gênero dos textos *epidíctios* marca a perícopos 1,24-29. Isso porque eles “tencionam impressionar o leitor, para fazê-lo sentir admiração ou repulsa; sua sensibilidade para valores é abordada na esfera pré-moral”. Epidíctios são “aqueles textos que pintam e representam coisas, pessoas ou acontecimentos”. Assim, é característico dos textos epidíctios serem descritivos, narrativos, que “copiam um quadro, criam uma imagem”. O termo vem do grego *epidéiknymi* = indicar, apontar. A

³⁵ “Quanto às teorias sobre os gêneros literários, podemos distinguir, com K. Hempfer, entre teorias *antropológicas* (em que se conta com uma existência *a priori* do gênero), *estéticas de produção* (uma interpretação histórica, mas limitada ao emissário/autor que produziu o texto) e *comunicativas* (essas, sem admitir gêneros universais, visam à relação entre autor e leitor). O esboço seguinte baseia-se numa ‘teoria comunicativa’ dos gêneros que se reconhece devedora especialmente da teoria e da prática da *retórica antiga*. Pois é nesse ponto que o esforço do historiador para usar, na medida do possível, critérios antigos de divisão (a fim de diminuir o perigo de cobrir os textos com elementos alheios) se coaduna com visões atuais da ciência literária, que não podem sem mais nem menos ser preteridas” (BERGER, 1998, p. 19-20).

seção 1,24-29 de Colossenses é, portanto, um texto do gênero epidíctio (BERGER, 1998, p. 19-21).

A carta registra as formas do gênero epidíctico: *i)* hinos e orações; *ii)* enunciados com “eu...”; *iii)* epistolaria (assuntos pessoais, em cartas); *iv)* descrição do estado da comunidade; *v)* narrativas e resumos esquemáticos sobre o sofrimento e a salvação do justo; *vi)* encômio; *vii)* evangelhos; e *viii)* biografia. Ressalta-se a característica “descrição do estado da comunidade” e o “encômio”³⁶. Este, especificamente em Cl 1,15-20³⁷, encontra relação direta com o Evangelho joanino no encômio do Logos.

As formas literárias de Colossenses		
1,1-8	Hinos e Orações	As orações formuladas nas cartas - sem expressar um desejo determinado (1,3)
	Descrição do estado da comunidade	Ação de graças (1,3-8)
	Hinos e Orações	As orações formuladas nas cartas - como desejo pessoal mesmo (1,9-11)
1,9-12	Descrição do estado da comunidade	Oração parenética (1,9)
	O “eu” do enviado	<i>Apostolikon</i> – “esquema da revelação”: Deus se apresenta como o verdadeiro autor da carta (1,13-2,5)

³⁶ De acordo com Berger, “desde Isócrates toda apresentação elogiosa de uma pessoa é chamada *enkómion*. Muitas vezes o *encômio* tem semelhança com a biografia, mas nele não se narra a vida inteira da pessoa. Todavia, podia-se seguir uma ordem cronológica (*e. narrativum*), quando não sistemática. (...) O encômio foi descrito muitas vezes pelos retóricos e tornou-se importante sobretudo para o gênero literário da biografia, por ser o modelo fundamental para todo gênero epidíctico relacionado com seres humanos. (...) Cl 1,15-20 é um *encômio* com predicções no estilo de “ele é...” (1998, p. 311).

³⁷ “O encômio de Cl 1,15-20 é formulado no estilo do ‘Ele é...’. Em Cl 1, a primeira metade (o qual é... e ele é...) refere-se à função cósmica do *logos*; a segunda metade, construída em quiasmo (e ele é... o qual é...) refere-se à sua função para a comunidade” (BERGER, 1998, p. 336-337).

1,13-2,5	Descrição do estado da comunidade	<p>Descrição do estado da comunidade</p> <ul style="list-style-type: none"> - a ação de Deus por “nós” (1,13) - o autor narra simplesmente o que Deus fez para a comunidade, o que já significa uma ponte para a formulação mais universal em Hebreus 1,1-3 (gênero literário: encômio) – 1,13s
1,15-23	Catálogos de virtudes e vícios	<p>A história da tríade paulina “fé, esperança e amor” como forma literária (1,23)</p> <ul style="list-style-type: none"> - esperança (indica a perspectiva de futuro e da recompensa: perseverança contra as aparências)
	Hinos e orações	<p>Elemento hínico</p> <ul style="list-style-type: none"> - predicação com “tudo...” (1,15-19)
	Encômio	<p>Encômio</p> <ul style="list-style-type: none"> - com predicação no estilo de “ele é...” (1,15-20) - do Logos (1,15-20)
1,24-29	O “eu” do enviado	<p><i>Apostolikon</i> – uma breve auto-apresentação do autor da carta, na sua qualidade de apóstolo</p> <ul style="list-style-type: none"> - “esquema da revelação”
2,1-5	O “eu” do enviado	A apresentação da relação “eu-vós” (2,1-5)
	Epistolaria (assuntos pessoais, em cartas)	O chamado <i>tema da parusia</i> (= presença) - 2,5
2,6-23	Argumentação simbulêutica na história do cristianismo primitivo	<p>Problemas internos das comunidades (2,8-23)</p> <p>Imperativos que começam com “portanto” (2,16)</p> <p>História e lembrança dos destinatários (3,1-3)</p> <p>Repreensão implícita (2,21)</p>
	O aviso contra os falsos mestres	(2,6-23)

2,6-23	Narrativas e resumos esquemáticos sobre o sofrimento e a salvação do justo	O atributo divino (2,12)
	Encômio	Relevância para “nós” (2,9-15)
3,1-4	Argumentação simbulêutica	Problemas internos das comunidades (2,8-23)
	Admonição fundamentada	Fundamentação por meio de palavras sobre a salvação, no modo indicativo – fundamentação por aquilo que os ouvintes já são (3,3-4)
3,5-4,6	Argumentação simbulêutica	O esquema outrora-agora (3,7) Imperativos que começam com “portanto” (2,16)
	As maneiras de citar os textos do AT e a situação dessas citações no NT e no judaísmo	O cristão é “o homem segundo a imagem de Deus” (3,10)
	Gêneros parenéticos menores	Parênese sobre a submissão no NT (3,18) Parênese sobre a renúncia à vingança, à remuneração, à resistência e às ações judiciais nesta era (3,12s)
	Admonição pós-conversão	Catálogos de vícios (3,5.8s) Esquema outrora/agora (3,7s) Despir (o antigo) / vestir (o novo, Cristo) – 3,8-10.12 Ídolos (3,5) Renovação, novidade (3,9s) Concupiscência (como vício cardinal pagão) – 3,5 Vocação (3,15) Santificação como objetivo da nova ética (3,12) Exemplo de Deus (3,13) O novo caminho é um “andar” (3,7; 4,5) Parênese escatológica (4,2) A nova conduta conta com a reação dos de fora (4,5-6) Os convertidos devem se ajudar uns aos outros (3,13) “Confortai-vos uns aos outros” (3,16) Como falar (3,8)

3,5-4,6		Renunciar a vingança e poder (3,12s) Amor fraterno (3,14) Avaliação (3,18-4,1)
	Catálogos de virtudes domésticas e listas de deveres	Virtudes domésticas (3,18-4,1)
	Parênese no final das cartas	Exortam à vigilância e/ou à oração (4,2) As obras / o fazer o bem (4,5)
	Catálogos de virtudes e de vícios	Vícios pagãos (3,5-8) Renúncia do cristão ao poder (3,12-14)
	Admonição fundamentada	Fundamentação por meio de palavras sobre a salvação, no modo indicativo (3,3-4/3,5.9-12)
	Normas para as comunidades	A abolição da distinção entre as classes (3,11)
4,7-17	<i>Paideutikon</i>	4,17
	Epistolaria (assuntos pessoais, em cartas)	Recomendar colaboradores ou irmãos na fé (4,13) Instruir o instrutor (4,17) Pedidos do autor (4,16)

A perícopes de 1,24-29 deve ser analisada na forma dos “enunciados com ‘eu’” do texto epidíctico. Para Berger, “a maior parte dos textos neotestamentários com esta forma é importante para a história do cristianismo primitivo porque neles se trata dos temas de quem ‘envia’ e de quem ‘é enviado’ e do papel típico e exemplar do ‘eu’ que fala”. A perícopes evidencia “uma íntima relação entre cristologia e apostolado”, uma vez que, “tanto Jesus como os apóstolos são ‘enviados’” (1998, p. 234).

A forma do “eu” do enviado em Colossenses 1,24-29 se apresenta no *Apostolikon* por meio do “esquema da revelação”³⁸. O cerne da perícopé está no “esquema da revelação”³⁹ onde “não se trata da revelação de um segredo a todo o mundo, mas da eleição de determinados portadores, os quais, em consequência disso, têm com relação ao fim que se aproxima uma salutar superioridade de conhecimento”. O destaque do *apostolikon* está na sua “breve auto-apresentação do autor da carta, na sua qualidade de apóstolo”, e na explicação do apóstolo da sua *função*, do resumo da sua *mensagem* e, conseqüentemente, da reprodução da sua autoimagem. O interessante no *apostolikon* é que o “apostolado é descrito como vocação, mas também como conversão” (BERGER, 1998, p. 244-245).

³⁸ Sobre o “esquema de revelação”, destaca-se que “a origem desse esquema está na literatura apocalítica: Hen et. 48,6s diz sobre o Filho do Homem/Messias: ‘Para isso ele foi eleito e estava *escondido* diante dele (Deus), antes da criação do mundo, e diante dele estará eternamente. A sabedoria do Senhor dos espíritos revelou o santo, o justo, pois ele é o guardião da sorte dos justos...’. Semelhante é Hen et. 62,7: ‘Pois antes disso, o Filho do Homem estava *escondido*, e o Altíssimo guardava-o no seu poder e *revelou-o* aos eleitos’. Aos outros ele será revelado somente na hora do Juízo. Nesses dois textos trata-se da revelação exclusiva do Filho do Homem/Messias, escondido desde a eternidade, à comunidade dos eleitos, revelação essa que se efetua pelo próprio livro de Henoc. Isso significa que Henoc está no mesmo lugar ocupado por Paulo com seu evangelho. E quando o NT fala da ‘Revelação de Jesus Cristo’, isso se refere ou à revelação feita agora aos eleitos (Gl 1,12) ou então, na maioria dos casos, à revelação futura (1Cor 1,7; 1Pd 1,7.13; 4,13); - em todo caso, pressupõe-se que ele (Jesus Cristo) está *escondido* para os outros ou continuará *escondido* até aquele momento” (BERGER, 1998, p. 245).

³⁹ “O chamado *esquema da revelação* abrange os seguintes elementos: - a) um segredo ou um objeto escondido ou uma pessoa escondida; - b) isso já durava uma eternidade: desde sempre ou desde o princípio da criação; - c) é chegada a hora da revelação desse segredo; - d) esse segredo foi revelado agora a portadores eleitos, em primeiro lugar aos apóstolos, que consideram os ministros do mistério e o transmitem à comunidade” (BERGER, 1998, p. 245).



Entre o “esquema da revelação” de 1,24-29 estão as formas literárias “catálogo de vícios e virtudes”, “hinos e orações” e “encômio” na perícopes anterior (1,15-23) e as formas “o ‘eu’ do enviado” e “epistolária (assuntos pessoais, em cartas)” na perícopes posterior (2,1-5). O destaque em 1,21-23 está para a história da tríade paulina – fé, esperança e amor – como forma literária. A importância histórica e teológica dos catálogos de virtudes e vícios perpassa o objetivo principal de “preservar e não recair no estado anterior à conversão (‘paganismo’)” e a intenção clara de que “o novo *status* e a separação se verifiquem e se consolidem no dia-a-dia, em coisas concretas”⁴⁰.

ESQUEMA DA REVELAÇÃO			
Colossenses 1,26	Efésios 3,5.9-11	2 Timóteo 1,9-12	Tito 1,1-3
<p>“o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos”</p>	<p>“Às gerações e aos homens do passado este Mistério não foi dado a conhecer, como foi agora revelado aos seus santos apóstolos e profetas, no Espírito (...) e de pôr em luz a dispensação do mistério oculto desde os séculos em Deus, criador de todas as coisas, para dar agora a conhecer aos Principados e às Autoridades nas regiões celestes, por</p>	<p>“que nos salvou e nos chamou com vocação santa, não em virtude de nossas obras, mas em virtude do seu próprio desígnio e graça. Essa graça, que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos, foi manifestada agora pela Aparição de nosso Salvador, o Cristo Jesus. Ele não só destruiu a morte, mas também fez brilhar a vida e a imortalidade pelo Evangelho, para qual fui constituído pregador, apóstolo e doutor. Eis por que sofro estas coisas.</p>	<p>“Paulo, servo de Deus, apóstolo de Jesus Cristo para levar os eleitos de Deus à fé e ao conhecimento da verdade conforme a piedade, na esperança da vida eterna prometida antes dos tempos eternos pelo Deus que não mente, e que, no tempo próprio, manifestou sua palavra por meio da proclamação de que fui encarregado por</p>

⁴⁰ Vale ressaltar a delimitação dos catálogos de virtudes e vícios que tratam dos “problemas dos cristãos, em diversos sentidos: como conversão no passado, como Juízo no futuro, como contraste entre a comunidade e o mundo no presente, como rompimento da convivência dentro da comunidade (1Cor 5) e como luta entre o espírito e a carne. O grande efeito pastoral dessas séries consistia numa confrontação da mediocridade opaca do comportamento do dia-a-dia com uma clara alternativa, e na definição de limites obrigatórios” (BERGER, 1998, p. 139).

	meio da Igreja, a multiforme sabedoria de Deus, segundo o desígnio preestabelecido desde a eternidade e realizado em Cristo Jesus nosso Senhor	Todavia não me envergonho, porque eu sei em quem depusitei a minha fé, e estou certo de que ele tem poder para guardar o meu depósito, até aquele Dia”	ordem de Deus, nosso Salvador”
--	---	--	--------------------------------

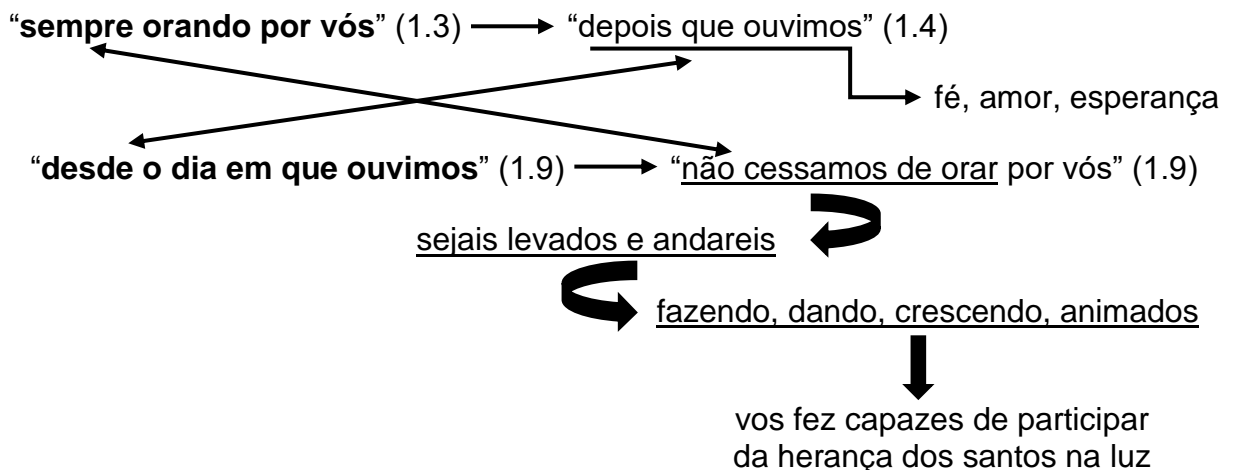
Uma das características que merece realce da história da tríade paulina como forma literária é a *descrições de pessoas (ékphrasis)*. A compreensão exige interpretar teológica e sociologicamente as características do grupo.

No tocante à composição e à estrutura da carta, destaca-se a presença da fórmula paulina “(saudação, ação de graças, exposição, exortação, mensagens e conclusão)”, bem como blocos de material tradicional “(um hino, 1,15-20; catequese batismal, 2,6-15; listas de vícios e virtudes, 3,5-17; um catálogo de normas domésticas, 3,18-4,1)”. Esses é “integrado a carta por meio de seções de aplicação e transição (1,12-14-21.21-23; 2,1-5; 3,1-4; 4,2-6), que resumem os temas que as precedem, geralmente fazendo referência específica à comunidade em Colossas” (HORGAN, 2011, p. 608).

Na estrutura da carta de Colossenses encontram-se semelhanças e diferenças com as cartas de Paulo do século 1^o⁴¹. Geralmente, é comum a estrutura geral ser composta de “*i*) saudação (remetente, destinatário e saudação), *ii*) ação de graças (podem incluir subunidades), *iii*) corpo (os propósitos de informação, pedido, exortação e ordem) e *iv*) conclusão” (HARVEY, 2017, p. 25). Em Colossenses, a saudação evidencia o remetente “Paulo, o apóstolo de Cristo pela vontade de Deus”, o destinatário “aos santos que estão em Colossos” e os votos de que “a vós graça e paz da parte de Deus, nosso Pai”.

⁴¹ “As cartas de Paulo são tanto semelhantes quanto diferentes de outras cartas do século 1^o. As semelhanças incluem (a) uma forma geral de introdução, corpo e fechamento; (b) as características de relacionamento, diálogo e presença; (c) os propósitos de informação, pedido, exortação e ordem; e (d) o uso da linguagem estereotipada. As diferenças incluem tamanho, complexidade e flexibilidade” (HARVEY, 2017, p. 25).

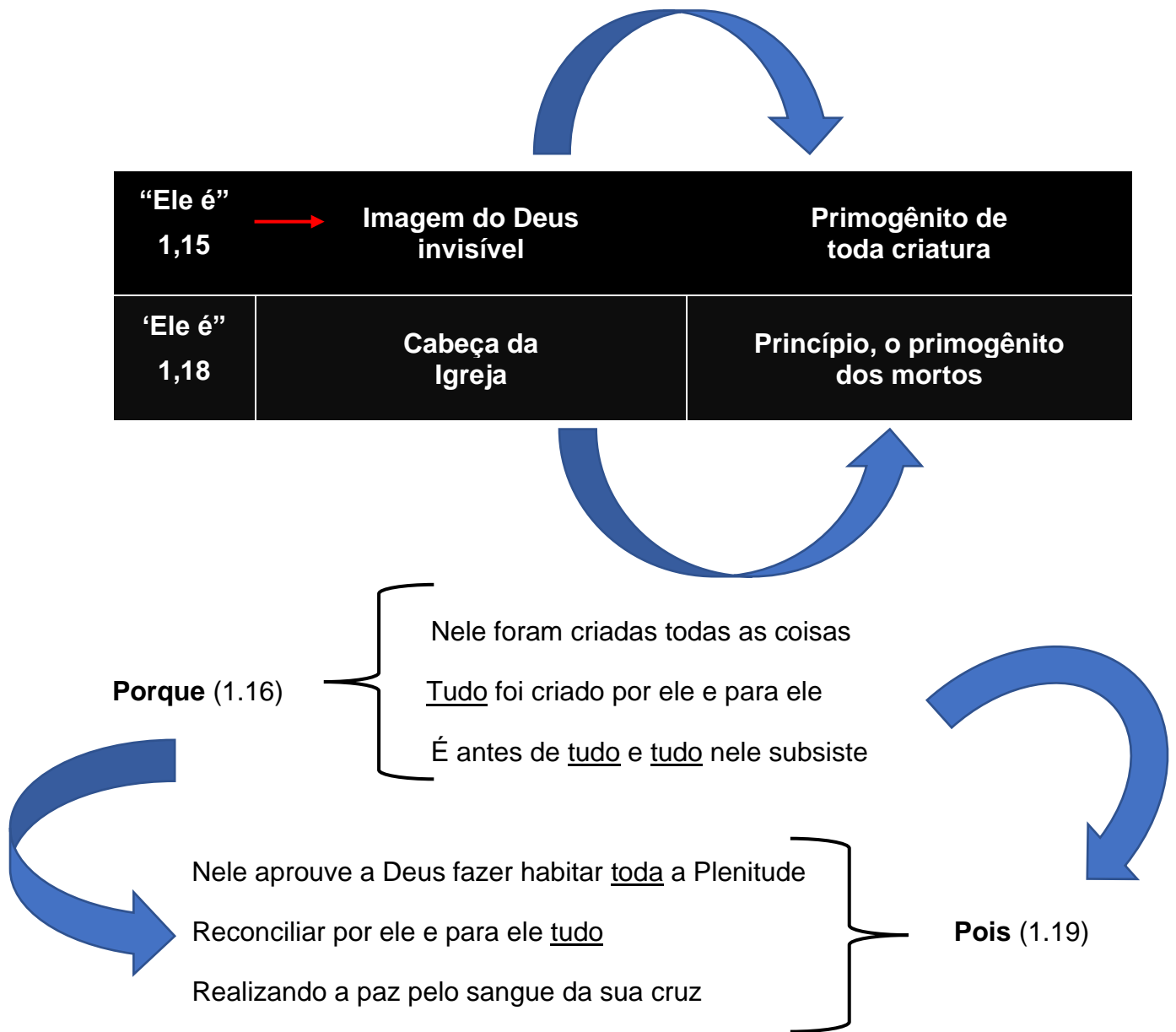
A carta de Colossenses começa realçando a identidade de Paulo e a fidelidade dos fiéis em Colossos. Embasada em “Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo”, a ação de graças 1.3-14 destaca o fio condutor da oração e do ato de ouvir. “Sempre orando por vós” (1.3) e “não cessamos de orar por vós” (1.9) marca o paralelismo da ação de graças. Outro paralelismo importante na perícopa é o “depois que ouvimos” (1.4) e “desde o dia em que o ouvimos” (1.9). Assim, a relação entre orar e ouvir é percebida da seguinte forma:



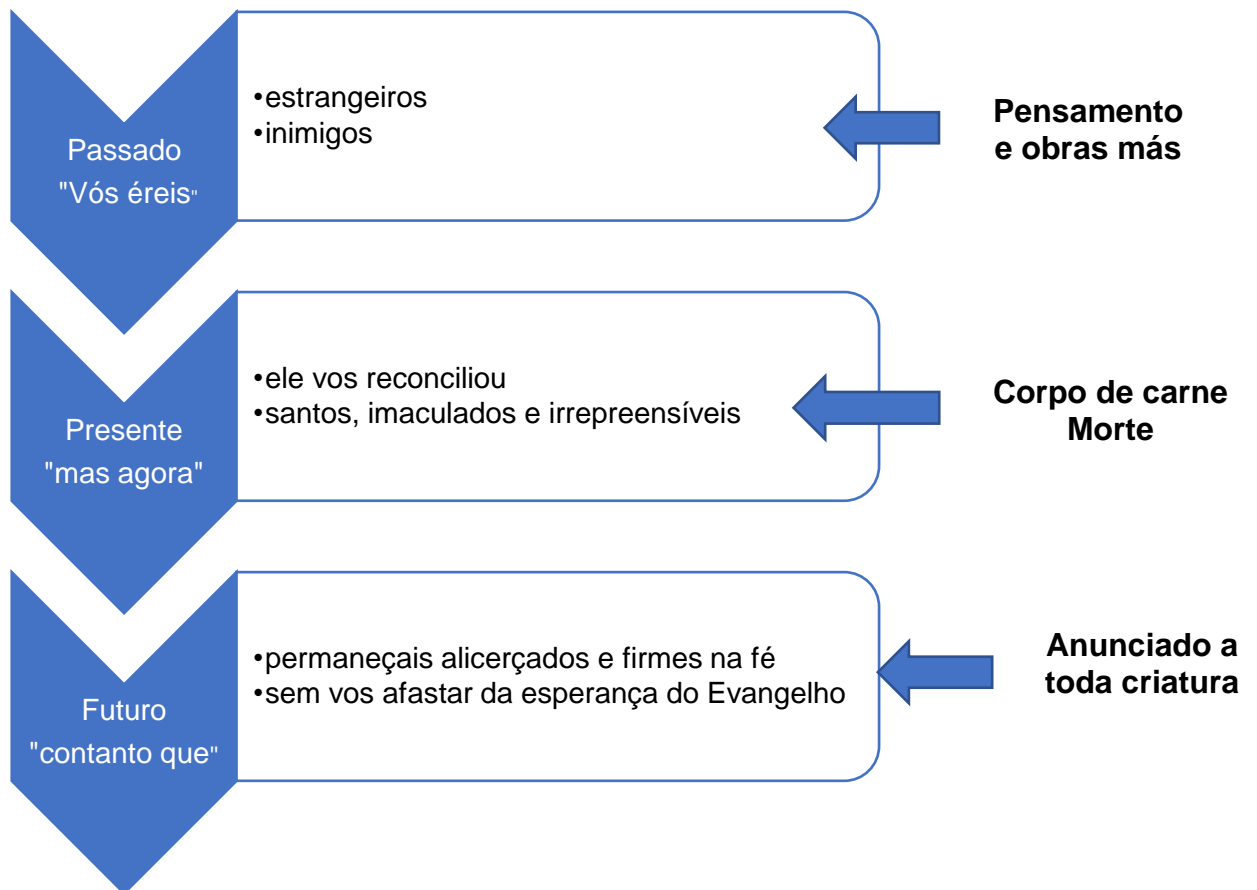
A oração perpassa a ciência da fé em Cristo Jesus e a manifestação do amor para todos os santos “pela esperança que vos está reservada nos céus” por causa do Evangelho (Palavra da Verdade) que produz frutos e crescimento; este foi “ouvido e compreendido” pelos Colossenses por meio da instrução de Epafras – “fiel ministro de Cristo”. A expressão “por isso” de 1,9 destaca a justificativa da carta: “que sejais levados ao pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual”. A intenção está em 1,10, a partir do termo “assim”, a expectativa é de que *i)* andem de “maneira digna do Senhor”, *ii)* façam “tudo o que é do seu agrado”, *iii)* deem “frutos em boas obras”, *iv)* cresçam no “conhecimento de Deus” e *v)* estejam “animados de eficaz energia segundo o poder da sua glória, para toda constância e longanimidade”.

A alegria que está na convicção da redenção do Pai por meio de Cristo Jesus – a remissão dos pecados – (1,13-14) deve estar também na ação de graças a Ele que os “fez capazes de participar da herança dos santos na luz” (1,12). A ação de graças e oração começa e termina exaltando Cristo. Inicia-se o corpo da carta com o hino cristológico de 1,15-20. O hino pode ser dividido em duas partes: 15-17 e 18-20. O tema trata sobre o primado/supremacia de Cristo. Há dois paralelismos evidentes:

i) a identidade de Cristo - “Ele é” está em 1,15 e em 1,18 - e ii) a finalidade do Cristo - “porque” e “pois” em 1,16 e 1,19.



A premissa do autor de Colossenses está no termo “tudo”/“toda”. O argumento na perícópe subsequente (1,21 a 23) dialoga com 1,13-14 – “remissão dos pecados” a partir de tríade (passado, presente, futuro) e recorda Paulo como ministro (1,1).

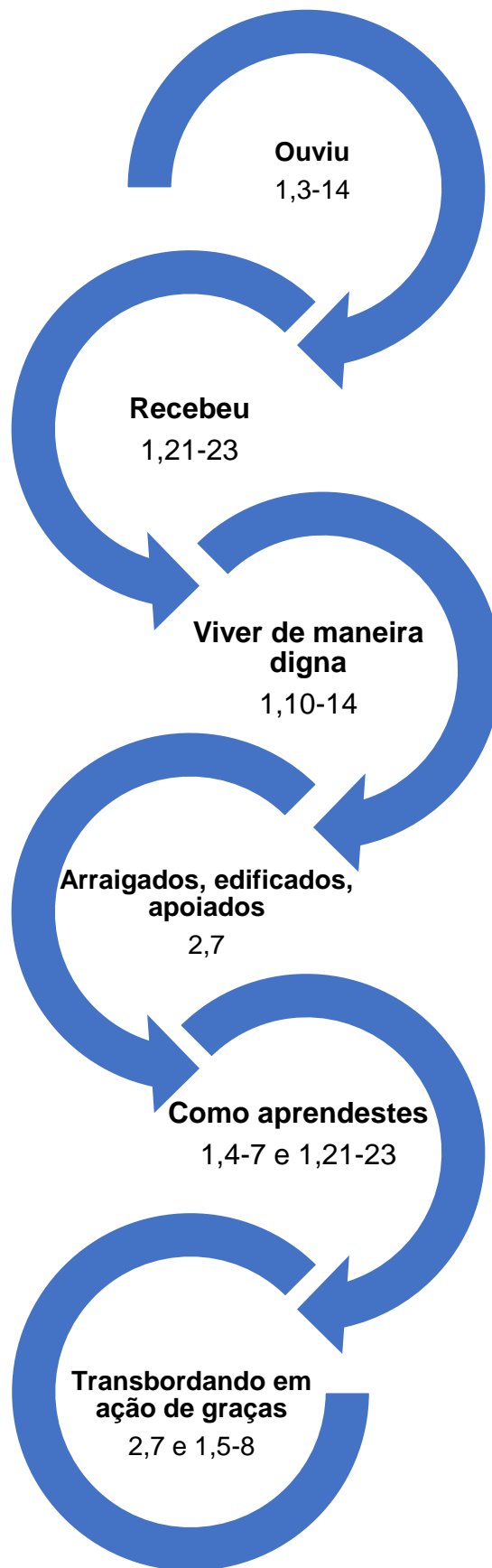


A perícopes 1,24-29 torna-se chave no corpo da carta de Colossenses. O termo “agora” reforça a relação do apóstolo com a Igreja. Ele sofre pela Igreja, assim como Cristo sofreu pelo seu Corpo. Paulo torna-se um mediador crístico, sob o encargo divino, com o objetivo de propagar o Evangelho – que antes era um mistério escondido – *i)* de remissão de pecados em/por meio de Cristo, *ii)* reconciliação por Ele e para Ele, de tudo e de todos, *iv)* tornando possível apresentar diante do Pai todos santos, imaculados e irrepreensíveis, *v)* garantindo a paz por meio do seu sangue na cruz, e *vi)* tornando-os capazes de participar da herança dos santos na luz.

O público alcançado pela riqueza da glória do Pai através do Cristo Jesus no “tudo” e no “todos” são os gentios (antes estrangeiros e inimigos). A certeza é a de que Cristo está entre eles e é a esperança da sua glória. O esforço do apóstolo em anunciar, advertir e instruir objetiva apresentar “todos, perfeitos em Cristo”. Para tanto, necessário se faz “permanecer alicerçado e firmes na fé”, bem como perseverantes na esperança do Evangelho – a herança dos santos na luz. A energia que opera no ministro Paulo é a mesma de 1,12 (o poder da sua glória), aquela suficiente para manter constância e longanimidade, alegria de dar em tudo graças ao Pai e de fazer andar de maneira digna do Senhor.

Em consonância com a finalidade da carta em 1,9, o autor reitera seu empenho de que os Colossenses (e agora acrescenta os de Laodicéia e todos os que não o conhecem pessoalmente) sejam “levados ao pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual”, do mistério de Deus revelado, contudo acrescenta o para que *i)* “sejam confortados os seus corações” e *ii)* “unidos no amor” (2.2-3). O grande esforço em propagar o pleno conhecimento, o conforto no coração e a união no amor é para que “ninguém vos engane com argumentos capciosos”. A compreensão e convicção do Evangelho pode ser ameaçada por argumentos racionais, por experiências desconfortantes no cotidiano e pelo esquecimento da vida outrora redimida por Cristo Jesus. A partir de 2,6-8, o autor reforça a necessidade de **recordar**, de **andar** e de **transbordar** ante as ameaças.





A evidência do pertencimento em Cristo está no ato contínuo de dar graças ao Pai (1,3;12). O transbordar da graça exalta memória, identidade e consciência. O conselho em 2,4 é esmiuçado em 2,8. O cuidado com “argumentos capciosos” perpassa “vãs e enganosas especulações da filosofia, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo”. O motivo é a escravidão que os argumentos podem gerar. Ao contrário da liberdade (de tudo e de todos), alcançada em Cristo, a escravidão pode ser novamente imposta pela tradição e/ou pelo misticismo do mundo. Cristo continua sendo o fundamento da liberdade uma vez que Ele é a “Imagem do Deus invisível” e o “Cabeça da Igreja”. Nele está a criação e a reconciliação.

A seção 2,9-15 ressalta o Principado e a Autoridade de Cristo. A conjunção explicativa - “pois” - de 2,9, organiza a perícopé. Um verbo e uma locução verbal são chaves aqui: “habitar” e “fostes levados”. O verbo reforça o “principado” e mantém coerência com a identidade de Cristo - “Ele é” - em 1,15 e em 1,18, além do termo “tudo” e “toda” de 1,21-23 e 1,13-14. A locução verbal refere-se à palavra “plenitude”. O sentido é de convergência para Ele e de continuidade nEle. A autoridade manifesta o controle do passado, do presente e do futuro em toda plenitude do ser. Para tanto, os conceitos de circuncisão e de batismo serão vívidos argumentos da perícopé. A comparação irá aclarar a intenção do autor. Os argumentos embebidos de autoridade religiosa e de horizontes de interpretação irão marcar a discussão.

A circuncisão é bem conhecida pelos judeus. Uma prática que evoca origem e continuidade. Principado e Autoridade. Aqui está o primeiro “cuidado” de 2,8: “a tradição dos homens”. A intenção do autor é instigar a reflexão a partir de um exemplo de impacto real na sociedade. A reação dos gentios quanto à “liberdade X escravidão” está na crença de que o modo como foi realizada a circuncisão é diferente. A origem da circuncisão é diferente. Não se comparam grandezas diferentes. Se há comparação, haverá escravidão. A liberdade está no meio, na origem, no Principado e na Autoridade de Cristo. Assim, cuidado: não o escravize com tradição. Sua história, memória e identidade são suficientes quanto ao Principado e à Autoridade para garantir-lhes liberdade.

O batismo é outro conceito polissêmico. Entretanto, para os judeus, muito claro e norteador. Aos gentios, necessário se fez recordar a “finalidade de Cristo”. Batismo só é compreendido a partir da ressurreição, sob a égide da “fé no poder de

Deus". Aqui congrega cuidado quanto a "tradição" e os "elementos do mundo". Ser sepultado e ressuscitar abala a tradição e contempla a polissemia do misticismo da época. A principal intenção do autor é explicar o que significa batismo agora. Sua argumentação inicia-se com a relação morte-vida. Resgata o significado do termo "redenção" de 1,13 para balizar a significância da vida em Cristo. A liberdade foi garantida no contexto de "faltas" e pertencimento. É como um lembrem-se: "vós estáveis mortos". Vida foi a esperança do Evangelho (1,20-23) que os "fez capazes de participar da herança dos santos na luz" (1,12).

Compreender o significado de batismo exige também entender do que "Ele nos perdoou". O autor precisa esmiuçar as "nossas faltas" para ampliar o campo semântico de perdão. Ele utiliza dois verbos: "apagar" e "suprimir". A Autoridade está acima de qualquer ordem legal. O Principado está na cruz. Ambos "despojaram" e "expuseram" "tudo" e "todos" na "plenitude da divindade" e na "plenitude" do ser. Os elementos do mundo e a tradição dos homens não podem escravizá-los porque o Principado e a Autoridade de Cristo anunciaram liberdade e colocaram fim à escravidão. Por isso, o "tomai cuidado" de 2,8 e o "portanto" de 2,16.

A próxima perícopes será de 2,16 a 3,4. Se a ênfase do autor foi nos conceitos de circuncisão e de batismo, agora ele irá se concentrar no cotidiano. A valoração da conduta e dos comportamentos pode escravizar e ofuscar o "entendimento e a compreensão do mistério de Deus, no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento" (2,3). As "vãs e enganosas especulações da 'filosofia'" irão escravizar por meio de normativas - comportamentais – que julgam e privam condutas em uma falácia de "liberdade". A justificativa será a interpretação do que há de vir. A realidade será determinada pela interpretação das "sombras de coisas que haviam de vir", desprezando a realidade do que foi, é e será – "o corpo de Cristo". A consciência da realidade não está na prática de comportamentos. Ela sempre está na realidade fundada e orientada pelo Principado e pela Autoridade de Cristo.

O horizonte não deve ser descrito a partir de uma experiência sobrenatural, nem tampouco por uma elevação racional. O ensino pode libertar ou escravizar. A expectativa alimentada por arrogância e/ou excesso de subjetividade irá escravizar. Liberdade não é alcançada; ela é experimentada. A metáfora que o autor utiliza aqui é a do "Corpo". Foi Cristo que os tornou "capazes de participar da herança dos santos na luz" (1.12). Ele é o "Cabeça da Igreja" (1.18). O crescimento do "Corpo" acompanha

a orientação da “Cabeça”. Este é o teor da indagação de 2,20. Se Ele é o Cabeça e “se morrestes com Cristo para os elementos do mundo, por que vos sujeitais, como se ainda estivésseis no mundo, a proibições como não pegues, não proves, não toques?!”. O destaque está para o verbo “sujeitais”. O reforço de comportamentos e de condutas interrompe o “transbordando em ação de graças”. A liberdade não está alicerçada em “preceitos e ensinamentos dos homens” (2,22). Eles desaparecem porque escravizam. Qualquer ensino cujo alicerce restringe-se a fundamentos institucionais e/ou pessoais - seja religiosidade ou satisfação da carne – estará “fadado ao desaparecimento por desgaste”. A “riqueza da glória” está na convicção de que Cristo está “em vós” e que garante a “esperança da glória” (1,27). A experiência da liberdade instiga conhecer mais a “vontade de Deus, com toda a sabedoria e discernimento espiritual” (1,9).

O alcance da “riqueza da plenitude do entendimento e à compreensão do mistério de Deus” (2,2) acompanha o andar de “maneira digna do Senhor” (1,10) na certeza de que, “quando Cristo, que é vossa vida, se manifestar, então vós também com ele sereis manifestados em glória” (3,4). O autor, na perícopes 3,5-17, enfatiza o viver de maneira digna a partir de princípios, não de comportamentos/condutas. A obediência é o primeiro princípio destacado pelo autor. A obra de Cristo foi para “vos apresentar santos, imaculados e irrepreensíveis, contanto que permaneçais alicerçados e firmes na fé e sem vos afastar da esperança do Evangelho que recebestes”. Obediência aqui está associada ao exercício de liberdade. Também esperança aqui refere-se à continuidade da liberdade na glória. *A contrario sensu*, desobediência é caracterizada por “fornicação, impureza, paixão, desejos maus, idolatria”. Também por “ira, exaltação, maldade, blasfêmia, conversa indecente” (3,6-7) e mentira. Toda vivência que contenha tais características será escravidão.

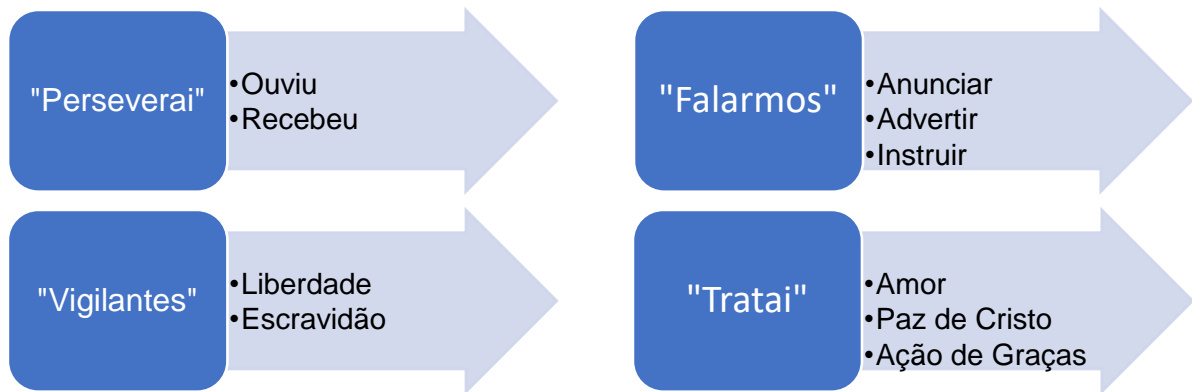
A relação do autor entre “desvestistes” e “revestistes” é chave para a perícopes. Ela anuncia o “hino batismal de Colossenses”, em 3,11-16. A afirmação de 3,2 - “pois morrestes e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” – deve ser associada a “vos desvestistes do homem velho com suas práticas” para o morrer, assim como “vos revestistes do novo, que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador” com redenção. É por isso que “Cristo é tudo em todos”: ele está “em vós” e é a “esperança da glória”.

Dessa forma, “não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos”. Ele é “a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura” (1,15), bem como “a Cabeça da Igreja, que é o seu Corpo” (1,18) e também ele é “a Cabeça de todo Principado e de toda Autoridade” (2,10). Os princípios que devem reger suas vidas – em conduta e comportamentos – são: “compaixão, bondade, humildade, mansidão, longanimidade”. A mutualidade é requerida no “suportar” e no “perdoar” uns aos outros. A referência da reciprocidade é a obra de Cristo e o alicerce desse “revestir do novo” está na tríade “amor” – vínculo da perfeição -, “paz” – reine nos vossos corações – e “gratidão” – sede agradecidos (3,12-15).

O destaque à “Palavra de Cristo” fecha a perícope em 3,16-17. A súplica que o autor levanta é a de “pedir que sejais levados ao pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual” (1,9) e seu empenho continua o de anunciar, “advertindo os homens e instruindo-os em toda sabedoria, a fim de apresentá-los todos, perfeitos em Cristo” (1,28). O desejo do autor é que a “Palavra de Cristo” habite neles ricamente - “com toda sabedoria ensinais e admoestai-vos uns aos outros” – e se manifeste em ações de graças – “entoem vossos corações salmos, hinos e cânticos espirituais”. O alicerce sempre será o “nome do Senhor Jesus” e a contínua ação de graças “a Deus, o Pai” (3,17).

O corpo do texto finaliza em 3,17. A etapa final é a conclusão da carta. Mas, há uma orientação entre 3,18 a 4,1 no texto que merece destaque. O fio condutor da narrativa encontra interseção em 3,23-24 nos imperativos “em tudo o que fizerdes ponde a vossa alma, como para o Senhor e não para os homens” e “Cristo o Senhor a quem servis”, bem como na conclusão “sabendo que o Senhor vos recompensará como a seus herdeiros”. Entretanto, a orientação a mulheres-maridos, filhos-pais e servos-senhores só guarda relação com a carta na inversão “natural” hierárquica dos papéis sociais – do “menor” (mulheres, filhos e servos) para o “maior” (maridos, pais e senhores) – ao contrário de 3,11, que intercala o “menor” e o “maior” (grego, circunciso, bárbaro, escravo).

A impressão é que os argumentos de 3,18-4,1 não foram desenvolvidos ou apenas foram citados. A partir de 4,2, percebe-se o resgate ao tema da carta por meio da “oração”, da “Palavra” e do “mistério de Cristo”. O destaque está para “perseverai”, “vigilantes”, “falarmos” e “tratai” de 4,3-5.

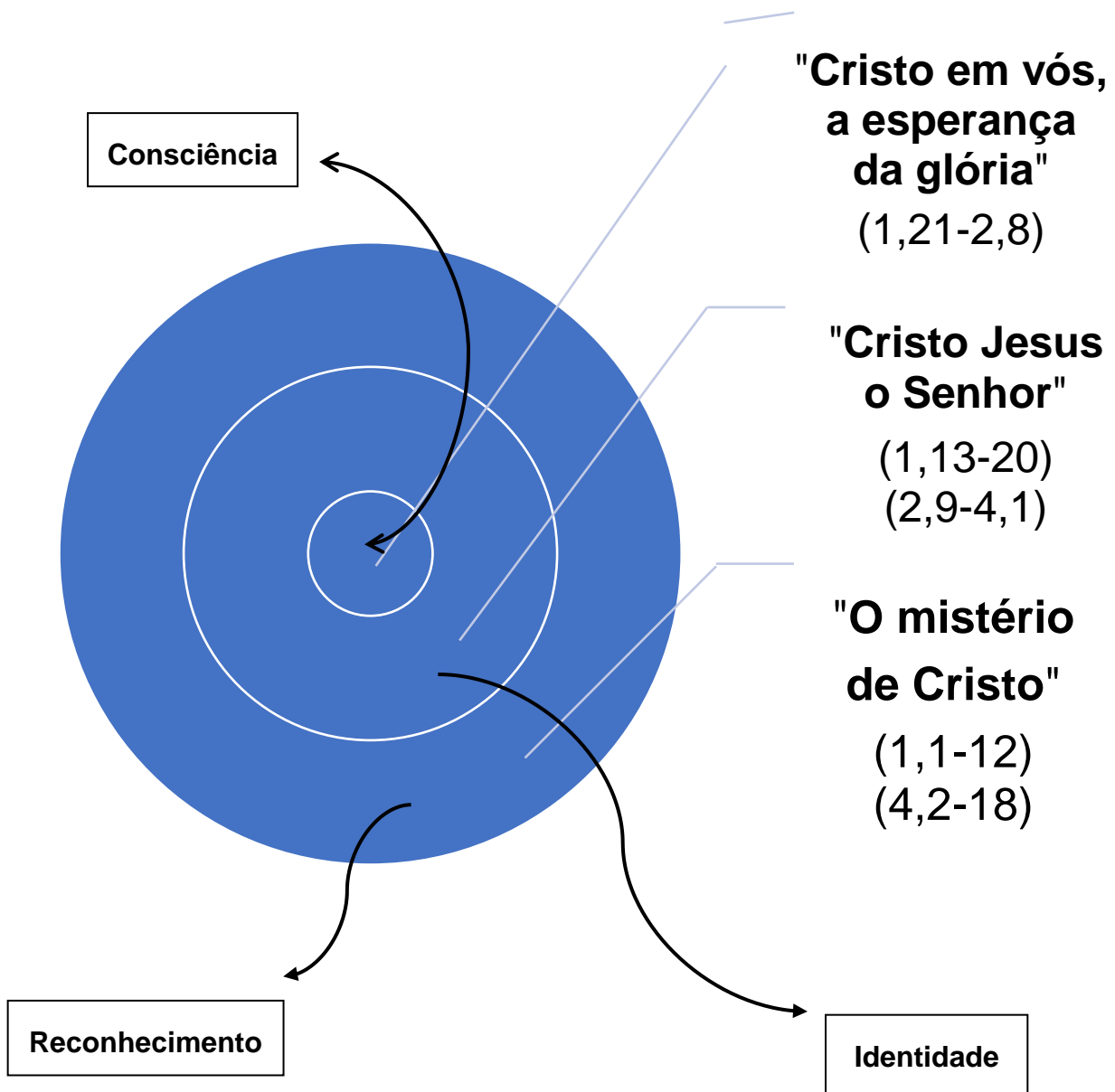


O autor reforça o empenho do apóstolo – prisioneiro – em propagar o “mistério de Cristo”. Suas notícias serão enviadas por meio de Tíquico e Onésimo. A atenção aqui está para a qualificação de cada um. Tíquico é o “irmão amado e fiel ministro e companheiro de serviço no Senhor” e Onésimo é o “irmão fiel e amado, vosso conterrâneo” (4,7-9). Contudo, o destaque está para Epafras – “vosso conterrâneo, servo de Cristo Jesus, que luta sem tréguas por vós nas suas orações, para que continueis perfeitos em plena observância da vontade de Deus” (4,12) aquele por quem eles foram instruídos, “nosso querido companheiro de serviço, que nos ajuda, como ministro de Cristo” (1,7). Epafras se empenha – assim como Paulo – para que o “mistério de Cristo” permaneça vivo nos que estão em Colossas, Laodicéia e Hierápolis (4,13).

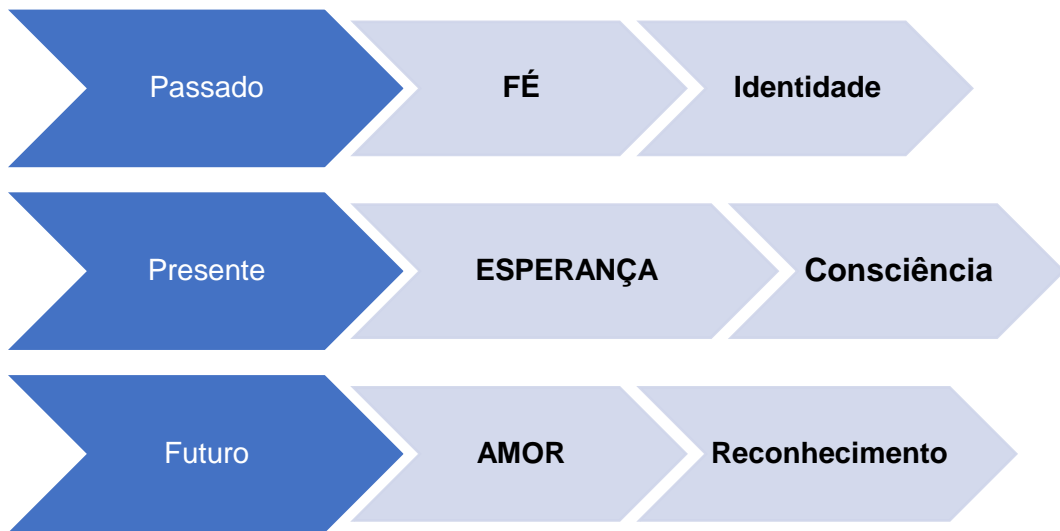
Um recado também merece destaque: Arquipo “atende ao ministério que recebeste do Senhor, cumprindo-o bem” (4,17). A saudação final acompanha outras recomendações: o compartilhar da carta com a Igreja de Laodicéia e a leitura da carta enviada a esta Igreja. O ministro, “por encargo divino”, confiado a “levar a bom termo o anúncio da Palavra de Deus, o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos” (1,25-26); *i*) que se esforça e luta, “sustentado pela sua poderosa energia que opera” (1,29) nele para que “sejam confortados os seus corações, unidos em amor, e para que eles cheguem à riqueza da plenitude do entendimento e à compreensão do mistério de Deus, no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento” (1,9); *ii*) que regozija nos seus “sofrimentos por vós, e completo o que falta às tribulações de Cristo em minha carne pelo seu Corpo, que é a Igreja” (2,1-2); e *iii*) que não cessa de “orar e de pedir que sejais levado ao pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda sabedoria e discernimento espiritual” (1,9); este pede para que não se esqueçam das suas prisões (4,18).

A perícopie em análise - contida na unidade textual 1,24-2,5 - "ocupa a função de articulação entre a introdução e o corpo da carta: ela constitui a autorrecomendação do autor" (DETTWILER, 2015, p. 340). A mediação crística de Paulo torna-se associada a Epafras (no início e no fim da carta) e a todos que estão em Colossas, Laodicéia e Hierápolis (no início, no corpo e no fim). A alegria do apóstolo – assim como de Epafras e dos demais ministros - está em encontrar "boa ordem e a firmeza da vossa fé em Cristo" (2,5).

Dessa forma, a carta pode ser compreendida a partir da forma:



A hermenêutica da consciência histórica da carta aos Colossenses perpassa o tempo, a experiência e a referência. A mediação crística é a chave do texto – Paulo, Epafra, cristãos. O tempo refere-se ao passado, presente e futuro. A experiência, à tríade paulina – amor, esperança e fé. A ordem dos termos acompanha o tempo. As respectivas referências são identidade-consciência-reconhecimento. A premissa é que todos estão interligados, mas a “pedra angular” está na esperança. Ela potencializa o “espaço de experiência” da identidade (de fé) – a persistência do passado no presente – e impulsiona o “horizonte de expectativa” do reconhecimento crístico (do amor). Dessa forma, a consciência histórica do cristão torna-se a de um mediador crístico do passado, do presente e do futuro a partir de Colossenses.



1.2 Análise do texto

Reconstruir o texto original é uma arte e uma ciência. Coletar as provas, criar uma metodologia e reconstruir o texto são tarefas da crítica textual⁴². Colossenses é encontrado nos textos Alexandrino, Ocidental e Bizantino.

O texto de Colossenses⁴³ em comento está principalmente no papiro Chester Beatty⁴⁴ P⁴⁶ (MAINVILLE, 1999, p. 30) e as variantes textuais da perícopa de Colossenses⁴⁵ 1,24-29 serão analisadas por meio do aparato crítico do *Novum Testamentum Graece* 28th Ed. – NA28.

Antes de entrar no texto, uma imagem da capa da Epístola de Colossenses, contida no Walters Manuscript W. 533, fol. 247v:

⁴² São três as tarefas da crítica textual: “1) reunir e organizar as provas; 2) desenvolver uma metodologia para avaliar e estabelecer a importância e as implicações das provas, a fim de determinar qual das diversas interpretações tem maior probabilidade representar o texto original; e 3) reconstruir a história da transmissão do texto, até onde permitem as provas remanescentes. Além disso, ela dá uma contribuição para as questões da formatação do *corpus* paulino e da integridade das cartas” (HOLMES, 2008, p. 337).

⁴³ O texto de Colossenses – a partir de Westcott e Hort – está em três das quatro grandes famílias de manuscritos. O texto alexandrino é o primeiro. Este é também conhecido como egípcio ou neutro, representado por códices dos séculos III e IV: *Sinaiticus* (n, 01), *Vaticanus* (B, 03), *Ephraemi* (C, 04). Na opinião dos pesquisadores, esse texto muitíssimo bem considerado, de linguagem e estilo escorregidos, seria o melhor. O texto Ocidental, cuja principal testemunha é Bezae (D, 05), representaria um texto bem antigo, talvez do século II, que pode ser encontrado também em D (06) presente no texto de Colossenses. Aqui contém numerosas adições e omissões. O texto sírio, também conhecido como antioqueno, bizantino ou koiné, tem como principal testemunha o códex *Alexandrinus* (A, 02). Encontra-se também em numerosos manuscritos unciais tardios, bem como na maior parte dos minúsculos. O *Textus receptus* pertence a essa família, cujo antepassado sírio parece datar do século III ou IV.

⁴⁴ Manuscrito de Paulo em papiro no final do segundo século ou início do terceiro século (c. 200), 86 folhas, coluna única, 23-26 linhas por coluna. Hoje ele está em Dublin, Biblioteca Chester Beatty (CBL BP II (Dublin)). No P⁴⁶ temos: 1,1-2.5-13.16-24; 1,27-2,19; 2,23-3,11.13-24; 4,3-12.16-18.

⁴⁵ O texto de Colossenses frequentemente está no papiro P⁴⁶, ca. 200 (porções extensas do corpo Paulino e de Hebreus); no papiro P⁶¹; o Códice Sinaítico, quarto século (Novo Testamento) - S (01), o Códice Alexandrino, quinto século (maioria do Novo Testamento) – A (02); O Códice Vaticano, quarto século (não contém 1 Timóteo a Filemon, Hebreus 9.14 ao final e Apocalipse) – B (03); O Códice Efraimita Reescrito, quinto século (porções extensas do Novo Testamento) – C (04); O Códice Beza de Cambridge (quinto século) – D (06); F (010); G (012); I (016); 33, 1739, 1881.



24 Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ^T ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία,

O arranjo tipográfico no versículo 24 indica no sinal ^T - antes de **ὑπὲρ** – adição de uma ou mais palavras no ponto indicado⁴⁶. É identificado em ॠ2 075. 81. 323. 326. 629. 1241^s. 1505. 2464 t vg^{mss} sy^h; Chr. Neles é perceptível o acréscimo de **μου**. A concordância com o termo **παθημασι** (sofrimentos) nas edições da United Bible Societies (UBS 3^a. ed.), Nestle-Aland (28^a. ed.) e no Texto Recebido de Oxford 1825 com o acréscimo **μου** (meus).

⁴⁶ **νυν** et. **Amb^{ps} 118 (1076) Aug^{ioh} 108** (uterque: *Nunc gaudeo* etc) al: **D*06 E*06^{abs1} F010 G012 d e f g vg Ambrst** al praem **ος** (praegresso -ονος) | **παθημασιν** sine additam cum **ℵ*01 A02 B03 C04 D06 E06^{abs1} F010 G012 K018 L020 P025** al plu it vg syr^{sch} cop ar^{lips} (go in quibus patior) **Thdrt Dam** al **Ambrst** al ... **ς** (= Gb Sz) add **μου** cum **ℵ^c01C2** al mu syr^p arm aeth Chr Euthal^{cod} Cyr^{fid} 71 al | **υπερ υμων** (et. **ℵ^a01C1**): **ℵ*01 L020 37*69**. om **υπερ** | **ανταναπληρω**: **F010 G012 43.327. 46.181. 108*209. k^{scr}489. αναπληρω**. Cf et. **Or^{1,298}** τοις αναπληρουσι τα υστερηματα των παθηματων του χριστ. | εν τη: **F010 G012** om τη | αυτου: **D^{gr}*06** om | ο εστιν cum **ℵ01 A02 B03 D^b06 et^c06 F010 G012 K018 L020 P025** etc ... **C04 D*06 E*06^{abs1}** al¹⁰ **Euthal^{cod}** ος εστ. | η εκκλησια: **D*06 109.460. d^{scr}642**. om η (TEXTTKRITIK, 1902-1913).

O relevo na análise⁴⁷ morfológica⁴⁸ de 1,24 está:

- i) na preposição **ἐν**⁴⁹ (primeiro – em (*meio a*), eventualmente *por causa de* (no Dicionário Bauer-Aland - *χαίρω* 1);
- ii) o substantivo dativo, neutro, plural **πάθημα**⁵⁰ (provém de **πάσχω** – dor, sofrimento, desgraça);
- iii) o verbo no indicativo-presente, na voz ativa, na primeira pessoa do singular, **ἀντ-ανα-πληρῶ**⁵¹ (completar – *em lugar* [de algo/alguém]); **ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα** completar o que ainda falta;
- iv) o substantivo acusativo, neutro, plural, **ὑστερήματα**⁵² significa falta, o faltante; **τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ** equivale a *aquilo que ainda falta dos apertos/trabalhos/sofrimentos por causa de Cristo*;

⁴⁷ A análise morfológica terá por referência HAUBECK; SIEBENTHAL, 2009.

⁴⁸ Na *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci* o destaque está para: i) **πάσχω** significa aquilo que é posto em prática; ii) **ἀντ-ανα-πληρῶ** unidos, mas tratado como partes diferentes; iii) **ὑστερήματα** o que ainda está incompleto, na mesma medida (proposto de Deus), as tribulações de Cristo e seus membros estão encarregados; iv) **θλίψις** tribulação (1984, p. 448-449).

⁴⁹ No Friberg, *Analytical Greek Lexicon*, o termo **ἐν** está na posição preposicional acompanhada de dativo; a ideia primária é “entre”, “dentro”, “interioridade”, denotando posição estática ou tempo, mas os vários e variados usos podem ser determinados apenas pelo contexto; as principais categorias usadas são as seguintes: (1) de lugar; (a) denotando posição dentro de limites, em seu interior (João 8.20); (b) denotando uma localidade específica “sobre” (2 Coríntios 3.3); (c) denotando proximidade a, “perto” (Hebreus 1.3); (d) com o substantivo plural, denotando relacionamento próximo entre, *no interior* (Gálatas 1.16b); (e) acompanhando um nome, para identificar onde uma referência já citada é encontrada, “em” (Marcos 1.2); (f) psicologicamente, descrevendo processos, características, posses “em” Deus ou “no” homem (Mateus 5.28); (g) denotando uma identidade singular selecionada como uma espécie ou ilustração “no caso de” (1 Coríntios 4.2); (h) expressando uma ocasião ou tipo de atividade “*junto a, em, com base em*” (Atos 7.29a; Romanos 1.9b); (i) designando relacionamento pessoal próximo, especialmente com Deus, Cristo ou o Espírito Santo (Gálatas 2.20a); (2) de tempo; (a) denotando um ponto de vista quanto a um evento “em, sobre, a respeito de” (João 6.44); (b) denotando um limite de tempo “dentro do qual”, “durante” (Mateus 27.40); (c) denotando uma atividade que dá suporte ao tempo de um evento “em”, “enquanto”, “durante”, “quando” (Marcos 15.7); (3) de causa; (a) denotando significados ou instrument “pelo qual”, “com” (Hebreus 9.22); (b) denotando o meio pessoal “pelo”, “com a ajuda de”, “através” (Mateus 9.34); (c) denotando causa ou razão “porque”, “com base em”, “em” (*razão de*) (João 16.30); (d) denotando maneira, especialmente em frases adverbiais: *ἐν χαρᾷ* com alegria, alegremente (Romanos 15.32), *ἐν σπουδῇ* zelosamente, *ansiosamente* (Romanos 12.8), *ἐν χάριτι* *graciosamente* (Gálatas 1.6), etc.

⁵⁰ O termo **πάθημα, ατος, τό** (1) o que acontece com um pessoa e precisa ser suportado, infortúnio (Hebreus 2,9); geralmente no plural, “sofrimentos” (Hebreus 10,32); (2) fortes emoções interiores, paixões plurais, impulsos; no Novo Testamento, designa ainda desejos sexuais incontroláveis (Romanos 7,5).

⁵¹ O vocábulo **ἀνταναπληρῶ** como que mutuamente e representativamente inventando uma falta dentro de uma comunidade “preencher”, “fazer-se”, “completar” (Colossenses 1,24).

⁵² **ὑστερήμα, ατος, τό** como o que se tornou deficiente; (1) em contraste com necessidade aguda, *pobreza, destituição* (Lucas 21.4); (2) como um defeito que deveria ser removido *deficiência, falta* (1 Tessalonicenses 3.10); (3) com uma pessoa como objeto *falta, não ser/estar presente* (1 Coríntios 16.17).

- v) a expressão **ἐν τῇ σαρκί μου** em meu corpo ou em minha própria pessoa.

Comparando as traduções de 1,24 com a Nova Versão Transformadora - **NVT**, Nova Tradução da Linguagem de Hoje – **NTLH**, Almeida Revista e Atualizada - **ARA** e Bíblia Linguagem Contemporânea – **BLC** com a tradução livre - **TL**⁵³, o texto ficaria assim:

24 Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν [†] ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία,
NVT – Alegro-me quando sofro por vocês em meu corpo, pois participo dos sofrimentos de Cristo, que continuam em favor de seu corpo, a igreja.
NTLH – Agora eu me sinto feliz pelo que tenho sofrido por vocês. Pois o que eu sofro no meu corpo pela Igreja, que é o corpo de Cristo, está ajudando a completar os sofrimentos de Cristo em favor dela.
ARA – Agora, me regozijo nos meus sofrimentos por vós; e preencho o que resta das aflições de Cristo, na minha carne, a favor do seu corpo, que é a igreja;
BLC – Quero que saibam que estou contente de estar eu preso aqui, não vocês. Há muito sofrimento ainda para acontecer no mundo, o tipo de sofrimento que Cristo suportou, e não recuso a oportunidade de assumir minha porção de sofrimento na parte que cabe à igreja.
TL - Agora me alegro nos meus sofrimentos por vós, e na minha carne vou completando aquilo que resta das aflições de Cristo, em favor do seu corpo, que é a igreja.

Quanto às referências cruzadas com 1,24, destacam-se Efésios 3,13 e 1,23.

24 Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν [†] ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία,	Efésios 3,13 13 διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἔγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἧτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν.	Efésios 1,23 23 ἧτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.
TL - Agora me alegro nos meus sofrimentos por vós, e na minha carne vou completando	TL - Portanto, eu vos peço que não desanimem diante dos meus	TL - A qual é o seu corpo, a plenitude daquele que tudo

⁵³ GOMES; OLIVETTI, 2015.

aquilo que resta das aflições de Cristo, em favor do seu corpo, que é a igreja.	sofrimentos por vós, pois são para vós motivo de glória.	preenche em todos os aspectos.
---	--	--------------------------------

25 ἥς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθειῶσαν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,

Não há variante textual neste versículo⁵⁴. O relevo na análise morfológica de 1,25 está:

- i) o verbo no modo indicativo-aoristo, na voz média/depoente, na primeira pessoa do singular, como em 1,23 (**γίνομαι**), **ἐ-γενόμην**⁵⁵ traduzido por *me tornei*;
- ii) o substantivo **διάκονος**⁵⁶ nominativo, masculino-singular, traduzido por *servo* como em 1,7;
- iii) o substantivo acusativo, feminino-singular, **οἰκονομίαν**⁵⁷ significa *administração, ministério/cargo (de administrador)*;

⁵⁴ No aparato TEXTKRITIK, aparecem: **εγω:** **Σ*01** (non item^c**A02 P025 17.33. 31.104. 71.1912. 120.241. 2^{pe}565. arm add παυλος.**

⁵⁵ **γίνομαι** imperfeito. ἐγινόμεν; futuro. γενήσομαι; 2 aoristo. ἐγενόμην; pf. act. γέγονα; pf. mid./pass. γεγένημαι; 1aor. pass. ἐγενήθην; (1) como o que vem à existência *tornar-se, vir a ser, originar*, com o sentido distintivo emergindo do texto; (a) de pessoas nascerem, aparecerem (Romanos 1.3); (b) de frutos serem produzidos (Mateus 21.19); (c) de eventos *surgirem, virem à tona, acontecerem, tomarem lugar* (Marcos 4.37); (d) de divisões do dia *virem, chegarem* (Lucas 4.42); (2) do que foi criado; (a) *ser feito, ser trazido à existência* (João 1.3); (b) de milagres *tomarem lugar, serem realizados* (Atos 4.22); (c) de comandos *serem cumpridos, serem realizados, serem atendidos* (Mateus 6.10); (d) de instituições *serem estabelecidas* (Marcos 2.27); (3) indicar o progresso da narrativa *καὶ ἐγένετο e ele veio a passar, aconteceu* (Marcos 1.9); a frase pode ser deixada sem tradução; (4) de pessoas ou coisas que acessam uma nova condição para se tornar algo (Mateus 5.45); (5) denotar mudança de lugar *vir, ir, chegar a, estar em* (Atos 20.16b); (6) expressar uma característica de alguém ou algo *ser, se tornar* (Mateus 10.16; Hebreus 11.6); (7) com o genitivo de possuidor *pertencer a* (Lucas 20.14); (8) com o dativo de pessoa *pertencer a* (Romanos 7.3); (9) em uma forte fórmula negativa *μὴ γένοιτο deixar não ser, Deus o livre, nem pensar a no assunto, quão ridículo* (Romanos 6.2; Gálatas 3.21).

⁵⁶ **διάκονος, ου, ό e ή** (1) geralmente de uma pessoa que rende serviço útil *servo, ajudador* (Mateus 20.26; possivelmente Romanos 16.1); (2) como um oficial da igreja; *diácono*, ambos masculinos (1 Timóteo 3.8) e femininos (provavelmente Romanos 16.1); (3) como um oficial de governo *ministro, agente* (Romanos 13.4); (4) como alguém que serve *um alto oficial, servo* (Mateus 22.13).

⁵⁷ **οἰκονομία, ας, ή** (1) literalmente, relacionado à tarefa de um *οἰκονόμος (administrador)* na administração doméstica *administração, gestão* (Lucas 16.2); (2) figurativamente; (a) do ofício apostólico no trabalho redentivo de Deus *tarefa, responsabilidade, confiança* (Colossenses 1.25); (b) dos arranjos de Deus para a redenção da humanidade *plano, arranjo, propósito* (Efésios 3.9); 1 Timóteo 1.4 pode significar *(divino) treinamento*, mas *(divino) plano* é também possível *οἰκονομία* como substantivo-nominativo-feminino-singular *οἰκονομία* ou *οἰκονομίαν* como substantivo-acusativo-feminino-singular *οἰκονομία*.

- iv) a expressão **τοῦ Θεοῦ**⁵⁸, genitivo masculino singular, que significa *do Deus (divina)*;
- v) o particípio aoristo passado, na voz passiva, no acusativo e feminino-singular, **δοθεισάν**⁵⁹ significa *que foi dada*, atributivo de **δίδωμι**;
- vi) a expressão **εἰς ὑμᾶς**⁶⁰, referente ao que antecede: o ministério concedido *em favor de vós*, ou referente ao que segue: *para ... entre/junto de vós*;
- vii) o infinitivo aoristo de **πληρώω**, na voz ativa, **πληρῶσαι**⁶¹ com significado aqui de *consumar, completar* (a palavra, no que se refere à sua difusão) (B 3).

⁵⁸ **θεός**, οὐ, ὁ and ἡ (1) como o ser divino supremo, o verdadeiro, vivo e pessoal Deus (Mateus 1.23; possivelmente João 1.1b); (2) como um ídolo (Atos 14.11); feminine *deusa* (Atos 19.37); (3) do demônio como os espírito dominante desta era *deus* (2 Coríntios 4.4a); (4) como um adjetivo *divino* (provavelmente João 1.1b); (5) figurativamente; (a) de pessoas merecedoras de reverência e respeito como magistrados e juizes *deuses* (João 10.34); (b) da barriga, quando o apetite está sob controle *deus* (Filipenses 3.19).

⁵⁹ **δίδωμι** by-form διδῶ (Apocalipse 3.9); imperfeito ἐδίδουν; futuro δώσω; 1aoristo ἔδωκα, subjuntivo δώσῃ (João 17.2); 2aor. ἔδων; pf. δέδωκα; mais que perfeito ἐδεδώκειν; pf. pass. δέδομαι; 1aor. pass. ἐδόθην; 1fut. pass. δοθήσομαι; com o significado básico *dar*, a tradução variando amplamente para se adequar ao contexto; (1) de pessoas; (a) o que é dado a uma pessoa em posição superior para outra em posição subalterna; como uma tarefa, equivalente a *τίθημι, nomear, atribuir* (Atos 13.20); como autoridade para se encarregar de uma tarefa *confiar, conceder, colocar* (Mateus 9.8; João 3.35); como um favor ou privilégio *dar, conceder* (Mateus 4.9); (b) o que é dado por uma pessoa em posição inferior para uma outra em posição superior; como uma confirmação *devotar, oferecer, ofertar* (Lucas 2.24); como um presente em forma de serviço *rendição, entrega* (Mateus 20.28); (2) de coisas; (a) como que implicando a transferência de lugar ou posse *dar, presentear* (Marcos 2.26); *colocar, alocar* (Lucas 15.22; figurativamente e metaforicamente em 2 Coríntios 6.3); *dar para for a, mão sobre* (Mateus 5.31); (b) como que dando algo de valor em troca *rendimento, dar em retorno, pagar* (Mateus 13.8; Marcos 14.11); (c) como que dando algo de valor para ter retorno *investir, aplicar* (Lucas 19.23); (3) de eventos; (a) como que oferecendo uma oportunidade *permitir, consentir* (Lucas 1.73); *dar lugar a, experimentar* (Romanos 12.19); (b) como que criando condições para acontecer *produzir, fazer* (Atos 2.19); (4) idiomáticamente *διδόναι δεξίας* literalmente *dar as mãos certas*, p.ex. *fazer um acordo* (Gálatas 2.9); *διδόναι στόμα* literalmente *dar a boca*, p.ex. *ajudar a dizer* (Lucas 21.15); *διδόναι ἐργασίαν* literalmente *esforçar-se*, p.ex. *fazer o seu melhor, lutar arduamente, tentar com toda a garra* (Lucas 12.58); *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* literalmente *dar a glória a Deus*, p.ex. *jurar diante de Deus a dizer a verdade* (João 9.24).

⁶⁰ **σύ** pronome na segunda pessoa σοῦ (σου), σοί (σοι), σέ (σε); plural ὑμεῖς, ὑμῶν, ὑμῖν, ὑμᾶς; *você*; (1) no caso nominativo; (a) denotando contraste com outro (Mateus 3.14); (b) enfatizando o sujeito (Marcos 14.30); (c) enfatizando um substantivo vocativo (Mateus 2.6); (2) nos casos oblíquos: formas acentuadas denotam contraste ou ênfase (Lucas 2.35); depois de preposições, a forma acentuada aparece sem uma ênfase especial (p.ex. ἐν σοί *em vós* Mateus 6.23).

⁶¹ **πληρώω** impf. ἐπλήρουν, pass. ἐπληρούμην; fut. πληρώσω; 1aor. ἐπλήρωσα; pf. πεπλήρωκα; pf. pass. πεπλήρωμαι; 1aor. pass. ἐπληρώθην; 1fut. pass. πληρωθήσομαι; (1) literalmente, com uma ideia de totalidade *completar, preencher completamente* (Atos 2.2); passivo *tornar-se cheio, ser completado com* (Mateus 13.48); figurativamente, como que preenchendo algo ou alguém com coisas intangíveis ou qualidades *preencher* (Mateus 23.32; Atos 5.28); na maior parte das vezes, no passivo *ser preenchido de, tornar-se cheio de*; (a) com o genitivo da coisa (Atos 13.52); (b) com o dativo da coisa

Comparando as traduções de 1,25 com a Nova Versão Transformadora - **NVT**, Nova Tradução da Linguagem de Hoje – **NTLH**, Almeida Revista e Atualizada - **ARA** e Bíblia Linguagem Contemporânea – **BLC** com a tradução livre - **TL**, o texto ficaria assim:

25 ἤς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,
NVT – Deus me deu a responsabilidade de servir seu povo, anunciando-lhes sua mensagem completa.
NTLH – E Deus me escolheu para ser servo da Igreja, que é o corpo de Cristo, está ajudando a completar os sofrimentos de Cristo em favor dela.
ARA – da qual me tornei ministro de acordo com a dispensação da parte de Deus, que me foi confiada a vosso favor, para dar pleno cumprimento à palavra de Deus:
BLC – Quando me tornei um servo na igreja, experimentei o sofrimento como um dom, o modo de Deus me ajudar a servir vocês na exposição da verdade.
TL - Dela me tornei ministro, conforme a comissão divina a mim confiada a vosso respeito, para anunciar amplamente a palavra de Deus.

Quanto às referências cruzadas com 1,25, destacam-se Efésios 3,2.7 e Romanos 15,19.

	Efésios 3,7	Efésios 3,2	Romanos 15,19
25 ἤς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,	οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.	εἶ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς,	ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς ἰδίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

(Lucas 2.40); (c) com o acusativo da coisa (Filipenses 1.11); (d) absolutamente *ser bem suprido* (Filipenses 4.18); (2) de um período definido de tempo *completar, alcançar um fim, preencher*, passivo apenas no Novo Testamento *ser preenchido* (Marcos 1.15); (3) de leis de conhecimento prévio, promessas, profecias, previsões, propósitos *preencher*; (a) ativo *realizar, dar verdadeiro significado a* (Atos 3.18); (b) predominantemente na voz passiva *ser preenchido* (Mateus 1.22); (4) como que cumprindo mandamentos, deveres, comandos; no NT, apenas com referência à força de Deus *realizar, operar, desempenhar* (Colossenses 4.17); (5) como que levando uma atividade à compleição *terminar, trazer para um fim, completar* (Lucas 7.1; Atos 12.25).

<p>TL - Dela me tornei ministro, conforme a comissão divina a mim confiada a vosso respeito, para anunciar amplamente a palavra de Deus,</p>	<p>TL Deste evangelho eu me tornei ministro de acordo com o dom da graça de Deus, graça que me foi dada segundo a operação do seu poder</p>	<p>TL pressupondo que ouvistes que fui encarregado da administração da graça de Deus para vós.</p>	<p>TL pelo poder de sinais e prodígios, pelo poder do Espírito de Deus. Dessa forma, desde Jerusalém e seguindo ao redor até o Ilírico, completei o anúncio do Evangelho de Cristo.</p>
---	--	---	--

26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰῶνν καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν-
νῶν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ,

Não há variante textual neste versículo⁶². O relevo na análise morfológica de 1,26 está:

- i) o substantivo acusativo, neutro-singular, **μυστήριον**⁶³ significa *mistério*;
- ii) o particípio perfeito, na voz passiva, acusativo-neutro-singular, de **κρύπτω**, o **ἀπο-κε-κρυμμένον**⁶⁴ significa *ocultar, manter em segredo* no particípio passivo; no perfeito passivo, *estar oculto/ ser mantido em segredo*, de forma atributiva;

⁶² No aparato TEXTKRITIK, aparecem: **νυν** cum **Ξ01 B03 C04 F010 G012 P025 17.33. 37.69. 47.1908.** al¹⁰ Clem⁶⁸² Did^{tri} 340 ... **ς Ti νυνι** cum **A02 D06 E06^{abs1} K018 L020** al longe plu **Eus^{mcell} 99. 101 Chr Euthal^{cod} Cyr^{fid} 71 Thdr^t Dam** | **νυν (νυνι) δε: 23.1906. 37.69. 47.1908. 49.76. 80.436.** k^{scr}489. al plus⁵ arm Clem⁶⁸² Did^{tri} 197 **ο νυν, Euthal^{cod} ο νυν δε ... 37.69. Did^{tri} Hil⁵¹⁸ νυν** | **εφανερωθη: D^{9r}06 φανερωθεν (E06^{abs1} corrupte ἐφανερώθειν) mixtis D*06 et^c06**) | **αγιοις: F^{9r}010 G012 g αποστολοις .**

⁶³ **μυστήριον, ου, τό** mistério, segredo; (1) um termo técnico religioso próprio dos cultos do mundo Greco-Romano, uma religião *secreta* restrita apenas aos já iniciados, *rito secreto*, não usado no NT; (2) no Novo Testamento; (a) o que pode ser conhecido apenas através de revelação mediada por Deus *o que não era conhecido antes* (Mateus 13.11); (b) uma revelação redentiva suprema de Deus através o evangelho de Cristo *mistério* (Romanos 16.25; Efésios 3.9); (c) o significado escondido de um símbolo com significado metafórico *mistério* (Efésios 5.32).

⁶⁴ **ἀποκρύπτω** 1aor. ἀπέκρυψα; pf. pass. ptc. ἀποκεκρυμμένος; literalmente *esconder, ocultar* (Mateus 25.18); figurativamente, de conhecimento que não pode ser conhecido, exceto através da revelação divina *manter segredo* ou *esconder* (Lucas 10.21).

- iii) o substantivo acusativo, masculino-singular, de **γενεῶν**, em 1,26 **γενεά**⁶⁵ significa *linhagem; geração*. Em **ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν** o significado fica *desde tempos e gerações eternos*;
- iv) o verbo no modo indicativo, no tempo aoristo, na voz passiva e na terceira pessoa do singular, **ἐ-φανερῶθη**⁶⁶ significa *foi manifestado*.

Comparando as traduções de 1,26 com a Nova Versão Transformadora - **NVT**, Nova Tradução da Linguagem de Hoje – **NTLH**, Almeida Revista e Atualizada - **ARA** e Bíblia Linguagem Contemporânea – **BLC** com a tradução livre - **TL**, o texto ficaria assim:

26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν- νῶν δὲ ἐφανερῶθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ,
NVT – Essa mensagem foi mantida em segredo por séculos e gerações, mas agora foi revelada ao seu povo santo,
NTLH – Essa mensagem é o segredo que ele escondeu de toda a humanidade durante os séculos passados, porém que agora ele revelou ao seu povo.
ARA – o mistério que estivera oculto dos séculos e das gerações; agora, todavia, se manifestou aos seus santos;
BLC – Esse mistério permaneceu sem ser esclarecido por muito tempo, mas agora é desvendado.
TL - o mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora foi manifestado aos seus santos.

Quanto às referências cruzadas (NA28) com 1,26, destacam-se Colossenses 1,27.2,2.4,3, Romanos 14,24, 1 Coríntios 2,7 e Efésios 3,9.3,5.

⁶⁵ **γενεά**, ἄς, ἡ estritamente relacionado à *nascimento*, circunstâncias relacionados à *origem* de alguém; (1) literalmente, aqueles que descendem de um ancestral comum *raça, clã, descendentes* (talvez Atos 8.33); um grupo étnico *tipo* (Lucas 16.8); (2) geralmente, todos aqueles que vivem em um mesmo momento histórico *geração, contemporâneos* (Mateus 12.41); (3) o tempo de uma geração *era, geração, período* (Mateus 1.17); (4) especificamente em Atos 8.33, que é citação de Isaías 53.8 Septuaginta, possivelmente *origem*; mais provavelmente *posteridade, descendentes*.

⁶⁶ **φανερῶ** fut. φανερῶσω; 1aor. ἐφανέρωσα; pf. πεφανέρωκα; pf. pass. πεφανέρωμαι; 1aor. pass. ἐφανερῶθη; 1fut. pass. φανερῶθήσομαι; (1) de uma coisa; (a) ativo, como um causativo *tornar conhecido, causa para ser visto, mostrar*, geralmente como sinônimo de ἀποκαλύπτω para indicar a revelação de Deus a respeito de algo (Romanos 1.19; 2 Coríntios 2.14); (b) na voz passiva *tornar visível, ser revelado, tornar conhecido* (Marcos 4.22; João 3.21); (2) de uma pessoa; (a) activo *fazer alguém saber, mostrar ou revelar a alguém* (João 7.4); (b) passivo *tornar conhecido, ser exibido, apresentar-se em verdadeiro caráter* (2 Coríntios 5.11); *aparecer, tornar visível, ser revelado* (João 21.14; 1 Timóteo 3.16).

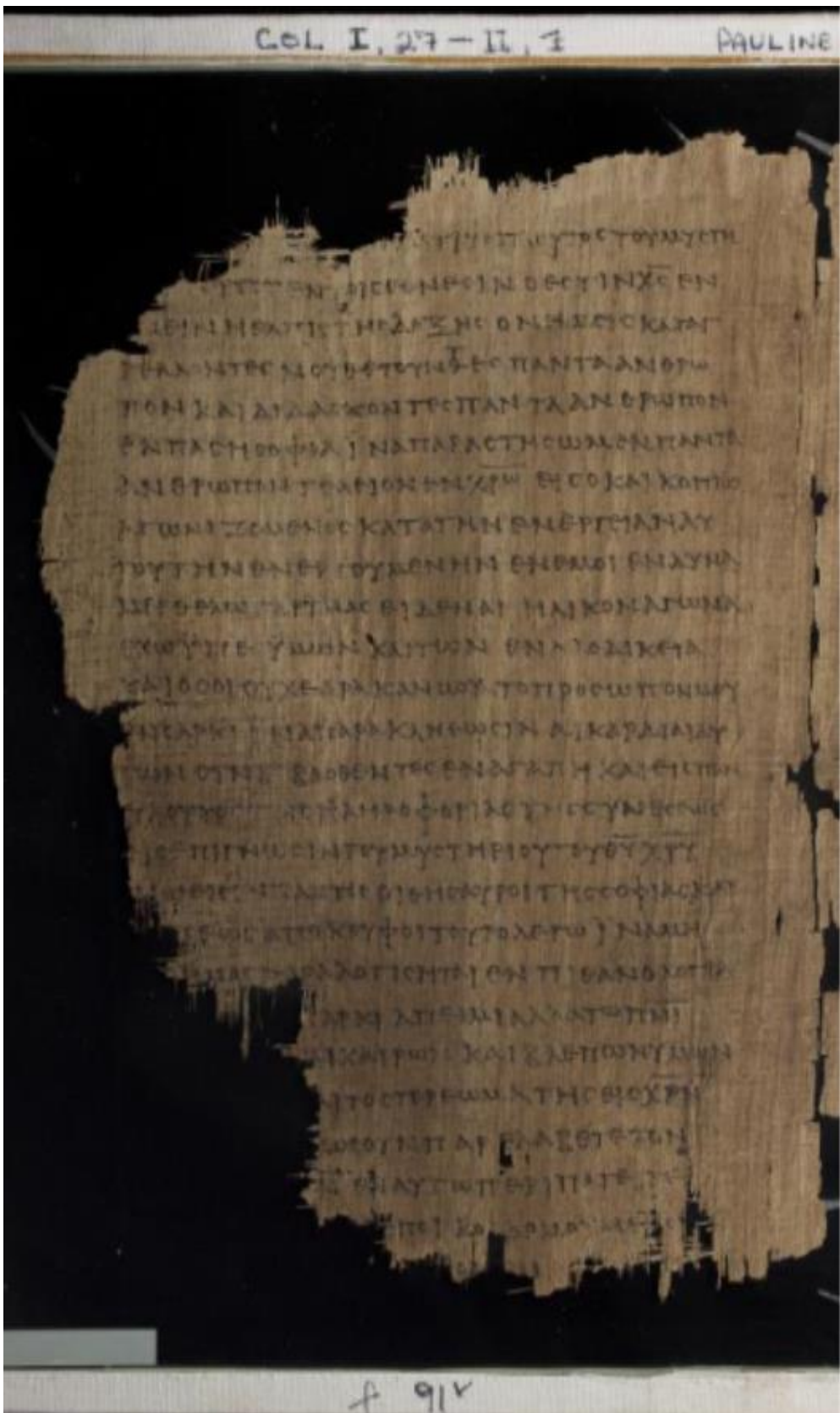
<p><u>26</u> τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν- νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ,</p>	<p>Col 1,27 οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης·</p>	<p>Col 2,2 ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν ἵσχυροὶ ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς ἅπαν πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ,</p>	<p>Col 4,3 προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃ καὶ δέδεμαι,</p>
<p>TL o mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora foi manifestado aos seus santos.</p>	<p>TL A eles Deus quis fazer conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste ministério, que é Cristo em vós, a esperança da glória.</p>	<p>TL para que sejam encorajados no coração, estejam unidos em amor e tenham toda a riqueza do pleno entendimento, e assim conheçam o mistério de Deus Pai e de Cristo.</p>	<p>TL Orai também por nós, para que Deus nos abra uma porta à palavra, para falarmos do mistério de Cristo, pelo qual também estou preso.</p>
<p><u>26</u> τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν- νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ,</p>	<p>Romanos 14,24 Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,</p>	<p>Eféσιος 3,5 ὁ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἀγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι,</p>	
<p>TL - o mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora foi</p>	<p>TL - Ora, ao que tem poder para vos fortalecer de acordo com o meu evangelho e a pregação de Jesus Cristo – segundo a revelação do</p>	<p>TL - Em outras gerações, este mistério não foi manifestado aos filhos dos homens, como foi agora revelado pelo</p>	

manifestado aos seus santos.	mistério mantido em silêncio desde a eternidade	Espírito aos seus santos apóstolos e profetas,
<u>26</u> τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν- νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ,	1 Coríntios 2,7 ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν,	Efésios 3,9 καὶ φωτίσαι ^δ πάντα ^ζ τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ^δ ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι ^τ ,
TL - o mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora foi manifestado aos seus santos.	TL - mas falamos da sabedoria de Deus na forma de um mistério, aquela que estivera oculta, e que Deus, desde a eternidade, preordenou para a nossa glória.	TL - e esclarecer a todos a administração do mistério que por todas as eras esteve oculto em Deus, aquele que tudo criou por intermédio de Jesus Cristo,

27 οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος ^βτῆς δόξης τοῦ μυστηρίου ^γτούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ^δὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης·

COL. I, 27 - II, 1

PAULINE



f 91v

No versículo 27⁶⁷, o sinal $\square \setminus$ indica que em **τῆς δόξης** há uma omissão em parte da tradição. Há omissão no Φ_{46} οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος **τῆς δόξης** τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν

⁶⁷ **τι το πλουτος** cum A02 B03 D^b06 et^c06 E06^{abs1} K018 L020 (F010 G012 το πλουτος omisso **τι**, D^{gr}*06 τον πλουτον omisso **τι**) al plus⁴⁰ Clem⁶⁸² Eus^{mcell} 99.101 Thphyl^{com} Oec ... **ς τις ο πλ.** cum N^c01C2 P025 al sat mu Chr Euthal^{cod} Cyr^{fid} 71 Thdrt Dam | **τουτου** et. N^c01C2 Clem⁶⁸² Eus^{mcell} bis ... D*06 F010 G012 d e f g Hil⁵¹⁸ Ambrst του θεου, item arm Cyr^{fid} 71 αυτου ... N*01 Clem⁶⁸³ Chr⁴¹² (non⁴¹⁴) του | **ος εστιν** cum N^c01C2 D06 E06^{abs1} K018 L020 al pler Eus^{mcell} 99.101 Chr Euthal^{cod} Cyr^{fid} 71 Thdrt Dam ... **λη ο εστιν** cum A02 B03 F010 G012 P025 17.33. 47.1908. 67**424.

ὁμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης: A relação está entre: i) πλοῦτος⁶⁸ τῆς⁶⁹ δόξης⁷⁰ τοῦ μυστηρίου e ii) πλοῦτος ὁ δόξα ὁ μυστήριον.

O sinal Γ designa que **τούτου** pode ser substituída por uma ou mais diferentes palavras em parte da tradição. A variável **του Θεου** está contida em D* F

⁶⁸ πλοῦτος, ου, ὁ e πλοῦτος, ου, τό literalmente, como prosperidade material *riquezas, fortuna* (Mateus 13.22); figurativamente, como abundância espiritual ou prosperidade, seguido do genitive *abundância de, grande montante de, extremo valor de* algo (Romanos 9.23; Efésios 1.7).

⁶⁹ ὁ, ἡ, τό um artigo prepositivado; plural οἱ, αἱ, τά; em geral o artigo dá um componente de individualidade em qualquer forma de expressão; Seus principais usos são os seguintes; **I.** como o artigo definido com substantivos *o/a/os/as*; (1) para individualizar substantivos e prover foco (p.ex. ὁ λόγος João 1.1); (2) para referir ao substantivo comum previamente mencionado (p.ex. τοὺς μάγους Mateus 2.7); (3) para individualizar um substantivo comum para o qual se dá especial atenção (p.ex. ὁ ἄνθρωπος João 19.5); (4) genericamente, para singularizar um indivíduo como representante de uma classe (p.ex. ὁ ἐργάτης Lucas 10.7); (5) geralmente com substantivos próprios quando a pessoa é bem conhecida (p.ex. ὁ Ἰωάννης Mateus 3.4; ὁ Ἰησοῦς Mateus 3.13); o artigo, quando usado dessa maneira, não é passível de tradução; (6) com o nome de países, rios, mares, com o artigo deixado sem tradução (p.ex. τῆς Γαλιλαίας, τὸν Ἰορδάνην Mateus 3.13); (7) com substantivos acompanhados pelo genitive, para mostrar posse, uma vez que a posse indica um substantivo definido (p.ex. τὸ ὄνομα αὐτοῦ Mateus 1.25); (8) precedendo substantivos modificados por um pronome demonstrativo e posicionados depois de um pronome (p.ex. οὗτος ὁ ἄνθρωπος Lucas 14.30); (9) com um substantivo abstrato para dar a ele um sentido restrito e definido (p.ex. ἡ ἀλήθεια João 8.32); (10) colocado antes de um nominativo para remarcá-lo como um vocativo (p.ex. ὁ πατήρ Mateus 11.26); (11) adicionar ênfase ao repetir o artigo com alguma palavra ou frase modificative de um substantivo (p.ex. ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ 1 Coríntios 1.18); (12) com o sujeito em uma frase copulativa para distingui-la do predicado (p.ex. θεὸς ἦν ὁ λόγος *a Palavra era Deus* João 1.1); **II.** o artigo definido com adjetivos; (1) juntado a um adjetivo para remarcá-lo como um substantivo (p.ex. τοῦ πονηροῦ Efésios 6.16); (2) com numerais para se referir à parte de um número já conhecido (p.ex. οἱ ἔννεα Lucas 17.17); **III.** como um artigo definido com um particípio; (1) para remarcar o particípio como um substantivo (p.ex. ὁ πειράζων Mateus 4.3); (2) para formar o particípio inserido em uma oração relativa (p.ex. ὁ πιστεύων João 3.18); **IV.** o artigo neutro com um infinitivo formando uma construção com infinitivo articular; (1) para defender um substantivo (p.ex. τὸ ἀναστῆναι *o surgimento* Marcos 9.10); (2) com preposições para expressar relações lógicas, tais como significados, propósito, razão, circunstância, etc., com o significado dependente do caso do artigo e a construção preposicional governando o infinitivo (p.ex. μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με *depois de eu ter subido* Mateus 26.32); **V.** como um pronome; (1) como um pronome demonstrativo (seu uso original) *este, aquele, estes, aqueles* (p.ex. οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας *aqueles da Itália* Hebreus 13.24); (2) como que indicando alternativas (p.ex. οἱ μὲν . . . οἱ δὲ *alguns . . . outros* Atos 17.32); (3) como que indicando uma mudança de sujeito no decorrer da narrativa (p.ex. οἱ δὲ *eles também* Mateus 2.9); (4) como um pronome possessivo especialmente com partes do corpo (p.ex. τὰς χεῖρας *suas mãos* Marcos 6.5); **VI.** O uso sentencial: o artigo neutro colocado antes de toda a frase ou oração para criar um tópico de uma ou de outra (p.ex. τὸ οὐ φονεύσεις *o [único], vocês não devem matar* Mateus 19.18).

⁷⁰ δόξα, ης, ἡ (1) como uma manifestação de luz *radiante, brilho, esplendor* (Atos 22.11); (2) como uma manifestação do excelente poder de Deus *glória, majestade* (Romanos 9.23); (3) como uma reputação excelente *honra, glória, oração* (João 5.44); (4) como um estado caracterizado pela honra, poder e aparência marcante *glória, esplendor* (Lucas 24.26); (5) de uma pessoa criada à imagem de Deus *reflexo, glória* (1 Coríntios 11.7); (6) δόξαι como poderes angelicais de Deus *seres angelicais, majestades, dignidades* (João 8).

G b vg^{mss}; Ambst. Já **του** está em \aleph^* . A relação está entre: i) τούτου⁷¹ ἐν **τοῖς ἔθνεσιν**⁷², ὃ ἐστίν⁷³ e ii) οὗτος ἐν **ὁ ἔθνος** ὃς εἰμί.

Ainda no versículo 27, em οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, **ὃ ἐστίν Χριστὸς ἐν ὑμῖν**, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης, destaca-se a omissão, substituição, inserção de uma ou mais palavras ou transposição de **ὃ ἐστίν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης** sinalizada entre os sinais ^F. A variante **ος** está contida em \aleph C D H I K L Ψ 075. 0278.

⁷¹ οὗτος, αὕτη, τοῦτο o pronome demonstrativo próximo usado para chamar a atenção para a pessoa ou objeto designada(o), geralmente com especial ênfase *este* (Mateus 3.17); (1) usado como o adjetivo *este* (Lucas 2.25); (2) usado como um substantivo *este homem, esta mulher, esta coisa, este algo* (Mateus 12.23); (3) ambas, as formas adjetivas e substantivas podem ser usadas com escárnio, zombaria: οὗ. *este companheiro* (Mateus 26.71); οὗ. ὁ τελώνης *este cobrador de impostos* (Lucas 18.11); (4) usado para dar especial ênfase à pessoa ou coisa previamente mencionada *aquele específico* (Atos 7.36); plural *estes específicos* (Romanos 9.8); (5) usos especiais do neutro τοῦτο *este*; (a) para se referir ao que já foi mencionado antes (Lucas 5.6); (b) plural ταῦτα pode resumir o que é mencionado antes (Lucas 8.8); (c) com preposições o sentido é derivado da preposição e do caso de τοῦτο (p.ex. διὰ τοῦτο *por esta razão*); (d) cataforicamente, para se referir ao que se segue, introduzindo uma assertiva, um propósito, um resultado, uma condição *este (é o que eu quero dizer com), este (nomeadamente)* (Romanos 6.6); (e) para indicar a correspondência τοῦτο μὲν . . . τοῦτο δὲ *não apenas . . . mas também, às vezes . . . às vezes* (Hebreus 10.33).

⁷² ἔθνος, οὗς, τό (1) geralmente *nações, pessoas* (Lucas 7.5); (2) plural τὰ ἔθνη usado para designar os não-Judeus *Gentios, nações, estrangeiros* (Romanos 15.10, 11), oposto *λαός* (*pessoas*); no sentido negativo *pagãos, ímpio* (Mateus 6.32).

⁷³ εἰμί inf. εἶναι; impf. mid. ἤμην; fut. mid. ἔσομαι; I. como um predicado *ser*, relacionando ao que existe; (1) denotar a existência de Deus (Hebreus 11.6); ὁ ὢν *aquele que é, existe* (Apocalipse 1.4); (2) denotar a auto-designação de Cristo como Χριστὸς Χριστός *nnmsp ἐν ἐν pd ὑμῖν, σύ rpd-p ἡ ὁ dnfs ἐλπίς ἐλπίς nnfsc τῆς ὁ dgfs* (Colossenses 1:27 NA28-M) *ele mesmo ἐγὼ εἰ. Eu sou* (João 8.58); (3) denotar a existência temporal *viver* (Mateus 23.30); (4) denotar permanência em um lugar, *residir* (Mateus 2.13); (5) denotar o que ocorre, tal como fenômeno ou eventos *ser, tomar lugar, ocorrer, acontecer* (ἦν João 9.16); (6) com indicações de tempo (João 4.6b); (7) do que está em cena (Marcos 8.1) ou disponível (Atos 7.12); (8) impessoalmente ἔστιν seguido de um infinitivo *é possível* (Hebreus 9.5); II. como um verbo copulativo; (1) ligando sujeito ao predicado (Marcos 3.11); (2) introduzindo uma explicação ou equivalência em outra língua τοῦτ ἔστιν e ὃ ἐστίν *que é, o que significa* (Mateus 27.46; Marcos 3.17); (3) construído com uma variedade de advérbios, preposições, substantivos, etc., traduzido de acordo com o contexto.

81. 104. 365. 630. 1175. 1241^s. 1505. 2464 ™. A relação está entre: *i) Χριστός*⁷⁴ *ἐν ὑμῖν*⁷⁵, *ἡ ἐλπίς*⁷⁶ *τῆς* e *Χριστός ἐν σὺ ὁ ἐλπίς ὁ*.

O relevo na análise morfológica de 1,27 está:

- i)* no verbo – modo indicativo e tempo aoristo, na voz ativa, terceira-plural, **ἠθέλησεν** aoristo de **θέλω**⁷⁷, significa *quis*;
- ii)* o infinitivo aoristo – na voz ativa - **γνωρίσαι** de **γνωρίζω**⁷⁸ com significado *dar a conhecer, anunciar*;
- iii)* o pronome interrogativo – nominativo neutro e singular - **τίς**⁷⁹ complementar a **ἐστίν** com significado *o qual (é)*;

⁷⁴ **Χριστός**, οὗ, ὁ estritamente *aquela que foi ungido*, simbolizando a designação para uma tarefa; como um título para Jesus, que designa ele como o Messias enviado da parte de Deus (vide João 1.41), *Cristo, (o) Ungido* (Mateus 1.16); como um nome pessoal para Jesus, *Cristo* (Romanos 6.4).

⁷⁵ **σὺ** pronome pessoal na segunda pessoal σοῦ (σου), σοί (σοι), σέ (σε); plural ὑμεῖς, ὑμῶν, ὑμῖν, ὑμᾶς; *você*; (1) no caso nominativo; (a) denotando contraste com outro (Mateus 3.14); (b) enfatizando o sujeito (Marcos 14.30); (c) enfatizando um substantivo vocativo (Mateus 2.6); (2) em casos oblíquos: formas acentuadas denotam contraste ou ênfase (Lucas 2.35); depois de preposições, a forma acentuada aparece sem uma ênfase especial (p.ex. ἐν σοί em vós Mateus 6.23).

⁷⁶ **ἐλπίς**, ἰδος, ἡ *esperança*; (1) como um bem esperado e aguardado *esperança, expectativa, perspectiva* (Atos 27.20); (2) como esperançoso *confiança* em uma pessoa fidedigna *esperança* (1 Tessalonicenses 2.19); (3) como expectativa de uma providência divina futura (a) *esperança* (Colossenses 1.27); (4) como uma atitude cristã de espera paciente, juntamente a *πίστις* e *ἀγάπη* *esperança* (1 Coríntios 13.13); (5) combinado com preposições: ἐπ ἐλπίδι em (a) *expectativa* de algo (Romanos 5.2); παρ ἐλπίδα *contrário a (todas as) expectativas* (Romanos 4.18).

⁷⁷ **θέλω** imperfeito ἤθελον; futuro θελήσω; 1 aoristo. ἠθέλησα; como exercendo o seu desejo; (1) de um motivo de desejo *designio, desejo, querer, propósito* (João 15.7); (2) de uma prontidão ou inclinação, seguido de um infinitivo *consentimento para, estar pronto para, ter prazer em, desejar* (Mateus 1.19); (3) de resolução, decisão, ou designio *vontade, intento, propósito, objetivo*, com um infinitivo em seguida quer explícito ou implícito do contexto (Apocalipse 11.5); geralmente usado de Deus (1 Timóteo 2.4), de Cristo (Marcos 3.13), e de negócios autoritários dos apóstolos (1 Tessalonicenses 4.13).

⁷⁸ **γνωρίζω** futuro γνωρίσω; 1 aoristo. ἐγνώρισα; 1 aoristo passivo. ἐγνωρίσθην; (1) como um causativo *fazer conhecido, revelar, declarar* (Lucas 2.15); (2) como resultado de consideração *saber* (Filipenses 1.22).

⁷⁹ **τίς**, τί, genitivo τίνος um pronome interrogativo usado em perguntas diretas, indiretas e retóricas; (1) como um substantivo; (a) *quem? qual? o quê?* (Mateus 3.7); (b) no mesmo sentido de *ποιός (de que tipo?), qual tipo de pessoa? quem?* (João 1.22); (c) como equivalente de *πότερος qual dos dois?* (Mateus 27.17); (d) neutro τί com preposições: *διὰ τί por quê? Por qual razão?* (Mateus 9.11); *εἰς τί por quê? Para que propósito?* (Mateus 26.8); *ἐν τίνι com o quê?* (Mateus 5.13), *através de quem?* (Lucas 11.19); *πρὸς τί por quê? Por qual propósito (imediatos)?* (João 13.28); *χάριν τίνος agradecido pelo quê? Por qual razão? Por quê?* (1 João 3.12); (e) uso especial do neutro τί: como um substituto para um pronome relativo *que, o qual* (Marcos 14.36); como um advérbio usando o acusativo de respeito *por que razão? Por quê?* (Mateus 16.8); em uma exclamação *como!* (Lucas 12.49); (2) como um adjetivo *o/a qual, que* (Mateus 5.46).

- iv) o substantivo nominativo - neutro-singular - **πλοῦτος**⁸⁰ significa *riqueza*;
- v) o substantivo genitivo – feminino singular - **δόξης** significa *em glória* como genitivo objetivo em (A 158) e dificilmente genitivo qualitativo (A 160);
- vi) a expressão **ἐν τοῖς ἔθνεσιν** significa *entre os povos* (não judeus);
- vii) o substantivo nominativo, feminino-singular, **ἐν ὑμῖν** significa *em vós ou convosco / entre vós*.

Comparando as traduções de 1,27 com a Nova Versão Transformadora - **NVT**, Nova Tradução da Linguagem de Hoje – **NTLH**, Almeida Revista e Atualizada - **ARA** e Bíblia Linguagem Contemporânea – **BLC** com a tradução livre - **TL**, o texto ficaria assim:

27 οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης

NVT – pois Deus queria que eles soubessem que as riquezas gloriosas desse segredo também são para vocês, os gentios. E o segredo é este: Cristo está em vocês, o que lhes dá a confiante esperança de participar de sua glória!

NTLH – O plano de Deus é fazer com que o seu povo conheça esse maravilhoso e glorioso segredo que ele tem para revelar a todos os povos. E o segredo é este: Cristo está em vocês, o que lhes dá a firme esperança de que vocês tomarão parte da glória de Deus.

ARA – aos quais Deus quis dar a conhecer qual seja a riqueza da glória deste mistério entre os gentios, isto é, Cristo em vós, a esperança da glória;

BLC – Deus quis que todos, não apenas os judeus, conhecessem esse rico e glorioso segredo por dentro e por fora, independentemente de origem e de filiação religiosa. O mistério, em poucas palavras, é este: Cristo está em vocês, e isso dá a vocês a esperança de participar da glória de Deus. Simples assim. Esse é o âmago da Mensagem.

TL - A eles Deus quis fazer conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste ministério, que é Cristo em vós, a esperança da glória.

⁸⁰ **πλοῦτος**, *ου*, ὁ e **πλοῦτος**, *ου*, **τό** literalmente, como prosperidade material *riquezas, fortuna* (Mateus 13.22); figurativamente, como abundância espiritual ou prosperidade, seguido de genitivo *abundância de, grande número de, valor extremo de* algo (Romanos 9.23; Efésios 1.7).

Quanto às referências cruzadas com 1,27, destacam-se Colossenses 1,26; Romanos 5,2.8,10 e Efésios 3,16.

<p><u>27</u> οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης·</p>	<p>Colossenses 1,26 τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν- νῦν δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ,</p>	<p>Efésios 3,16 ἵνα δῶ ὑμῖν κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον,</p>
<p>TL A eles Deus quis fazer conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste ministério, que é Cristo em vós, a esperança da glória.</p>	<p>TL o mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora foi manifestado aos seus santos</p>	<p>TL Que ele vos conceda, segundo a riqueza da sua glória, que sejais fortalecidos com poder, mediante o seu Espírito, no homem interior,</p>

<p><u>27</u> οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὃ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπίς τῆς δόξης·</p>	<p>Romanos 5,2 δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ἣ ἑστήκαμεν καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.</p>	<p>Romanos 8,10 εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.</p>
<p>TL A eles Deus quis fazer conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste ministério, que é Cristo em vós, a esperança da glória.</p>	<p>TL Também por ele fomos admitidos, pela fé, a esta graça na qual estamos estabelecidos, e nos gloriamos na esperança da glória de Deus.</p>	<p>TL Se Cristo está em vós, o corpo está sujeito à morte por causa do pecado, mas o Espírito é vida por causa da justiça.</p>

28 ὄν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες
 □ πάντα ἄνθρωπον \` ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον
 τέλειον ἐν Χριστῷ [†].

No versículo 28⁸¹, encontra-se outra omissão em parte da tradição em **πάντα ἄνθρωπον** indicado pelo sinal □ em \` está contido em D* F G 0278. 33. 614. 629 it vg^{mss} (sy^p) ; Cl Ambst. Outra, é a inserção de **Χριστῷ**. Em parte da tradição, **Ἰησου** está acrescentado em ℵ2 D1 H K L P Ψ 075. 0278. 104. 365. 630. 1175. 1505 ℵ lat sy^(p) sa bo^{mss} e nos textos ℵ46 ℵ* A B C D* F G 33. 81. 1241^s. 1739. 1881. 2464 b m* vg^{ms} bo; Cl Ambst.

O relevo na análise morfológica de 1,28 está:

- i) o verbo no modo indicativo – presente, voz ativa, primeira pessoa do plural – **κατ-αγγέλλω**⁸² significa *proclamar*;
- ii) o particípio presente – voz ativa, nominativo, masculino, plural – **νου-θετοῦντες** de **νου-θετέω**⁸³ (provém de **νοῦς** senso + **τίθημι**) *admoestar*; modal e advérbio de modo, com significado *advertindo-aconselhando*;
- iii) o particípio presente – voz ativa, nominativo, masculino, plural – de **διδάσκοντες** de **διδάσκω**⁸⁴ é modal e advérbio de modo com significado *ensinando*;

⁸¹ καὶ διδασκ. παντ. ανθρωπον: L020 47.1908. 67**424. 73.441. 442. 109.460. 3pei251 f^{scr}1955. al pauc Euthal^{cod} hal ar^{lips} om, item Clem⁶⁸³ γραφει νουθετουιντες παντα ανθρωπον εν παση (masculino edider. **πάσι**) σοφια, ινα etc ... D*06 E*06^{abs1} F010 G012 17.33. 38.51. 39.326. 43.327. 49.76. 55.0142 72.234. f^{scr}1955. d e f g aeth ar^{bedw} Clem³²⁵ Ambrst al om παντ. ανθρωπ. (syr^{sch} ar^e om παντ. ανθρ. prim loc) | σοφια: F010 G012 d e f g add πνευματικη | παραστησωμεν: 37.69. -

⁸² καταγγέλλω imperfeito κατήγγελλον; 1 aoristo κατήγγειλα; 2 aoristo passivo κατηγγέλην; usado em mensagens religiosas solenes; (1) *proclamar (solenemente)*, *anunciar algo* (Atos 4.2); (2) *proclamar, contar sobre alguém* (Filipenses 1.17).

⁸³ νουθετέω admoestar, alertar, instruir, como que dando instruções com respeito à crença e ao comportamento **νουθετοῦντες**.

⁸⁴ διδάσκω imperfeito ἐδίδασκον; futuro διδάξω; 1 aoristo ἐδίδαξα; 1 aoristo passivo ἐδιδάχθην; *ensinar, instruir* (Mateus 4.23); na voz passiva *ser ensinado, aprender* (Gálatas 1.12).

- iv) o adjetivo acusativo, masculino-singular, **πάντα**⁸⁵ de **πᾶς** significa *todo/cada*;
- v) o substantivo acusativo, masculino-singular, **ἄνθρωπος**⁸⁶ significa *homem*;
- vi) o verbo no subjuntivo aoristo – voz ativa, primeira pessoa do plural – **παρ-ίστημι**⁸⁷ com significado *apresentarmos*, o **παρα-στήσωμεν** conforme 1.22;

⁸⁵ **πᾶς, πᾶσα, πᾶν** I. como um adjetivo; (1) sem o artigo; (a) com significância elativa, denotando o mais alto grau *todo, completo, supremo, pleno* (p.ex. *μετὰ παρρησίας πάσης com toda a ousadia, mais corajosamente* Atos 4.29); (b) com significância distributiva, denotando cada indivíduo em um grupo *cada, todo(a), todos(as)* (Lucas 4.37); (c) com significância sintetizadora, designando tudo o que pertence a uma classe, a um grupo *todo/a (tipo de), cada tipo de, todos os tipos de* (p.ex. *πᾶσα νόσος todo tipo de doença* Mateus 4.23); (d) indefinitivamente, denotando qualquer indivíduo dentre de um grupo *cada, qualquer, todo/a* (p.ex. *μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε não acredite em qualquer espírito* 1 João 4.1); (e) geograficamente, o que implica inclusão de todas as partes de um lugar *todos/as, por inteiro* (p.ex. *πᾶσα Ἱεροσόλυμα em toda a Jerusalém* Mateus 2.3); (f) com um pronome para reforçar a inclusão de todas as partes *todos/as* (p.ex. *πάντες ἡμεῖς todos nós* Atos 2.32); (2) com o artigo na posição do predicado; singular *inteiro, (o) todo, total, integral* (Marcos 16.15); plural *todos/as, um e todos/as, o grupo por inteiro* (Mateus 2.4); (3) com o artigo na posição atributiva, enfatizando o conteúdo total de algo *por inteiro, como um todo, geralmente* (p.ex. *τὸν πάντα χρόνον o tempo todo* Atos 20.18); (4) com o artigo e seguido de uma frase participial ou uma frase substantiva preposicionada, para reforçar a inclusão de todas as parte do todo *todos aqueles (que), todos os que* (Mateus 5.15; Lucas 1.66); II. substantivamente, como um substantivo; (1) sem o artigo; (a) singular *cada um, todo/a* (Lucas 16.16); (b) plural *todos/as, cada um* (Mateus 10.22); em um sentido absoluto *πάντα todas as coisas, tudo* (Lucas 10.22); (c) com uma preposição em sentido adverbial *εἰς πάντα em todos os sentidos, de todas as formas* (2 Coríntios 2.9); *ἐν πᾶσιν em cada sentido, de todas as formas* (1 Timóteo 3.11); *πρὸ πάντων acima de tudo, especialmente* (Tiago 5.12); (2) com o artigo que implica em inclusão de todos os membros ou partes de uma categoria *todos/as* (Marcos 14.64); absolutamente *τὰ πάντα todas as coisas, o universo, tudo* (Romanos 11.36).

⁸⁶ **ἄνθρωπος, ου, ὁ** (1) como um termo genérico *ser humano, pessoa* (Atos 10.26); plural *pessoas, humanidade, homens companheiros de outros* (Mateus 23.5); (2) como uma forma de endereço: em relação de amizade *amigo/a* (Lucas 5.20); como uma aproximação *homem, meu bom companheiro* (Lucas 12.14); em uma fala retórica *ὦ ἄνθρωπε κενέ homem tolo!* (Tiago 2.20); (3) com a tradução de acordo com o contexto *homem, adulto do sexo masculino* (Lucas 7.25), *marido* (Mateus 19.10), *filho* (Mateus 10.35); (4) idiomáticamente no uso Paulino como que distinguindo entre os vários aspectos de uma pessoa; (a) entre os dois lados da natureza humana *ὁ ἔξω (ἄ.) a outra pessoa, corpo físico* em contraste a *ὁ ἔσω (ἄ.) o ser interior* (intelectual, emocional, aspectos espirituais) (2 Coríntios 4.16); (b) entre um antigo e um novo e diferente forma de viver *παλαιὸς ἄ. o antigo eu, velhos modelos de comportamento* em contraste a *καινὸς ἄ. o novo eu, novo modelo de comportamento* (Efésios 4.22, 24); (c) entre uma pessoa que não é habitada pelo Espírito de Deus *ψυχικὸς ἄ. natural (não redimido) pessoa* em contraste com uma pessoa que tem o Espírito de Deus *πνευματικὸς (ἄ.) pessoa espiritual (redimida)* (1 Coríntios 2.14).

⁸⁷ **παρίστημι** e **παριστάνω** futuro *παραστήσω*, mid. *παραστήσομαι*; 1aor. *παρέστησα*; 2aor. *παρέστην*; pf. *παρέστηκα*, ptc. *παρεστηκώς* or *παρεστώς*; mais que perfeito *παρειστήκειν*; (1) transitivamente (no presente, na voz ativa, no future, no futuro aoristo); (a) *lugar* alguém ou algo à disposição de outrem, *presente* (Romanos 6.13); *prover, providenciar* (Atos 23.24); (b) *aprontar, dar causa* (Colossenses 1.22); (c) como um termo técnico religioso em relação ao sacrifício *oferecer, trazer* (Romanos 12.1); (d) como um termo técnico legal *apresentar diante* (de um oficial do meio jurídico), *mão sobre* (Atos

- vii) o adjetivo acusativo – masculino, singular - **τέλειος**⁸⁸ (provém de **τέλος**) com significado *consumado, perfeito*;
- viii) o substantivo dativo, masculino-singular, **Χριστός**⁸⁹ significa *Cristo* e deve ser advérbio de **τέλειον** em **τέλειον ἐν Χριστῷ**.

Comparando as traduções de 1,28 com a Nova Versão Transformadora - **NVT**, Nova Tradução da Linguagem de Hoje – **NTLH**, Almeida Revista e Atualizada - **ARA** e Bíblia Linguagem Contemporânea – **BLC** com a tradução livre - **TL**, o texto ficaria assim:

28 ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ

NVT – Portanto, proclamamos a Cristo, advertindo a todos e ensinando a cada um com toda a sabedoria, para apresentá-los maduros em Cristo.

NTLH – Assim nós anunciamos Cristo a todas as pessoas. Com toda a sabedoria possível, aconselhamos e ensinamos cada pessoa, a fim de levar todos à presença de Deus como pessoas espiritualmente adultas e unidas com Cristo.

ARA – o qual nós anunciamos, advertindo a todo homem e ensinando a todo homem em toda a sabedoria, a fim de que apresentemos todo homem perfeito em Cristo;

23.33); (e) na linguagem legal *prova, mostrar ser verdadeiro* (Atos 24.13); (2) intransitivamente (meio futuro, segundo aoristo ativo, perfeito ativo, ativo mais que perfeito); (a) *vir diante, se aproximar, ficar diante* (Atos 9.39); *estar por perto* (Marcos 14.70); como um termo técnico legal *vir diante* (Atos 27.24); (b) *colocar-se à disposição de alguém* assistir, *vir em ajuda a, ajudar* (Romanos 16.2); (c) perfeito e mais que perfeito de pessoas *ficar de prontidão, estar presente* (Atos 1.10); de um ponto do tempo *estar aqui, (ter) vindo* (Marcos 4.29).

⁸⁸ **τέλειος, εἶα, ον** completo, perfeito; (1) com seu componente principal como totalidade, o oposto de parcial ou limitado; (a) de coisas *na complete medida, indivisível, completo, inteiro* (Romanos 12.2); substantivamente τὸ τέλειον *o fim, completude* (1 Coríntios 13.10); comparativo *τελειότερος, τέρα, ον* *mais completo* ou *perfeito* (Hebreus 9.11); (b) de pessoas *completo, perfeito* (Mateus 5.48; 19.21); (2) com seu componente principal tendo pleno desenvolvimento em oposição à imaturidade; (a) de pessoas *pleno crescimento, maduro* (1 Coríntios 14.20); substantivamente οἱ τέλειοι *adultos, pessoas maduras*; usado para designar pessoas espiritualmente maduras (1 Coríntios 2.6); (b) de coisas *completamente desenvolvidas, completas* (Tiago 1.4; 1 João 4.18); (3) com seu componente principal sendo a completa preparação ou prontidão *completo, perfeito* (Colossenses 1.28; Tiago 3.2); em todos os seus sentidos τ. carrega um componente de propósito que foi alcançado.

⁸⁹ **Χριστός, οὔ, ὁ** estritamente *aquela que foi unguido*, simbolizando nomeação para uma tarefa; como um título para Jesus, designando ele como o *Messias* enviado da parte de Deus (vide João 1.41), *Cristo, (o) Ungido* (Mateus 1.16); como um nome pessoal de Jesus, *Cristo* (Romanos 6.4).

BLC – Nosso ensino foi ministrado num espírito de profundo bom senso, para conduzir cada pessoa à maturidade. Ser maduro é viver o essencial: Cristo! Nada mais, nada menos.

TL – Nós o anunciamos, advertindo a cada um e a todos ensinando com toda a sabedoria, para que apresentemos todo homem perfeito em Cristo Jesus.

Quanto às referências cruzadas com 1,28, destacam-se Colossenses 3,16.1,22.4,12; 1 Coríntios 2,6 e Efésios 4,13.

<p>28 ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νοουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ ὁ</p>	<p>Col 3,16 Ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως, ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νοουθετοῦντες ἑαυτοὺς, ψαλμοῖς ὕμνοις ᾠδαῖς πνευματικαῖς ἐν τῇ χάριτι ἄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ</p>	<p>Col 1,22 νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμόμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ,</p>	<p>Col 4,12 ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Ἰησοῦ, πάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα σταθῆτε τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.</p>
<p>TL Nós o anunciamos, advertindo a cada um e a todos ensinando com toda a sabedoria, para que apresentemos todo homem perfeito em Cristo Jesus.</p>	<p>TL Que a palavra de Cristo habite ricamente em vós enquanto ensinai e aconselhais uns aos outros em toda sabedoria, com salmos, hinos e cânticos espirituais, com gratidão cantando ao Senhor no vosso coração.</p>	<p>TL pela morte em seu corpo mortal, para diante dele vos apresentar santos, irrepreensíveis,</p>	<p>TL Epafras, vosso conterrâneo, servo de Cristo, vos saúda. Ele está sempre lutando por vós nas orações, para que fiquéis firmes, perfeitos e completos em toda a vontade de Deus.</p>

<p>28 ὄν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες [□]πάντα ἄνθρωπον ἔν πάσῃ σοφία, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν Χριστῷ [†].</p>	<p>1 Co 2,6 Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων.</p>	<p>Ef 4,13 μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως [□]τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,</p>
<p>TL Nós o anunciamos, advertindo a cada um e a todos ensinando com toda a sabedoria, para que apresentemos todo homem perfeito em Cristo Jesus.</p>	<p>TL Todavia, é de sabedoria que falamos entre os que têm maturidade, mas não da sabedoria desta era, nem da dos soberanos desta era, condenados à ruína;</p>	<p>TL até atingirmos todos a unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, a maturidade, a medida da estatura da plenitude de Cristo,</p>

29 εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.

Não há variante textual neste versículo⁹⁰. O relevo na análise morfológica de 1,29 está:

- i) a preposição **εἰς** e o pronome relativo acusativo – neutro e singular - **ὃ**, juntos aqui significam *para cujo propósito; para isso* (B **εἰς**), referente à oração anterior 1,28 (o qual nós anunciamos advertindo/aconselhando toda/cada homem e ensinando todo/cada homem em/com toda sabedoria para apresentarmos todo/cada homem perfeito em Cristo Jesus);
- ii) o verbo no indicativo presente – na voz ativa e na primeira pessoa do singular – **κοπιῶ**⁹¹ significa *ficar cansado; aqui esfaltar-se, esforçar-se*;

⁹⁰ εἰς ο: **F010 G012** ἐν ο (sic), **d e f g vq** in quo.

⁹¹ **κοπιῶ** 1aoristo ἐκοπίασα; pf. κεκοπίασα; (1) fisicamente *tornar-se cansado ou exausto* (João 4.6); (2) de intensos esforços *trabalhar duramente, lutar, pelear* (1 Timóteo 4.10); (3) emocionalmente *tornar-se desencorajado, desistir* (Apocalipse 2.3).

- iii) o particípio presente – na voz média ou passiva deponente, nominativo, masculino, singular - **ἀγωνιζόμενος** de **ἀγωνίζομαι**⁹² significa *lutar*, figurado *esforçar-se*; *buscar com empenho*; modal e advérbio de modo;
- iv) o substantivo acusativo feminino singular **ἐνέργεια**⁹³ significa *atividade*, *força*;
- v) o particípio presente – voz média, acusativo, feminino, singular – de **ἐνεργουμένην** (**ἐνέργειω**⁹⁴) significa *ser efetivo*; *mostrar-se eficaz*; atributivo;
- vi) a expressão **ἐν δυνάμει** que significa *poderosamente*; *com poder* (B **δύναμις**⁹⁵).

Comparando as traduções de 1,29 com a Nova Versão Transformadora - **NVT**, Nova Tradução da Linguagem de Hoje – **NTLH**, Almeida Revista e Atualizada - **ARA** e Bíblia Linguagem Contemporânea – **BLC** com a tradução livre - **TL**, o texto ficaria assim:

29 εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.
NVT – Por isso trabalho e luto com tanto esforço, na dependência de seu poder que atua em mim.
NTLH – É para realizar essa tarefa que eu trabalho e luto com a força de Cristo, que está agindo poderosamente em mim.
ARA – para isso é que eu também me afadigo, esforçando-me o mais possível, segundo a sua eficácia que opera eficientemente em mim.
BLC – É por isso que trabalho tanto, dia após dia, ano após ano, fazendo o melhor que posso com o vigor que Deus tão generosamente me dá.

⁹² **ἀγωνίζομαι** pf. ἠγώνισμαι; (1) literalmente, de jogos públicos *engajar-se em um contesto*, *disputar um prêmio* (1 Coríntios 9.25); figurativamente, de qualquer esforço heróico *esforçar-se seriamente*, *fazer todo o esforço*, *tentar com todas as forças* (Colossenses 1.29); (2) de lutar com armas, literalmente *lutar*, *esforçar-se* (João 18.36); figurativamente, muito esforço mas não do tipo físico e luta *esforçar-se seriamente*, *fazer o seu melhor* (Colossenses 4.12).

⁹³ **ἐνέργεια**, **ας**, **ή** função, atividade; no NT usado para designar uma atividade sobrenatural *energia*, *operação*, *obra*.

⁹⁴ **ἐνεργέω** 1aor. ἐνήργησα; pf. ἐνήργηκα; (1) intransitivamente; (a) ativo *estar no trabalho*, *ser ativo*, *trabalhar* (Efésios 2.2); (b) meio, com um sujeito impessoal *estar no trabalho de*, *ser ativo em* (2 Coríntios 4.12); (2) transitivamente *produzir*, *afetar*, *(alcançado com o) trabalho* (Gálatas 3.5).

⁹⁵ **δύναμις**, **εως**, **ή** (1) hábil a produzir um forte efeito *poder*, *força* (Atos 1.8), oposto *ἀσθένεια* (*fraqueza*); plural, como regras universais ou sobrenaturais *poderes* (Mateus 24.29); (2) capacidade para algo *habilidade*, *aptidão* (2 Coríntios 8.3); (3) habilidade para comunicar através da linguagem *significado*, *acepção* (1 Coríntios 14.11); (4) manifestações sobrenaturais de poder *milagre*, *maravilha*, *ação poderosa* (Hebreus 2.4); (5) o valor e a utilidade do dinheiro *fortuna*, *recursos*, *riquezas* (Apocalipse 18.3).

TL – Para isso trabalho arduamente, lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim.

Quanto às referências cruzadas com 1,29, destacam-se Colossenses 2,1.4,12; 1 Tessalonicenses 2,2, Efésios 3,7.20 e Filipenses 4,13.

<p><u>29</u> εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.</p>	<p style="text-align: center;">Colossenses 2,1</p> <p>Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω Ἵπὲρ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ ὅσοι οὐχ ἐόρακαν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί,</p>	<p style="text-align: center;">Colossenses 4,12</p> <p>ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἐπαφρᾶς ὁ ἐξ ὑμῶν, δοῦλος Ἰησοῦ ἁπάντοτε ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν ἐν ταῖς προσευχαῖς, ἵνα ἵσταθῆτε τέλειοι καὶ ἵπεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ.</p>
<p>TL - Para isso trabalho arduamente, lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim.</p>	<p>TL – Quero que saibais quão grande luta tenho por vós, pelos de Laodicéia e por todos os que não me conheceram pessoalmente,</p>	<p>TL – Epafras, vosso conterrâneo, servo de Cristo, vos saúda. Ele está sempre lutando por vós nas orações, para que fiqueis firmes, perfeitos e completos em toda a vontade de Deus.</p>

<p><u>29</u> εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.</p>	<p style="text-align: center;">1 Tessalonicenses 2,2</p> <p>ἀλλὰ προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις ἐπαρρησιασάμεθα ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν λαλῆσαι πρὸς ὑμᾶς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἐν πολλῷ ἀγῶνι.</p>	<p style="text-align: center;">Filipenses 4,13</p> <p>πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Ἰ.</p>
<p>TL - Para isso trabalho arduamente, lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim.</p>	<p>TL – Depois de maltratados e insultados em Filipos, como sabeis, foi por nosso Deus que criamos coragem para vos proclamar o</p>	<p>TL – Posso enfrentar todas essas situações, unido a Cristo que me fortalece.</p>

	evangelho de Deus em meio a forte oposição.	
--	---	--

<p>29 εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει.</p>	<p>Efésios 3,7</p> <p>οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.</p>	<p>Efésios 3,20</p> <p>Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἢ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων, ἀμήν.</p>
<p>TL - Para isso trabalho arduamente, lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim.</p>	<p>TL – Deste evangelho eu me tornei ministro de acordo com o dom da graça de Deus, graça que me foi dada segundo a operação do seu poder.</p>	<p>TL – Ao que é poderoso para fazer de forma infinitamente abundante coisas maiores do que tudo o que pedimos ou pensamos, de acordo com o poder que opera em nós,</p>

A análise linguístico-sintática investiga “as relações entre os meios linguísticos utilizados e as regras segundo as quais os elementos estão relacionados” (EGGER, 1994, p. 74). Quanto às categorias e formas gramaticais em Colossenses 1,24-29, o texto é rico no uso de preposições (16x), pronomes (17x), conjunções (6x), adjetivos (6x), substantivos (28x, sendo 10 no caso genitivo, 6 nominativos, 6 dativos e 6 acusativos) e advérbios (2x). No tocante aos verbos, eles aparecem no modo *i*) indicativo 12 vezes (8x no tempo presente, 3x aoristo e 1x perfeito), *ii*) particípio 6 vezes (4x no tempo presente, 1x aoristo e 1x perfeito), *iii*) infinitivo aoristo 2x e *iv*) subjuntivo aoristo 1x.

OBSERVAÇÕES TEXTUAIS (BANNISTER, 2010, p. 18-20)			
Repetição de palavras	Sem repetições significativas nesta passagem; as repetições são de artigos, conjunções etc, como era esperado e é mesmo necessário para a construção gramatical		
Tom da passagem	Explicação entusiástica		
Contrastes	(vv. 21-22) [Público de Paulo]: Certa vez... alienados, inimigos e maus Agora... reconciliados, santos, sem mancha e livres de acusação	(vv. 25-26) A Palavra de Deus em sua plenitude: [antes] o mistério que havia sido mantido escondido por eras e gerações, agora revelado aos santos	
Listas	O prévio estado do público de Paulo: 1) Alienados de Deus 2) Inimigos em suas mentes 3) [mostravam] mau comportamento	O estado reconciliado do público de Paulo: 1) Santos aos olhos [de Deus] 2) Sem mancha 3) Livres de acusações	[O que significa] continuar na... fé: 1) Estabelecido 2) Firme 3) Não demovido da esperança mantida no evangelho
Causa e efeito	[previamente] alienados de Deus e inimigos em suas mentes Por causa do seu mau comportamento	Ele vos reconciliou Pelo corpo físico de Cristo, através da sua morte Para apresentar-vos santos ao seu ver, sem mancha e livres de acusação	Nós proclamamos Ele ... com toda a sabedoria De forma a apresentar todo homem perfeito em Cristo
Figuras de Linguagem	“o evangelho que vocês ouviram e que foi proclamado para cada criatura ”	“e completar no meu corpo o que ainda falta com relação às aflições de Cristo” –	“seu corpo” – referência à igreja – não literalmente ao corpo físico de Cristo. Isso pode

	debaixo do céu – hipérbole...não literal	discutivelmente não literal, mas figurativo	ser considerado mais que uma figura de linguagem uma vez que a igreja é realmente o Corpo de Cristo no mundo, em um sentido espiritual	
Conjunções	“e” – 8 vezes	“mas” – 2 vezes	“porque” – 1 vez	“o qual” – 4 vezes
Verbos	No tempo passado: <ul style="list-style-type: none"> - foram alienados / separados - foi reconciliado - ouviu / ouviram - foi proclamado - se tornaram - sofreu - escolheu - deu / deram - foi mantido - divulgado / revelado 		No tempo presente: <ul style="list-style-type: none"> - vocês continuam - Eu me alegro - Eu completo - está... faltando - é - Nós proclamamos - admoestando - ensinando - Eu trabalho - lutando - trabalha 	
Pronomes	Primeira pessoa: Paulo: “Eu” – 5 vezes “me” – 2 vezes “meu” – 1 vez Paulo e outros (ambiguidade; pode ser seu grupo, podem ser os outros apóstolos, podem ser outros cooperadores da causa do evangelho): “nós” – 2 vezes	Segunda pessoa: Público de Paulo: “vocês” – 8 vezes “seu” – 3 vezes	Terceira pessoa: Os santos: “eles” – 1 vez A igreja: “sua” – 1 vez A palavra de Deus: “sua” – 1 vez	

<p>Ação / Papel de Deus</p>	<p>“ele reconciliou vocês pelo corpo físico de Cristo através de sua morte para apresentar-vos santos aos seus olhos”</p>	<p>“Deus me deu [por comissão] para vos apresentar a Palavra de Deus em sua plenitude”</p>	<p>“Deus escolheu tornar conhecidas entre os Gentios as gloriosas riquezas do seu mistério, que é Cristo em vocês, a esperança da glória”</p>
<p>Ações / Papéis das pessoas</p>	<p>As ações/papéis do público de Paulo:</p> <p>“continuem na fé, estabelecidos e firmes, sem se desapegar da esperança oferecida pelo evangelho”</p>		<p>Ações / papéis de Paulo:</p> <p>“Eu, Paulo, me tornei servo [do evangelho que vocês ouviram]”</p> <p>“Eu me alegro no que tenho sofrido por vocês”</p> <p>“Eu completo na minha carne o que ainda falta com relação às aflições de Cristo”</p> <p>“Eu me tornei servo [da igreja] ... para apresentar a vocês a Palavra de Deus”</p> <p>“Nós o proclamamos, admoestando e ensinando todos com toda a sabedoria”</p>
<p>Termos Emocionais (termos usados para evocar emoção e pintar imagens vivas para os leitores)</p>	<p>“vocês foram <i>separados</i> de Deus... <i>inimigos</i>... por causa do seu <i>mau</i> comportamento”</p> <p>“agora ele os <i>reconciliou</i>... <i>sem mancha</i> e <i>livres de acusação</i>”</p> <p>“Agora eu <i>me alegro</i> no que tenho <i>sofrido</i> por vocês”</p> <p>“<i>aflições</i> de Cristo”</p> <p>“a Palavra de Deus <i>em sua plenitude</i>”</p> <p>“o <i>mistério</i> que foi mantido <i>escondido</i> por <i>eras</i> e <i>gerações</i>, mas <i>agora</i> foi revelado aos santos”</p> <p>“as <i>gloriosas riquezas</i> deste <i>mistério</i>... Cristo em vocês, a <i>esperança</i> da glória”</p> <p>“Eu trabalho, <i>lutando com toda a sua energia</i>, que <i>poderosamente</i> trabalha em mim”</p>		

A investigação dos principais relevos do texto de Colossenses 1,24-29 seguirá partir da enunciação – “que se projeta no discurso mediante os procedimentos de

actorialização (construção da pessoa, ator ou personagem), espacialização (construção e significação do espaço) e temporalização (construção e significação do tempo)” (ZABATIERO, 2007, p. 61). O passo seguinte será a percepção do espaço-temporal da ação da perícopē.

1.3 Análise espaço-temporal da ação

24	Νῦν	χαίρω	έν	τοῖς	παθήμασιν	ὑπέρ	ὑμῶν,
	AGORA	ME ALEGRO	EM	OS	SOFRIMENTOS	POR	VÓS
	καί	άνταναπληρῶ		τά	ὑστερήματα		τῶν
	E	VOU PREENCHENDO/COMPLETANDO		AS	COISAS QUE FALTAM/RESTAM		DAS
	θλίψεων	τοῦ	Χριστοῦ	έν	τῇ	σαρκί	μου
	AFLIÇÕES	DO	CRISTO	EM	A	CARNE	MINHA
	ὑπέρ	σώματος	αὐτοῦ,	ὅ	έστιν	ή	κκλησία,
	EM FAVOR DE	CORPO	DELE/SEU	QUE	É	A	IGREJA,
25	έγενόμην	έγῶ	διάκονος	κατά	τήν	οἰκονομίαν	
	ME TORNEI	EU	MINISTRO	SEGUNDO	A	DISPENSAÇÃO/DISPOSIÇÃO	
	τοῦ	θεοῦ	τήν	δοθεῖσάν	μοι		
	DO	DEUS	A	QUE FOI DADA	A MIM		
	είς	ὑμᾶς	πληρῶσαι	τόν	λόγον	τοῦ	
	PARA	VOS	PARA CUMPRIR	A	PALAVRA	DO	
	θεοῦ,						
	DEUS						
26	τὸ	μυστήριον	τὸ	ἀποκεκρυμμένον		ἀπὸ	
	O	MISTÉRIO	O	QUE ESTIVERA OCULTO/ESCONDIDO		DESDE	
	τῶν	αἰώνων	καί ἀπὸ τῶν		γενεῶν–	νῦν δέ	
	AS	ERAS/SÉCULOS	E DE AS		GERAÇÕES	AGORA PORÉM	
	έφανερώθη	τοῖς	ἀγίοις	αὐτοῦ,			
	FOI MANIFESTADO	AOS	SANTOS	DELE/SEUS,			

27 οἷς	ἠθέλησεν	ὁ θεὸς	γνωρίσαι	τί τὸ
AOS QUAIS	QUIS	O DEUS	DAR A CONHECER	QUAL A
πλοῦτος	τῆς δόξης	τοῦ μυστηρίου	τούτου	
RIQUEZA	DA GLÓRIA	DO MISTÉRIO	ESTE	
ἐν τοῖς	ἔθνεσιν,	ὃ ἐστὶν	Χριστὸς	ἐν ὑμῖν,
ENTRE OS	GENTIOS	O QUAL É	CRISTO	EM VÓS
				ἡ ἐλπίς τῆς δόξης·
				A RIQUEZA DA GLÓRIA

28 ὃν ἡμεῖς	καταγγέλλομεν	νουθετοῦντες	πάντα	ἄνθρωπον
O QUAL NOS	ANUNCIAMOS	ADVERTINDO/ACONSELHANDO	TODA/CADA	HOMEM
καὶ	διδάσκοντες	πάντα	ἄνθρωπον	
E	ENSINANDO	TODA/CADA	HOMEM	
ἐν πάσῃ σοφίᾳ,	ἵνα παραστήσωμεν	πάντα	ἄνθρωπον	
EM/COM TODA SABEDORIA	PARA APRESENTARMOS	TODA/CADA	HOMEM	
τέλειον	ἐν Χριστῷ			
PERFEITO	EM CRISTO			

29 εἰς	ὃ	καὶ	κοπιῶ	ἀγωνιζόμενος
PARA	O QUE	TAMBÉM	TRABALHO	LUTANDO
κατὰ	τὴν ἐνέργειαν	αὐτοῦ	τὴν	
SEGUNDO	O AGIR/PODER/OPERAÇÃO	DELE	O	
ἐνεργουμένην	ἐν ἐμοὶ	ἐν δυνάμει.		
QUE OPERA	EM MIM	COM PODER		

24a	<i>Afirmação</i>	Agora eu me alegro nos meus sofrimentos por vós
b	<i>Explicação</i>	e vou completando aquilo que resta das aflições de Cristo
c	<i>Meio</i>	na minha carne
d	<i>Vantagem</i>	em favor do seu corpo
e	<i>Identificação</i>	que é a igreja
25a	<i>Descrição</i>	da qual me tornei ministro
b	<i>Causa</i>	Conforme a comissão divina a mim confiada a vosso respeito
c	<i>Propósito</i>	para anunciar amplamente a palavra de Deus
26a	<i>Aposição</i>	o mistério escondido por séculos e gerações
b	<i>Contraste</i>	mas que agora foi manifestado aos seus santos
27a	<i>Expansão</i>	A eles Deus quis fazer conhecida qual é a riqueza da glória do mistério
b	<i>Esfera</i>	entre os gentios
c	<i>Identificação</i>	que é Cristo em vós
d	<i>Aposição</i>	a esperança da glória
28a	<i>Identificação</i>	Nós o proclamamos
b	<i>Meio</i>	admoestando todo homem e
c	<i>Meio</i>	ensinando todo homem
d	<i>Meio</i>	com toda sabedoria
e	<i>Propósito</i>	para que apresentemos todo homem perfeito em Cristo
29a	<i>Explicação</i>	para isso trabalho arduamente
b	<i>Expansão</i>	Lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim

²⁴ Agora **me** alegre nos meus sofrimentos **por vós**, e **na minha carne** vou completando aquilo que resta das aflições de **Cristo**, em favor **do seu corpo**, que é A IGREJA.

²⁵ Dela **me** tornei MINISTRO, conforme a comissão divina **a mim** confiada **a vosso** respeito, para anunciar amplamente a **palavra de Deus**,

²⁶ o MISTÉRIO ESCONDIDO por *séculos* e *gerações*, mas que agora foi manifestado aos seus **santos**.

²⁷ A **eles Deus** quis fazer conhecida qual é entre os **gentios** a RIQUEZA DA GLÓRIA DESTE MISTÉRIO, que é **Cristo em vós**, a ESPERANÇA DA GLÓRIA.

²⁸ **Nós o** anunciamos, advertindo **a cada um** e **a todos** ensinando com toda a sabedoria, para que apresentemos **todo homem** PERFEITOS EM **CRISTO**.

²⁹ Para isso **trabalho** arduamente, **lutando** com toda a energia que **ele** poderosamente opera *em mim*.

Colossenses 3

Note as palavras destacadas:

1. As sublinhadas indicam o tempo das ações narradas (tanto o cronológico como o quantitativo, ou o modo da ação verbal);
2. As em *itálico* indicam os *lugares* onde acontecem as ações narradas.
3. As em **negrito** indicam as **pessoas** que agem e recebem as ações narradas no texto.
4. As em VERSALETE indicam as CARACTERIZAÇÕES das pessoas que agem e recebem as ações narradas no texto (ZABATIERO, 2007, p. 49).

Espaços, tempos e pessoas

a) Quem age, fazendo o que, a quem, sendo caracterizado como:

- **Paulo:** se regozija nos seus sofrimentos pelos santos que estão em Colossos (24), completa o que falta das aflições de Cristo em sua carne (24), foi caracterizado como ministro da Igreja, reconhecido por encargo divino para anunciar a Palavra de Deus (25), anuncia Cristo (28), adverte os homens e os instrui em toda sabedoria, com o propósito de apresentar todo homem perfeito em Cristo (28), se esforça e luta sustentado pela poderosa energia que opera nele (29).

- **Vós:** caracterizados como os santos e os fiéis que estão em Colossos (1,2), Paulo se regozija nos seus sofrimentos por eles (24), Paulo se tornou ministro da Igreja para anunciar a palavra de Deus a eles (25).
- **CORPO DE CRISTO:** caracterizado como a Igreja (24).
- **PALAVRA DE DEUS:** *caracterizada* como o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações (26).
- **Santos:** conheceram o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações (26).
- **Deus:** encarregou Paulo do anúncio da sua Palavra (25), Ele quis tornar conhecida entre os gentios qual é a riqueza da glória do mistério escondido (27).
- **Gentios:** a eles Deus quis fazer conhecido o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações (26), Cristo está nos santos e entre os gentios e ele é a esperança de glória (27).
- **Cristo:** suas tribulações são completadas na carne de Paulo pelo seu Corpo (24); seu Corpo é *caracterizado* como a Igreja (24), Ele é a riqueza da glória do mistério escondido (27), está entre os gentios e Ele é *caracterizado* como a esperança da glória (27), a perfeição está nele (28); *caracterizado* como a poderosa energia que opera em Paulo (29).
- **Homem:** todos são advertidos – um a um, a todos é ensinado com toda a sabedoria, o propósito de Paulo é apresentar cada um – todos – perfeitos em Cristo (28).

b) Onde

- **Em minha Carne (24).** Refere-se a existência física. Na perícopie anterior, corpo da carne é o corpo crucificado de Cristo (22). Na interpretação de Wallace, a expressão “no corpo de sua carne” (= ‘em seu corpo carnal’) seria um genitivo material [feito de, consistindo de] (2009, p. 91).
- **Em vós (27).** A expressão “Cristo por/em vós” em (24) denota sofrimento assim como 2Co 1,5 e 4,10. Já a expressão “Deus por vós” (27) reforça a presença/vivência do Cristo na nova *éon* com o seu povo assim como em Rm 8,10 e Gl 2,20).

c) Quando

- **Agora (24 e 26):** o sentido refere-se a um período divinamente delineado (“a história de Cristo como presente” - 1,22 e *νῦν* em antítese ao passado – 1,21-22; 26) e associação com um imperativo de exortação instrutiva (3,8). Na perícopa em comento, o sentido é “o agora do novo conhecimento, no qual Deus se revelou completamente (Cl 1.26; Ef 3.5,10; Rm 16.26) e os crentes desfrutam do conhecimento radicalmente transformador do amor (Gl 4.8-9; 2Co 5.16)”⁹⁶. O termo “agora” quer enunciar uma discussão sobre o ato salvífico universal da reconciliação. Toda a discussão, portanto, atine especificamente a comunidade (LOHSE, 1971).
- **Por séculos e gerações (26):** refere-se a tempo cronológico e a genealogias.
- **Verbos:**
 - **Verbos no indicativo:** *me alegro* (χαίρω – presente - 24); *vou preenchendo/completando* (ἀνταναπληρῶ – presente - 24); *é* (εἰμι – presente – 24 e 27); *me tornei* (γίνομαι – aoristo - 25); *foi manifestado* (φανερῶ – aoristo - 26); *quis* (θέλω – aoristo – 27); *anunciamos* (καταγγέλλω – presente – 28); *trabalho* (κοπιᾶω – presente – 29) – indicam ação incompleta e, neste caso, a ação é vista em sua duratividade.
 - **Verbos no particípio:** *que foi dada* (δίδωμι – aoristo - 25); *que estivera oculto/escondido* (ἀποκρύπτω – perfeito - 26); *advertindo/aconselhando* (νουθετέω – presente - 28); *ensinando*

⁹⁶ “O mundo antigo sofre sob a inescapável transitoriedade do tempo. O AT proclama um movimento teleológico, mas somente de maneira preparatória. No NT, entretanto, o evento Cristo – o passado histórico da vida, morte e ressurreição de Cristo – também está presente como irrompimento de Deus no tempo. A história é assim feita contemporânea de um modo singular. Conforme compreendido pela fé, o passado é também o presente e traz consigo a esperança do futuro. Para as pessoas, isso envolve decisão. O NT evoca *νῦν* como um fato, mas também nos ensina a viver em termos dele como o *Kairós* concedido por Deus. O que foi feito uma vez por todas ainda opera no *νῦν* do tempo de Cristo. Além disso, como o *tóte* do passado está atrás dele, o *tóte* do futuro está adiante dele. Os crentes vivem em esperança porque o presente de Cristo lhes dá um fundamento para a esperança. Quando a realidade da fé chegar à consumação da vista, o *tóte* de 1 Co 13.12 será o novo e eterno *νῦν* (STÄHLIN, 2013, p. 732-733).

(*διδάσκω* – presente - 28); *lutando* (*ἀγωνίζομαι* – presente - 29); *agir/poder/operação* (*ἐνεργέω* – presente - 29).

- **Verbos no infinitivo**: *para cumprir* (*πληρώω* – aoristo - 25); *dar a conhecer* (*γνωρίζω* – aoristo - 27) - indicam ações *concomitantes* às ações dos verbos aos quais estão ligados.
- **Verbos no subjuntivo**: *apresentarmos* (*παρίστημι* – aoristo - 28).

Ações e relações no tempo e no espaço

O serviço sacrificial de Paulo por Cristo – “*vou completando*” – objetiva o “*anunciar amplamente*” o “*Cristo em vós, a esperança da glória*”, a fim de que todos os seres humanos sejam apresentados “*perfeitos em Cristo Jesus*”.

O *movimento* de Colossenses 1,24-29 está organizado assim:

- A. ***Sofrimentos por vós***⁹⁷ (24). Paulo como apóstolo sofre aflição especial (1Ts 3,3-4; At 20,23; 2Co 1,4-5). Oepke defende que “a ideia não é que os sofrimentos de Paulo suplementem ou completem a obra vicária de Cristo, mas que Cristo, presente com seu “corpo” neste *éon*, ainda passa por uma medida de sofrimento que apressa a redenção final. Presente como Cabeça no *éon* celestial, Cristo morreu vicariamente uma vez por todas na cruz”⁹⁸ (2013, p. 728). A expressão “aflições de Cristo” e seu sinônimo “sofrimento de Cristo” não deve se referir ao ato de redenção em si; para se referir ao ato redentor de Cristo, as cartas paulinas usam os conceitos de “sangue”, “cruz” e “morte”. O “preencho o que resta das aflições de Cristo” – expressão que só aparece está vez em todo o Novo Testamento – *i*) indica não uma união mítica no sofrimento nem uma diminuição da significância salvífica da morte de Cristo. A teologia paulina do sofrimento é, de fato, uma desmitificação que carrega consigo algo claramente identificável como remanescente da básica visão mítica e *ii*) cuida

⁹⁷ *Thlipsis* (“aflição”) – 2Cor 1,4.8; 2,4; 4,17; 6,4; 7,4; Fl 1,17; 4,14; 1Ts 3,7; Ef 3,13; mas também Rm 5,3; 2Cor 8,2; 1Ts 1,6; 3,3; 2Ts 1,4. *Pathema* (“sofrimento”) – Fl 3,10; Cl 1,24; 2Tm 3,11; mas também Rm 8,18; 2Cor 1,6-7. *Pascho* (“sofrer”) – 2Cor 1,6; 2Tm 1,12; mas também Fl 1,29; 1Ts 2,14; 2Ts 1,5 (DUNN, 2008, p. 548).

⁹⁸ Assim, a expressão “o que resta das aflições de Cristo” não deve ser compreendida como se o sofrimento vicariante de Cristo não tivesse sido suficiente e precisasse de complemento pelo apóstolo (LOHSE, 1971).

da concepção apocalíptica de aflições no tempo final quando retorna à fonte apocalíptica “mistério oculto/mistério agora revelado” (1,26), “a riqueza da glória deste mistério” (1,27); “o mistério de Deus” (2,2) e “em que todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos” (2,3) (LOHSE, 1971, p. 69-70).

B. **Comissão divina confiada a vosso respeito (25).** Servir aos outros é servir Cristo, que implica em um compromisso pessoal. O apóstolo se vê como um “servo de Cristo”, como um servo obediente que deve prestar serviço ao seu Senhor (LOHSE, 1971). O apóstolo “declara estar contente por enfrentar os sofrimentos em favor do anúncio do Evangelho, pois assim leva a cumprimento as tribulações do tempo messiânico em prol da Igreja, que é o corpo de Cristo” (FABRIS, 2001, p. 673-674). Paulo e Apolo são servos de Deus e da Igreja quando usam os seus dons para levar pessoas à fé (1Co 3,5). O sentido da comissão divina está no “completar” uma tarefa divinamente concedida.

C. **Anunciar amplamente o Cristo em vós, a esperança da glória (25-27).** A proclamação é dos *ensinamentos* (1Co 11,23) do Cristo. Ele é o conceito proeminente em Colossenses⁹⁹. De acordo com Grundmann, “o mistério é ‘Cristo em vós, a esperança da glória’. É pela fé, e não por êxtase, que Cristo está assim presente. O mistério de Cristo é também o mistério da igreja (Ef 5,32). Todo conhecimento e sabedoria estão ocultos em Cristo (2,2-3). A plenitude da Divindade habita nele (2,9). Ele é a cabeça de todo domínio (2,10). O perdão por meio dele traz completa salvação (1,12ss.). O alvo é a completa maturidade humana nele (1,28). Ele concede acesso a Deus tanto aos judeus como aos gentios (Ef 2,18). Os gentios, que estavam longe dele, agora estão ‘nele’ (2,12-13). Fazendo a paz, ele é o Salvador e Cabeça da comunidade. Ele exerce seu senhorio sobre a igreja servindo-a (5,22ss.), numa relação que

⁹⁹ Na leitura de Shedd, “o caráter especial da dispensação concedida a Paulo foi o de anunciar o mistério que outrora fora oculto durante séculos e gerações do Antigo Testamento e no período interbíblico. Nas religiões de mistério, o segredo ou ‘mistério’ era o rito de iniciação pelo qual o novato ingressava numa ‘união’ com o deus patrocinador da religião. Mas aqui deve ficar bem claro que ‘mistério’ refere-se a um segredo revelado por Deus aos seus santos (v. 26). Não foi, porém, uma revelação sem importância, como um anúncio de jornal datado de um ano atrás, mas uma verdade de tão grande significado que Deus quis que a riqueza da glória deste mistério fosse conhecida e divulgada entre todos os gentios. A substância desse mistério tão valioso e irradiado da glória do céu é Cristo, o Messias judaico, e igualmente o Senhor dos crentes gentios. Neles também Cristo habita, garantindo-lhes, assim, a esperança de compartilharem da glória de Deus (v. 27)” (1988, p. 41).

provê um modelo para o relacionamento do marido com a esposa. A igreja é seu corpo (Cl 1,24). A realidade de Deus está presente com ele (2,17). Sua palavra deve habitar ricamente em seu povo e sua paz deve governar no coração deles (3,15-16). Deus é seu Pai (1,3). Sua graça está com aqueles que verdadeiramente o amam (Ef 6,24). Seu amor por eles ultrapassa o conhecimento (3,19). Seus dons trazem sua obra aos crentes (4,7) por intermédio de seus ministros (4,11-12), por meio de quem ele inicia um processo de crescimento na direção de uma sólida maturidade em verdade e amor (4,13ss.). A fé se desenvolve numa vida por ela moldada (2,6), ou seja, em mútuo perdão (Ef 4,32), no serviço de Cristo (3,24) e no morrer e ressuscitar com ele (3,1ss.). O termo 'Cristo' inclui a cruz e a ressurreição; aqueles que nele confiam são admitidos neste duplo evento. O Pai de nosso Senhor Jesus Cristo conferiu-nos bênçãos espirituais nele (Ef 1,3ss.). Cristo é o eleito e o amado (1,6); sua salvação significa filiação e redenção. A salvação é preordenada nele (1,11). O poder de Deus manifesto em sua ressurreição concede aos crentes a segurança da proteção e da consumação escatológica. Oração é feita por sua morada nos crentes (3,17) e por conhecimento de seu amor (3,19). A iluminação vem por seu intermédio (5,14). Ele vem do Deus Criador, é um com ele, revela seu propósito e conduz a criação de volta a ele (1,15ss.)" (2013, p. 742-743).

- D. ***Apresentar todo homem perfeito em Cristo Jesus (28)***. O objetivo de Paulo é apresentar os crentes "maduros" sob a direção e no poder da cruz e ressurreição de Cristo. Assim, *téleios* pode ser o oposto de *népios* (1Co 14,20; Fp 3,15, 1Co 2,6). Em Rm 12,2, o conhecimento da inteira ou perfeita vontade de Deus vem por intermédio da renovação da mente pelo Espírito (DELLING, 2013, p. 556). Vale ressaltar o conselho de Wallace: "evite a tentação de ver *τέλειον* como um adjetivo atributivo. (Lembre-se de que um complemento adverbial é *sempre* um predicativo do sujeito). Caso isso não fosse seguido, a tradução resultante seria radicalmente diferente: 'a fim de apresentarmos todo homem perfeito...' A questão não é *se em Cristo* ou *por causa de Cristo* todo crente será apresentado como perfeito diante de Deus, mas que *somente* aqueles crentes que são perfeitos em Cristo serão apresentados!" (2009, p. 187).

E. **Trabalho arduamente, lutando (29)**. Concentração de forças. O objetivo não é apenas a salvação pessoal, mas a dos outros também (29-30). Paulo luta “pela” igreja (2,1-2 e 4,12-13). A oração é crucial aqui (Cl 4 e Rm 15) e também a unidade no Espírito (Fp 1,27ss.). O evangelho leva o conflito a toda a vida cristã, mas quando oramos e perseveramos, o sinal da cruz é um sinal de vitória (STAUFFER, 2013, p. 24).

A menção a que o apóstolo é ministro (servo) do evangelho (1,23) já, por si, prepara a transição para a seção (1,24-2,5), que explica da significância do apóstolo para toda a igreja e para a comunidade de Colossos. O seu sofrimento é benéfico para o corpo de Cristo e pela virtude dos eu ministério, sua autoridade é também válida perante a comunidade que não o conheceu¹⁰⁰; por conta dessa autoridade, os colossenses receberam a instrução e força na fé (LOHSE, 1971).

A temporalidade da ação de Paulo - em concentrar seus esforços em favor da salvação de todos, em perseguir seu compromisso em servir a todos, em labutar pela completa maturidade dos colossenses - é destacada pelos verbos no indicativo em modo de asserção ou apresentação da certeza (WALLACE, 2009). As expectativas das comunidades cristãs quanto ao fim dos tempos foram moldadas a partir das concepções apocalípticas do judaísmo.

O apocalíptico judeu frequentemente retratou as catástrofes e sofrimentos que assolam a terra como o desejo definitivo de Deus e que, inclusive, deveriam recair sobre os crentes. Tudo isso deveria ocorrer antes que adviesse/advenha o novo mundo de Deus. Guerra, necessidades e pragas atacarão a humanidade; a terra vai reter sua produção, mulheres não vão dar à luz filhos; a ordem cósmica será turbada ao ponto de as constelações não mais seguirem seu regular fluxo; os piedosos

¹⁰⁰ “Entre Paulo e a comunidade desconhecida dele se pressupõe uma relação mútua permanente. O apóstolo acompanha a comunidade constantemente em oração (1.9); esta, por sua vez, acompanha com interesse sua obra e sua sina. É considerado natural que ela fique a par de seus assuntos pessoais (4.7s), sendo que neste caso deve tratar-se de seus sofrimentos e sua prisão (1.24). Mas não se trata apenas de envolvimento pessoal; a comunidade necessita dessa informação para o fortalecimento de sua fé. Paulo tornou-se um modelo para ela, por intermédio do qual o efeito do evangelho se concretiza para ela. A narrativa acerca do apóstolo começa a ser incorporar na mensagem salvífica normativa para a igreja. Delineiam-se os primeiros rudimentos para uma canonização de Paulo – e não só de seus escritos, mas também da imagem de sua vida. Daí para uma hagiografia cristã a distância não é mais muito grande” (ROLOFF, 2005, p. 250).

sofrerão perseguição e mais sofrimento. Quando, no entanto, esses horrores alcançarem o seu apogeu (seu zênite), ocorrerá a virada dos eventos.

Por esses motivos, os sofrimentos dos últimos dias são também chamados de “desgraças do Messias”, porque eles precedem imediatamente o advento da Régua Ungida (do trabalho do Messias). Nesse contexto de expectativas do fim dos tempos pelo cristianismo primitivo, o significado do conceito apocalíptico de desgraças messiânicas agora é modificado. Quer dizer, a esperança dos crentes não está centrada em um desconhecido a ser enviado por Deus; ao contrário, o Cristo que está por vir como o Filho do Homem nas nuvens do céu é também conhecido da comunidade como o crucificado e ressurreto Senhor. As tristezas que devem ser suportadas nos últimos tempos são compreendidas como precursoras da sua gloriosa aparição para o julgamento sobre o mundo e para sua própria libertação (Mc 13,5-27).

Os sofrimentos do apóstolo, os quais são mencionados em Colossenses, de fato não são mais significantes que os sofrimentos que todos os cristãos compartilham. Nos seus sofrimentos, o apóstolo executa um serviço vicário/vicariante (2Co 1,6), completando, dessa forma, “o que resta das aflições de Cristo” (LOHSE, 1971). A presença do Cristo - no corpo e na sua labuta – salienta a obra da reconciliação (1,21-23) e da mediação, sob a direção e no poder da cruz e ressurreição de Cristo, na busca pela completa maturidade dos leitores. Se, de acordo com Andreas Dettwiler, “o futuro *manifestará* unicamente o que já existe” e este será a própria “epifania do presente”, o texto provoca o efeito da adesão/identificação pessoal com o apóstolo e o Cristo¹⁰¹ (2015, p. 352). A fé aqui tem a ver com o sentido

¹⁰¹ “O problema da conduta cristã nasceu com a comunidade, e não somente nem em primeiro lugar como um problema da prática da vida, e sim sobretudo como um problema da autocompreensão cristã. O problema estava posto com a situação paradoxal da comunidade que enquanto comunidade escatológica, não pertence mais ao velho mundo, e sim ao mundo vindouro; mas que, não obstante, tem que levar sua vida no espaço do velho mundo, entre o ‘não mais’ e o ‘ainda não’. Como vida nova, não mais pertencente ao velho *éon*, ela pode ser descrita no indicativo; todavia, enquanto ela tiver de ser vivida no velho mundo, ela se encontra sob o imperativo. Como aquela, ela se encontra sob a graça, como esta, sob a lei de Deus, sob a exigência ética. O problema consiste, portanto, na pergunta: como se compreende a relação entre presente e futuro, entre indicativo e imperativo? Paulo havia resolvido o problema por meio de sua compreensão da liberdade cristã e havia compreendido a relação entre presente e futuro como uma relação dialética, e assim também João. A pergunta era se essa compreensão seria mantida; se a liberdade cristã como a liberdade para a obediência e com isso a própria obediência seriam compreendidas como dom da graça ou do Espírito; ou se a obediência seria entendida como uma obra meritória, logo, como a condição a ser cumprida para a consecução da salvação; se imperativo receberia novamente o caráter de uma lei no sentido como foi abolido na doutrina da justificação paulina, o caráter do caminho da salvação” (BULTMANN, 2004, p. 653-654).

da vida, cujos valores ordenam e tornam a vida digna de ser vivida (FOWLER, 1992)¹⁰².

O espaço da ação se organiza na relação *outrora-agora*¹⁰³. A construção do espaço no texto contempla a personalidade (o ser integral) enquanto significância do serviço sacrificial de Cristo e do apóstolo. O lugar perpassa o corpo físico, o interior do ser e o corpo celestial. Todos revelam a presença constante do Cristo e o propósito de Deus de se revelar. A ênfase nas categorias espaciais para “interpretar o acontecimento cristológico e a condição do crente no mundo” é uma marca em Colossenses (DETTWILER, 2015, p. 344). O fundamento será o pertencimento a Cristo e a “transformação individual e comunitária da vida como resultado dessa relação” (CAMPBELL, 2011, p. 289).

Expressão “em Cristo” ¹⁰⁴	Ocorre 52 vezes nas cartas paulinas
“Estar em Cristo” (Rm 6)	Enfatiza a natureza comunitária do pertencimento
Vestir o Senhor Jesus Cristo	Uma renovação ética (Cl 3,9-10; Ef 4,24)
Transformação (Rm 12,2)	Envolve a pessoa inteira, corpo e mente.

A expressão “*riqueza da glória*” significa a “plenitude de bens” – “Cristo e sua obra são a verdadeira riqueza da comunidade”¹⁰⁵ (HAUCK; KASCH, 2013, p. 236).

¹⁰² A fé é uma “qualidade do viver humano. Na sua melhor forma ela assume o aspecto de serenidade, coragem, lealdade e serviço: uma tranquila confiança e alegria que capacita a pessoa a sentir-se em casa no universo, e a achar sentido no mundo e em sua própria vida, um sentido que seja profundo e último e que seja estável, não importando o que possa acontecer à pessoa no nível dos eventos imediatos. Homens e mulheres com este tipo de fé enfrentam catástrofes e confusão, afluência e dor, sem perturbações; encaram as oportunidades com convicção e energia; e relacionam-se com os outros com uma jovial caridade (Smith *apud* FOWLER, 1992, p. 21).

¹⁰³ “A linguagem paulina compartilha um uso metafórico comum de ‘espaço’ e é representada por sua definição ou exclusividade. De várias maneiras, então, a expressão ‘em Cristo’ transmite a crença paulina de que os propósitos salvíficos de Deus se cumprem decisivamente por meio de Cristo” (SEIFRID, 2008, p. 453).

¹⁰⁴ No tocante a expressão “em Cristo”, Seifrid afirma que ela é “usada sobre um campo triangular de sentido, não em um sentido ‘técnico’ único. Em um canto do campo encontramos os exemplos da forma ‘certas pessoas/Igrejas (estão) em Cristo’, onde a frase assume sentido local. Em outro canto, encontramos declarações como ‘era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo’ (2Co 5,19). Aqui, Cristo é visto como instrumento de ação divina (apesar do debate a respeito do sentido deste versículo). Às vezes, ‘em Cristo/no Senhor’ ressalta a maneira na qual uma ação ocorre (‘Em Cristo, digo a verdade’, Rm 9,1). O emprego paulino das frases move-se entre esses limites e, em geral, revela uma falta de distinção entre três ideias: de localidade, meio e modalidade” (2008, p. 453).

¹⁰⁵ “Para o povo da Bíblia, um dos sentidos da palavra ‘glória’ é ‘esplendor’, ‘brilho’. Pois bem, diz Paulo, Deus não está afastado e ausente deste mundo, mas brilha sobre ele. E seu brilho é motivo de força para os que nele creem” (BORTOLINI, 1996, p. 24).

Aqui *glória* refere-se ao paralelismo entre a ressurreição de Cristo e a dos crentes (Rm 8,17 e Cl 3,4). Kittel justifica que “a participação na *dóxa* se dá por meio da participação em Cristo. A glória eterna é o alvo do nosso chamado (1Pe 5,10). Nesse *éon* pecaminoso carecemos da glória de Deus (Rm 3,23)”. Contudo, para o autor a “glória há de ser revelada a nós e nós desfrutaremos da liberdade gloriosa dos filhos de Deus (Rm 8,18-21). O que é semeado em desonra é colhido em glória (1Co 15,43)”. Contudo, acrescenta Kittel, “a glória futura tem suas raízes no propósito e ação divina, de modo que se diz que já fomos glorificados (Rm 8,29-30; 1Co 2,7)” (2013, p. 198).

A cruz e a ressurreição é o evangelho mediador da fé da comunidade. Na teologia da mediação no Novo Testamento há um paralelo entre Adão e Cristo. A mediação crística é cósmica (Ef 1,10), contudo o *pleroma* é a igreja¹⁰⁶. Em Colossenses, o apóstolo é a “encarnação viva” da mensagem. Ele é parte do “mistério” – do “Cristo entre vós” em Cl 1,27 (Cl 1,24-2,5 e Ef 3,1-3). Assim como os servos de Cristo em 4,7-18, o mensageiro faz agora parte da mensagem crística (DETTWILER, 2011).

O conceito de esperança perpassa os gregos, o judaísmo rabínico, o judaísmo helenístico e o cristianismo primitivo. A expressão “*esperança da glória*” vai ao encontro do sentido do Antigo Testamento: “compreende a natureza provisional de todos os dons presentes e é cada vez mais uma esperança no futuro escatológico”. O diálogo com Colossenses está na afirmação de que a esperança não significa confiança enquanto projeção própria do fiel, mas confiança naquilo que Deus pode fazer. Em Jr 17,7, Deus é a nossa esperança (BULTMANN, 2013, p. 254).

O destaque em Colossenses está para o Cristo *como* nossa esperança em 1,27. Assim como em João (5,45 e 1Jo 3,3), “*elpís* é incorporada como *pístis*, ou perseverança em Apocalipse”. A expectativa futura é proeminente em Colossenses, mas o foco não é o futuro. A ênfase está na presença da ação de Deus/do Cristo em vós como elemento constitutivo da expectativa esperançosa do cristão.

¹⁰⁶ “Talvez alguns fiéis fossem atraídos a uma forma de ensinamento judaico esotérico que circulava em Colossas e quisessem partilhar com outros seu novo discernimento. Não reduziram Cristo à irrelevância, como fizeram os intrusos na Galácia, mas antes exaltaram seu papel mediador. O problema com o qual Paulo teve de lidar não era uma atitude doutrinária para com a Lei, mas sim a devoção ascético-mística a questões apocalípticas, com raízes mais emocionais que teológicas” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 255).

Síntese espaço-temporal de Colossenses 1,24-29

Colossenses 1,24-29¹⁰⁷

Estrutura narrativa¹⁰⁸

²⁴ Agora me alegro nos meus sofrimentos por vós, e na minha carne vou completando aquilo que resta das aflições de Cristo, em favor do seu corpo, que é a igreja.

²⁵ Dela me tornei ministro, conforme a comissão divina a mim confiada a vosso respeito, para anunciar amplamente a palavra de Deus,

²⁶ o mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora foi manifestado aos seus santos.

²⁷ a eles Deus quis fazer conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste mistério, que é Cristo em vós, a esperança da glória.

²⁸ Nós o anunciamos, advertindo a cada um e a todos ensinando com toda a sabedoria, para que apresentemos todo homem perfeitos em Cristo.

²⁹ Para isso trabalho arduamente, lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim.

i. A autoimagem do apóstolo marcada por sofrimento pessoal e pela comunidade

ii. A função do apóstolo de propagador da Palavra de Deus e a referência a quem o nomeou ministro

iii. A mensagem do apóstolo a partir do “esquema de revelação”

iv. A eleição dos portadores da revelação

v. A riqueza da revelação é Cristo em vós, a esperança da glória!

vi. O apóstolo como mediador da riqueza da glória

vii. O caráter dos mediadores da riqueza da glória

viii. O “eu” do enviado movido pela força de Cristo que opera nele

ix. A autoimagem do apóstolo marcada por sofrimento pessoal e pela comunidade

A hermenêutica da consciência histórica da carta aos Colossenses perpassa o tempo, a experiência e a referência. A perícopé em tela registra a necessidade do leitor de recordar o passado cuja identidade está alicerçada na obra salvífica e redentora de Cristo Jesus, o Senhor¹⁰⁹. Os leitores da carta participam com o autor da “situação da igreja étnico-cristã da época pós-paulina (2,13; 1,27-21)” e a “moldura paulina da carta se mostra em todo o seu significado somente se considerarmos os perigos concretos para a fé e a vida cristã, contra os quais é invocada a autoridade do apóstolo”.

¹⁰⁷ GOMES; OLIVETTI, 2015, p. 754.

¹⁰⁸ HARVEY, 2017.

¹⁰⁹ O marcador de identidade primário do apóstolo Paulo é a fé em Cristo (CAMPBELL, 2011).

A mediação crística está alicerçada/moldada/autorizada na fé. Ela implica um alinhamento do coração ou vontade, um compromisso de lealdade e confiança. Assim, “a carta pode ou deve supor nos destinatários o conhecimento da doutrina e das práticas que combate” qualquer ameaça a fé (DAUTZENBERG, 2008, p. 141). A fé implica visão porque é “um modo de conhecer, de reconhecimento. Uma pessoa compromete-se com aquilo que é conhecido ou reconhecido, e vive lentamente, tendo sua vida e caráter moldados por esse comprometimento”¹¹⁰. Ela é sempre relacional – “sempre há um outro na fé” – e enquanto comprometimento e confiança molda a identidade – “os centros de valor e poder que têm valor divino para nós (...) são aqueles que nos conferem sentido e dignidade e prometem nos sustentarem um perigoso mundo de poder”¹¹¹ (FOWLER, 1992, p. 25-27).

O esforço dos servos de Cristo é para aclarar a consciência histórica dos ouvintes sobre a presença do Cristo entre eles. A ação persiste no anúncio que vai além da vitória na cruz do Cristo¹¹². A mensagem contém também que Ele habita nos crentes. Enquanto testemunhas ativas desta tradição sua preocupação é “restaurar um senso de realidade, colocar em terra firme os pés dos extraviados” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 255). A esperança está no presente porque o Cristo está/estará sempre entre eles¹¹³. A realidade da consciência é suficiente para enfrentar qualquer

¹¹⁰ Nas palavras de Campbell: “a nova criação pressupõe o antigo e transforma-o” (2011, p. 291).

¹¹¹ Há três grandes tipos de relação fé-identidade para Niebuhr: *i*) politeísta: “não possui qualquer centro de valor e poder com transcendência suficiente para enfocar e ordenar a vida de uma pessoa”. Ele tem interesses em muitos pequenos centros de valor e de poder. “Homem protéico”: “faz uma série de investidas relativamente intensas ou totais de identidade e fé, mas seus comprometimentos mostram ser transitórios e mutáveis”. Politeísmo com padrão difuso de fé e identidade: “essas pessoas nunca carregam toda a sua paixão para qualquer relacionamento ou compromisso com determinado valor”; *ii*) honoteísmo (por exemplo, fé-identidade centrada no trabalho): fé em um só deus sem afirmar que ele seja o único deus. O deus henoteísta é um ídolo. Ernest Becker chamou a atenção para o fato de que costumamos nos engajar em *causa sui*, nossa adoração se dirige ao nosso próprio ego. A forma mais extrema de fé henoteísta é o fetichismo (geralmente, sexo e dinheiro); e *iii*) monoteísmo radical: “a pessoa coloca a sua confiança e lealdade supremas em um centro transcendente de valor e poder, que não é nem uma causa ou instituição finita”; “negação de centros de valor e poder menos universais ou menos transcendentos”. A fé monoteísta radical convoca as pessoas a uma identificação com uma comunidade universal (FOWLER, 1992, p. 27-30).

¹¹² “Não é de admirar que, na esfera do helenismo, já cedo a ascese tenha se tornado um meio para separar-se do mundo; pois o helenismo conhece vários movimentos ascéticos” (BULTMANN, 2004, p. 149).

¹¹³ A fé como “processo imaginativo é despertada e moldada por essas interações e pelas imagens, símbolos, rituais e representações conceptuais, oferecidas convictamente, na linguagem e vida comum daqueles com que aprendemos e crescemos”. Uma imagem “começa como uma vaga e sentida representação interior de algum estado de coisas e de nossos sentimentos a seu respeito. (...) A imagem une ‘informação’ e sentimento; mantém juntos orientação e significado afetivo”. No alemão, imaginação como *einbildungskraft* quer dizer o poder de formar uma unidade (FOWLER, 1992, p. 32-33).

circunstância presente e/ou futura. O alvo agora será o empenho em apresentar todo homem perfeito em Cristo Jesus.

O amor crístico será o reconhecimento desse serviço sacrificial dos servos por Cristo em favor de todos. A transformação proclamada irá modificar a cultura e a vida, mas sem deixar de contemplar as diferenças. Nesta mudança “não são obliteradas ou substituídas por alguma nova cultura que desce dos céus ou é obtida por algum meio místico”. O objetivo é manter a “continuidade real entre passado e presente na vida do fiel” para que a transformação - pela presença de Cristo vivendo neles possibilite – produza maturidade (CAMPBELL, 2011, 292-293).

O futuro prevê um trabalho árduo de anunciar, de advertir, de apresentar mais pessoas perfeitas em Cristo Jesus¹¹⁴. O futuro é caracterizado pela tríade fé-esperança-amor ou passado-presente-futuro em um processo de “reconstrução biográfica” e de “mudança no universo do discurso”. O modo incompleto da ação marca o texto em tela porque a consciência é o elo entre a origem e o fim. A ciência do mistério escondido torna possível viver o e em Cristo. O processo contínuo e ainda incompleto de maturidade encoraja a realidade histórica presente a esperança e “orienta o padrão de vida da comunidade de Cristo, evitando, dessa maneira, que ela se conforme totalmente a este mundo e a seus sistemas de valores” (CAMPBELL, 2011, p. 305).

A teologia da consciência histórica da esperança em Colossenses 1,24-29 aviva a intervenção divina e a mediação crística. A expectativa do texto é a identificação do leitor por meio da sua identidade. A motivação não está em uma adesão a Cristo individual, mas “em uma entidade em que os indivíduos, juntos, crescem[çam] e se desenvolvem[am] em um só corpo”. A esperança do texto e a consciência do crente da presença e da missão crística está alicerçada na ênfase - da vida em Cristo ou da vida com Cristo - na totalidade da vida que é “definida e determinada pela identidade de Jesus” (CAMPBELL, 2011, p. 273-274). O reconhecimento é a comissão divina de cumprir o serviço em/por amor a fim de apresentar mais perfeitos em Cristo.

¹¹⁴ “A concepção escatológica de Colossenses é a do momento presente: todo o peso é colocado na experiência da salvação no ato atual da fé. Como Cristo já triunfa inteiramente sobre os poderes do cosmo, os crentes já foram arrancados ao poder das trevas e transferidos para o ‘reino do Filho do seu amor’ (1,13) (DETTWILER, 2015, p. 345).

2 O SENTIDO DAS AÇÕES DE COLOSSENSES 1,24-29

Perscrutar os temas, ideias, mensagem e estrutura semântica da perícope de Colossenses 1,24-29 é o alvo deste capítulo. A investigação irá focar nas relações intertextuais e interdiscursivas do texto. A compreensão do sentido perpassa o livro de Colossenses e o diálogo com a literatura paulina e bíblica/extrabíblica como um todo. A busca pelo sentido exigirá perquirir o aspecto estético e persuasivo do texto.

A sistematização do estilo e da argumentação da perícope cooperará na identificação do(s) tema(s) e, por conseguinte, da significação do texto em comento. A dimensão cultural irá contribuir para desvelar a “atitude, a posição, a maneira como o texto descreve, aceita, modifica ou critica as diferentes dimensões da vida humana em coletividade” (ZABATIERO, 2007, p. 103).

A análise semântica da perícope em tela objetiva captar e explicitar a “relação entre forma e conteúdo, entre significante e significado, e isso nas palavras, nas frases e no texto” (EGGER, 1994, p. 90) de Colossenses. O inventário semântico de Colossenses 1,24-29 neste capítulo irá apoiar-se na análise linguístico-sintática da seção anterior. O texto é estruturado em quiasmo e os fatores de coesão recorrem à perícope anterior (1,21-23) e à perícope posterior (2,1-3).

A compreensão da realidade social de Colossenses se dará por meio da narratividade – “uma dimensão de todo e qualquer texto, responsável pelas transformações dos sujeitos e pela busca de valores e da produção do sentido social” - e pelo caminho da interdiscursividade – “crítica social do texto e a partir do texto (...) completadas e realizadas mediante a análise do lugar que o texto ocupa nas formações discursivas de seu mundo-da-vida”.

Os efeitos de sentido em Colossenses 1,24-29 serão analisados pelos conceitos da exegese sêmio-discursiva, com o fito de apreender a identidade pessoal dos sujeitos em ação – analisar as “paixões enquanto efeitos de sentido das modalizações do sujeito do estado, conforme lexicalizadas e sedimentadas tradicionalmente no mundo-da-vida, e dadas à interpretação no texto” (ZABATIERO, 2007, p. 103;130; 143).

O capítulo tem três subdivisões: o sentido teológico (2.1), o sentido sociocultural (2.2) e o sentido psicossocial (2.3).

2.1 Sentido teológico da ação

Colossenses 1,24-29 mantém relação direta de sentidos com Efésios, Romanos¹¹⁵, I Coríntios¹¹⁶, II Coríntios¹¹⁷, 1 Pedro, I Tessalonicenses¹¹⁸, II Tessalonicenses¹¹⁹, Filipenses¹²⁰, Gálatas¹²¹, Hebreus¹²², I Timóteo¹²³, II Timóteo¹²⁴ e Tito¹²⁵ no que tange a temas (cristologia, escatologia, eclesiologia, espiritualidade) e ideias teológicas (“sofrimento”, “corpo”, “carne”, “comissão”, “mistério”, “habitação”, “riqueza”, “esperança”, “proclamação”, “perfeição”, “sabedoria”, “trabalho”, “energia” e “poder”).

As ideias “reconciliação”, “apresentação” e “evangelho” constantes na perícopes anterior (1,21-23) estribam o significado de 1,24-29. Elas são indispensáveis para a persuasão do “Cristo em vós, a esperança da glória” de 1,27.

¹¹⁵ 5,2 – “nos gloriamos na esperança da glória de Deus”; 5,4-5 – “esperança”; 8,9.11 – “se o Espírito Santo habita em vós” (3x); 8,10 – “se Cristo está em vós”; 8,17 – “se participamos do seu sofrimento”; 8,20 – “esperança”; 8,24 – “fomos salvos em esperança”; 11,33 – “profunda riqueza da sabedoria e do conhecimento de Deus”; 12,5 – “somos um só corpo em Cristo”; 12,11 – “alegrai-vos na esperança”; 15,4 – “para que tenhamos esperança”; 15,13 – “o Deus da esperança” (2x).

¹¹⁶ Mistério de Deus (2,7); mistérios de Deus (4,1); esperança em Cristo (15,19).

¹¹⁷ Esperança (3,12); Cristo é poderoso entre vós e Cristo está entre vós ou teriam sido reprovados (13,3-5).

¹¹⁸ “perseverança da vossa esperança” – 1,3; “em Cristo Jesus” – 2,14; “tivestes de sofrer – 2,14; “esperança” – 2,19; “capacete da esperança da salvação” – 5,8.

¹¹⁹ “Reino de Deus, pelo qual sofreis” – 1,5; “boa esperança pela graça” – 2,16.

¹²⁰ “perfeição” – 1,6; “por mim (...) aumente a vossa glória em Cristo” – 1,26; a graça de por ele sofrer – 1,29; excelência do conhecimento de Cristo – 3,8; conhecer (...) e participar nos seus sofrimentos – 3,10; “perfeito” – 3,12.15.

¹²¹ Igrejas da Judeia que estão “em Cristo” – 1,22; “Cristo vive em mim” – 2,20; mediador – 3,20; “um só em Cristo Jesus” – 3,28; sofro as dores do parto – 4,19; “em Cristo Jesus” – 5,6.

¹²² Hebreus trabalha com o binômio esperança e perfeição. “confiança e orgulho da esperança” – 3,6; “aos maduros/adultos pertence o alimento sólido”, ou seja, os que “têm os sentidos treinados na prática para distinguir entre bem e mal” – 5,14; “avancemos rumo à perfeição/maturidade” – 6,1; “interesse pela realização da esperança” – 6,11; “apegando-nos à esperança oferecida” – 6,18; “a lei não conduziu nada à perfeição” – 7,19 e 10,1; “surgiu no cenário uma esperança superior” – 7,19; “se o cumprimento perfeito fosse mediado...” – 7,11.10.14.11.40; “já conduzido à consumação perfeita” – 7,28; “[Cristo] é mediador de um pacto melhor” – 8,6.9.15.12.24; “incapazes de conduzir o adorador ao cumprimento perfeito” – 9,10; “continuemos (...) confessando nossa esperança” – 10,23; “fé é a segurança daquilo que se espera” – 11,1.

¹²³ “Cristo Jesus, nossa esperança” – 1,1; “cheguemos ao conhecimento da verdade” – 2,4; “Cristo mediador” – 2,5; “mistério da piedade” – 3,16; “nossa esperança no Deus vivo” – 4,10; “nem ponham a esperança na instabilidade da riqueza” – 6,17.

¹²⁴ “a promessa da vida que está em Cristo Jesus” – 1,1; “participa do meu sofrimento pelo evangelho” – 1,8.12; “assume a tua parte de sofrimento” – 2,3; Evangelho, “pelo qual sofro” – 2,9; sofrimentos – 3,11; “a fim de que o homem de Deus seja perfeito” – 3,17; “suporta o sofrimento” – 4,4.

¹²⁵ Esperança – 1,2.2.13; herdeiros da esperança da vida eterna – 3,7.

1,21 Καὶ ὑμᾶς ποτὲ ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν

(A)

Καὶ νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς

- Agora porém Ele vos **reconciliou**

(B)

ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς ὄντας ἀπηλλοτριωμένους

- Ele vos **reconciliou** estando distantes

ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς ὄντας ἐχθροὺς

- Ele vos **reconciliou** estando inimigos

ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς ὄντας ποτὲ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς

- Ele vos **reconciliou** estando outrora, na atitude, em obras indignas

1.22 ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ·

(A)

ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ

- Ele vos **reconciliou** no corpo da carne dEle

ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς διὰ τοῦ θανάτου

- Ele vos **reconciliou** mediante a morte

ἀποκατήλλαξεν ὑμᾶς παραστήσαι ὑμᾶς κατενώπιον αὐτοῦ

- Ele vos **reconciliou** para vos **apresentar perante Ele**

(B)

παραστήσαι ὑμᾶς ἁγίους

- Para vos **apresentar** santos

παραστήσαι ὑμᾶς ἀμώμους

- Para vos **apresentar** inculpáveis

παραστήσαι ὑμᾶς ἀνεγκλήτους

- Para vos **apresentar** irrepreensíveis

1,23 εἶ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἐδραῖοι, καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος.

(A)

παραστῆσαι εἶ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι
καὶ ἐδραῖοι

- Para **apresentar** se de fato vos permaneceis tendo sido alicerçados e firmes na fé

παραστῆσαι εἶ γε ἐπιμένετε μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς
ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε

- Para **apresentar** se de fato vos permaneceis não se afastando da **esperança do evangelho** que ouvistes

(B)

τοῦ εὐαγγελίου κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει
τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν

- O **evangelho** que foi pregado a toda criação sob o céu

τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος

- O **evangelho** do qual eu, Paulo, me tornei ministro

O arranjo quiástico na perícopa 1,24-29 favorece a análise das marcas estilísticas e argumentativas.

A. “me alegro” (<i>chairo</i>), “carne” (<i>sarx</i>)	1,24
B. “fazer conhecido”, “riquezas”, “mistério”	1,27
C. “luta”	1,29
C’. “lutando”	2,1
B’. “conhecimento”, “riquezas”, “mistério”	2,2
A’. “me alegro/deleito” (<i>chairo</i>), “corpo” (<i>sarx</i>)	2,5

O autor em Colossenses 1,24-29 quer convencer o leitor sobre o real significado de conhecimento, da riqueza, do mistério. Sua alegria em desfrutar continuamente daquilo que Deus quis revelar a todos o impele a propagar com todas

as suas forças e por meio dos seus sofrimentos e aflições que “Cristo está em vós” e que Ele é a “esperança da glória”. Está presente – como argumentação - o tema da *parusia* (= presença) e o da recomendação aos santos (4,13). Contudo, a predominância do estilo é do “esquema da salvação”¹²⁶ e o da “apresentação da relação “eu-vós””. A revelação contida em 1,25-26 ocorre por meio da proclamação do conselho secreto (1,27) através do poder de Deus em Cristo, por meio de uma apresentação pública - como numa procissão triunfal – em que todas as forças foram declaradas derrotadas (2,15); em seguida, através do poder de Deus nos seus servos (1,29) e, conseqüentemente, através do poder de Deus em todos os cristãos (1,27)¹²⁷.

A relação “eu-vós” pode ter um caráter epistolar que diz respeito a “regulamentação prática do relacionamento entre o apóstolo e a comunidade (1Ts 2,17-3,13; 2Cor 7,5-16)”. Em Colossenses quer dizer “o ensejo para profundas reflexões teológicas, segundo as quais o próprio relacionamento entre o apóstolo e a comunidade tem caráter soteriológico”. A relação entre o servo e a comunidade está alicerçada no “comum espírito da fé” e na “esperança na ressurreição” de Cristo (BERGER, 1998, p. 247). Isso posto, assim como nas cartas paulinas, o autor de Colossenses não utiliza do uso de “discursos persuasivos” segundo os cânones da retórica. Sua argumentação não está alicerçada em provas retóricas, mas no poder

¹²⁶ De forma geral, o uso restrito de revelação, como revelações especiais de Cristo, elas “servem para a confirmação, direção ou edificação. Elas devem satisfazer ao teste do amor e do serviço cristãos”. Seu significado vai ao encontro do sentido da “vinda histórica de Deus que é cumprida em Jesus e será consumada no último dia. O AT é a letra sagrada da revelação, apesar de não ser chamado ele próprio de revelação, ele é colocado a serviço do cumprimento do NT (Rm 4.23-24). O verdadeiro *locus* é a escatologia, ou seja, a manifestação de Cristo (1Co 1.7), do juízo de Deus (Rm 2.5) ou da ira de Deus (1.18), do anticristo (2Ts 2.3), mas também da justiça de Deus (Rm 1.16), de seus filhos (Rm 8.19), da glória deles (8.18) e da salvação (1Pe 1.5). O destino dos crentes pela graça de Deus é um mistério que é revelado por intermédio da autorrevelação de Cristo e é conhecido aos mensageiros de Cristo (Ef 3.3ss.; Rm 16.25-26; Gl 1.12,16)”. Em Colossenses, o entendimento deve ser que “há revelação somente por um ato da vontade divina” com acessibilidade a todos (OEPKE, p. 457).

¹²⁷ Efésios é carta do poder de Deus presente nos cristãos (“riqueza da sua graça” – 1,7; “plena sabedoria e compreensão” – 1,8; “espírito de sabedoria e de revelação, para melhor conhecê-lo” – 1,17; “a esperança para a qual Deus vos chamou” – 1,18; “riqueza da gloriosa herança dele nos santos” – 1,18; “nos fez assentar no céu em Cristo” – 2,6; “riqueza da sua graça” – 2,7; “criados em Cristo para boas obras” – 2,10; “estáveis sem Cristo..., sem esperança” – 2,12; “mas agora, em Cristo Jesus” – 2,13; “nele [em Cristo] vós também estais sendo edificados (...) como habitação de Deus” – 2,22; “me foi dado a conhecer o mistério” – 3,3; “minha compreensão do mistério de Cristo” – 3,4; “em outras gerações, este mistério não foi manifestado” – 3,5; “insondável riqueza de Cristo” – 3,8; “esclarecer a todos a administração do mistério” – 3,9; “para que a multiforme sabedoria de Deus seja dada a conhecer” – 3,10; “não desanimeis diante dos meus sofrimentos” – 3,13; “segundo a riqueza da sua glória” – 3,16; “possais conhecer o amor de Cristo que está além do conhecimento” – 3,19; “é uma a esperança da vocação” – 4,4; “até atingirmos a maturidade” – 5,32; “o mistério do evangelho” – 6,19.

do Espírito (1Cor 2,4), isso porque a intenção está escorada no “desejo de que a fé de seus convertidos não se fundasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus (1Cor 2,5)” (WINTER, 2008, p. 1091).

O aspecto persuasivo do texto de Colossenses contém a noção de temporalidade. O “presente da fé” é uma preocupação do autor. A intencionalidade está no “discurso sobre o futuro que está a serviço de uma reflexão teológica e de uma pastoral” a respeito do presente do seu leitor - como Gálatas e 1 Tessalonicenses. Por isso o conselho a “andar de maneira digna do Senhor” (1,9-13), o “andai nele” de 2,5-8 e o “continueis perfeitos” em 4,12, ou seja, “levar uma vida digna do Deus que vos chama ao seu reino e à sua glória” (1 Ts 2,12): a referência ao futuro está aqui a serviço de uma exortação a viver no presente como cidadãos responsáveis numa atitude positiva diante do mundo” - 1 Ts 4,11-12 e Cl 3,12-16; 4,5 (CUVILLIER, 2011, p. 231)¹²⁸.

O “presente da fé” em Colossenses está ancorado no conceito de “tempo messiânico”. Ele fundamenta a existência do cristão porque ele “é o tempo da manifestação paradoxal da justiça de Deus. Para quem crê, o ‘tempo messiânico’ é o da justificação (Rm 3,26) ou, em outras palavras, da libertação ‘deste mundo mau’ (Gl 1,4)”. O impacto disso é “uma compreensão renovada da existência humana: essa não encontra mais seu fundamento nas realidades deste mundo, mas o que a constitui está fora da influência dos poderes e dos princípios que agem aqui na terra”. O mistério é “Cristo em vós” e Ele é a “sua vida” (3,1-4)¹²⁹ (CUVILLIER, 2011, p. 235).

O ápice do autor da carta ao utilizar o conceito de “tempo messiânico” está no confronto com o “mundo, sua sabedoria e seus poderosos (1Cor 1,20; 2,6-8) e, ao

¹²⁸ “Para Paulo, o presente não se reduz à realidade atual (o mundo presente é ‘mau’ e está sob o julgamento de Deus). Tampouco é, todavia, a antecipação imaginária do mundo futuro (que Paulo espera, mas que ele jamais descreve). O presente da fé é o que poderíamos chamar de ‘tempo messiânico’. Esse tempo não deve ser confundido nem com o ‘tempo profano’ (em linguagem apocalíptica: o éon presente, nem com o ‘tempo escatológico’ (em linguagem apocalíptica: o éon futuro). Essa compreensão específica do presente como ‘tempo messiânico’ se enraíza na interpretação paulina do acontecimento cristológico e torna complexa a distinção apocalíptica tradicional entre os dois éons” (CUVILLIER, 2011, p. 233).

¹²⁹ “O ‘tempo messiânico’ garante, então, uma base para a existência cujo centro está no exterior deste mundo: o que constitui o ser cristão está, com efeito, situado em Cristo (ἐν Χριστῷ). É em nome ἐν Χριστῷ messiânico que as identidades mundanas, os particularismos deste mundo (judeu/pagão, escravo/homem livre, homem/mulher, cf. Gl 3,28) se tornam fundamentalmente inoperantes, pois o que o crente é em seu ser não se confunde mais com o que o mundo nesse vê ou dele diz: é a súbita intervenção do ‘tempo messiânico’ na existência do indivíduo e da comunidade que realiza isso” (CUVILLIER, 2011, p. 236).

mesmo tempo, por uma consideração da realidade presente na qual é preciso viver”. A intimação ao cristão é “ao mesmo tempo inscrição positiva no mundo e espera de uma outra realidade. Essa espera inscreve uma exterioridade na existência e a projeta numa dinâmica de vida e de esperança que ultrapassa a dimensão individual para se abrir a toda a criação”. Logo, se “Cristo está em vós” e Ele é a “esperança da glória”, o “presente da fé” deve ser entendido “contra a concepção apocalíptica (nada de fuga numa espera do futuro) e contra o entusiasmo (nada de negação da realidade): o presente da fé, aqui e agora, é o único lugar em que se pode viver na verdade o Evangelho” (CUVILLIER, 2011, p. 238).

O argumento para viver o “presente da fé” ganha reforço no conceito de mediação da revelação crística. Os servos da revelação crística anunciam, advertem, aconselham e ensinam todos os homens. A linguagem de conhecimento é demasiada na carta porque o propósito é apresentar todo homem perfeito em Cristo. Tudo e todos estão ligados a partir do Evangelho de Cristo. Somente Cristo é o único mediador entre Deus e os homens (1 Tm 2:5). A reconciliação e a propiciação esclarecem a mediação de Cristo. Ela “opera em todas as fases da redenção, desde a eleição no eterno conselho de Deus até à consumação da salvação. Ele permanece sempre Mediador, tanto na humilhação como na exaltação” (MURRAY, 1995, p. 1020). Os inteiros (tudo, toda, todos, pleno) de Colossenses estão constituídos em Cristo como único mediador. A habitação do “Cristo em vós” torna possível os servos serem mediadores e, mais, todos os cristãos. A razão de ser do cristão em Colossenses é ser um mediador crístico porque Ele é a esperança da glória.

A perícopre 2,1-3 acrescenta ideias a compreensão em tela. “Luta”, “todos os tesouros” e “tendo sido unidos” também dão suporte ao significado de 1,24-29. O entendimento do porquê e do para quê do “Cristo em vós, a esperança da glória”.

2,1 Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ, καὶ ὅσοι οὐχ ἑωράκασιν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί,

(A)

γὰρ Θέλω ὑμᾶς εἰδέναι ἡλίκον ἀγῶνα ἔχω

- Pois quero que saibais quão grande **luta** tenho

(B)

ἀγῶνα ἔχω περὶ ὑμῶν

- **Luta** tenho por vós

ἀγῶνα ἔχω περὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ

- **Luta** tenho pelos em Laodicéia

ἀγῶνα ἔχω περὶ ὅσοι οὐχ ἐωράκασιν τὸ πρόσωπόν μου ἐν σαρκί

- **Luta** tenho pelos que não viram meu rosto em carne

2,2 ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντων ἐν ἀγάπῃ, καὶ εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ χριστοῦ,

(A)

ἀγῶνα ἔχω ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν

- **Luta** tenho para os seus corações serem encorajados

(B)

ἀγῶνα ἔχω ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν συμβιβασθέντων

- **Luta** tenho para os seus corações serem encorajados tendo sido unidos

(C)

συμβιβασθέντων ἐν ἀγάπῃ

- **Tendo sido unidos** em amor

συμβιβασθέντων εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως

- **Tendo sido unidos** para toda a riqueza da plenitude do entendimento

συμβιβασθέντων εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς

- **Tendo sido unidos** para o conhecimento do mistério do Deus e Pai

(D)

ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ χριστοῦ

- **Conhecimento do mistério** do Deus e Pai e do Cristo

2,3 ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι.

(A)

ἐν χριστοῦ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ ἀπόκρυφοι

- **Todos os tesouros** estão escondidos em Cristo

(B)

πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας

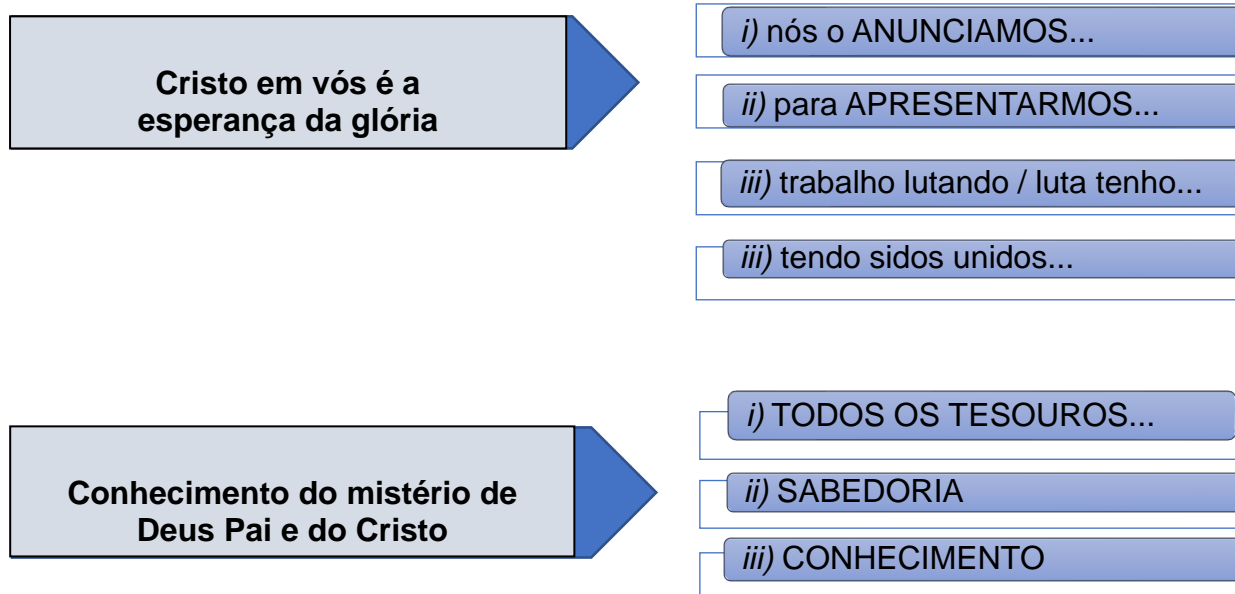
- **Todos os tesouros** da sabedoria

πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως

- **Todos os tesouros** do conhecimento

Assim, Colossenses 1,24-29, em relação à anterior e a posterior, pode ser organizada da seguinte forma:





O percurso temático de 1,24-29 perpassa a vida cristã, a missão e o poder presente nos servos de Cristo. Há uma afinidade teológica e espiritual de Colossenses com o patrimônio teológico paulino¹³⁰. A carta não foi escrita por Paulo, mas dialoga com grandes temas teológicos¹³¹ - “como o primado universal de Cristo, a Igreja-corpo e a noção de mistério” -, bem como registra dependência de material tradicional – “profissões de fé, catecismos, hinos etc.” (FABRIS, 1992, p. 43).

¹³⁰ Expressões típicas do vocabulário paulino: “pecado” (ἀμαρτία) no singular; “justiça” (δικαιοσύνη) ou “justificar” (δικαιοσύνη); “liberdade” (ἐλευθερία) ou “libertar” (ἐλευθεροῦν); “promessa” (ἐπαγγελία); “lei” (νόμος); “crer” (πιστεύειν); “salvação” (σωτηρία) ou “salvar” (σώξιν) etc. (LOHSE, 1986 p. 135).

¹³¹ “James Dunn (2004, p. 326-348) sugere quatro modelos para lidar com a teologia paulina. Um modelo consiste em usar as categorias da Teologia Sistemática, tais como homem, pecado, salvação, igreja e escatologia. Um segundo modelo consiste em mover-se carta a carta no *corpus* paulino; um terceiro modelo é se mover cronologicamente, segundo a discussão dos estudiosos. O quarto modelo – que Dunn defende – aborda a teologia de Paulo em termos de níveis ou histórias. Gordon Fee (1996, p. 6) sugere uma abordagem semelhante usando os quatro ‘elementos essenciais’: (1) o fundamento é Deus como Criador; (2) a estrutura apresenta a salvação como cumprimento inicial da promessa de Deus; (3) o foco é Jesus como o Messias que assegurou a salvação e é Senhor exaltado; (4) e o fruto é a igreja como a comunidade escatológica do novo povo da aliança de Deus. Cada um desses modelos é essencialmente dedutivo e impõe uma estrutura preconcebida sobre Paulo e seu pensamento. A própria linguagem de Paulo, no entanto, sugere um quinto modelo, que é mais indutivo. Em muitos sentidos, a linguagem de Paulo é antitética. Por exemplo, os pares opostos carne e Espírito, lei e graça, Adão e Cristo, - velho homem e novo homem são rapidamente visíveis a qualquer um – que lê as cartas de Paulo. Esses pares opostos não exaurem o pensamento de Paulo, mas fornecem um ponto de partida para compreender os contornos maiores de sua teologia” (HARVEY, 2017, p. 79-80).

A teologia de colossenses sobreleva Cristo¹³² por meio da interpretação cosmológica de Cristo (1,15-20) como base da argumentação e do conceito-chave “Cristo no meio de vós/em vós” (1,27). Outra ênfase é a Igreja - por meio da metáfora eclesiológica central do corpo (1,18.24; 2,19; 3,15) do qual Cristo é a cabeça -, assim como a concepção escatológica do momento presente - que exige uma “assimetria entre Cristo ressuscitado e a vida nova dos crentes” de maneira digna do Senhor - e o papel missional dos servos em viver/anunciar a proclamação universal do Evangelho (DETTWILER, 2015).

Além peculiaridades – vocabulário¹³³ e estilísticas¹³⁴ -, a carta¹³⁵ é significativa na sua formulação vigora dos ensinamentos – principalmente na Cristologia, Eclesiologia, Escatologia – por meio do uso dos inteiros. Uma chave são os inteiros.

“amor que tendes a **todos** os santos” – 1,4

“em **todo** o mundo produz frutos” – 1,6

“**toda** a sabedoria e discernimento espiritual” – 1,9

“fazendo **tudo** o que é do seu agrado” – 1,10

“para **toda** constância e longanimidade” – 1,11

“primogênito de **toda** criatura” – 1,15

“nele foram criadas **todas** as coisas” – 1,16

¹³² “Em geral se pode dizer que Cl desloca o acento para a realização da salvação no presente: Cristo exerce o seu senhorio universal desde já; a salvação, em seu estágio final, é uma realidade possuída pelo cristão desde o dia do seu batismo, ainda que só posteriormente se revele em plenitude” (FABRIS, 1992, p. 43).

¹³³ “Deve-se notar o aparecimento de 34 neologismos em relação aos outros textos do NT, e de 28, em relação às cartas de Paulo, excluídas as pastorais. Além disso, encontra-se nela uma afinidade linguística com Ef: 10 vocábulos de Cl são comuns a Ef e 15 se encontram nessas duas cartas e estão ausentes das outras cartas de Paulo tidas como autênticas. Observe-se, porém, que as maiores novidades terminológicas encontram-se nessas duas partes da carta tidas como citações de material tradicional ou no contexto polêmico, onde se suspeita de que o autor use termos ou *slogans* empregados pelos adversários. Se se faz, também, um exame mais atento do significado teológico dos vocábulos recorrentes, depara-se em Cl a ausência de alguns conceitos paulinos típicos, expressos com os termos ‘lei’, ‘justiça’, ‘liberdade’, ‘pecado’. Essa ausência pode ser explicada pelo novo contexto teológico da carta. O mesmo, no entanto, não se pode dizer da ausência das partículas, preposições e modos de falar que caracterizam de maneira inconfundível a linguagem paulina” (FABRIS, 1992, p. 42).

¹³⁴ “Pode-se notar a frequência de frases e de expressões formadas com termos com a mesma raiz, dando lugar à paronomásia (ex.: *dynamei dynamoumenoi*, 1,11; *auxei tem auxêsini*, 2,19); a repetição de sinônimos, em geral combinados (ex.: *proseuchomenoi kai aitoumenoi*, 1,9; *errizomenoi kai epoikodomoumenoi*, 2,7); o uso frequente do genitivo dependente (ex.: ‘na palavra da verdade do evangelho’, 1,5) e das construções mediadas pela partícula ‘com’ (*syn*); a introdução de explicações com a fórmula *ho estin*, ‘isto é’; enfim a frequência das proposições infinitivas com valor final e consecutivo” (FABRIS, 1992, p. 42).

¹³⁵ Sobre o gênero literário, Martin afirma que “o estilo com o qual claramente se apresenta este escrito é o epistolar; a prova de que se trata de uma carta, além da introdução e das saudações finais é também a vitalidade da relação direta entre emissor e destinatários” (2020, p. 60).

- “**tudo** foi criado por ele e para ele” – 1,16
- “É antes de **tudo** e **tudo** nele subsiste” - 1,17
- “tendo em **tudo** a primazia” – 1,18
- “fazer habitar **toda** a plenitude” – 1,19
- “e reconciliou... **todos** os seres” – 1,20
- “anunciado a **toda** criatura” – 1,23
- “advertindo a **todo** homem” – 1,28
- “instruindo **todo** homem com **toda** sabedoria” – 1,28
- “a fim de apresentar **todos**” – 1,28
- “por **todos** quantos não me conhecem” – 2,1
- “escondidos **todos** os tesouros” – 2,3
- “nele habita... **toda** a plenitude da divindade” – 2,9
- “Ele é o cabeça de **todo** Principado e de **toda** Autoridade” – 2,10
- “**todo** o Corpo” – 2,19
- “**tudo** isso está fadado” – 2,22
- “Cristo é **tudo** em **todos**” – 3,11
- “sobre **tudo** isso” – 3,14
- “com **toda** sabedoria ensinai” – 3,16
- “**tudo** o que fizerdes” – 3,17
- “em **tudo**” – 3,20
- “servos... em **tudo**” – 3,22
- “em **tudo** o que fizerdes” – 3,23
- “vos dará **todas** as informações” – 4,7
- “informar de **tudo**” – 4,8
- “**todas** as notícias” – 4,9
- “**toda** a vontade de Deus” – 4,12

Especificamente em Colossenses 1,24-29, algumas singularidades se sobressaem: *i*) única vez que ocorre o verbo “completar” da seguinte forma: “anti” + “ana” + verbo “*plerōō*” (1,24b); *ii*) única vez que Paulo se declara “servo/ministro da igreja” (1,25); *iii*) apenas nestes versos de Colossenses Paulo iguala o “mistério” a “Cristo” (1,27); e *iv*) apenas em 1,29 os termos “energia”, “trabalho” e “poder” ocorrem juntos em todo o Novo Testamento (MOO, 2008).

Entre os vários significados do verbo “*pleróō*” no uso não bíblico, ressalta-se aqui o significado de “encher”, ‘completar’ (passivo), ‘encher’ num sentido figurado (com emoções, conhecimento, etc.) e ‘chegar a cumprimento’ (passivo, p. ex., de profecias). Na LXX o verbo ocorre cerca de “70 vezes para formas *ml*’ e outros termos”. No Antigo Testamento, destaca-se Jeremias 23,24 ao afirmar que Deus preenche o mundo. No Novo Testamento, o verbo “*pleróō*” pode corresponder ao “sentido literal ‘encher’ (Atos 5,28 [lugar] e Filipenses 4,19 [uma carência])” e num sentido não literal com significado de “encher com um conteúdo”.

A palavra “*anapleróō*” significa “encher completamente”, ‘encher totalmente’, ‘completar’, ‘fazer completamente’, ‘encerrar’, ‘terminar’ e ‘apaziguar’ (em 1 Coríntios 16,17 e Filipenses 2,30 [‘inserir’, ‘trazer à plena medida’], 1 Coríntios 14,16 [ocupar um lugar] e 1 Tessalonicenses 2,16 [‘completar’]. Já o composto “*antanapleróō*”, único caso no Novo Testamento, seu sentido é de “*adicionar a*, ‘suplementar’ ou ‘aumentar mutuamente’”. Assim, a ideia em 1,24 de “*antanapleróō*” (forma simplificada de *anapleróō* em I Coríntios 16,17 e Filipenses 2,30) é a de “um preencher vicário das aflições escatológicas colocadas sobre o apóstolo numa comunhão de destino com Cristo totalmente realística, com base em sua morte com ele”¹³⁶ (DELLING, 2013, p. 227-232).

Para Moo (2008), o ato redentivo de Cristo não requer suplementação: não falta nada no sofrimento de Cristo em si, mas falta em relação às tribulações que pertencem à Cristo como messias enquanto é proclamado no mundo (tanto é que de

¹³⁶ De acordo com Dunn, Colossenses 1,24 causou “perplexidade para gerações de tradutores e comentadores, mas são apenas o desenvolvimento do tema familiar paulino: alegrar-se no sofrimento (Rm 5,3; ,18; 2Cor 1,5-7; 4,17-18; 7,4; 1Ts 1,6) como participação nos sofrimentos de Cristo. Aqui o inesperado acréscimo é a ideia de que faltava algo nos sofrimentos de Cristo (*hysterema*, ‘falta, deficiência’) e que precisava ser completado na carne de Paulo (*antanapleroo*, ‘preencher no lugar de’). Mas isso se entende melhor simplesmente como uma explicação do que estava implícito nos tempos perfeitos de Rm 6,5 e Gl 2,19 e 6,14 (também 2Cor 4,10). Quer dizer, há um sentido segundo o qual a paixão de Cristo está incompleta. Como a morte de Cristo é o meio pelo qual a carne do pecado é morta, ela é incompleta até que acabe toda a herança de carne do pecado. Como a morte de Cristo é o meio pelo qual a morte é vencida, ela está incompleta até a destruição final do último inimigo (1Cor 15,26). Como os crentes participam dos sofrimentos de Cristo, em certo sentido os sofrimentos de Cristo estão incompletos até o último sofrimento do último cristão. Isso está intimamente ligado com a ideia posterior de soma total de sofrimentos que deve ser suportada antes que venha o fim, as dores de parto da era messiânica (imagem que Paulo já ecoa em Gl 4,19). A transição da era antiga para a nova é longa e os que estão em trânsito de uma para a outra era estão envolvidos ‘com Cristo’ na sobreposição” (2008, p. 550-551).

“sofrimentos” muda para “aflições” – não se refere ao sofrimento redentivo). A literatura judaica fala das “desgraças messiânicas” – os “últimos dias”, que faz parte da consciência cristã antiga e foi partilhada por Paulo – Apocalipse 6,9-11 - que o povo de Deus experimentaria nos dias imediatamente anteriores à vinda do messias. Na visão de Dunn (2008), os próprios sofrimentos missionários “completariam o preço da tribulação escatológica esperada antes que pudesse ser plenamente introduzida nova era” (p. 366).

A relação entre Colossenses 1,24 e Filipenses 3,10-11 vem ao encontro do tema em tela. Em Filipenses, Paulo recorda o início do seu compromisso cristão. O fundamento contínuo aderido torna todo o sistema dos seus valores invertido (Fl 3,7-8) e “tudo o que [ele] quer agora é ‘ganhar Cristo e ser encontrado nele’ (3,8-9)”. É notável aqui a “maneira como Paulo fala dos sofrimentos de Cristo *depois* de falara da sua ressurreição”. Há um duplo processo presente: “o processo da salvação envolvendo uma experiencia do poder da ressurreição de Cristo e participando dos seus sofrimentos; o processo da salvação envolvendo uma crescente conformidade com a morte de Cristo e participação na ressurreição final dentre os mortos”. Entender o processo de salvação requer compreensão de um “processo de crescente conformidade com a morte de Cristo”, ou seja, “só quando esta estiver concluída (na morte), pode ser alcançada a ressurreição final dentre os mortos (a ressurreição do corpo). Só quando os crentes forem plenamente um ser com Cristo na ressurreição”. Por conseguinte, “o processo da salvação pode ser expresso em termos simples como ‘tornar-se como Cristo’ aliado com a “ideia de que a conformidade é com Cristo crucificado e ressuscitado, que a transformação é consequência tanto da cruz como da ressurreição”. Assim, “ser transformado na imagem de Cristo (2Cor 3,18) também significa ser conformado com sua morte (Fl 3,10)” (DUNN, 2008, p. 551-552).

Douglas Moo (2008) destaca Colossenses 1,24b como um dos textos mais difíceis. Para ele a “igreja”¹³⁷ não se refere a um grupo (uma assembleia), mas à igreja

¹³⁷ *Ekklesia* como uma referência mais universal é percebida em Colossenses 1,18.24. Esses textos fornecem a “transição para o uso sistemático nesse sentido em Efésios (1,22; 3,10.21; 5,23-25.27.29.32). Reconhecer isso como um desenvolvimento posterior (ou tardio) na teologia paulina não deve ser excessivamente dramatizado. Paulo não concebia suas igrejas como um conjunto de fundações independentes. Sua concepção da ‘igreja de Deus’ e seu apelo regular a ‘todas as igrejas’ excluiria isso. Não podemos dizer que Paulo teria desaprovado o uso subsequente em Efésios. Mas o que podemos e devemos dizer é que a ‘eclesialidade’ de cada assembleia cristã individual não

universal (todos os crentes). Quando o autor se refere à igreja como “corpo de Cristo”, ele evoca a “solidariedade corporativa” com o povo de Cristo¹³⁸. A universalidade do evangelho e a exclusividade de Cristo (mensagem completa – 1,25; com toda a sabedoria – 1,28; para apresentar a todos – 1,28; todos que não me conheceram pessoalmente – 2,1; pela certeza – 2,2; todos os tesouros – 2,3 = tudo isso em Cristo, ele mesmo) justifica o papel de “servo da igreja” do apóstolo Paulo, dos seus companheiros, de todos os fiéis, estes em Colossenses, Laodiceia e em toda região. Na interpretação de Ridderbos, o “Cristo glorificado e o corpo glorificado de Cristo definem a essência da Igreja”. Para o autor, é o “Cristo glorificado que enche a Igreja com sua presença e que é o corpo usado para designar a Igreja claramente (Ef 1,22ss.; Cl 1,24)”. A identificação da Igreja com Cristo ocorre porque o “corpo glorificado de Cristo nos céus é o lugar onde habita a plenitude de seu caráter divino” e, uma vez que a “Igreja pode identificar-se comesse corpo ela recebe, por sua vez, a plenitude da vida divina”. Há aqui uma “identificação mística da Igreja com o corpo ressurreto” (2004, p. 414).

No que diz respeito à relação entre Corpo e Cabeça¹³⁹, em Colossenses Cristo é chamado de Cabeça da Igreja e Cabeça do corpo, ao contrário de Romanos e 1

dependia, para Paulo, de fazer parte de uma entidade universal. Sua realidade e vitalidade como igreja dependiam mais imediatamente da sua própria continuidade direta, por meio de Cristo e de seu apóstolo fundador, com a assembléia de Yahweh” (DUNN, 2008, p. 611-612).

¹³⁸ Na leitura de Becker, “o uso da palavra *ekklesia* não depende de um contexto conceitual específico. Não consta a existência de um uso originário que deu lugar a evolução posterior (...). A hipótese mais provável parece ser que o cristianismo primitivo separou do uso corriqueiro a palavra *ekklesia*, termo politicamente comum para designar quaisquer tipos de reuniões ou assembléia (At 19.32,39s). Isso, de qualquer forma, esclareceria melhor por que o termo não possui um contexto especialmente teológico. Concordantemente, está o uso do verbo ‘reunir-se’, tomado da linguagem associativa, que em 1Co 11.18; 14.23 aparece ligado a expressão *ekklesia* (...). Fenômeno análogo ocorre também com a expressão ‘corpo de Cristo’. Essa expressão, designando a comunidade, é pela primeira vez utilizada por Paulo na linguagem do cristianismo primitivo, para explicar sua visão de Igreja. Quando a estrutura internada comunidade de Corinto corria perigo, por causa do egoísmo dos diferentes pneumáticos e por causa de sua avaliação positiva ou negativa dos dons espirituais (1Co 12), o Apóstolo utiliza um recurso de linguagem que já era de uso frequente na cultura helenístico-romana (por exemplo, no estoicismo médio), para explicar e fundamentar a unidade de uma comunidade diante da diversidade, ou seja, a ideia da comunidade como um organismo pluriforme, em que todos os membros e órgãos são interdependentes, para que o organismo continue saudável (...). Em 1Co 12 e em Rm 12, Paulo adota essa tradição, pressupondo, com razão, que tanto os coríntios quanto os romanos também estivessem familiarizados culturalmente com essa argumentação. Ele transfere, pela primeira vez, essa metáfora para uma comunidade religiosa. Mas, além disso, introduz outra novidade: ainda que predomine nele o uso figurado e analógico do corpo como unidade na variedade, a nova realidade cristológica da comunidade escatológica leva-o a fazer uma referência essencial à Igreja. A comunidade ‘é’ agora o ‘corpo de Cristo’ (1Co 12.27), e não simplesmente algo análogo a um corpo” (BECKER, 2007, p. 596-598).

¹³⁹ Ver Efésios 1,22-23; 4,15-16; 5,23; Colossenses 1,18; 2,10.19.

Coríntios¹⁴⁰. Entretanto, a ideia é a mesma: “a Igreja é um só corpo em virtude daquilo que Cristo realizou por ela e em virtude de ter sido incluída nele quando, outrora, ele sofreu e morreu por ela”. Colossense com Efésios realçam um “aspecto espiritual do corpo de Cristo” unindo o “aspecto histórico-redentor”. Percebe-se “a posição de autoridade de Cristo como Senhor exaltado” e “como aquele que foi investido por Deus de todo o poder e que é o cabeça de todas as coisas, ele foi dado à Igreja como seu corpo (Ef 1,20-23)”. Disso provém a expectativa de que “a igreja deve tornar-se, cada vez mais, aquilo que Cristo é” registrada em Colossenses 2,19: “o corpo suprido e bem vinculado por suas juntas e ligamentos, deriva seu crescimento divino de Cristo, o cabeça” (RIDDERBOS, 2004, p. 423). Na ótica de Fung, “em Colossenses 1,24, o corpo de Cristo é definitivamente como a Igreja, claramente em um sentido ‘ecumênico’, e é por amor a ela que o apóstolo sofre. Colossenses 1,18 chama Cristo de ‘a cabeça do corpo, que é a Igreja’ (2008, p. 293).

Para Schlier, “Cristo é a cabeça da igreja que, como seu corpo, cresce nele para formar o novo e perfeito homem. Numa aplicação distinta do pensamento do homem primal-redentor, a ênfase aqui está na unidade de Cristo com sua igreja”. O relevo está em que sendo Cristo como cabeça celestial, ele “está presente em forma terrena na igreja, enquanto a igreja, como seu corpo, está presente em forma celestial em Cristo”. Cristo como cabeça “dirige o crescimento da igreja até sua plenitude nele. Ele é seu *arché* ou princípio (Cl 1,18). Ele é também seu alvo (Ef 2,15). Esse alvo é alcançado em fé e conhecimento e, conseqüentemente, em sujeição à cabeça (Ef 5,23-24)”. Uma vez que Cristo é o cabeça da igreja, isso significa também que ele está “à frente de todas as coisas e, portanto, é igualmente a cabeça da criação (Cl 1,15ss.; 2,20)”. Assim, “o primeiro homem age no redentor, manifestando o corpo da criação no corpo da igreja. As coisas têm coesão unicamente nele” (SCHLIER, 2013, p. 476).

¹⁴⁰ A respeito da relação entre “o corpo de Cristo” e Cristo a “cabeça” do corpo, Fung organiza dessa forma: “na opinião da maioria: 1) Colossenses 1,15-20 é um hino pré-paulino que foi inserido na sequência de ideias da carta; 2) nele, o ‘corpo’ que tem por ‘cabeça’ Cristo é, originalmente, o universo ou cosmos e 3) a expressão ‘a Igreja’, em Colossenses 1,18, é uma glosa acrescentada ou por Paulo ou pelo redator final da carta, de modo a reinterpretar a referência cosmológica original no sentido da eclesiologia. Entretanto, essa opinião foi contestada e o versículo (Cl 1,18) pode ser entendido simplesmente como está, com o resultado de que agora a Igreja como corpo de Cristo se relaciona definitivamente com Cristo, como sua cabeça. Embora alguns estudiosos (principalmente H. Ridderbos em *Paul: An Outline of His Theology*. Grand Rapids, Eerdmans, 1975, p. 379-383) argumentem que ‘cabeça’ e ‘corpo’ neste e em outros textos paulinos não forma uma metáfora complexa e devem ser mantidos separados como duas imagens independentes, a interpretação mais natural do texto atual parece ensinar com clareza uma relação orgânica na qual Cristo como cabeça exerce o controle e a direção sobre seu corpo, a Igreja” (2008, p. 293).

A relevância de Cristo como cabeça de “todas as coisas” e sua posição como cabeça da Igreja é para mostrar aos leitores da carta as consequências disso para sua própria vida. A igreja “em sua própria existência e em sua relação com o mundo, ela deve apresentar-se como a Igreja daquele que é o cabeça de todas as coisas” (RIDDERBOS, 2004, 434).

Fabris afirma que “a fé no Jesus Senhor, tal como proclamada na comunidade reunida em seu nome, abraça todo o universo e a história humana”, isto porque “é a experiência concreta e imediata da salvação – que se enraíza na fé e se exprime e se realiza no batismo – que possibilita a celebração do senhorio universal de Cristo”. Contudo, “essa fé não pode fechar-se ou consumir-se dentro das consciências ou no âmbito restrito de uma igreja doméstica. A referência à história e ao mundo amplia o horizonte cristão para uma dimensão” universal do evangelho onde *tudo* e *todos* estão em Cristo (1992, p. 45). O foco universal do ministério de Paulo se amolda à proclamação universal do evangelho em sua inteireza. A confissão cristológica – viver sua em fé em Cristo – impele não somente o apóstolo a proclamar o evangelho de Cristo, mas todos aqueles que foram alvos da obra salvífica de Cristo, em consonância as primeiras confissões cristãs (Romanos 6,4; 1 Coríntios 8,6; 2 Coríntios 4,13-14; 2 Timóteo 1,9-10; Tito 3,4-7; 1 Coríntios 1,23) (PAO; ARNOLD, 2012). A missão dos servos torna-se a de “dar a Cristo humanidades de acréscimo para realizar no tempo o que se cumpriu uma vez por todas nele: a saber, a reconciliação de Deus e do mundo dos homens pelo acesso a uma nova vida, a um novo ser”. À vista disso, a tarefa da Igreja é facilitar ao mundo dos homens a possibilidade de “aprender a conhecer qual é a fonte de sua existência, e qual deve ser também a consumação a que deve chegar graças a uma vida que vem do alto”, digo, “Cristo será tudo em todos” (REY, 2005, p. 317).

Outro destaque que merece atenção está em Colossenses 1,25. O autor da carta chama Paulo de *diákonos* da igreja em 1,25. A palavra “*diakonéō*” carrega o sentido de “serviço pessoal”, ao contrário de “*douleúo* (servir na função de escravo), *therapeúō* (servir por vontade própria), *latreúō* (servir por pagamento) e *leitourgéō* (prestar um serviço público)”. O interessante é que “para os gregos o serviço é indigno”, ao contrário do pensamento judaico. Os gregos acreditavam que “nascemos para governar, não para servir. O serviço tem valor apenas quando promove desenvolvimento pessoal, ou desenvolvimento do todo, como o serviço ao Estado”

(BEYER, 2013, p. 167). Mesmo que *diáconos* (“servidor, ministro”) – ao longo da história cristã – tenha funcionado como um título, em Colossenses “ainda parece ser descritivo de função ou tarefa contínua de um indivíduo (como ‘colaborador’) e ainda não o título de ‘cargo’ claramente definido¹⁴¹” (DUNN, 2008, p. 658). O propósito de *diákonos* em Colossenses é servir com o interesse de que a Igreja cresça em maturidade (Ef 4,7-16; Cl 2,18-19) (KRUSE, 2008, p. 1159).

O conceito de “servir à mesa” (Lucas 17.8; João 12,2) de Jesus vai de encontro ao raciocínio grego. Servir aos outros é “servir Cristo, que implica em um compromisso pessoal” dos conservos (Timóteo – 1 Tessalonicenses 3,1ss. e 1 Timóteo 4,6; Epafras - Colossenses 1,17; Tíquico (Efésios 6,1) no uso dos seus “dons para levar pessoas à fé (1 Coríntios 3,5)”. A vida de serviço é equiparada a vida em comunidade (1 Pedro 4,10). O singular é que esse serviço “não pode ser [para] se orgulhar, ou ser um serviço que busque justiça própria. Ele deve ser feito apenas pelo poder de Deus e para a sua glória” (BEYER, 2013, p. 167-170), não somente aos santos, mas a todos. O evangelho “manifesta o mistério oculto antes das eras na mesma medida em que a sabedoria de Deus na criação (ou seja, Cristo) é manifestada pela igreja”. Isso significa que “no *pleroma* da Igreja, que é seu corpo, Cristo atrai todas as coisas ao *pleroma*”. O que quer dizer que “Cristo é o Senhor do mundo, e como Senhor ressurreto ele assume controle sobre ele através da igreja, que é assim relevante pra todas as coisas” (SCHLIER, 2013, p. 476).

Outro conceito importante é o *mysterion* [mistério, segredo], em Colossenses 1,26. A palavra é usada “para muitas religiões de mistério que impunham o silêncio sobre seus devotos, de maneira que nosso conhecimento delas é fragmentário. Elas são ritos cultuais que descrevem os destinos de um deus de tal maneira a permitir aos devotos uma participação neles”. Além do conceito cultual, palavra *mysterion* está contida na filosofia, na mágica, no uso secular e no gnosticismo. Alguns biblistas defendem que o problema de Colossenses perpassa a influência dos mistérios no gnosticismo.

¹⁴¹ 1Cor 3,5, 2Cor 3,6; 6,4; 11,23; Cl 1,7.23.25; 4,7; 1Ts 3,2. “É improvável que Paulo o qual prezava o título de ‘apóstolo’, tivesse usado o termo *diáconos* para o seu próprio ministério, se já tivesse sido considerado ofício menor. Se havia nuances conscientes do uso do termo para ofícios do culto e de corporações, devemos supor que, como no caso do uso de linguagem sacerdotal por Paulo em outras passagens, o culto tinha sido secularizado e os termos apropriados para todo ministério em favor do evangelho” (DUNN, 2008, p. 658-659).

Para Bornkamm, o gnosticismo “pressupõe e cultiva uma mistura e interpretação de antigas religiões de mistério. Um mito de redenção governa a compreensão dos mistérios e possibilita a adoção de seus vários símbolos”. Dessa forma, “o mistério permanece, porquanto somente pessoas especiais podem receber a mensagem divina. Mas ele é também revelação, visto que a mensagem pode ser comunicada a outras pessoas” (2013, p. 683).

Aqui merece destaque a interpretação paulina¹⁴² da existência cristã¹⁴³. Para Schweitzer, “o misticismo paulino era singular, pois assumia a forma de união com Cristo (‘misticismo de Cristo’) em vez de união direta com Deus”. Outra perspectiva é

¹⁴² Respeito da perspectiva apocalíptica de Paulo, John J. Collins afirma: “a revelação escatológica de Paulo não é dada na forma de um apocalipse, mas é declarada como sendo um *mistério*. A terminologia é remanescente de Qumrã. Paulo se apresenta como um ‘dispenseiro dos mistérios’ (1 Coríntios 4,1). Os mistérios não são apenas escatológicos; eles abrangem todo o plano de Deus, que até aqui estivera oculto: entretanto, expomos sabedoria entre os experimentados; não, porém, a sabedoria deste século, nem a dos poderosos desta época, que se reduzem a nada; mas falamos a sabedoria de Deus em mistério, outrora oculta, a qual Deus preordenou desde a eternidade para a nossa glória; sabedoria essa que nenhum dos poderosos deste século conheceu; porque, se a tivessem conhecido, jamais teriam crucificado o Senhor da glória (1 Coríntios 2,6-8). Essa sabedoria é conferida não através de homens, mas pelo espírito. A maneira precisa dessa revelação é descrita em 1 Coríntios, mas, em 2 Coríntios 12, Paulo pode se gabar de visões e revelações do Senhor” (2010, p. 376-377). Ao encontro da relevância de 2 Coríntios 12, Jonas Machado afirma que a “experiência de arrebatamento não só foi importante como também não foi a única. Os sinais são de que fizeram parte da própria carreira do apóstolo, embora não descritas com frequência. De fato, existem indícios de um amplo contexto paulino visionário, mas o *locus* mais significativo da experiência visionária paulina é 2Cor 12. A visão propriamente dita é narrada nos quatro primeiros versículos, mas o contexto seguinte imediato também fornece dados importantes” (2009, p. 162).

¹⁴³ Tratar sobre a relação entre Deus e a humanidade na teologia paulina exige compreender os pressupostos antropológicos de Paulo. Faz-se necessário “acompanhar o diálogo teológico de Paulo com os destinatários das suas cartas” a fim de “apreciar adequadamente a teologia de Paulo”. Para Dunn, o coração da teologia de Paulo, bem como da “sua religião como um todo, foi o impacto da revelação e da graça divina sobre o ser humano. E ao escrever sobre esse impacto Paulo pressupunha coisas sobre o ser humano que precisamos entender, se quisermos compreender como a revelação e a graça ‘funcionavam’ para Paulo na sua teologia e na sua religião”. Há aqui concordância com a afirmação de que “a teologia de Paulo é *relacional*. Quer dizer, ele não estava preocupado com Deus por si mesmo ou com a humanidade por si mesma. Os debates filosóficos clássicos gregos sobre a existência e a subsistência e os debates eclesiásticos posteriores sobre as naturezas de Cristo estão longe de Paulo”. Isso nos faz concluir que “a antropologia de Paulo não é forma de individualismo; as pessoas são seres sociais, definidas como pessoas pelos seus relacionamentos. Na perspectiva paulina, os seres humanos são como são em virtude do seu relacionamento com Deus e com seu mundo. O seu evangelho é o evangelho de Deus em Cristo reconciliando o mundo consigo mesmo. Sua doutrina da salvação é a do homem e da mulher sendo restaurados à imagem de Deus no corpo de Cristo. E assim por diante. Esse contexto é vital para a compreensão certa da antropologia de Paulo. Esse esclarecimento sobre a concepção paulina do ser humano é muito importante, porque grande parte da antropologia de Paulo é inevitavelmente estranha ao nosso modo de ver moderno. Convém indicar o perigo que existe aqui: aproximar Paulo com nossos próprios pressupostos, igualmente não examinados, sobre como a pessoa é constituída e aplicá-los ao que Paulo diz. Deixar de perguntar o que significa ser um ser humano em nosso tempo impede-nos de reconhecer quão diferente e distinta era a concepção de Paulo. Deixar de perguntar o que significava ser um ser humano no pensamento de Paulo pode impedir-nos de ouvir como a sua teologia pode desafiar a nossa própria concepção” (2008, p. 81-83).

a de A. Deissmann e J. Schneider “falaram do ‘misticismo da paixão’ de Paulo quando concentraram a atenção em suas experiências de sofrimento no contexto do tema morrer e ressuscitar com Cristo”. No entanto, na ótica de A. Wikenhauser, há um “misticismo ontológico” que “não se refere a uma experiência, mas sim a um estado objetivo de todos os cristãos” onde Cristo é a “misteriosa união entre Paulo – e, na verdade, todos os cristãos – e a pessoa de Cristo triunfante” (O’BRIEN, 2008, p. 844).

Nos textos paulinos¹⁴⁴, o mistério de Cristo¹⁴⁵ em Paulo está associado ao *Kérygma*¹⁴⁶ (1 Coríntios 1,23; 2,1.7), onde o *mysterion* está ligado “à palavra da cruz que é a divina sabedoria (*sophía*)”. Bornkamm afirma que o mistério é o “eterno conselho de Deus que está oculto do mundo, mas foi escatologicamente cumprido na cruz do Senhor da glória e que traz consigo a glorificação dos crentes”. Dessa forma, o *mysterion* “compreende a realização histórica do propósito de Deus. Em Cristo, a realidade celestial irrompe neste mundo. Ele não somente realiza a vitória da cruz, mas traz consigo uma habitação nos crentes (Cl 1,27)” (2013, p. 684). Na leitura de O’Brien, em Colossenses 1,26-27 o “mistério’ tem a ver com a ação decisiva de Deus em Cristo no aqui e agora. Caracteriza-se por ‘riquezas’, pois nele a riqueza de Deus foi dada generosamente de maneira maravilhosa, e ‘glória’, o que sugere ser ele compartilhado no caráter do próprio Deus”. O conteúdo, em consequência, “era ‘Cristo no meio de vós [colossenses], a esperança da glória!’: ele agora habitava nesses gentios que creram em sua proclamação”. Assim, naturalmente “eles vão alcançar um entendimento mais profundo de Cristo, o mistério de Deus, pois nele todos os tesouros da sabedoria estão disponíveis (Cl 2,2)” (2008b, p. 842).

¹⁴⁴ “O elemento crucial na revelação de Paulo é a afirmação de outro mundo e outra vida, além deste: ‘Se a nossa esperança em Cristo se limita apenas a esta vida, somos os mais infelizes de todos os homens (1 Coríntios 15,18)’ (COLLINS, 2010, p. 377).

¹⁴⁵ A palavra de Deus é o mistério. *Mysterion* é uma das mais interessantes palavras do vocabulário teológico paulino. Paulo a utiliza 20 vezes, metade das quais só em Colossenses e Efésios. Antes se pensava que esta palavra refletia o mundo greco-romano das “religiões misteriosas”; hoje em dia pensa-se que Paulo a utilizou por empréstimo do Antigo Testamento e do judaísmo (Daniel 2). A palavra mistério denota a verdade sobre Deus e seu plano de salvação, o qual esteve escondido no passado, mas em Cristo foi revelado (Romanos 16,25 e Efésios 1,9 e 6,19). A fórmula que Paulo usa em 1,26, dizendo que o mistério esteve escondido, mas agora foi revelado tem como pano de fundo o judaísmo apocalíptico, com foco na revelação (“apokalypyo”) (MOO, 2008).

¹⁴⁶ “O evangelho de Paulo é o mesmo que a pregação de Jesus em Rm 16.25. O ato é novamente indicado em Tt 1.3; por ele a divina Palavra chega a nós, e ela é confiada ao apóstolo por ordem divina. O ofício da pregação é considerado em 2Tm 4.17. Deus tem fortalecido o apóstolo para cumprir o ofício como pregador (2Tm 4.5,7). Ele não está ali como um réu, mas como um arauto, para que representantes de todas as nações ouçam a palavra por seu intermédio” (FRIEDRICH, 2013, p. 482).

Georg Ziener afirma que “o autor da carta aos Colossenses, mesmo penetrando com profundidade surpreendente no campo das concepções gnósticas, sabe-se firmemente ligado à fé apostólica (1,23)”, isso porque, “ele distingue claramente entre a doutrina da fé transmitida (2,7) e a sabedoria humana (φι-λοσοφίας: 2,8), mostrando assim o juízo que faz da nova doutrina”. O autor argumenta que a doutrina “não é, como pensam os hereges, um conhecimento de fé implicando obrigatoriedade, superior à simples fé (2,16), mas uma tradição humana (2,8), que deve ser submetida ao julgamento da fé transmitida”. Por conseguinte, a doutrina “pode ser reformulada servindo-se daquela [transmissão humana], mas quando as suas concepções contradizem à fé, não são mais que ‘vãs falácias’ (2,8). A ideia pré-cristã, talvez subentendida em 1,17 e 2,10”, a saber, “do cosmo como corpo do homem primitivo”, “foi cristianizada tendo Cristo como cabeça deste corpo. Com isso ficou descartada a identidade estabelecida pela gnose entre o redentor e o remido” (2008, p. 376).

Intrigante ainda em Colossenses 1,26 é o vocábulo “agora”. Em 1,24, “agora” não é exatamente como um advérbio de tempo, mas como uma “conjunção transicional” (antes, o autor tratou de ser servo do evangelho; agora vai tratar da natureza e particularidade do ministério) (MOO, 2008). O “agora” em 1,26 é escatológico. A experiência de adesão a fé cristã de Paulo foi “uma passagem de uma era para outra, em certo sentido ‘resgate do presente mundo mau’ (Gl 1,4)”. A coerência da ruptura de Paulo com o seu passado é expressa no “mas agora” em Romanos 3,21, bem como em “Rm 3,26; 6,22; 7,6, 11,30; 1Cor 15,20, 2Cor 5,16; Ef 2,13; Cl 1,22.26; 3,8; 2Tm 1,10; analogamente o ‘agora’ em Rm 5,9-11; 8,1; 11,30-31, 13,11, 2Cor 6,2; Gl 2,20; 4,9; Ef 3,5.10; 5,8” (DUNN, 2008, p. 221).

É pertinente associar o “agora escatológico” com o “aprouve a Deus fazer habitar nele toda a plenitude” de 1,19. Isso porque “quando o apóstolo fala de habitação do pleroma no Cristo” em 1,19, ele quer “significar que na sua morte e ressurreição, Cristo traz em si o universo inteiro para tornar a dá-lo a Deus, reconciliá-lo com seu Criador do qual o havia separado a malícia dos homens”. A reconciliação tornar-se chave aqui por dois motivos: *i*) um negativo, que ela “precisa da destruição do obstáculo que separa os inimigos” alcançado “pela destruição do ódio no corpo de Cristo que tomara sobre si a humanidade submetida ao império do pecado” exigindo assim “igualmente um favor de união indestrutível: é o corpo de Cristo, novo Homem,

criado em sua ressurreição” e outro *ii*) a expressão da realidade: “a passagem da morte à vida, da condição de inimigos à de reconciliados pela morte e pela ressurreição de Cristo” (REY, 2005, p. 278).

O alcance de tal premissa é que “Cristo traz em si não apenas a humanidade, mas o mundo inteiro entregue à corrupção e separado de Deus. Sobre a cruz, este mundo morre em Cristo; na ressurreição nasce um novo cosmos do qual Cristo é o princípio vital”. O “mas agora” escatológico reconhece que “Deus faz habitar nele o pleroma, isto é, o universo, a fim de trazê-lo à unidade e de tornar a dá-lo ao Criador. Deus o faz habitar em Cristo ‘como no novo ser, a nova criatura, em que tudo, Deus e o mundo, se encontra recolocado em ordem”. A totalidade é alcançada e é expandida a participação aos cristãos e ao mundo - “num novo ser-segundo-Deus, que é um ser filial, numa ontologia restaurada, numa totalidade salva” – para que a “Igreja torna-se, depois de Cristo e por ele, o Pleroma; ela torna-se, depois de Cristo, o corpo da Totalidade, isto é, de uma existência segundo Deus possível para todas as coisas” (REY, 2005, p. 283; 287).

O auge da perícopes está na expressão “Cristo em vós”. Aqui corrobora-se com as palavras de Morrice acerca da expressão: “o cristianismo é um relacionamento pessoal com o Senhor ressuscitado” (2008, p. 45). Tão rica que é a ideia de Paulo a respeito do relacionamento entre Cristo e o crente, o autor da carta de Colossenses complementa o seu conceito de “em Cristo”¹⁴⁷ com o conceito de “Cristo em vós” (Cl 1,27).

A expressão “em Cristo” refere-se à “participação com Cristo de um modo especial na corporeidade que está sujeita a ressurreição”. O instigante é que “ao lado do ‘nós em Cristo’ ocorre o inverso ‘Cristo em nós’. Porém, “não apenas “Cristo em

¹⁴⁷ “As frases ‘em Cristo (Jesus)’ e ‘no Senhor’ aparecem frequentemente nas cartas paulinas. Estão quase ausentes dos outros escritos do NT, exceto por referências pronominais a Cristo nos materiais joaninos. Essa concentração das expressões nas cartas paulinas sugere a muitos intérpretes que algumas ou todas as ocorrências representam uma fórmula paulina. Julga-se com frequência que essa fórmula se baseava em uma concepção ‘local’ de Cristo como substância ou pessoa. Mas a variedade de formas nas quais as frases aparecem nas cartas paulinas indica que elas servem de expressão idiomática flexível que expressa um meio ou modo de ação e também localidade. Embora Paulo às vezes una a expressão ‘em Cristo’ à imagem de Cristo como figura, corpo ou edificação inclusiva, ela não deriva de uma ideia ‘incorporada’, nem se limita a ela. Ao contrário, a linguagem paulina compartilha um uso metafórico comum de ‘espaço’ e é representada por sua definição ou exclusividade. De várias maneiras, então, a expressão ‘em Cristo’ transmite a crença paulina de que os propósitos salvíficos de Deus se cumprem decisivamente por meio de Cristo” (SEIFRID, 2008, p. 452-453).

nós” pode ser substituído por ‘nós em Cristo’; no lugar de ‘Cristo por nós’ semelhantemente aparece o inverso ‘nós por Cristo’ (SCHWEITZER, 2006, p. 168-174).

Cristo em nós

“Meus filhos, por quem, de novo, sofro as dores de parto, até ser Cristo formado em vós” Gálatas 4,19

“Ou não reconheceis que Jesus Cristo está em vós?” 2 Coríntios 13, 5

“Se, porém, Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito é vida, por causa da justiça” Romanos 8,10

“Será Cristo engrandecido no meu corpo, quer pela vida, quer pela morte” Filipenses 1,20

“Posto que buscais provas de que, em mim, Cristo fala, o qual não é fraco para convosco; antes, é poderoso em vós” 2 Coríntios 13,3

A expressão “em Cristo” deve ser compreendida como antítese “na Lei”:

Estar em Cristo

“Os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro” 1 Tessalonicenses 4,16

“Procurando ser justificados em Cristo” Gálatas 2,17

“Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão tem valor algum; mas a fé que atua pelo amor” Gálatas 5,6

“Santificados em Cristo Jesus” 1 Coríntios 1,2

“Crianças em Cristo” 1 Coríntios 3,1

“Timóteo, que é meu filho amado e fiel no Senhor” 1 Coríntios 4,17

“O que foi chamado no Senhor, sendo escravo, é liberto do Senhor” 1 Coríntios 7,22

“E, se Cristo não ressuscitou,... os que dormiram em Cristo pereceram” 1 Co 15,17-18

“Assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo” 1 Coríntios 15,22

“Se alguém está em Cristo, é nova criatura” 2 Coríntios 5,17

“Para que, nele (Cristo), fôssemos feitos justiça de Deus” 2 Coríntios 5,22

“Conheço um homem em Cristo” 2 Coríntios 12,2

“Mediante a redenção que há em Cristo Jesus” Romanos 3,24

“Mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Cristo Jesus” Romanos 6,11

“Mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor” Romanos 6,23

“Já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus” Romanos 8,2

“A lei do Espírito da vida, em Cristo Jesus” Romanos 8,2

“Assim também nós, conquanto muitos, somos um só corpo em Cristo” Romanos 12,5

“Andrônico e Júnias... e estavam em Cristo antes de mim” Romanos 16,7

“Saudai os da casa de Narciso, que estão no Senhor” Romanos 16,11

“Saudai Rufo, eleito no Senhor” Romanos 16,13

“A todos os santos em Cristo Jesus,... que vivem em Filipos” Filipenses 1,1

“E a paz de Deus, que excede todo o entendimento, guardará o vosso coração e a vossa mente em Cristo Jesus” Filipenses 4,7

“Como irmão caríssimo... quer na carne, quer no Senhor” Filemon 16

“Epafras, prisioneiro comigo, em Cristo Jesus” Filemon 23

Já a fórmula “em Cristo Jesus”, ela revela que “toda manifestação da vida do homem batizado está condicionada por seu estar em Cristo” (SCHWEITZER, 2006, p. 171).

Em Cristo Jesus

O crente fala a verdade em Cristo (Romanos 9,1),

conhece e é persuadido em Cristo (Romanos 14,14),

tem o mesmo sentimento em Cristo (Filipenses 2,5),

exorta em Cristo (Filipenses 2,1),

fala em Cristo (2 Coríntios 2,17; 12,19),

dá seu sim e se não em Cristo (1 Coríntios 1,19),

saúda em Cristo (1 Coríntios 16,19; Romanos 16,22),

trabalha abundantemente no Senhor (1 Coríntios 15,58),

preside no Senhor (1 Tessalonicenses 5,12),
 tem liberdade em Cristo Jesus (Gálatas 2,4),
 regozija-se no Senhor (Filipenses 3,1; 4,4;10),
 tem esperança no Senhor Jesus (Filipenses 2,19),
 tem confiança no Senhor (Filipenses 2,24,
 é fraco em cristo (2 Coríntios 13,1),
 tem poder no Senhor (Filipenses 4,13),
 permanece firme no Senhor (Filipenses 4,1),
 torna-se rico em Cristo Jesus (1 Coríntios 1,5),
 gloria-se em Cristo (1 Coríntios 15,31; Romanos 15,17; Filipenses 1,26; 3,3),
 é sábio em Cristo (1 Coríntios 4,10),
 é guardado salvo em Cristo (Romanos 16,10),
 tem amor em Cristo (1 Coríntios 16,24; Romanos 16,8),
 recebe uma pessoa em Cristo Jesus (Romanos 16,2; Filipenses 2,19),
 pensa unanimemente no Senhor (Filipenses 4,2),
 tem confiança numa pessoa no Senhor (Gálatas 5,10),
 casa no Senhor (1 Coríntios 7,39),
 as cadeias de Paulo tornam-se conhecidas em Cristo (Filipenses 1,13).

A preposição grega *ἐν* da expressão - **Χριστὸς ἐν ὑμῖν** – é a preposição mais comum no Novo Testamento (“cerca de 2.698 usos”) (JACOBS; KRIENKE, 2000, p. 1767). Há uma polissemia de sentido no uso da preposição, mas geralmente os significados estão associados a quatro tipos, a saber: *i*) de lugar; *ii*) de tempo; *iii*) causal; e *iv*) vários outros usos (GINGRICH; DANKER, 2000, p. 72). Na perspectiva de Jacobs; Krienke (2000, p. 1769), “*en Christo*” nos textos paulinos e nos deuteropaulinos pode expressar:

(a) União incorporativa:

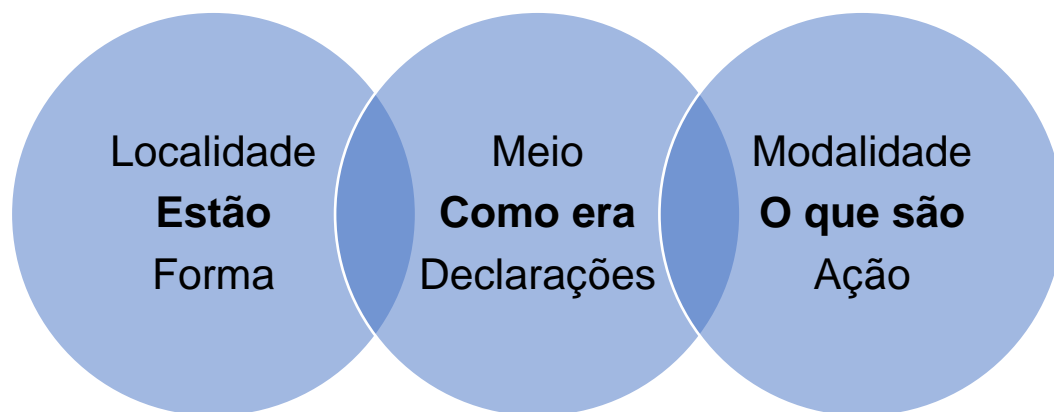
“De modo que, incorporados na pessoa de Cristo, fôssemos feitos justiça de Deus” (2 Co 5,21). “Agora, pois, não há servidão penal para os que estão em união com

	Cristo Jesus” (Rm 8,1). “Consequentemente, se alguém está unido a Cristo, há uma nova criação” (2Co 5,17).
(b) Esfera de referência:	“Conheço um homem cristão” (2 Co 12,2). “E nos gloriamos na esfera de Cristo” (Fp 3,3). “Eram cristãos antes de mim” (Rm 16,7).
(c) Agência ou instrumentalidade:	“São justificados gratuitamente por sua graça, mediante a redenção que foi levada a efeito por Cristo Jesus” (Rm 3,24). “O véu não é levantado, porque é somente através de Cristo que é removido” (2 Co 3,14).
(d) Causa	“Chegastes à perfeição como resultado de estarem nele (em Cristo)” (Cl 2,10). “Todos serão vivificados em virtude da sua conexão e solidariedade com Cristo” (1Co 15,22).
(e) Modo	“Todos vós sois um por estarem em Cristo Jesus” (Gl 3,28).
(f) Localidade	“O amor de Deus, que está localizado em Cristo Jesus nosso Senhor” (Rm 8,39). “Tende em vós a mesma atitude que também caracterizava Cristo Jesus” (Fp 2,5).
(g) Base autoritativa	“Exortamos a vós com a autoridade do Senhor Jesus” (1 Ts 4,1)

O significado *ἐν Χριστῷ* (“em Cristo”) provém da “mística união do crente com o Senhor” (TAYLOR, 1991, p. 73). Assim como a expressão “Cristo em vós”, “conceito que subjaz à fórmula de Paulo, *en Christo* é “aquele de Cristo”, como uma personalidade universal, uma personalidade inclusiva ou uma personalidade corpórea, de modo que os crentes como unidade corpórea habitam ‘em Cristo’ e Ele neles. Para Jacobs e Krienke, interpretar “Cristo (Jesus) em vós” (*en hymin*) (Rm 8:10; 2 Co 13:5; Cl 1:27; cf. Gl 2:20) como expressão complementar refere-se mais “a noção de uma relação direta entre dois indivíduos (...). Somente no pensamento joanino há a ideia da co-inerência pessoal (Jo 6:56; 14:10-11,20; 17:21,23)” (JACOBS; KRIENKE, 2000, p. 1769-70). A compreensão de Colossenses 1,27 neste trabalho é

que “Cristo em vós” diz respeito a uma relação direta entre dois indivíduos (Cristo e o fiel), bem como a ideia da co-inerência pessoal do pensamento joanino¹⁴⁸.

Logo, seja “em Cristo” ou “Cristo em”, em ambos os casos, a iniciativa extrapola o controle do cristão. A expressão “Cristo em vós” é mais ativa e positiva que as demais. Ela apresenta uma maior aproximação com a nova vida. Como na literatura joanina, “que se concentra na inerência mútua de Cristo aos fiéis”, o autor de Colossenses enfatiza esse aspecto recíproco”, ao contrário dos textos paulinos. A representação de que Cristo está nos fiéis ou entre eles deve ser assimilada a partir de um “campo triangular de sentido, não em um sentido ‘técnico’ único. Em um canto do campo encontramos os exemplos da forma ‘certas pessoas/Igrejas (estão) em Cristo’, onde a frase assume sentido local”. Por outro lado, existe o canto das “declarações como ‘era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo’ (2Cor 5,19). Aqui, Cristo é visto como instrumento de ação divina”. Mas, existe também às vezes em que “em Cristo/no Senhor’ ressalta a maneira na qual uma ação ocorre”. A dificuldade, por vezes, na busca do sentido está na “falta de distinção entre três ideias: de localidade, meio e modalidade” (SEIFRID, 2008, p. 453).



A carta de Colossenses registra as três ideias interligadas¹⁴⁹. O meio revela a obra salvífica obra salvífica de Cristo – “ele nos arrancou do poder das trevas e nos

¹⁴⁸ “Em 1 Ts 4:17 (e 5:10) ‘estar (ou viver) com Senhor’ ressalta que os crentes compartilham das bênçãos escatológicas do Reino desfrutadas por Cristo desde Sua ressurreição, ao passo que em Fp 1:23 (‘estar com Cristo’ e 2 Co 5:8 (‘habitar com o Senhor’) a ênfase recai sobre a comunhão íntima com o Rei no Reino” (JACOBS; KRIENKE, 2000, p. 1785).

¹⁴⁹ O “*Cristo em vós*” conecta-se com a frase anterior com o verbo “tornar conhecido”, do que resulta a definição de mistério (mistério é igual a Cristo) enquanto “o Cristo que habita”, um mistério que foi proclamado entre os gentios. O termo “mistério” é utilizado de forma mais funcional que tópica, aplicando-o a vários diferentes aspectos (embora relacionados entre si) do clímax do trabalho de

transportou para o Reino do seu Filho amado, no qual temos a redenção – a remissão dos pecados” (1,13), “vós éreis outrora estrangeiros e inimigos, pelo pensamento e pelas obras más, mas agora, pela morte ele vos reconciliou no seu corpo de carne, entregando-o à morte para diante dele vos apresentar santos, imaculados e irrepreensíveis” (1,21-22) e “Ele nos perdoou todas as nossas faltas” (2,13). O primado de Cristo contido no hino possibilita ampliar a localidade – “pois nele aprovou a Deus fazer habitar toda a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus” (1,19-20) de uma pessoa ou comunidade local para uma realidade maior que é o “corpo de Cristo” (2,17), onde “não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre mas Cristo é tudo em todos” (3,11). Cristo em vós é local da habitação. Ele é a cabeça da Igreja (1,18) e a esperança (em nós/por meio de nós) da glória (1,27)¹⁵⁰.

A modalidade diz respeito ao conceito de “habitação” – “presença”¹⁵¹. Para alguns, o conceito de “Cristo habitando em um homem” é místico, querendo significar que esse homem é levado a um nível mais elevado de existência. Se esse conceito for estressado, entender-se-á pela deificação do homem. Ao usar a expressão “Cristo em vós”, Paulo estava pensando na infusão de um princípio de vida impessoal, embora divino, que toma posse de nós, o que é um argumento sustentável. O mistério - que é Cristo – tornou possível Ele ser “a nossa vida” (3,1-4). A fragilidade está na despersonalização da presença de Cristo que enfraqueceria a força de alguns textos

Deus em Cristo. Dunn acredita que o “*év*” em 1,27 quer dizer “em cada um de vocês”. O foco do autor aqui estaria em *i*) como o povo da nova aliança se identifica completamente com seu representante – Cristo – e em *ii*) como essa nova identidade dá esperança para o futuro. Nos textos paulinos, Paulo sempre se refere aos cristãos como aqueles que estão “em Cristo”, mas poucas vezes se refere a Cristo “em vós” (Rm 8,10; II Cor 13,5; Gl 2,20.4,19; Ef 3,17). Algumas vezes o apóstolo fala do Espírito “em nós” ou “entre nós” (Rm 8; 9; 11; 1 Cor 3,16; 6,19; II Tim 1,14). Mas em Colossenses, o vós “em Cristo” (1,28) e o Cristo “em vós” (1,27) querem dizer o mesmo: o cúmulo do relacionamento íntimo entre Cristo e o seu povo e a forma como, por causa desse relacionamento, Cristo vos representa perfeitamente. Esta é causa da vossa “esperança da glória” (1,5; 1,23), ou seja, a certeza de que experimentaram glória final (Rm 5,2) (MOO, 2008).

¹⁵⁰ Conforme Seifrid, em Colossenses e em Efésios “surge uma série de novas metáforas espaciais. A plenitude da divindade habita corporalmente em Cristo (Cl 2,9). O propósito divino para a criação, a redenção e a consumação de todas as coisas está compreendido na ‘esfera’ de Cristo (Ef 1,3-10). Os fiéis foram colocados no céu, sendo colocados nele (Ef 2,6; Cl 3,1). Eles passaram a fazer parte de um corpo do qual Cristo é a cabeça (Ef 4,15-16). São construídos como um templo (Ef 2,21-22). Eles se revestem de uma nova humanidade (Ef 4,22-24; Cl 3,10). Todas essas imagens apresentam Cristo como a expressão focal da divindade e do propósito divino e, conseqüentemente, como a base da vida e unidade de toda a igreja” (2008, p. 454).

¹⁵¹ Há uma consciência do “Cristo vive em mim” em Gálatas 2,20. Mas, em Colossenses, “a insistência de Paulo de que Cristo está presente nele e em todos os membros da Igreja atrai a dimensão universal da reflexão cristológica dos colossenses para a eclesiologia” (MURPHY-O’CONNOR, 2000, p. 253).

paulinos e na interpretação mística de que o homem possuiria o mesmo tipo de natureza de Deus não soa adequada¹⁵².

A interpretação mais adequada seria a do Cristo sempre expressando sua presença no crente através da ação, muito mais do que através de uma infusão mística. Sempre que o crente ativamente obedecer, isso seria equivalente a Cristo habitando nele. A vida cristã é vista como co-ação com Cristo. Essa é a razão do apelo a andar de maneira digna do Senhor (1,9-13), o “andai nele” (2,5-8) e “continuais perfeitos” (4,12). Essa seria a proposta do autor de Colossenses¹⁵³. Não há como ter certeza do que o autor tenha querido dizer com a expressão “*Cristo que habita*”, mas, por certo, os destinatários da carta não tiveram dificuldade em assimilar a ideia¹⁵⁴. Ele dá a entender que seus leitores alcançariam instintivamente a significância do “Cristo em nós” para sua nova vida. Transmitiria a ideia de que, dali para a frente, a vida por inteiro deveria ser centrada em Cristo, o que seria possível apenas pelo poder do Espírito. Se assim o for, longe de ser deificado, o crente é colocado em posição de contínua dependência de uma fonte de poder que extrapola seus recursos (GUTHRIE, 1981).

¹⁵² Alguns intérpretes de Paulo entenderam os textos sobre a habitação/presença de Cristo em sentido diverso, não vendo em Paulo um homem místico, mas um homem de ação. Assim, ao invés de suporem uma mudança fundamental da natureza do homem em algo semelhante à deificação, entenderam que Paulo estava pensando num Cristo objetivo: fora de nós mesmos, ele cumprira o ato sacrificial por nós na cruz, que passa a ser significativo para nós através da fé. Esta posição quase identifica o “*em Cristo*” com a fé no Cristo.

¹⁵³ Mas, há outra teoria. Uma posição intermediária entre as duas hipóteses – “o Cristo que habita” como a fé no Cristo e presença no crente através da ação: a de que o “*em Cristo*” aponta para um poder espiritual. Ele seria visto como o “o Espírito que habita” que sempre age dinamicamente em poder. O “*Cristo que habita*” resulta no poder de viver poderosamente como em Efésios 3,20. O poder de Deus passou a ser acessível por meio de Cristo e onde quer que o Espírito esteja manifestando sua atividade, eis a evidência de que Cristo habita ali – que o “*Cristo que habita*” ali está. O problema desta teoria está em que a pessoa de Cristo é espiritualizada, como no misticismo (GUTHRIE, 1981).

¹⁵⁴ O que é certo é há a superioridade da explicação escatológica à helenística. Na perspectiva de Schweitzer, “o misticismo de Paulo é imensuravelmente melhor explicado por derivá-lo da escatologia do que do Helenismo”. Isso porque “este misticismo como um todo não pode ser reconstruído a partir de uma miscelânea de conceitos Helenistas, mas torna-se compreensível somente à luz da escatologia. A explicação do ponto de vista escatológico leva vantagem em cada ponto sobre a do Helenismo. Ela é capaz de mostrar que o Misticismo Paulino é exigido pelos problemas escatológicos, e por isso é necessário; ela mostra como os mais variados dogmas são derivados de uma concepção fundamental simples; ela torna claro a origem do conceito do Corpo Místico de Cristo, diante do qual a explicação Helenista encontra-se incapaz; disto ela é capaz de derivar o conceito do ‘estar-em-Cristo’, para o qual não tem sido encontrados paralelos satisfatórios no Helenismo; ela é capaz de explicar o caráter quase-físico da união com Cristo, e o realismo da morte e ressurreição com Ele; ela torna inteligível porque o conceito de renascimento está ausente em Paulo e a nova condição do crente é considerada sempre e somente como uma ressurreição antecipada” (2006, p. 187).

A palavra *dynamis* sugere a “capacidade inerente de alguma pessoa ou coisa para realizar algo, seja físico, espiritual, militar ou político”. Quando aparece a expressão *dynamis exousia*, ela é empregada somente em referência a pessoas. “Indica o poder para agir que alguém recebe em virtude da posição que detém”. Em Paulo, *dynamis* é enfatizado a partir da “experiência no presente da revelação do poder de Deus, entendido principalmente em termos do poder que ressuscita os mortos nos últimos dias, e da nova criatividade do Espírito Santo”. Para o apóstolo, “este poder de Deus que opera nos últimos dias era percebido em Cristo, o Ressuscitado; e agora, Cristo, o Glorificado, é portador e Mediador deste mesmo poder”. Por conseguinte, “na obra mediadora de Cristo há a dupla revelação do poder escatológico de Deus: o Verbo (Palavra) que traz a salvação, e o Espírito Santo que cria e que renova”. Este, que, “como o poder de Cristo, torna efetiva a autoridade do Senhor celestial na comunidade terrestre”. O Espírito (e Cristo – Efésios 2,18; Filipenses 1,19.26) “tem poder para purificar e julgar a igreja (1 Co 5,4). Fortalece-a e treina com paciência, de tal modo que os seus membros se conservem na fé até o dia do julgamento (1 Pe 1,5; Cl 1,11; Ef 3,16-17; 2 Ts 1,11-12)” (BETZ, 2000, p. 1694-1695).

De acordo com Arnold, *dynamis* é o “termo paulino favorito para poder” e *energia/energeo* refere-se “à realização do poder em circunstâncias concretas”. Em Colossenses, *dynamis* significa “poder de servir”¹⁵⁵. O autor diz que Paulo, em seu labor, “teve o objetivo de trazer todos seus convertidos à maturidade em Cristo, ‘advertindo cada um, instruindo cada um em toda sabedoria, a fim de tornar cada um perfeito em Cristo’ (Cl 1,28-29); Ef 3,7)”. Diante disso, “esse poder permite Paulo continuar a proclamar o Evangelho e a edificar a Igreja até nas circunstâncias mais hostis (2Tm 4,17)”. Seu empenho objetiva “tornar a fé de seus convertidos arraigada em Deus e seu poder” (ARNOLD, 2008, p. 983).

O esforço de Paulo e dos seus conservos – *kopiaio* (“trabalhar duro, afadigar-se”) - “parece indicar a qualidade que Paulo prezava no seu próprio trabalho (1Cor 15,10; Gl 4,11; Fl 2,16; Cl 1,29; também 1Tm 4,10) e também buscava nos trabalhadores da igreja (Rm 16,6.12; 1Cor 16,16; 1Ts 5,12)” (DUNN, 2008, p. 659)

¹⁵⁵ “Em Cl 1.29 Paulo fala da sua própria pregação na qual se esforça segundo a *eficácia* de Deus, que opera (*energein*) eficientemente nele. Em Cl 2.12 fala do cristão sendo sepultado com Cristo no batismo, e ressuscitado para uma nova vida, mediante a fé na operação de Deus, que ressuscitou a Cristo dentre os mortos” (BARCLAY, 2000, p.54).

sempre por meio do agir de Deus neles. O verbo *energéo* significa “agir”, ‘atuar’. Ele é “usado no helenismo para a obra cósmica ou forças físicas, mas na maior parte do AT e do NT indica os poderes divinos ou demoníacos”. No Novo Testamento ele aparece nove vezes como *energeia* e cerca de dezenove vezes *energein* (BARCLAY, 2000, p. 54). Em relação a Colossenses, há aproximação de sentido com Efésios 4,16 e “está relacionada a Cristo. É ele quem concede poder para o crescimento dos membros do seu corpo” e para o trabalho de proclamação da sua Palavra. O poder de Cristo nos seus servos é o “poder da ressurreição (Ef 1.19-20; Cl 2.12)” (BERTRAM, 2013, p. 281) e o sentido em 1,29 perpassa o “poder eficaz de Deus mediante o qual ressuscitou Jesus Cristo (Ef 1,20; Cl 2,12). Este poder divino é eficaz não somente em Cristo (Fp 3,21; Mt 14,2) e no Espírito Santo (1 Co 12,11)”. A missão do apóstolo, dos conservos e de todos os fiéis é realizada através do mesmo poder divino, este que por meio dEle “está operando (*energon*), cria tanto vontade (*thelein*) quanto a ação (*energein*, Fp 2,13), que toma forma no amor dos crentes” (Gl 5,6) (HAHN, 2000, p. 2541).

Compreender o esforço de Paulo e dos seus conservos exige entender com ele acontece. Ele acontece “segundo a eficácia que opera eficientemente’ nele (Cl 1,29; Ef 3,20), as boas obras que realiza são preparadas por Deus ‘para que andássemos nelas’ (Ef 2,10) e Deus irá completar a boa obra que começou no homem (Fp. 1,6)”. Dessa maneira, “aquilo que o novo homem manifesta na nova vida, aquilo que realiza ou exhibe como fruto do Espírito e das boas obras, ele o faz com a força de Deus e por meio dela, pelo poder do Espírito e em virtude de pertencer a Cristo” (RIDDERBOS, 2004, p. 289). Em 2 Coríntios 12,9b, Paulo diz: “Portanto, eu me gloriarei mais prazerosamente nas minhas fraquezas, de forma que o poder de Cristo possa habitar em mim”. Nogueira esclarece que o “verbo ‘habitar’ *episkenósei* (*episkenoo* armar a tenda, habitar, morar) carrega a imagem da *shekumah*, a epifania da divina glória descendo, carrega o poder (*dýnamis*). Paulo se ‘gloria’ de suas fraquezas, cujas consequências permitem que o poder de Cristo repouse sobre ele” (NOGUEIRA, 2016, p. 223).

Há uma “espiritualização” do vocábulo riqueza. Schmidt afirma que “entre autores mais ou menos contemporâneos de Paulo, somente Filon de Alexandria aproxima-se da espiritualização paulina do vocabulário da riqueza”. Em Romanos e Efésios – principalmente – “o caráter de Deus em sua concessão da salvação é

descrito em termos de sua 'riqueza' (Rm 2,4; 9,23; 10,12; 11,33; Ef 1,7.18; 2,4.7; 3,8.16; cf. Fl 4,19; Cl 1,27)". De igual modo, "Deus cumula 'de todas as riquezas' os santos (Rm 11,12; 1Cor 1,5; 2Cor 6,10; 9,11; Cl 2,2; 3,16; Tt 3,6)" (2008, p. 1092). O substantivo "riquezas"¹⁵⁶ é acompanhado de dois genitivos, "glória" e "mistério". O termo *ploútos* carrega sentido em Paulo de "plenitude de bens". A ideia é que "Cristo e sua obra são a verdadeira riqueza da comunidade" (HAUCK; KASCH, 2013, p. 235). As "riquezas" aqui refere-se à palavra que a governa: "mistério". As "riquezas" são o "mistério". Há uma forte orientação cristológica em Colossenses que é revista na definição de Paulo de "mistério" (Cl 2,2 e 4,3), isto é, "Cristo em vós, a esperança da glória". Somente em Colossenses observa-se o "mistério" associado a "Cristo" (MOO, 2008). Aqui está a importância do vocábulo *éthnos* (gentio) em Colossenses. Em 64 textos do Novo Testamento "não tem um sentido especial. A referência é a um povo ou povos (incluindo os judeus; cf. At 10,22; 1Pe 2,9, *éthnos* é usado intercambiavelmente com *laós* nesse sentido). *pánta éthne* denota todas as nações" (SCHMIDT, 2013, p. 222). Em Colossenses, as "riquezas" inclui todos (judeus e gentios), por que "Cristo é tudo em todos" (3,11)¹⁵⁷.

Já "glória", deve ser lido como a própria presença de Deus. Na literatura bíblica, *doxa* "é uma qualidade que pertence a Deus e é reconhecida pelo homem somente em resposta a ele". Nesse sentido, *doxa* dá a entender que "alguma coisa que irradia daquele que a tem, deixando uma impressão. Como tal, não se aplica a relacionamentos entre os homens" (AALEN, 2000, p. 899). Essa *doxa* é divina como em Levítico 9,6, Isaías 6,1.35.2. Na percepção dos rabinos, "igualmente, felicidade eterna é a contemplação da glória de Deus. No NT, entretanto, a ênfase passa para a participação. Os justos brilharão, como em Dn 12,3 (Mt 13,43)". O entendimento é aclarado pelo corpo que é "transformado na ressurreição em um corpo de glória (Fp 3,21). Somos glorificados com Cristo (Rm 8,17; Cl 1,27; 3,4). Isso é parte do paralelismo entre a ressurreição de Cristo e a nossa. A participação na *dóxa* se dá por

¹⁵⁶ Riqueza enquanto mistério encontra expressões similares como: *i*) bondade de Deus (Rm 2,4); *ii*) glória de Deus (Rm 9,23 e Ef 3,16); *iii*) generosidade (II Cor 8,2); *iv*) graça de Deus (Ef 1,7 e 2,7); *v*) Cristo (Ef 3,8); *vi*) completa medida de entendimento (Cl 2,2) e *vi*) riqueza gloriosa = herança (Ef 1,18).

¹⁵⁷ O Hino Batismal de Gálatas 3,26-28 revela um programa em "busca de uma possível sociedade desconhecida do mundo greco-romano. Essa sociedade almejada pelas comunidades primitivas, e agora também por Paulo, deve ser livre e igualitária. Este programa precisa ser iniciado na busca radical da superação de qualquer discriminação étnica, sexual, religiosa, social e cultural. Por isso, o texto move toda a epístola ao proclamar que a nova sociedade tem que existir na mentalidade da abertura de fronteiras. Esta abertura só pode ser efetivada realizando o principal objetivo da epístola: *a unidade em Cristo Jesus* (Gl 3,28d)" (FERREIRA, 2019, p. 17).

meio da participação em Cristo”. Portanto, o alvo da Igreja é a glória eterna¹⁵⁸ (1Pe 5,10) (KITTEL, 2013, p. 198) e a “esperança da glória futura dos cristãos é a herança reservada para eles como cidadãos dos céus (Ef 1.14,18; Cl 1.5)”. Existe uma convicção de que “eles já estão assentados e escondidos com Cristo à mão direita de Deus (Cl 3.1-3) e têm o Espírito Santo habitando neles como garantia divina de sua herança (Ef 1.13-14).” Logo, “eles a perseguem como a um prêmio (Fp 3.12-14) e esperam ansiosamente por sua consumação final, sabendo que, quando Cristo for revelado em glória, eles também participarão dessa glória (Cl 3.4; cf. Ef 1.14; Fp 3.20-21)” (HARVEY, 2017, p. 97).

A “glória” de Colossenses vai ao encontro da origem judaica. O interesse pelo mundo celestial marcou o período intertestamentário o que significa dizer que “o conceito da glória não se confina à autorrevelação de Deus, que é o que acontece no AT”. Há uma associação com as realidades do céu: “Deus, Seu trono, e os anjos. Em tais casos, a ‘glória’ pode-se empregar com um significado diluído, como epíteto que pode ser aplicado, na linguagem da liturgia e dos hinos, a quase qualquer conceito que se vincula com Deus”. Os rabinos, “preferiam descrever a salvação como sendo visão da glória de Deus”. Por um lado, os escritos apocalípticos “ressaltaram especialmente que os salvos participariam da glória”; por outro, os “conceitos mais nacionalistas entendiam a revelação escatológica da glória de modo parcial, como glorificação de Jerusalém e de Israel”. O ápice aqui está em “as nações seriam atraídas pela manifestação visível da glória, viriam em grandes números para Jerusalém, e aceitariam a fé de Israel”. Já no Novo Testamento (Jo 17,22; 1Co 3,18; Rm 8,30), “os crentes participam da glória” desde já ou irão participar no futuro (Rm 8,17; 8,18.21; 1Co 2,7; 2Co 4,17; Fp 3,21; 1Ts 2,12; Hb 2,10; 1Pe 5,1.4.10)”. Assim deve ser compreendido que “a esperança do cristão é a ‘esperança da glória’ (Cl 1,27; Ef 1,18; 2Ts 2,14; 2Tm 2,10)” (AALEN, 2000, p. 900-901). Nas palavras de Gaffin Jr., “Cristo, que habita a Igreja, é a ‘esperança da glória’ (Cl 1,27). A glorificação dos fiéis

¹⁵⁸ “A maneira pela qual o céu é incluído neste conceito é importante do ponto de vista da glória no NT. No NT o céu não é, consoante a crença posterior generalizada, o cenário permanente e final para a revelação da glória. A glória se revela no céu, mas seu alvo é a transfiguração do mundo criado e da humanidade. Este acontecimento se realiza na criação transformada. É significativo que a glória escatológica aparece numa revelação do céu (Mt 24:39. Fp 3:20 e segs.; Cl 3:4; Ap 21:10-11)” (AALEN, 2000, p. 903).

aguarda sua plena realização na volta dele, ‘quando Cristo, vossa vida, aparecer, então vós também aparecereis com ele em plena glória’ (Cl 3,4)”¹⁵⁹ (2008, p. 602).

Em Colossenses 3,27 a “esperança da glória” significa que Cristo está em habitando neles. Hoffmann afirma que a “esperança viva’ com atitude religiosa fundamental era desconhecida na cultura grega” (2000, p. 709). Tasker afirma que “onde existe a crença no Deus vivo, que age e intervém na vida humana, e no qual pode confiar de que porá em vigor as Suas promessas, a esperança, no sentido especificamente bíblico, se torna possível” (1995, p. 542). No Antigo Testamento, principalmente nos escritos proféticos e nos Salmos, a esperança significa “uma dádiva de Deus (Sl 62:5: ‘porque dEle vem a minha esperança’; Jr 29:11: ‘para vos dar um futuro e uma esperança’). Já no Novo Testamento, esperança aponta para o “benefício objetivo da salvação na direção da qual se dirige a esperança (Gl 5:5; Cl 1:5; Tt 2:13)”. Em Colossenses 1,27, *elpis*¹⁶⁰ está alicerçada na “obra graciosa de Deus em Jesus Cristo”. Cristo torna-se a “nossa esperança” (1Tm 1:1; Cl 1:27, “Cristo em vós, a esperança da glória’”) (HOFFMANN, 2000, p. 709), esta “unida indissolavelmente à fé, não apenas em virtude da afinidade interior de certas experiências ou condições espirituais, mas em virtude da fé focalizar-se em Cristo”. Dessa forma, “a esperança baseia-se na fé (Gl 5.5); ela é chamada de esperança do evangelho (Cl 1,23), esperança do chamamento divino (Ef 1.18)”. A esperança está equiparada a “um só Espírito, um só corpo, uma só fé e um só batismo sendo chamada de [uma] só esperança da vossa vocação’ (Ef 4.4) e, assim, representa a nova vida dada em Cristo efetuada pelo Espírito” (RIDDERBOS, 2004, p. 274).

¹⁵⁹ “Então Cristo, ‘primícias’ da colheita da ressurreição (1Cor 15,20.23), ‘há de transfigurar o corpo humilhado do fiel para torná-lo semelhante ao seu corpo glorioso’ (Fl 3,20); ressuscitado ‘resplandecente de glória’, com um ‘corpo espiritual’ semelhante ao dele (1Cor 15,43-44), o fiel, externa e corporalmente, existirá ‘à imagem do homem celeste [Cristo]’ (1Cor 15,49). Esta última revelação franca da ‘liberdade e da glória dos filhos de Deus’ (Rm 8,21) terá alcance cósmico, incluindo também a liberdade de toda a criação, sua libertação da futilidade e da corrupção (Rm 8,19-21)” (GAFFIN Jr., 2008, p. 602).

¹⁶⁰ “*Elpis*, esperança, é uma das três grandes colunas da fé cristã. É na *esperança*, juntamente com a fé e o amor, que a totalidade da fé cristã está fundamentada (1Co 13.13). A *esperança* é caracteristicamente a virtude cristã e é algo que é impossível ao não-cristão (Ef 2.12). Somente o cristão pode ser otimista no que diz respeito ao mundo. Somente o cristão tem esperança de enfrentar a vida. E somente o cristão pode considerar a morte com serenidade e tranquilidade”. A esperança consiste em: *i*) é a esperança da ressurreição dentre os mortos; *ii*) é a esperança da glória de Deus (Rm 5.2); *iii*) é a esperança de uma nova dispensação (2Co 3.12); *iv*) é a esperança da justiça (Gl 5.5); *v*) é a esperança da salvação (2Co 1.10); *vi*) é a esperança da vida eterna (Tt 1.2; 3.7), *viii*) é a esperança da segunda vinda riunfante de Cristo (Tt 2.13; 1 Pe 1.13; 1 Jo 3.3), *viii*) é uma esperança que está preservada nos céus (Cl 1.5)” (BARCLAY, 2000, p. 48-49).

Outra particularidade de Colossenses é a presença de alta concentração da “linguagem do conhecimento” (*soubessem* – 1,27; *sabedoria* – 1,28; *certeza de que entendem* – 2,2; *sabedoria* – 2,3; *conhecimento* – 2,3). A preocupação do autor está em esclarecer a origem, o significado e o alcance da “sabedoria” e do “entendimento” na vida dos seus ouvintes¹⁶¹. Era um objetivo comum ao mundo antigo porque os falsos profetas pregavam que através de suas doutrinas e práticas todos alcançariam a plenitude do conhecimento (“sejais levados ao *pleno* conhecimento da vontade de Deus” [1,9], “cheguem à riqueza da *plenitude* do entendimento” [2,1], “nele habita... toda a *plenitude* da divindade” [2,9] e “levados à *plenitude*” [2,10])¹⁶² (MOO, 2008). Em Paulo, percebe-se plenitude (*pleroma*) “com gradações diferentes de sentido, no sentido passivo, ‘o que é completado ou preenchido’ (como objeto), e no sentido ativo, ‘o que completa ou preenche’ (como sujeito)”. Em Colossenses 1,19 e 2,9 o mais provável é que *pleroma* “signifique ‘a *totalidade* da Divindade’ a quem aprouve habitar na pessoa de Cristo” (LIM, 2008, p. 981).

Lighfoot e Bultmann “acham que *pleroma* é usado em 1,19 como termo quase técnico tomado por empréstimo do gnosticismo primitivo para aludir ao espaço no qual

¹⁶¹ Há critério para determinar o que é “sabedoria”. De acordo com Schnabel, “Paulo referiu-se à sabedoria (*sophia*) mais que qualquer outro autor no NT (44 das 71 ocorrências). Entretanto, a noção de sabedoria não se restringe à ocorrência da palavra em si. Os equivalentes que constituem o campo semântico ‘sabedoria’ (hebr. *hokmâ, hakam* gr. *sophia, sophos*) incluem *synesis* (‘o que é entendido’, ‘entendimento’, ‘discernimento’, ‘inteligência’); *phronesis* (‘planejamento cuidadoso’, ‘modo de pensar’, ‘perspectiva’, ‘capacidade de entender’, ‘sabedoria’), *episteme* (‘capacidade de entender e avaliar’, ‘inteligência’, ‘entendimento’), *gnosis* (‘informações’, ‘familiaridade’, ‘o conteúdo do que é conhecido’, ‘conhecimento’, ‘percepção’, ‘entendimento’); *aisthesis* (‘capacidade de perceber claramente e, portanto, de entender’), *boule* (‘plano’, ‘intenção’, ‘propósito’), *paideia* (‘instrução com a intenção de formar hábitos adequados de comportamento’, ‘treinamento de acordo com regras apropriadas de conduta e comportamento’, ‘disciplina’), com outras palavras que aparecem em estrita relação sintática com ‘sabedoria’, como ‘ensinamento’ (*didasko/didache/didaskalia, katecheo, noutheteo, paradidomi, paralambano, paradosis*), ‘prudência’ (*sophrosine, sophos*), ‘plano’ (*thelo/thelema protithemai/prothesis, gnomé*), ‘conselhos’ (*symboloueo, paraineo, symbibazo*), ‘percepção’ (figurativa: *horao/ophthalmos; noeo, syniemi/synesis*) e ‘sucesso’ (*eudomai, teleo/teleioo, pleroo, plerophoreo, ophileo*)” (SCHNABEL, 2008, p. 1123-1124).

¹⁶² Ressalta-se que “a teologia paulina da ‘espiritualidade’ e maturidade precisa ser expressa com muito cuidado (*pneumáticos* (‘espiritual’ – 1Cor 2,13.15; 3,1; 14,37; Gl 6,1. *Teleios* – 1Cor 2,6; 14,20; Fl 3,15; Cl 1,28; 4,12). A experiência de Paulo, particularmente com os coríntios, deixou-o hesitante quanto ao uso dos termos. Alguns evidentemente pretendiam ser ‘espirituais’ e ‘maduros’ com base na sua sabedoria, discursos eloquentes e falar em línguas. Paulo não podia aceitar a pretensão deles porque ela promovia o facciosismo (elitismo; 1Cor 3,3-4) e desprezo dos outros, tanto incrédulos como crentes (14,16-25). A marca da espiritualidade e da maturidade era, antes, o amor descrito em 1Cor 13, reconhecimento da evidente autoridade de outros (1Cor 14,37: o próprio Paulo!), sensibilidade pastoral (Gl 6,1) e reconhecimento de quão longe ainda estamos de ser perfeitos (Fl 3,15). Em outras palavras, para Paulo, os ‘espirituais/maduros’ eram os que viviam de acordo com o Espírito dado uma vez, e não pessoas que tinham recebido mais Espírito ou dom separado do Espírito para distingui-los de outros. O Paulo que lutou tão resolutamente pela justificação pela fé não queria dar credibilidade a uma espiritualidade tipo ‘nós e eles’ igualmente discursiva” (DUNN, 2008, p. 560-561).

a *totalidade* dos seres intermediários existe entre o criador e sua criação”. O fundamento seria que “Paulo usou um termo tirado dos heréticos que, sob a influência do pensamento gnóstico, ensinavam que Cristo é apenas um dos membros da hierarquia mediadora celeste”. Logo, “Paulo afirmava a superioridade e a singularidade de Cristo, que ele governa esses seres como a divindade que os completa a todos”. Todavia, “independentemente da falta de prova externa do gnosticismo primitivo, não há também nenhuma prova interna de polêmica contra esse suposto ensinamento falso a respeito de Cristo”. Assim sendo, “parece que o sentido ativo de *pleroma* é o melhor para esse texto: Cristo tem em si *todos* os atributos divinos. Isso se enquadra no uso veterotestamentário e hebraico, onde o equivalente hebraico significa *inteireza*”, ou seja, “Deus que, por um lado, em sua existência e glória enche toda a Terra, por outro lado ‘aprouve habitar’ em um lugar de sua escolha, Sião” (LIM, 2008, p. 982).

Na concepção paulina da fé, “a fé em Cristo, como fruto da proclamação do evangelho, também é conhecimento e sabedoria, e os conceitos – *pistis* e *gnosis* – definem-se mutuamente”. Conhecer refere-se “acima de tudo à ressurreição de Cristo como conteúdo e base cognitiva da fé (Rm 4.24; 10.9; 1Ts 4.14; Cl 2.12) e pode ser definido de um modo geral como o ‘conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo’ (2Co 4.6)”. Por isso, conhecimento “como base e motivo ou como a implicação da fé, sendo que ele próprio tem o caráter de fé com conhecimento (Rm 6.9; 2Co 4.14) e qualifica a fé como sendo consciente, dirigida e, portanto, convencida e segura” (RIDDERBOS, 2004, p. 269).

A meta de Colossenses é encorajar o desenvolvimento e o crescimento da vida cristã. O propósito que se pretende alcançar é conhecimento-sabedoria que visa a “adesão a toda vontade de Deus, viver de modo digno para produzir frutos num contínuo progresso espiritual. A meta é o homem novo ou perfeito, cuja fonte e protótipo ideal é Cristo (1,28; 3,10)” (FABRIS, 1992, p. 46). A maturidade da vida cristã e distinguida por Paulo em graus diferentes: “nas comunidades existem os *nêpioi* (isto é, as ‘crianças’) e existem os *téleioi* (isto é, os ‘perfeitos’). Mas este desenvolvimento da vida ‘cristã’ tem uma dupla dimensão”: ético e “gnóstico” (cognoscitivo). Seu conteúdo contém tanto crescimento quanto “*gnôsis* (conhecimento) como de **agápe** (amor). A fusão, e a dialética, destes dois elementos é característica de Paulo, da sua espiritualidade, e da problemática das comunidades paulinas” (PESCE, 1996, p. 34).

O vocábulo *aisthesis* significa “percepção’ pelos sentidos (em contraste com o conhecimento mediante a dedução racional), ‘experiência’, ‘sensação’; num contexto ético, significa ‘juízo’, sobre a inutilidade da concupiscência”. Schütz afirma que “uma das marcas mais importantes do homem como ser racional é a sua capacidade de ordenar e esclarecer suas impressões do mundo em derredor dele, e de articular padrões de comportamento”. Para ele, “a cognição, o conhecimento prático e o entendimento teórico se atingem quando a mente reflete sobre, e julga a experiência dos sentidos¹⁶³”. O interessante aqui é que na LXX o termo “*aisthesis* se emprega predominantemente na literatura sapiencial, especialmente como tradução de *da’at*, ‘conhecimento’, ‘sabedoria’, com significado de verdadeiro entendimento”.

No Novo Testamento, destaca-se Filipenses 1,9, onde o apóstolo “coloca lado a lado o discernimento (*aisthesis*) e o conhecimento (*gnosis*), como dois lados das expressões e funções do amor”. O entendimento é que o “conhecimento se dirige primariamente a Deus; o verdadeiro discernimento é necessário para as relações humanas, onde deve distinguir entre o bem e o mal, e julgar de acordo com isto”. Além de Filipenses, a carta de Colossenses dialoga com o sentido de Hebreus 5,14. O texto diz “acerca dos ‘maduros’ (‘adultos’ – ARA), que, ‘pela prática, têm as suas faculdades [*aistheteria*] exercitadas para discernir não somente o bem, mas também o mal’. O órgão concreto dos sentidos aqui ficou sendo, virtualmente, uma capacidade habitual”, que por sua vez, “deve ser exercida, no entanto, e que capacita os crentes a distinguirem entre espíritos. É um dom espiritual que deve ser desenvolvido pela prática” (SCHÜTZ, 200, p. 392).

Em Colossenses, a chave está na relação do termo *ginosko*. Bultmann afirma que o uso ordinário no grego é “para compreensão intelectual (‘perceber’, ‘compreender’, ‘saber’), primeiramente com ênfase no ato”. Para ele, ao contrário de *aistháneshai*, *ginosko* “ênfatiza o ato de entender ao invés da percepção sensorial, e

¹⁶³ “Originalmente, tanto *aisthanomai* como *ginosko* se referiam ao experimentar um objeto através dos sentidos. Onde, pois, *aisthesis* e seus cognatos expressavam a apreensão física através dos sentidos, à parte do ato intelectual da interpretação, *ginosko* e seus cognatos incluíam desde o princípio o ato de alcançar e entender o objeto percebido pela mente. *Aisthanomai*, devido, em boa medida, ao uso na LXX, mas não exclusivamente por causa disto, chegou a se confinar à percepção pelos sentidos. As palavras do grupo *ginosko*, no entanto, abrangem a gama total do conhecimento, desde o conhecer as coisas até o conhecer as pessoas. Quando este processo tem como resultado um ítem ou corpo de conhecimento, que possa servir como base para mais pensamento e ação, *oida* (infinitivo *eidenai*), ‘saber’, se emprega como paralelo do perfeito de *ginoskoi*. Ambos contêm a implicação da certeza baseada na experiência” (SCHÜTZ, 2000, p. 391).

em distinção de *dokein* como percepção das coisas como elas são, não como alguma opinião sobre elas”. No tocante ao uso grego em relação à *episteme*, *gnosis* “precisa de um genitivo objetivo e sugere o ato de conhecer e não o conhecimento em si. Esse ato compreende todos os órgãos e modos de conhecimento”. Todavia, Bultmann conclui afirmando que “o conhecimento envolve a verificação por meio dos olhos; portanto, o conceito dominante é o de conhecimento pela observação objetiva. Isso está relacionado à visão grega da realidade”. Essa “consiste de formas e figuras, ou de elementos e princípios que os moldam. A realidade verdadeira é uma realidade atemporal que permanece constante em qualquer mudança”. Dessa forma, o conhecimento da realidade verdadeira “constitui a possibilidade suprema da vida. Aqueles que conhecem participam do eterno” (2013, p. 130-131).

Para Ziener, a carta de Colossenses “defende a liberdade cristã e repele energicamente qualquer diminuição da importância da obra redentora de Cristo” (2008, p. 377-378). É perceptível uma transferência das funções da sabedoria (*sophia*) a Cristo, especificamente, a “função da sabedoria como mediadora da criação e ‘mestre de obras”, principalmente, em Colossenses 1,16: “Nele tudo foi criado”, isto é, Cristo é esfera na qual tem lugar a obra da criação; ‘tudo foi criado por ele’, isto é, Cristo é o instrumento da criação; ‘tudo foi criado para ele’, isto é, Cristo é a meta da criação e, portanto, da história (Ef 1,10)”(SCHNABEL, 2008, p. 1121). Assim sendo, “quando o homem toma conhecimento da obra redentora de Jesus e crê nela, torna-se livre; daí por diante está unido unicamente a Cristo. Pelo Pneuma o cristão se liga a Cristo no céu e recebe a garantia da existência duradoura com ele”. O significado representa o “valor supra-espacial e supratemporal da morte de Jesus na cruz [que] não podia ser expresso com tanta clareza na terminologia judaica do Antigo Testamento”. Contudo, “o futuro mostrou que o perigo da gnose para a fé cristã era muito grande: nos escritos posteriores do Novo Testamento a terminologia gnóstica vai desaparecendo progressivamente” (ZIENER, 2008, p. 377-378).

A primazia do Cristo exaltado no hino¹⁶⁴ de Colossenses 1,15-20 reforça a “relação do crente com Deus mediante Cristo”. Ela é “direta e completa e mediante o

¹⁶⁴ “Este hino trata da primazia de Cristo, o ‘Filho predileto em quem temos a redenção’ (Cl 1.13-14). Sua composição é muito elaborada e comanda toda a interpretação. A passagem compõe-se, com efeito, de duas estrofes, respectivamente consagradas à primazia de Cristo na ordem da criação e na da redenção (Cl 1.15,17 e 18-20). Estas estrofes têm uma estrutura análoga, e estão interligadas por

próprio Cristo; ou, como Paulo afirma enfaticamente em suas próprias palavras, '(Cristo) no qual se acham escondidos todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento!...' uma vez que "nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade e nele foram levados à plenitude. Ele é a Cabeça de todo Principado e de toda Autoridade' (Cl 2,3.9s.)". É possível captar aqui "a recusa de permitir a adoração mediante e a união com o Cristo glorificado separado da realidade histórica do homem de Nazaré marca o ponto em que um cristianismo gnosticizante diverge do cristianismo proclamado e ensinado por Paulo" (DUNN, 2009, p. 435).

O tema da imagem - ligada à redenção – como nova criação é explícita no hino de Colossenses 1,15-20. Na primeira estrofe, detecta a ideia da "criação pela qual Deus invisível torna visíveis suas perfeições (cf. Rm 1.20): o mundo é como um reflexo e uma manifestação de sua glória, e particularmente o homem 'imagem e glória de Deus' (1 Co 11.7)". Há aqui uma correlação com o judaísmo i que "chamava a 'Sabedoria', reflexo da luz eterna, imagem da bondade de Deus (cf. Sab 7.26)". A compreensão aqui é que "não somente manifestou-se em Cristo ressuscitado, mas o 'Filho predileto no qual temos a redenção' é, desde toda a eternidade, a Sabedoria eterna do Pai: aquele que veio recriar o mundo é aquele que havia presidido a sua criação" (REY, 2005, p. 260).

A "linguagem do conhecimento" (compreensão 1x, conhecimento 4x, sabedoria 6x, discernimento 1x e entendimento 1x)¹⁶⁵ em Colossenses vai ao encontro da visão de *gnosis* do Antigo Testamento. A perspectiva cristã do conhecimento "envolve um reconhecimento obediente. Não é apenas uma possessão estática. É um dom da graça que marca a vida cristã (1Co 1,5; 2Co 8,7)". Assim como no Antigo Testamento, aqui há um interesse prático implícito. "Edificação ao invés de aprendizado é o assunto principal (Rm 15,14; 1Co 14,6). A reflexão investigativa deve ser baseada no amor e conduzida por ação justa (Fp 1,9-10; Fm 6; Cl 1,9-10; 1Pe 3,7)". A compreensão do Colossenses deve convergir para o entendimento de uma fé

duas frases curtas que retomam em algumas palavras o conteúdo de cada painel deste díptico [era necessário que ele tivesse em tudo a primazia]" (REY, 2005, p. 258).

¹⁶⁵ **1,9** – "sejais levados ao pleno **conhecimento** da vontade de Deus, com toda **sabedoria** e **discernimento** espiritual"; **1,10** – "(...) e crescendo no **conhecimento** de Deus"; **1,28** – "instruindo-os em toda **sabedoria**"; **2,2** – "à riqueza da plenitude do **entendimento** e à **compreensão** do mistério de Deus"; **2,3** – "tesouros da **sabedoria** e do **conhecimento**"; **2,8** – "vãs e enganosas especulações da filosofia"; **2,22** – "**preceitos** e **ensinamentos** dos homens"; **2,23** – "aparência de **sabedoria**"; **3,10** – "se renova para o **conhecimento** segundo a imagem"; **3,16** – "com toda **sabedoria** ensina"; **4,5** – "tratai com **sabedoria** os de fora".

que “implica conhecimento dos mistérios do reino (Mt 13,1). Sabemos da significância do batismo de acordo com Rm 6,6. Fé deve nos levar ao conhecimento dos mistérios de Cristo (2,2)” (BULTMANN, 2013, p. 133). A linguagem de conhecimento em Colossenses propaga uma “percepção mais profunda e extensa daquilo que Deus deu e dará em Cristo” aclarando o “significado de Cristo para o mundo criado como um todo, os poderes que estão nos céus e na terra, a História e, quando ele [autor] leva a Igreja a compreender sua própria identidade, à luz do significado de Cristo nesse mundo e História”, a partir da analogia com o corpo de Cristo, “a plenitude daquele que tudo enche em todas as coisas (Cl 2; Ef 1.23)” (RIDDERBOS, 2004, p. 271).

O adjetivo *téleios* (perfeição) significa “completo’, ‘sem mácula’, ‘pleno’, ‘perfeito’, ‘realizado’, ‘eficaz’, ‘maduro’, ‘supremo’ e, talvez, ‘dedicado’”. Na concepção da filosofia, perfeição “tem o sentido de plena humanidade com uma orientação para o que é conveniente e eticamente bom. Em Platão, isto requer a obtenção do discernimento pela lembrança e a conseqüente realização do verdadeiro ser”. A perfeição enquanto “bondade intrínseca ou o bem absoluto”, por sua vez considera que a “perfeição do cosmos é sua inteireza”. Em Aristóteles, percebe-se perfeição como uma “correta escolha ética, ou seja, com a escolha, para seu próprio interesse, do bem num sentido absoluto. Para os estoicos, só é *téleios* a pessoa que possui as virtudes, e a ação na qual todas as virtudes cooperam”. Na LXX e nos rolos do mar Morto, “sem defeito’, ‘sem mácula’, ‘inteiro’ e ‘não dividido” qualificam *téleios* (DELLING, 2013, p. 556). Especificamente em Colossenses 1,28, está na “forma neutra (*to teleion*) do adjetivo *teleios*” como substantivo abstrato – de igual forma em 1 Coríntios 13,10 – com o sentido “a perfeição’, e desse modo estabelece um contraste entre o mundo escatológico futuro e este mundo imperfeito”. Enquanto adjetivo, *teleios* “assume o sentido de ‘maduro’ ou ‘adulto’ e assim é usado em 1 Coríntios 2,6; 14,20; Filipenses 3,15” (KREITZER, 2008, p. 473).

No Novo Testamento, *téleios* expressa o sentido de “inteiro’ ou ‘completo’ (Tg 1,4; 1,17; 1,25; 3,2ss.; Hb 5,14; 9,11). Nas cartas paulinas, “completo’ parece o sentido em 1Co 13,10. Os dons não concedem o pleno conhecimento que está por vir”. Já em Colossenses 4,12, *téleios* diz respeito à “posição sólida daqueles que são ‘maduros’ sob a direção e no poder da cruz e ressurreição de Cristo”. O singular aqui é que *téleios* “pode ser o oposto de *népios*, etc. (1Co 14,20; Fp 3,15 e talvez 1Co 2,6, onde os que são realmente maduros entendem a mensagem da cruz como a sabedoria de

Deus)”. Romanos 12,2 acrescenta que “o conhecimento da inteira ou perfeita vontade de Deus vem por intermédio da renovação da mente pelo Espírito”. Entretanto, o Novo Testamento “parece nunca usar *téleios* para um avanço gradual à perfeição cristã, nem para um ideal duplo de perfeição ética”. Ele significa claramente “completo’ ou ‘inteiro’ em Mateus, Paulo e nas Cartas Gerais, e também possui sentido de ‘maduro’ em algumas passagens em Paulo” (DELLING, 2013, p. 557).

A perícopre 1,24-29 se apropria de discursos paulinos. Há um acordo de ideias no texto que vai ao encontro do “mundo-da-vida”¹⁶⁶ do Novo Testamento. O destaque aqui está na intenção teológica do autor de colossenses com as terminologias paulinas¹⁶⁷. As comparações perpassam a cristologia, a escatologia, a eclesiologia e a ética¹⁶⁸.

A pedra angular do texto está na afirmação de que “Cristo é o mistério de Deus (1,27; 2,2-3); que os crentes foram ressuscitados com Cristo (2,12); que Cristo perdoa os pecados (1,13-14; 3,13; cf. Ef 1,7); que Cristo venceu os principados e autoridades (2,15)” (HORGAN, 2011, p. 605). O relevo está na tese do Cristo como mediador preexistente da criação e da redenção e na exigência da reconciliação feita por Cristo “ser acolhida e vivida em um comportamento coerente” pelos crentes (MARTIN, 2020, p. 69). Isso porque a “pertença a Cristo é o destaque da exaltação e

¹⁶⁶ Conforme Zabatiero, o “mundo-da-vida é o conjunto de discurso (ideias ou temas, ou conceitos, ou noções), que se constitui ao longo da história e existe em uma dada sociedade, servindo para explicar a realidade na qual tal sociedade vive, e ordenar as ações e relações humanas nessa mesma sociedade. Pode-se classificar os tipos de discurso presentes no mundo-da-vida como discursos sobre: a cultura (valores, símbolos, noções explicativas etc.), a sociedade (normas, formas de parentesco etc.), a identidade (paixões, formas de identidade, papéis sociais etc.) e a religião. A realidade ao qual o mundo-da-vida se refere pode, por sua vez, ser classificada como: natural (tudo aquilo que não é feito por seres humanos), social (o que é feito por seres humanos em sua vida em sociedade), pessoal (o mundo ‘interior’ das pessoas) e transcendental (tudo o que se refere às explicações religiosas da realidade)” (2007, p. 75).

¹⁶⁷ “Em Colossenses e em Efésios, a frequência de ‘em Cristo/no Senhor’ aumenta nitidamente. Além disso, surge uma série de novas metáforas espaciais. A plenitude da divindade habita corporalmente em Cristo (2,9). O propósito divino para a criação, a redenção e a consumação de todas as coisas está compreendido na ‘esfera’ de Cristo (Ef 1,3-10). Os fiéis foram colocados no céu, sendo colocados nele (Ef 2,6; Cl 3,1). Eles passaram a fazer parte de um corpo do qual Cristo é a cabeça (Ef 4,15-16). São construídos como um templo (Ef 2,21-22). Eles se revestem de uma nova humanidade (Ef 4,22-24; Cl 3,10). Todas essas imagens apresentam Cristo como a expressão focal da divindade e do propósito divino e, conseqüentemente, como base da vida e unidade de toda a Igreja” (SEIFRID, 2008, p. 454).

¹⁶⁸ “As dimensões espaciais permitem à Carta aos Colossenses uma transformação do pensamento temporal-linear paulino para uma conceituação que, por um lado, constata a realização definitiva da salvação, mas que, por outro lado, coloca-a sob uma precisão espacial-temporal (a vida está escondida no ‘alto’ em Cristo e será revelada com Cristo) e uma ético-temporal (a correspondência com a nova existência é um critério na parusia e no juízo)”. (SCHNELLE, 2010, p. 724).

do senhorio de Cristo com a participação da comunidade nesse triunfo (Cl 2,11s.; 3,1; Ef 1,21-25)” (SCHRAGE, 1994, p. 250).

A consistência lógica do Evangelho paulino contido em Colossenses está na identidade¹⁶⁹ e na missão¹⁷⁰ do apóstolo de propagar liberdade aos que o escutam (Gl 5,7) e nova consciência que a revelação conferiu refletida na vida presente e cotidiana dos crentes (VOUGA, 2011)¹⁷¹. A identidade é vivenciada na convicção de que “o presente é o tempo da graça e da redenção, a participação em Cristo modifica o ser e o tempo” (SCHNELLE, 2011, p. 348)¹⁷², cuja fé no Cristo se aperfeiçoa na vivência e adquire uma melhor compreensão de si mesma nas situações concretas da vida. O objetivo é encorajar e estimular a “conformarem Cristo a sua conduta”¹⁷³, a fim de que

¹⁶⁹ “Paulo teve que empregar uma enorme quantidade de energia para conseguir este grau de identificação da maioria com sua ideia da *ekklêsia*. Isto é o que os sociólogos chamam de processos de ressocialização ou ‘alternação’, que permitem à consciência subjetiva do indivíduo adotar nova identidade (ou parte dela). A identidade pessoal não é uma realidade fechada e inamovível, mas um conjunto de pertencas, vinculações ou etiquetas com as quais nos identificamos; estas estão hierarquizadas em nossa consciência. Assim, uma pessoa pode identificar-se mais com um judeu do que com o cidadão romano (ou ver ambas as pertencas em conflito), mais como crente em Cristo do que adorador de Ísis (ou ver ambas em conflito), mais como homem ou escravo do que como pessoa etc. As mudanças na vida das pessoas implicam mudanças nessas vinculações ou pertencas que configuram a identidade ou a hierarquia delas. Tais transformações geralmente se dão no marco de processos de ressocialização, em ambientes controlados” (ARBIOL, 2018, p. 109).

¹⁷⁰ “A elaboração de grandes conceitos como ‘poder de Deus’, ‘salvação’, ‘justiça de Deus’ e, mais ainda, como ‘fé’ não encontram seu fundamento num puro sistema teológico ou num patrimônio de fórmulas recebidas da tradição, mas num compromisso missionário que, longe de ser puramente veleidoso, foi perseguido por Paulo a ponto de arriscar sua própria vida (cf. 1Co 4,9-13; 2Co 11,21b-29)” (PENNA, 2011, p. 392).

¹⁷¹ “O fruto da verdade é a criação nova. E o é de tal maneira que a verdade reside numa transformação em cascata das relações intrassubjetivas e intersubjetivas. Deus manifesta sua fidelidade à promessa ao revelar sua justiça, que fundamenta a distinção libertadora entre a pessoa do sujeito, destinatário de um reconhecimento incondicional, e suas qualidades. Ora, essa distinção cria o espaço da interioridade do sujeito, resgatando-o do desespero e revelando na mesma ocasião a maldição da existência oculta pela ilusão da Lei e das ordens da sabedoria. E esse espaço de interioridade subjetiva é a condição da liberdade que o constitui como um ‘tu’ e um ‘eu’ de responsabilidade pessoal” (VOUGA, 2011, p. 382).

¹⁷² “A linguagem da cruz designa o processo fundamental de transformação que sobreveio no acontecimento crístico e foi introduzido no coração mesmo do pensamento paulino. Por isso a teologia paulina da cruz se mostra como uma interpretação fundamental de Deus, do mundo e da existência. Ela aprende a ler a realidade a partir do Deus manifestado no Crucificado e para ele orientar seu pensamento e seu agir. A cruz acarreta uma reinterpretação dos valores, das normas e das classificações humanas, pois os valores divinos são seus contrários. O Evangelho do Crucificado outorga a salvação na fé, pois é aí que se revela o Deus que deseja salvar os seres humanos, precisamente no abandono e na vacuidade” (SCHNELLE, 2011, p. 351).

¹⁷³ A respeito da identidade comunitária em Cristo, Campbell ressalta: “em solidariedade com Cristo, eles formam um só corpo, uma só família da qual todos eles são parte e a que todos eles devem uma obrigação. Não são simplesmente indivíduos isolados ligados individualmente a Cristo, mas juntos eles agora compartilham uma só vida em comum nele. Tornam-se herdeiros conjuntos com Cristo e, por meio dele, não se tornam nem prosélitos nem judeus, mas filhos de Abraão. Há aqui uma possibilidade de outra dimensão de importância singular para a identidade dos gentios em Cristo que

“não mais sucumbam às tentações da falsa doutrina, mas continuamente rendam louvores e ações de graças a Deus por tê-los chamado” (DAUTZENBERG, 2008, p. 145).

A mediação crística torna-se o cerne do discurso em Colossenses. A exortação a perseverança na fé aos colossenses percorre o discurso da identidade formadora da comunidade (obra salvífica e redentora do Cristo), bem como a mediação crística dos servos de Cristo. A motivação da mediação está ligada à consciência permanente de responsabilidade dos servos em relação às comunidades de fé em deixar viver “Cristo em si”, a fim de que os crentes continuem fiéis a Ele em suas vidas de cada dia (NICOLET, 2011). O esmero dos mediadores também é o de inculcar a consciência de que a “plenitude do cumprimento da vontade divina não é ainda uma realidade dada, mas sim uma tarefa (Cl 1,28; 4,12)” (SCHRAGE, 1994, p. 251).

O serviço do apóstolo (1Co 3,5; 2Co 3,6; 6,4; 11,23) refere-se a Deus ou a Cristo. Em colossenses este serviço alcança seus companheiros de missão (Cl 4). Enquanto mediadores da revelação crística, suas vidas fazem parte da mensagem. A concepção escatológica é a do momento presente: “todo o peso é colocado na experiência da salvação no ato atual da fé”¹⁷⁴ (DETTWILER, 2015, p. 345) e por consequência, “se todos os poderes estão subordinados a Cristo, isso significa que, para as pessoas que lhe pertencem, o medo do mundo tornou-se irrelevante” (ROLOFF, 2005, p. 253)¹⁷⁵.

ainda não foi suficientemente percebida ou reconhecida. É o que poderíamos chamar de natureza inclusiva do Messias. O que queremos destacar aqui é que a linguagem cristológica, embora possa, claro, ser exclusiva, é de fato usada de uma maneira comunitária e inclusiva” (CAMPBELL, 2011, p. 271-272).

¹⁷⁴ “A consciência eclesial e a consciência da separação escatológica em relação ao mundo pode ser definida como um *dualismo* – é o dualismo escatológico da tradição judaica. Embora este contenha, na expectativa escatológica da grande catástrofe cósmica final, também uma motivação cosmológica, ele não está interessado especulativamente na cosmologia. Surge, porém, a pergunta se a pureza da motivação escatológica é mantida de modo consequente, e se não se infiltraram especulações cosmológicas. Como à consciência cosmológica corresponde uma atitude negativa perante o mundo – a atitude do apescejaia [deixar de lado], do fugein [fugir], etc. – surge ainda a pergunta se a separação escatológica do mundo se entenderá como uma desmundanização interior, procedente de uma posse positiva, ou se ela constitui uma mera atitude negativa em relação ao mundo, que nasce da expectativa de que aquele que agora nega o mundo será recompensado ricamente por sua renúncia com bens celestiais” (BULTMANN, 2004, p. 153).

¹⁷⁵ “A graça de Deus recebida em Cristo é designada para ser *transformadora* – para alterar as condições e as alianças daqueles que atinge, como as suas vidas, seus objetivos, emoções, disposições e ações, que são agora completamente reconstituídos e realinhados” (BARCLAY, 2018, p. 47).

2.2 Sentido sociocultural da ação

A análise da dimensão social da ação de Colossenses 1,24-29 – em perspectiva sêmio-discursiva – consiste na investigação do “processo de produção do sentido, que tem como elemento básico a transformação de pessoas e situações provocadas pela ação dos sujeitos” e da “análise do lugar que o texto ocupa nas formações discursivas de seu mundo-da-vida” (ZABATIERO, 2007, p. 129). O caminho desta seção leva em consideração os conceitos de narratividade e de interdiscursividade.

O primeiro passo será a narratividade. Por narratividade, entende-se *i)* “como transformação de estados, de situações, operadas pelo fazer transformador de um sujeito, que age no e sobre o mundo em busca de certos valores investidos nos objetos” e *ii)* “como sucessão de estabelecimentos e de rupturas de contratos entre um destinador e um destinatário, de que decorrem a comunicação e os conflitos entre os sujeitos e a circulação de objetos-valor” (BARROS, 1988, p. 26). A rota será pelo percurso narrativo canônico definido pelas fases *i)* manipulação, *ii)* competência, *iii)* performance e *iv)* sanção. O encadeamento lógico – “que simula a construção social do sentido e a busca social por valores” – parte da “intencionalidade (manipulação e objetivo) à sanção, passando pela competência e performance”.

O modelo explicativo da ação de Colossenses 1,24-29 será composto por três percursos narrativos: a) “o do sujeito da ação (que se desdobra em percurso do fazer e em percurso passional), b) o percurso do destinador-manipulador (que instaura a intencionalidade da ação) e c) o percurso do destinador-julgador (que sanciona a performance)” (ZABATIERO, 2007, p. 105). A motivação¹⁷⁶ do autor de Colossenses em 1,24-29 move-se pelo nível temático-figurativo do texto (Eu [Paulo], Deus, Cristo, Vós [todos os povos, exceto os judeus e Eu [Paulo]]) e pelos verbos (Conscientizar [pressuposto de Dever-ser], Reconciliar [pressuposto de Saber-ser], Habitar [pressuposto de Fazer-ser] e Encher [pressuposto de sanção positiva]). O objeto-modal do texto é a outorga de inteireza em conformidade com a vontade de Deus.

¹⁷⁶ “Para realizar uma ação, o sujeito necessita de intencionalidade e competência, características tanto pessoais quanto sociais. A intencionalidade engloba tanto a motivação para agir, quanto os objetivos da ação, pois quem age sempre o faz em busca de um objetivo, movido por um *dever*, ou por um *querer*. Entendendo a motivação como pessoal e social, a semiótica lhe dá o nome de *manipulação*” (ZABATIERO, 2007, p. 105).

Manipulação	Competência	Performance	Sanção
Dever-ser	Saber-ser	Fazer-ser	Positiva
A motivação da carta era propositada no sentido de reforçar a plena compreensão do mistério (já conhecida pelos seus leitores), o que deve produzir perseverança, paciência com alegria.	O objeto-valor é a obra salvífica de Deus por meio de Cristo que foi suficiente para reconciliar tudo o que há na terra e nos céus pelo sangue de Cristo na cruz garantindo redenção (perdão dos pecados) e herança na luz.	Deus desejou resolutamente tornar explícito o quão ótimo é o tipo de riqueza espiritual que existe na revelação gloriosa aos gentios quanto ao mistério, a saber, Cristo em vós, a esperança da glória.	Completos em toda a vontade de Deus, a firmeza na fé em Cristo dos cristãos deve produzir continuamente ações de graças em conformidade com o modo de viver digno do Senhor.
CONSCIENTIZAR	RECONCILIAR	HABITAR	ENCHER

Conscientizar

Desde Ésquilo (525/4 – 456 a.C.) e Heródoto (cerca de 484 – cerca de 425 a.C.), no grego clássico, a forma verbal, *synoida*, encontra-se com os significados de “a) ‘compartilhar o conhecimento de’, ‘ser inteirado de’ e b) na forma reflexiva *synoida emauto*, ‘ser consciente de”. Hahn afirma que originalmente, *syneidesis* diz respeito a conhecimento no sentido de “capacidade de relacionar algo consigo mesmo, especialmente a pessoa evoca o seu próprio passado. Este recordar não se limitava ao averiguar dos fatos, e, sim, levava às avaliações e julgamentos a respeito dos critérios do bom e do mal”. Vale lembrar que a literatura grega pré-cristã “fala quase exclusivamente de uma má consciência, enquanto os romanos frequentemente falavam de uma *conscientia bona* (‘boa consciência’) e mesmo de uma *conscientia praeclara* (‘consciência límpida’), e uma *conscientia optima* (‘consciência ótima’)” (HAHN, 2000b, p. 409).

Platão e Aristóteles compreenderam “consciência” como a “possibilidade de dar atenção aos próprios modos de ser e às próprias ações, bem como de exprimi-los com a linguagem”, ou seja, “de estar ciente dos próprios estados, percepções, ideias, sentimentos, volições, etc.” (ABBAGNANO, 2007, p. 185). Na ótica de Sêneca, a “consciência era vista como vigia (*epitropos*; no latim *testis*, ‘testemunha’) que Deus doou ao indivíduo. Sua função era guiá-lo a viver em conformidade com a natureza, e

dirigir seu progresso moral”. Deve haver na consciência de cada pessoa um “indicador fidedigno para a sua conduta” (HAHN, 2000b, p. 409).

O termo *syneidesis* possui nexos com as ideias helênicas e não hebraicas (SMALLEY, 1995, p. 317). Hahn acredita que o motivo seja porque “para os israelitas da antiga aliança, o problema da atitude do homem para consigo mesmo era de menos significância do que sua atitude para com Deus”. Isso significa dizer que consciência está associada a ouvir – “no sentido de aderência de boa vontade” - e a preocupação centraliza-se na “responsabilidade diante de Deus do que com a exploração da sua autoconsciência”. No Antigo Testamento, *syneidesis* estará associada a ideia de um coração limpo que em Filo ganhará a função de “*elenchein* (‘convencer’, ‘reprovar’, ‘desmascarar’)” para “tornar o homem consciente do pecado e do arrependimento”, a fim de “forçar o pecador a se refugiar nos braços de um Deus misericordioso” (2000b, p. 410).

A consciência é formada por dois egos justapostos em uma mesma pessoa que conhece e avalia “as mesmas coisas de ângulos diferentes” e que são “controlados por duas forças opostas” – “a da ordem por um lado, e a da desordem por outro”. Maurer afirma que o “conflito começa com o conhecimento da desordem passada, de modo que a consciência se relaciona mais com a avaliação do passado do que com a preparação para o futuro”. Seja a ênfase ontológica – “o conhecimento predomina na autorreflexão” – ou a ética – a consciência moral predomina -, ambas “vertentes se encontram histórica e materialmente relacionadas” (2013, p. 508). Na filosofia moderna e contemporânea, consciência “é uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou ‘espiritual’, pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso *julgar-se* de forma segura e infalível” (ABBAGNANO, 2007, p. 185).

Brown acredita que o termo consciência hoje oscila “entre a consciência no sentido restrito da dor, ou do instrumento que nos faz sentir dor, quando transgredimos a lei moral, e o sentido mais lato de estado consciente moral”. Na sua perspectiva, o sentido mais *lato* “abrange a pessoa inteira, vista como ser moral responsável”. Nessa está incluso o “poder do discernimento e da reflexão racional que capacita a mente a analisar situações e ações, para discernir valores e princípios morais, a capacidade para ouvir e aplicar a Palavra de Deus às nossas vidas, e também consciência em seu sentido mais estrito” (2000, p. 413).

No Novo Testamento¹⁷⁷ a palavra *syneidesis* será comum “nos escritos paulinos como nas epístolas de hebreus e de 1 Pedro, e também em dois discursos de Paulo no livro de Atos” (SMALLEY, 1995, p. 317). No contexto paulino, Gundry-Volf afirma que o significado pode ser “obediência dos cristãos ao Estado” ou como “cumprimento pelos gentios da lei por natureza”. Romanos e 1 e 2 Coríntios registram o “substantivo *syneidesis* quatorze vezes e só uma vez a frase verbal reflexiva *emauto synoida ti*, ‘a minha consciência, por certo, de nada me acusa’ (1 Cor 4,4)” (2008, p. 257). Em 2 Co 2,12, o apóstolo “se regozija no testemunho da sua própria consciência que foi informada por Deus” o que se depreende o mais importante para Paulo é “ter uma boa consciência que confirma que há concordância entre a fé e a vida”. Dessa forma, “apelando para uma consciência deste tipo, que está em conformidade com a vontade de Deus, Paulo também pode exigir a obediência às pessoas que têm posição de autoridade (Rm 13:5). Um pensamento semelhante ocorre em 1 Pe 2:19; 3:16,21” (HAHN, 2000b, p. 411).

Hebreus acrescenta o sentido de consciência tratado em Colossenses. Ele “ressalta a base cristológica do entendimento da consciência que há no NT, quando declara que ‘o sangue de Cristo’ purifica a consciência ‘de obras mortas para servirmos ao Deus vivo’ (Hb 9:14)”. O uso do simbolismo ritual do Dia da Expição em Hebreus 10,22, “na qual o sumo sacerdote entrava no santuário uma vez por ano, conclama os crentes a entrarem eles mesmos, aproximando-se ‘com sinceros corações, em plena certeza da fé, tendo os corações purificados de má consciência” e, por consequência, “lavado o corpo com água pura. O judaísmo posterior não sabia de libertação completa da consciência do pecado, apesar dos repetidos ritos cúlticos (Hb 9:9; 10:2)”. Logo, “é somente por causa do sacrifício sumo sacerdotal de Cristo que ‘estamos persuadidos de termos boa consciência’ (Hb 13:18)”. O impacto de tal sentença está na compreensão cristã de que “pela fé no poder de Jesus Cristo para perdoar” pecados sua consciência “se torna pura através da fé” e seu reconhecimento

¹⁷⁷ Na perspectiva de C. A. Pierce, a fonte e a origem do termo *syneidesis* “pode ser encontrada no pensamento grego popular e não-filosófico, e chega à conclusão que esse termo pertence a um grupo de palavras e de frases que aparece por toda a gama de escritos gregos como um todo a partir do século sexto a.C. até o século sétimo d.C.” (SMALLEY, 1995, p. 317). Sobre a consciência no Novo Testamento a partir de Pierce, Brown declara que “o termo entrou no NT através da igreja de Corinto, onde ‘consciência’ era usada como uma palavra-chave” (1995, p. 412).

firme dirigido “pela Palavra de Deus dava ao crente ânimo para servir a Deus em amor” (HAHN, 2000b, p. 412).

Em Colossenses o autor esforça-se para que os seus leitores tenham a capacidade de *i*) lembrar o fundamento da fé, do amor e da esperança deles, *ii*) de alcançar o pleno conhecimento da vontade de Deus e *iii*) de buscar uma concordância entre a fé e a vida - marcada por perseverança e paciência - com alegria. Assim como em Efésios 3,17 - “Cristo que vai habitar nos corações dos que creem pela fé – indica que a fé é uma atividade constante”. Morris declara que a “fé não é imutável, [ela] precisa crescer. Paulo deixa claro que há diversos níveis de fé”:

- a) **a fé que transporta montanhas** (1Cor 13,2; a conclusão é que essa é uma fé que opera milagres, não a fé que esperamos que todo cristão tenha – ver 1Cor 12,29);
- b) **a fé “em abundância”** (2Cor 8,7 – Paulo tem esperança de que essa fé aumente - ver 2Cor 10,15 e Ef 4,13);
- c) **a fé que “faz grandes progressos”** – (2Ts 1,3; 2Cor 10,15). Por outro lado, ele reconhece que alguns dos que creem são fracos “na fé” (Rm 14,1). Os que professam a fé, mas negam que Cristo ressuscitou dos mortos, são piores, pois se Cristo não ressuscitou dos mortos “vossa fé é vazia” (1Cor 15,14) ou “ilusória” (1Cor 15,17);
- d) **a “uma fé sincera”** (1Tm 1,5 – talvez indique que não se desconhecia uma fé fingida).

Quando Paulo aborda a tríade da fé, da esperança e do amor (1Ts 3:5,8; 1Cor 13:13; Cl 1:4-5), mesmo sendo aspectos diferentes da vida cristã, mas todas derivadas do querigma (MICHEL, 2000), ele liga “a fé a diversas virtudes cristãs importantes, quando relaciona o “fruto do Espírito” (Gl 5,22-23)”, ao amor em Efésios 3,17 – “arraigados e fundados no amor” e a esperança em Colossenses 1,23 (MORRIS, 2008, p. 541). A fé torna-se central na vida cristã e está ligada a obediência – “obediência que consiste na fé” ou “obediência que brota da fé” (Rm 1,5; 16,26). Para Mohrlang, “ter um bom entendimento do amor salvífico de Deus manifestado em Cristo é decisivo. Está no centro de toda teologia e toda ética cristãs verdadeiras e é importante para a sensação de segurança do fiel (Rm 8.31-39)” (2008, p. 67). A fé na ressurreição de Cristo, no poder do Espírito agindo no cristão e na realização definitiva do Reino de Deus “jamais está separada da experiência presente da vida em Cristo (Cl 1,27)” (EVERTS, 2008, p. 483).

O vocábulo *epimeno* significa “ficar”, “permanecer” e no sentido figurado “continuar”, “persistir” (em), “perseverar”, com o dativo (MUNZER, 2000, p. 1653). Em Colossenses 1,23, seu significado é “permanecer com; perseverar em; permanecer fiel” (HAUBECK; SIEBENTHAL, 2009, p. 1132). Há uma advertência seguida por uma lembrança no texto: “E a vós outros também que outrora éreis estranhos e inimigos no entendimento pelas vossas obras malignas, agora, porém, vos reconciliou no corpo da sua carne, mediante a sua morte, para apresentar-vos perante ele santos, inculpáveis e irrepreensíveis, se é que permaneceis na fé [*ei ge epimene te pistei*], alicerçados e firmes, não vos deixando afastar da esperança do evangelho que ouvistes, e que foi pregado a toda criatura debaixo do céu, e do qual eu, Paulo, me tornei ministro”. Brown conclui que em todos os textos que *epimeno* “se emprega em conexão com a salvação, há um paradoxo: a reconciliação e a redenção são dons gratuitos de Deus, mas é necessário apropriar-se deles e viver à altura. A permanência e a perseverança são aspectos essenciais desta vida da fé” (2000c, p. 1654)¹⁷⁸.

O conceito de “vida” no Antigo Testamento “essencialmente realista (a vida é a existência humana no seu dia a dia, com todas as suas nuances e alternativas)” bem como “religioso (Javé é o originador da vida e seu preservador; em função da aliança que fez com Israel é Ele que tem o governo da nação e dá ou tira a vida)”. Zabatiero acrescenta também o aspecto comunitário: “é Israel que tem ou perde a vida dada por Javé, embora isto não segue a individualidade dos israelitas, o conceito de solidariedade é fortíssimo”. No Novo Testamento, a doutrina da vida é evidente na literatura paulina e joanina e carrega sentido soteriológico, teocêntrico, messiânico e escatológico - sempre em “processo de concretização” e com sentido exclusivo (2000, p. 2647). Em Colossenses está relacionado a obra salvífica de Cristo (Cl 2,13; Ef 2,1.5) e “significa uma nova maneira de vida, porquanto Cristo está presente e ativo nos crentes, de modo que a *zoe* deles é uma realidade histórica aqui e agora” (BULTMANN, 2013b, p. 327).

¹⁷⁸ Brown acrescenta que “em 1 Tm 4:16, Paulo exorta a Timóteo: ‘tem cuidado de ti mesmo e da doutrina. Continue nestes deveres [*epimene autois*]; porque, fazendo assim, salvarás tanto a ti mesmo como aos teus ouvintes’. Mais uma vez, a perseverança recebe a mesma ênfase, só agora é ligada com a doutrina (*didaskalia*). Em Colossenses e 1 Timóteo, a perseverança vincula-se com ‘a fé’ (Cl 1:23) e com a ‘doutrina’ (1 t M 4:16). Estas expressões sugerem uma situação em que se sentia que não bastava exortar os crentes a perseverarem. Tendo em vistas as falsas doutrinas e outros perigos daqueles tempos, era necessário que fossem guiados por um corpo de doutrinas bem específico” (2000c, p. 1654).

A consciência em Colossenses é ontológica e ética e está associada ao processo correlato da lembrança e do esquecimento. Ela apoia-se no conceito de “memória coletiva” que “transforma o vivido em experiência compartilhada – não para eternizar o passado, mas para entendê-lo como uma construção que reforça a pertença do grupo” dos santos e fiéis irmãos em Cristo. A expectativa do autor está em fincada no *tempo da memória* - “o da continuidade presente naquele que lembra” em que “não há corte ou ruptura entre passado e presente e, portanto, não há lembrança estática, pois está sempre sujeita aos rearranjos das emoções grupais” - e no *tempo da história* – “o da descontinuidade entre quem lê os fatos narrados e quem os testemunhou” (GIL, 2019, p. 156-159).

O autor de Colossenses instiga a reflexão sobre o “mundo vital” dos seus leitores - a partir do conhecimento dos “processos mentais genéricos e elementares da interpretação do mundo e de si mesmos” –, com o fito de desvelar a consciência histórica cristã relacionada a vida diária dos fiéis. Isso porque, existe um “modo pelo qual a relação dinâmica entre a experiência do tempo e intenção no tempo se realiza no processo da vida humana” que deve orientar o agir e o sofrer no tempo¹⁷⁹. O caminho deve ser pela “racionalidade de sentido” – não no sentido “da atribuição de meios a fins ou de fins a meios, mas do estabelecimento de intenções e da determinação de objetivos” - para que o crente não “se perca nas mudanças de seu mundo e de si mesmo e de, justamente, encontrar-se no ‘tratamento’ das mudanças experimentadas (sofridas) do mundo e de si próprio” (RÜSEN, 2001, p. 56-60).

A consciência histórica¹⁸⁰ em Colossenses conclama uma “atitude mental harmoniosa” – “pensar a mesma coisa segundo Cristo Jesus” - em conformidade “com

¹⁷⁹ “Pode-se considerar os resultados interpretativos obtidos pela consciência histórica a partir da distinção de duas qualidades temporais neles presentes. As experiências do tempo são carentes de interpretação na medida em que se contrapõem ao que o homem tenciona no agir orientado por suas próprias carências. Elas carecem de interpretação porque são sofridas. O tempo é, assim, experimentado como um obstáculo ao agir, sendo vivido pelo homem como uma mudança do mundo e de si mesmo que se opõe a ele, certamente não buscada por ele dessa forma, que, todavia, não pode ser ignorada, se o homem continua querendo realizar suas intenções. Pode-se chamar esse tempo de *tempo natural*. Um exemplo radical desse tempo impediante e resistente é a morte. O tempo é experimentado, aqui, como perturbação de uma ordem de processos temporais na vida humana prática, como perturbação de uma ordem na qual o homem tem de pensar seu mundo e sua vida, para poder orientar-se corretamente. O conceito-síntese de tal perturbação, que só pode ser controlada mediante esforço próprio de interpretação, é a contingência” (RÜSEN, 2001, p. 59-60).

¹⁸⁰ De acordo com Martins, “consciência história é a expressão utilizada contemporaneamente para designar a consciência que todo agente racional humano adquire e constrói, ao refletir sobre sua vida concreta e sobre sua posição no processo temporal da existência. Ela inclui dois elementos

o padrão de Cristo Jesus' ('pois Cristo não Se agradou a Si mesmo') e "com o Espírito de Cristo'. Noutras palavras, Deus deu aos homens a oportunidade de alcançarem a união e a harmonia em Cristo"¹⁸¹. Tal atitude se "vincula estreitamente com a situação espiritual: a nova posição do crente, em Cristo, não somente cria, mas também exige uma nova mentalidade, que chega à expressão concreta na unidade da igreja". O autor de Colossenses vai ao encontro dessa ideia quando convida os cristãos de colossos a fixar "as vossas mentes nas coisas lá do alto, não nas que são aqui da terra" (3,2). O significado de céu nesse versículo "não se refere a qualquer coisa que é humanamente sublime, mas, sim, àquela esfera celestial onde o Cristo glorificado exerce o Seu Senhorio (Cl 3,1)". A liberdade aqui é contrastada com Filipenses 3,19, "onde Paulo acusa seus oponentes de terem fixado 'suas mentes em coisas terrenas [ta epigeia phonountes]' e de fazerem do seu 'ventre' um deus" (GOETZMANN, 2000, p. 1274).

O texto de Colossenses convoca os leitores a rememorar sua experiência de adesão ao corpo de Cristo e a despertar um modo de viver contínuo à luz da representação de tempo e de espaço da esperança do evangelho. A memória coletiva a ser cultivada é a da imagem do seu Criador (3,10) contida neles. Mesmo que o texto não seja do apóstolo Paulo ou de qualquer outra testemunha referendada pela tradição (tempo da história), a consciência propagada é a de "tal como recebestes Cristo Jesus, o Senhor, continuai a viver nele" (2,6) porque estais completos nele (2,10). Uma vez que *i*) "Cristo nos foi dado como a imagem de Deus para que conheçamos o que o Senhor deseja e faz", *ii*) que "nosso ser, como *eikon* de Deus, é restaurado pela união com Cristo como *eikón*" e que *iii*) "aqueles que são à imagem de Cristo são à imagem de Deus no verdadeiro sentido original de Gn 1.27", a vida

constitutivos: o da identidade pessoal e o da compreensão do conjunto social a que pertence, situados no tempo. A constituição da CH é um momento lógico da operação do pensamento histórico e está imersa no ambiente abrangente da cultura histórica. Cultura histórica é o 'acervo' dos sentidos constituídos pela consciência histórica humana ao longo do tempo. A consciência histórica precisa da memória – individual e coletiva – como referência dos conteúdos" (2019, p. 55).

¹⁸¹ No grego, o verbo *noéo* significa "dirigir a mente para". A princípio, ele é usado no sentido amplo de 'perceber', mas depois passa a significar apenas 'perceber mentalmente' e, em seguida, 'pensar', 'entender', 'pretender' e 'conhecer' como uma função da mente (*noús*). No Novo Testamento somente Paulo usa *noús* com o significado de "mente" ou 'disposição', no sentido de atitude moral ou orientação interior (Rm 1.28; Ef 4.17; Cl 2.18; 1Tm 6:5; Tt 1:15)", mas nunca com significado "igualado a *pneúma* ou *psyché*" (BEHM, 2013, p. 706).

cristã torna-se o “revestir-se desde já do homem que se renova na imagem do seu Criador (Cl 3.10)”¹⁸² (KITTEL, 2013, p. 227).

Reconciliar

De origem sócio-societal (1Co 7,11), o vocábulo “reconciliação” “refere-se em geral à restauração do direito de relacionamento entre duas partes”. Paulo utiliza reconciliação em “contraste com ‘inimizade’, ‘alienação’ (Rm 5.10; Ef 2.14ss; Cl 1,22), assim como, de modo positivo, significa ‘paz’ (Rm 5.1,10; Ef 2.15ss; Cl 1.20ss)”. Em Colossenses e Efésios, reconciliação é “qualificada, acima de tudo, pelo fato de que Deus é seu Autor e Iniciador” e pelo seu alcance abranger “todas as coisas” (Ef 2.16; Cl 1.20,22). Reconciliação torna-se então a “obra da redenção que vem de Deus, em Cristo, para o mundo, para a remoção da ‘inimizade’, para a restauração da ‘paz’” (RIDDERBOS, 2004, p. 208).

Fitzgerald afirma que o conceito de amizade – além de ser transmitido de uma geração a outra de maneira coletiva – deve ser compreendido a partir do “nexo de ideias com um ‘grupo interligado’ que revela a “tendência de alguns genes a permanecerem unidos e serem herdados como uma unidade”. O grupo de características hereditárias do termo amizade - “que permanecem associadas umas às outras através de um certo número de gerações” – pode ser identificado pela ligação amizade-hospitalidade ou pelo contrário amizade-inimizade. Na literatura paulina, as palavras “amizade”, “inimizade” e “reconciliação” “pertencem ao mesmo grupo interligado. O sentido básico de *katallassein* (“reconciliação”) e *diallassein* (“irreconciliável”) é ‘mudar da inimizade para a amizade’. Diz respeito ao “começo da amizade entre dois anteriormente hostis um ao outro e o reatamento da amizade entre dois cujos laços de afeto tinham sido rompidos” (2008, p. 280; 296).

A amizade experimentada em Colossenses “produz uma mudança no afeto e na relação. Marca o fim do ódio e o começo do retorno ao afeto” (FITZGERALD, 2008, p. 300). A “continuidade” da inimizade com Deus “indica permanência de estruturas e

¹⁸² “Colossenses 3,10 considera o fiel cristão o ‘homem novo’ (*ho neos anthropos*), que ‘não cessa de ser renovado’ (ou de estar em processo de criação ‘à imagem do seu Criador’). Essa imagem consiste em um ‘conhecimento’ superior (*epugnosis*) que não leva em consideração ou desfaz as divisões entre judeu e grego, escravo e homem livre, homem e mulher (Cl 3,11)” (CLINES, 2008, p. 665).

de relações, e a manutenção de um quadro de referências e ações históricas que garantem a sobrevivência e perpetuação dos tempos anteriores dentro do tempo presente” (MENEGUELLO, 2019, p. 59). O grupo interligado descreve a ação de Deus em Cristo “enquanto éramos inimigos”, num tempo de hostilidade humana ao divino” (FITZGERALD, 2008, p. 300). A reconciliação “introduz uma cisão nesse processo, trazendo uma alteração de forças e cenários que impede que os momentos do futuro sejam iguais aos do presente” (MENEGUELLO, 2019, p. 59) porque o obstáculo em desfrutar a paz e cultivar a esperança foi removido.

A reconciliação com Deus - por meio da morte de seu filho (Rm 5,10) – transformou os homens de adversários a enviados e os confiou o ministério da reconciliação (2Cor 5,18) (FITZGERALD, 2008, p. 300). Deve-se aferir disso que a igreja de Colossenses (1,20.22) e de Efésios (2,16) “pode (ou devia) funcionar como o lugar (ou modelo) do mundo reconciliado (Cl 1,18; Ef 1,22-23) (DUNN, 2003, p. 276). Em Colossenses, justifica-se porque “a reconciliação cósmica acontece mediante a pregação universal do evangelho (1.6) e da resultante revelação do mistério escatológico (1.26)”. Cristo é apresentado como cabeça da igreja e enquanto “membro controlador” ele “desarmou na cruz todas as forças opositoras (2,10, 14-15), e ele de tal maneira governa a igreja como seu corpo que ela é convocada à obediência e ao serviço. Deste modo, o poder de crescimento flui dele para a igreja e daí para o mundo” (SCHWEIZER, 2013, p. 537).

A identidade da reconciliação “não se restringe ao ato único de chamar para a existência; mas, na dádiva do espírito, Deus concede ao ser humano a participação de seu poder criador permanente” (SCHNELLE, 2010b, p. 318). O impacto é no e para o presente daqueles que creem porque a “condição do ‘em Cristo’ foi criada pelo ser levado ‘a Cristo’ e sustentada pelo ser ‘com Cristo’”. Isso não significa “uma espécie de remoção mística do mundo real do dia a dia”, mas “torna-se o ponto de partida e o campo de base para uma vida de motivação e orientação totalmente diferente”. A experiência trouxe novas perspectivas e possibilidades como o conceito de participação em Cristo que significou “mudança de senhorio, do senhorio da lei (mal usada pelo pecado) para o senhorio da graça (corporificada em Cristo)” (DUNN, 2008, p. 471).

A reconciliação estabeleceu “um novo mundo de sentido” - “dentro de sentidos contemporâneos existentes do judaísmo e do mundo romano-helenístico” – “com uma

oferta autônoma de identidade” (SCHNELLE, 2010b, p. 37). A possibilidade de simetria horizontal e de igualdade nas interações sociais dos cristãos confrontava-se com os “padrões fortemente hierárquicos do seu ambiente social”. Diferente dos “clubes pagãos greco-romanos [que] também com frequência combinavam elementos hierárquicos e igualitários”, a motivação única de igualdade “caracterizava a vinda do mundo novo esperada pelos cristãos, que acreditavam que ela já havia manifestado parcialmente no presente”. A convicção de que “todos eram considerados igualmente próximos de Deus” – “nele não há mais grego e judeu, circuncisão e incircuncisão, bárbaro, cita, escravo ou livre, mas Cristo é tudo e está em todos” Cl 1,11 – torna evidente que “a única estrutura vertical teologicamente legítima era a relação de Deus com a humanidade” (LAMPE, 2008, p. 450).

A identidade “em Cristo” “confere ao indivíduo e ao grupo seu lugar na ordem do conjunto do cosmo, que interpreta os fenômenos da vida, oferece orientações para a atuação e finalmente abre perspectivas para além da morte”¹⁸³ (SCHNELLE, 2010b, p. 38). O resultado de tal acontecimento é que: *i*) “Cristo intercede pelos cristãos perante Deus (Rm 8,34; 8,27), como um patrono procura a vantagem de seu cliente no contexto forense e em outros contextos sociais”; *ii*) Cristo torna-se o representante de toda uma nova era; *iii*) “Cristo promove a mobilidade ascendente de seus clientes”; e, *iv*) “com o ato benéfico da reconciliação”, Deus restabelece a distinção “entre o Criador e a criatura” e “como todos os atos de patronato, esse benefício traz consigo

¹⁸³ “A criação de sentido está sempre vinculada a ofertas de identidade. A criação de sentido tem êxito somente quando faz ofertas de identidade convincentes. A identidade, por sua vez, forma-se no constante vai-vem entre experiências de diferença e a determinação positiva do eu. Identidade jamais pode ser concebida estaticamente, ela é parte de um constante processo de transformação, pois ‘como unidade e identidade própria do sujeito’, a identidade ‘é concebível somente como síntese e relacionamento do diferente e heterogêneo. Os processos de formação de identidade são determinados da mesma medida pela diferença em relação ao mundo circundante, pelas experiências de chegar aos limites próprios e alheios e pela autopercepção positiva. Identidades coletivas também se formam a partir do processamento de experiências de diferença e da sensação da pertença comum. A identidade grupal é mais que a soma das identidades de seus membros, pois a nova identidade coletiva tem seu efeito sobre a formação de identidade de seus distintos membros e a molda. Ao mesmo tempo, a interação do novo grupo com o mundo exterior é de importância decisiva, pois identidade também é sempre atribuída. A perspectiva exterior pode suscitar reações positivas ou negativas que, por sua vez, determinam a perspectiva interior, isto é, a autopercepção e autoavaliação do grupo” (SCHNELLE, 2010b, p. 34).

a obrigação de honrar o patrono divino como Deus soberano”¹⁸⁴ (LAMPE, 2008, p. 452).

A comunidade “em Cristo” de Colossenses cresce “à medida que seus membros se ligam apropriadamente a Cristo, a cabeça, e uns aos outros como membros do mesmo corpo (Cl 2,19; Ef 4,16)”¹⁸⁵ (FUNG, 2008, p. 295). A eclesiologia de Colossenses “se desloca da socialidade das relações entre fiéis (os membros) para a relação vertical com Cristo, senhor e ‘alma’ vivificante da igreja que é o seu corpo” (BARBAGLIO, 1993, p. 297). A igreja em Colossenses “não é uma associação voluntária de indivíduos que coincidem em compartilhar uma fé ou um ideal comum de vida, por mais elevada que seja. Ela é uma continuação da encarnação” (MANSON, 2009, p. 102). Assim sendo, “à acentuação cosmológica da cristologia corresponde a transformação universalista da metáfora da Igreja como corpo de Cristo elevado” (DETTWILER, 2015, p. 345) e por conseguinte, a comunidade deve se desenvolver “através da palavra da proclamação e dos sacramentos, pessoas serem levadas à fé, reunidas para o louvor cultural (3.16) e instruídas na obediência ativa a Cristo” (ROLOFF, 2005, p. 257) uma vez que “o futuro é apenas a epifania do presente e por conseguinte não traz nada de substancialmente novo” (BARBAGLIO, 1993, p. 298).

Habitação

Em Colossenses 1,27 - τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου - o substantivo *ploutos* (riqueza), denota o benefício de uma vida feliz, que é vivida segundo a dada situação e, portanto, se sustenta sob as bênçãos dos deuses (desde os pré-socráticos, há uma mudança marcante em seu significado). *Ploutos* quer dizer riqueza material ou, contrariamente, riqueza real e genuína, uma que é base da real

¹⁸⁴ “Assim, Cristo eleva o *status* escatológico dos cristãos: serão salvos para sempre, reinarão com Cristo e serão feitos semelhantes a Cristo. Ou seja, como um patrono secular, Cristo promove a mobilidade ascendente de seus clientes – uma mobilidade ascendente que depende da lealdade (*pistis, fides*) dos clientes ao patrono e da lealdade do patrono aos clientes” (LAMPE, 2008, p. 451).

¹⁸⁵ “Paulo nunca vê os cristãos isoladamente, mas sempre como membros de uma comunidade: a igreja (*ekklesia*), aqueles que foram ‘chamados para fora’ do mundo para formar o povo escatológico de Deus. Embora Paulo muitas vezes se dirija à igreja existente em uma localidade específica, ele, em última instância, vê a igreja como uma entidade única e universal que abrange todos os que creem. Essa ideia é especialmente notória em Efésios e Colossenses (Ef 1.22,23; 4.4; Cl 1.18). Também é notória nesses livros, assim como em I Coríntios 12 e Romanos 12, a ideia da igreja como ‘corpo de Cristo’. A metáfora está baseada no próprio corpo de Cristo entregue em nosso favor e é usada por Paulo principalmente para comunicar a diversidade na unidade que deve caracterizar o corpo” (ALEXANDER; ROSNER, 2009, p. 199).

segurança (geralmente usa o genitivo). Consequentemente, não se pode admitir no sentido da riqueza material expressões do tipo “riqueza da glória” ou “riqueza do mistério”. Na cultura grega antiga, a virtude estava sempre associada a fortuna. Ela era contada em rebanhos e nos seus respectivos produtos (gado, óleo, vinho...), além de pedras preciosas e escravos. Na Grécia do período clássico, período em que a *polis* se torna o centro do pensamento e ação, a riqueza passa a ser medida do ponto de vista da ética social (não individual).

Platão e Aristóteles viam na riqueza um significado cujo valor é julgado pela sua significância para a virtude. A partir de quando a riqueza pode ser obtida pelo comércio, sua significância política passou a ser apenas indireta – a riqueza hereditária e nobreza tornava possível dedicar-se com exclusividade às virtudes. Os cínicos e estoicos rejeitavam as riquezas pois sua busca tornava o homem dependente de bens e relações, de forma que ele não descansava em seu único porto seguro, a saber, ele mesmo. No Novo Testamento, “riqueza” aparece 22 vezes: *i*) ora como Deus concedendo aos homens (Cl 1,27); *ii*) ora como sendo atribuído a Cristo (Ap 5,12); *iii*) ora como efeito do evangelho sobre os gentios (Rm 1,12); *iv*) ora como a plena certeza da compreensão a respeito do mistério de Deus (Cl 2,2); *v*) ora como a liberalidade das igrejas da macedônia (II Cor 8,2); *vi*) ora como a reprovação dirigida àqueles (Hb 11,26) que se movem buscando juntar tesouros nesta terra.

Em Cl 1,27 o substantivo “riquezas” é acompanhado de dois genitivos, “glória” e “mistério”. *Ploutos* (“riqueza”) é utilizado pelo autor para descrever o valor infinito e incomensurável da habitação de Cristo neles, pois fala de um ser infinitivo, Jesus Cristo, cuja habitação na igreja é incomensurável por ela. Além disso, o verbo ser (*eimi*) em 1,27 foi omitido pelo autor do texto, mas está implícito (elipse). Significa “existir de forma particular”, quer dizer, o fato de a riqueza “ser” implica em que ela existe enquanto Cristo habitando nos cristãos. O verbo “ser” está na voz ativa, no modo indicativo e é usado de forma a indicar um estado contínuo (o verbo apresenta a não-contingência).

O substantivo *doxa* (= a gloriosa revelação) é usada com relação ao mistério, que é rico, ou seja, de infinito valor. Aqui, *doxa* é uma “revelação gloriosa” pois manifesta a *shekinah*, que é Cristo, o filho encarnado de Deus, que manifesta perfeitamente a natureza e o caráter divino. A construção articular do substantivo *doxa* é “monádica”, quer dizer, a gloriosa revelação da vontade do Pai no sentido de que

seu filho habitaria em cada e toda pessoa que cresse é única. A noção monádica é reforçada pelo genitivo adjunto (“do mistério”), imprimindo a ideia de que a revelação gloriosa é aplicável de forma única apenas para os que creem. Em Colossenses 1,27, *doxa* identifica especificamente o que é de infinito valor, a saber, a gloriosa revelação do mistério de Cristo habitando nos santos (os que creem).

O substantivo *mysterion* significa uma verdade que não era sabida dos santos do Antigo Testamento, mas ora é revelada pelo Pai através do Espírito, na era da igreja, dos apóstolos, que a comunicaram à igreja. O verbo *thelo* (significando “desejo resoluto”) expressa o desejo de Deus que os judeus e gentios cristãos fossem habitados por seu Filho. O mistério de Colossenses 1,27: Cristo habitando permanentemente em ambos, judeus e gentios que creem (forma genitiva neutra singular: indica função atributiva). Tudo indica que o público de Colossenses já havia sido ensinado que não apenas os judeus eram habitados por Cristo, mas também os gentios (WENSTROM Jr., 2015).

Na percepção de Manson, a expressão “ser ou estar em Cristo” de Paulo “equivale ao que no ensino de Jesus se chama entrar no Reino de Deus ou na vida, e que a *koinonia* representa o mesmo no esquema paulino que a noção de discípulo significa no ensino de Jesus” (2009, p. 115). Em Colossenses, a expressão “Cristo em vós” refere-se à transferência para o Reino de Cristo (1,13-14) com perspectiva escatológica que alicerça a totalidade do ensinamento (KREITZER, 2008): “o Deus dos cristãos era um Deus da vida que exigia compromisso, mas que concedia também liberdade, que podia ser experimentado já no presente e que garantia, ao mesmo tempo, o futuro dos crentes” (SCHNELLE, 2010b, p. 523).

A dimensão espacial (terreno *versus* celeste) e temporal (presente *versus* futuro) do pensamento escatológico paulino está presente em Colossenses 3,1-6 - “concentrai-vos no que está acima, não no que é terreno” (3,2) e “quando Cristo, que é a nossa vida, aparecer, então também vós aparecereis com ele em glória” (3,4) (KREITZER, 2008b). O imperativo “vestir a si mesmo com” (*endyo*) de 3,10 reforça a “lógica soteriológica que está determinada pela ideia da participação” da salvação presente e futura do “Cristo em vós, a esperança da glória” de 1,27. Dessa forma, infere-se que “o passado se torna sincrônico com o futuro que, por sua vez, determina o presente”. Logo, “o imperativo não torna inválido o indicativo, pelo contrário, o aspecto oculto da existência da nova criação é, em si mesmo, a base do imperativo

enérgico para o novo modo de vida (Gl 5:25)” (HAARBECK; LINK; BROWN, 2000, p. 1405).

Ao contrário do pensamento grego que encarava “o futuro e com ele também a esperança” de forma “ambivalente, atraente e ameaçador ao mesmo tempo”, os cristãos de Colossenses “vivem na confiança irrestrita de que o futuro perdeu seu caráter obscuro” e que sua expectativa fundamentada “não está sujeita à ambiguidade daquilo que vem”. Nas palavras de Schnelle, “somente quem ainda espera algo do futuro mantém a memória viva” (2010b, p. 745-750). A habitação do “Cristo em vós” contempla renovação moral, uma vez que “com o dom da nova vida em Cristo há contínua renovação segundo o padrão da imagem divina” – Cl 3,10 (BEHM, 2013b, p. 430). *Kainos* (novo) denota “qualidade, em comparação com aquilo que existia até agora, aquilo que é melhor do que o antigo”. Em Colossenses 3,10 e 2 Coríntios 4,16, o verbo renovar (*anakainoo*) está no passivo e carrega sentido que “se liga com a obra salvífica de Cristo” (HAARBECK; LINK; BROWN, 2000, p. 1405).

Encher

Uma mente equipada é o alvo para os Colossenses. Uma firme orientação interior e atitude moral suficiente para continuarem perfeitos em Cristo (1,28 e 4,12). Há uma admoestação aos leitores a “andarem de modo digno do evangelho, do seu chamado e do Senhor (1Ts 2.12; Fp 1.27; Cl 1.10; Ef 4.1; 3Jo 6)” como “alvo das ações dos cristãos, cujo poder motivador reside na ação primária de Deus” (FOERSTER, 2013, p. 70). As “palavras persuasivas de sabedoria” são enganosas (*apáte* = “engano ou sedução”, “ilusão prazerosa”, “prazer”) (OEPKE, 2013b, p. 72) – mesmo que “tenham reputação de sabedoria em religião autoimposta” (2,23) - e ameaçam a fé, a esperança e o amor da comunidade (“ninguém vos escravize” - 2,8; “ninguém vos julgue” – 2,16 e “ninguém vos condene” – 2,18). *Sophrosýne* refere-se a “uma atitude básica que conduz a certos modos de conduta. (...) Com *dikaiosýne*, *sophrosýne* é uma das principais virtudes cívicas. Ela tem importância central para uma maneira aristocrática de vida”. Quando está associada “com outras virtudes, ela não é exatamente uma virtude humana, mas é estritamente um dom divino” (LUCK, 2013, p. 542). Em Colossenses, “ter mente sadia” (*sophroneo*) está associada a três qualidades necessárias: *sophia* (sabedoria), *phronesis* (prudência) e *sunesis* (entendimento) (GOETZMANN, 2000b).

Clemente de Alexandria conceitua sabedoria como “o conhecimento das coisas tanto humanas quanto divinas e das suas causas”, enquanto Aristóteles a definiu como “o mais perfeito dos modos do conhecimento, não somente das conclusões, mas também dos princípios elementares” e Cícero como “o conhecimento das coisas tanto humanas quanto divinas” e “a principal de todas as virtudes” (BARCLAY, 2000, p. 184). A sabedoria gnóstica - geralmente – é “um ser celestial que perde sua posição celestial, envolve a humanidade em sua queda, encontra redenção, e liberta os gnósticos ao conceder conhecimento do destino humano em identidade com ela”. Um mito com similaridades ao “judaico da sabedoria” no que tange a sua compreensão da redenção, pois “possui raízes na doutrina judaica de revelação” (WILCKENS, 2013, p. 443). No Novo Testamento, a sabedoria “pertence a Deus” (Ap 5.12), a sabedoria é a “característica de Jesus” (Ap 7.12), a sabedoria é o “fator distintivo dos homens que foram grandes” (Mt 12.42; Lc 11.31; At 7.10; 7.22; 6.3; 6.10; Mt 23.34), a sabedoria é a “marca do cristão” (Lc 21.15; Ef 1.8; 1.17; Cl 1.9; 1.28; 4.5; Tg 3.13; Rm 16.19), a sabedoria está “ligada com a oração, o Espírito Santo e Deus (At 6.3; Tg 1.5; Tg 3.15. Ef 1.17; Cl 1.9; 1Co 12.8)” (BARCLAY, 2000, p. 188).

Nos textos paulinos, sabedoria é apresentada como “uma forma do mito da sabedoria [que] jaz por traz [da] compreensão” de que é “uma benção de salvação, antes oculta, mas agora revelada para nossa glorificação escatológica” (1Co 3.10; 1.17; 2.1,4); essa oposta a “apresentação filosófica e retórica do evangelho que apelaria aos círculos instruídos em Corinto, e não uma forma específica de gnosticismo e a associada declaração carismática”. Wilckens registra que, “reconhecendo a sabedoria de Deus no Senhor que desceu e foi exaltado, aqueles que receberam revelação tornaram-se espirituais e sábios, conhecem todas as coisas do presente e do futuro, e encontram-se distantes do julgamento na perfeição do novo éon”¹⁸⁶. Em Colossenses, sabedoria diz respeito ao “crescimento cristão, que inclui

¹⁸⁶ A respeito da matéria relígio-histórica da sabedoria, o apóstolo, “em uma exposição fundamental de longo alcance, em que desenvolve sua teologia da cruz, Paulo contrasta a sabedoria do mundo com a mensagem da cruz. Deus tornou louca a sabedoria do mundo (1 Co 1:20; 3:19). Não aconteceu através e palavras ou argumentos, onde sentenças da sabedoria mundana eram confrontadas com sentenças da sabedoria cristã. Pelo contrário, foi através de uma ação, a saber: mediante a morte de Cristo na cruz, que Deus transformou em loucura a sabedoria do mundo. Assim como, pois, a sabedoria não é essencialmente o acúmulo de um corpo de conhecimento, mas, sim, um modo de existência diante de Deus, assim também a estultícia, não é uma falta de conhecimento, mas, sim, a ausência deste modo de existência. Visto, porém, que na vontade de Deus ‘Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus’ (1 Co 1:24; i:30) foi revelado, revelado de fato como o Crucificado, e somente

conhecimento da vontade de Deus e conduta digna”, “envolve conhecimento de bênçãos escatológicas em Cristo (1.17-18)” e permite a “compreensão do mistério de Cristo, em quem todos os tesouros da sabedoria de Deus estão escondidos (Cl 1.26-27)” (2013, p. 444). Em 1,28, o esforço do servo de Cristo em ensinar a sabedoria com o fito de crescimento - mesmo que “a sabedoria não seja uma descoberta da mente”, contudo ela “não pode ser obtida sem o esforço ativo dela” – da e na verdadeira sabedoria. De acordo com o autor, essa sabedoria “vem quando o Espírito de Deus Se estende a fim de encontrar-Se com a mente inquiridora do homem, mas deve haver uma busca antes de Deus vir ao encontro dela”. Logo, ela “não é para os mentalmente preguiçosos, embora seja dádiva de Deus” (BARCLAY, 2000, p. 188).

A prudência (*phronesis*) difere de *sophia* (sabedoria) quanto a teoria e a prática. A sabedoria “tem a ver com a mente e o pensamento do homem”. Já a prudência, diz respeito a “sua vida, conduta e ação” (BARCLAY, 2000, p. 185). Sendo a sabedoria “o grau mais elevado de conhecimento, ou seja, o mais sólido e completo” e “por ter como objetivo as coisas mais elevadas e sublimes, que são as coisas divinas” (ABBAGNANO, 2007, p. 864), a prudência é a “virtude que considera o que deve e o que não deve ser feito” (Plutarco) ou “aquela disposição mental mediante a qual julgamos o que deve o que não deve ser feito” (Platão). Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles definiu prudência como “a verdade... no que diz respeito à ação em relação às coisas que são boas para os seres humanos” (2017, p. 124) e na obra *Retórica* como “uma virtude da mente por meio da qual os homens podem chegar a decisões sábias sobre coisas chamadas boas e más em relação à felicidade”. Prudência significa uma virtude extremamente prática - “um conhecimento das coisas que devem ser buscadas e das que devem ser evitadas” (Cícero) - ligada ao “serviço a Deus” (*sophia*) e a “disposição da vida humana” de “tratar dos problemas práticos da vida e da vivência diárias”. No Novo Testamento, “o construtor que edificou sua casa numa rocha era *phronimos* (Mt 7.24). O discípulo, ao enfrentar este mundo, deve ser *phronimos* como uma serpente (Mt 10.16). O mordomo sábio que organiza bem a casa é *phronimos* (Mt 24.45; Lc 12.42)”. Em 1 Coríntios 10,15, Paulo refere-se ao uso do bom senso como uma “capacidade de lidar com uma determinada situação” e “ver o

como o Crucificado (1 Co 1:23; 2,2), a sabedoria mundana que rejeita a cruz, seja na sua variedade judaica ou grega, é objetivamente comprovada por aquilo que sempre foi: a estultícia, a rebeldia contra Deus, na forma da auto-exaltação e jactâncias humanas (1 Co 1:29,30)” (GOETZMANN, 2000b, p. 2173).

que precisa ser feito, e fazê-lo”. Em vista disso, prudência quer dizer sabedoria prática capaz de fazer que o “homem nunca fica sem solução” (BARCLAY, 2000, p. 186;190).

Quando “uma avaliação inteligente da situação dá fundamento e força à coragem”, a palavra apropriada é *sunesis*. Unida a sabedoria, ela significa “literalmente um *unir*, uma *união*, uma *reunião*”. Ela é uma “faculdade de tirar conclusões” ou “aquilo que é usado para distinguir entre as coisas belas e baixas”. Na leitura de Colossenses em curso, ela será utilizada como “capacidade de testar, distinguir, criticar, avaliar e fazer julgamentos” com o propósito de diferenciar “entre vários modos de ação, entre vários valores das coisas, entre vários relacionamentos entre as pessoas”. Em 1,9, o autor suplica a Deus “para que seu povo tenha *sophia* e *sunesis*; e em Cl 2.2 *sunesis* pode trazer certeza”. A apropriação que o autor deseja é o exercício da crítica capaz de enxergar “o rumo das coisas”, “as implicações de uma coisa e o resultado final de um modo de agir”. O alvo é a “discriminação e o julgamento sábio” tanto da situação “como ela é no momento” quanto conforme ela será (BARCLAY, 2000, p. 190-191).

Assim justifica a necessidade de encher¹⁸⁷ de todo conhecimento e sabedoria. Tornar uma mente apta para *i)* “ver e compreender as coisas ulteriores e as infinitas”, *ii)* encarar e resolver os problemas práticos e diários da vida e *iii)* agir em “julgar e testar as coisas e escolher o alvo e o modo certo de ação em qualquer situação real”¹⁸⁸ (BARCLAY, 2000, p. 186). Assim como, em “sede enchidos [com, por, em] [o] Espírito”, em Efésios 5,18, sugere que “os crentes são cheios *por meio do* Espírito Santo” ou que “devem ser cheios *por Cristo por meio do* Espírito *com* o conteúdo da plenitude de Deus” (WALLACE, 2009, p. 375), em Colossenses 1,9 os fiéis e santos em colossos devem ser “enchidos” de “pleno conhecimento” da vontade de Deus, “com toda a sabedoria e compreensão espiritual” e andar e viver de modo digno do

¹⁸⁷ O verbo *encher* requer o dativo de conteúdo e não o dativo de material. Wallace diz que “as diferenças-chave entre conteúdo e material são: (1) material envolve uma palavra quantitativa, enquanto conteúdo pode ser qualitativo (ou até abstrato); (2) conteúdo é especificamente relacionado com o verbo *encher*”. Quando a preposição *ev* acompanha o verbo *encher*, o sentido de “enchimento toma um genitivo de conteúdo; raramente, um simples dativo de conteúdo (Lc 2:40; Rm 1:29; 2Co 7:4)” (2009, p. 375).

¹⁸⁸ Para Barclay, “o cristão não é apenas o pensador cujos pensamentos são longos, e que está alheio ao mundo; o cristão não é somente o homem de negócios que nunca pensa nas coisas ulteriores; o cristão não é apenas o avaliador sagaz de qualquer política ou situação. O cristão é todos os três. Possui não somente a visão para conhecer a Deus; tem o conhecimento prático para transformar aquela visão em ação; e o são juízo para ver qual modo de agir realizará melhor sua intenção. O cristão é a única pessoa que é um pensador e um homem de ação ao mesmo tempo” (2000, p. 191).

“*Cristo por vós*” - reconciliação, do “*Cristo entre vós*” – revelação gloriosa e do “*Cristo em vós*” – habitação e poder.

Em 1 Coríntios 9,24-27, o exemplo do apóstolo Paulo se acomodava às políticas de autodomínio do mundo greco-romano. Ele se “apresenta como alguém que mantém o controle sobre suas paixões e desejos por meio de uma vigorosa luta”. O interessante é que ele se “apresenta como ainda lutando violentamente e não como alguém que alcançou a calma vitória do sábio”. É indispensável o encher de todo conhecimento e sabedoria de forma contínua para se viver dignamente todos os dias à luz do “Cristo em vós”. Tanto Colossenses, quanto Efésios, “recolhem e reinterpretam a ideia paulina da escravidão dos gentios às paixões e aos desejos, que é vencida em Cristo” (STOWERS, 2008, p. 477; 483). A recomendação de Colossenses em 1,23 – “se, de fato, permaneceis alicerçados e firmes na fé e sem vos afastar da esperança do evangelho que ouvistes; evangelho que foi pregado a toda criatura debaixo do céu, do qual eu, Paulo me tornei ministro” - ganha saliência por causa do uso da palavra *metakineo* (“remover” e “alterar”). Com sentido figurado e único no Novo Testamento, ela quer dizer: vocês “não devem se demover da esperança do evangelho” (SCHNEIDER, 2013, p. 482).

A formação discursiva de Colossenses 1,24-29 perpassa *i*) a consciência histórica crística, *ii*) a identidade da reconciliação, *iii*) a riqueza da gloriosa revelação e *iv*) a mente equipada rumo a perfeição. A adesão a fé, a esperança e ao amor “não admitem meio-compromisso”. O engajamento no corpo de Cristo torna-se uma “religião exclusivista: exclui todas as demais. Também é uma religião ética”. Seus “requisitos éticos não são pré-requisitos”. A expectativa da “linguagem de conhecimento” de Colossenses está na compreensão das exigências requeridas do evangelho de Cristo a um viver digno no Senhor, bem como no exame contínuo da “linguagem persuasiva” dos falsos ensinamentos contidos no dia a dia. O “Cristo em vós” carece da segurança “de que o curso da história tem um sentido, e este sentido é o desígnio de Deus” e “esse desígnio se revela e se realiza em Cristo” – esperança. Também exige um “ato de completa fidelidade pelo qual o ser humano aceita o que Deus lhe oferece em Cristo; sujeita-se a Cristo e se entrega à misericórdia e ao amor de Deus revelado na cruz” – fé. Por fim, reclama “estar em tão íntima comunhão com Cristo que a única palavra em nosso vocabulário humano capaz de defini-la

adequadamente é o ‘amor’. O que, necessariamente, implica uma relação similar com os irmãos” – amor (MANSON, 2009, p. 124).



2.3 Sentido psicossocial da ação

O objetivo desta seção é descrever as relações passionais de Colossenses 1,24-29. A perícopes em comento contém todos os personagens da carta (o “eu” apostólico, o “vós” dos destinatários, o “Cristo” - Salvador e Senhor – presente, Deus Pai – de Cristo e dos irmãos em Cristo, o “todos” referente aos seres humanos – judeus e gentios e o “nós” dos comissionados – servos e conservos. A identidade dos agentes é construída e percebida à luz da totalidade da carta. A dimensão psicossocial em Colossenses persegue “o percurso patêmico (*passional*) do sujeito na busca dos valores e na construção da sua identidade”, com o fito de analisar “as paixões enquanto efeitos de sentido das modalizações do sujeito do estado, conforme lexicalizadas e sedimentadas tradicionalmente no mundo-da-vida, e dadas à interpretação”.

O percurso passional da metodologia sêmio-discursiva “consiste em um simulacro da intersubjetividade humana, das relações passionais entre sujeitos na concretização de seus objetivos de vida”. Ele abarca “fases logicamente dependentes e sucessivas”, sendo a primeira, “*disposição* (a abertura do sujeito de estado para encetar a busca dos valores, que se caracteriza como *espera*)”, a segunda, “*sensibilização* (aspectualização das relações patêmicas dos sujeitos), a terceira, “*emoção* (paixão vinculada a um sujeito) e a quarta, “*moralização* (sanção sociocultural da paixão)” (ZABATIERO, 2007, p. 131-143).

Disposição	Sensibilização	Emoção	Moralização
Paixões textuais	Atribuições	Vínculos	Sanção
O agradecimento, alegria, esforço e carinho são paixões marcantes na carta aos Colossenses. Os sentimentos dos sujeitos são embebidos na tríade fé, esperança e amor.	O objeto-valor inclui tudo e todos no reino de Cristo. Seres renovados em conhecimento, segundo a imagem do seu Criador, com a convicção de pertencimento no presente e no futuro.	Como eleitos de Deus, santos e amados, o reconhecimento e a prática do amor como vínculo para a perfeição. Paciência uns com os outros, perdão mútuo, domínio da paz nos corações.	Os imperativos (cuidado e dever) reforçam a necessidade contínua de crescimento em conhecimento; em frutos em toda boa obra; e, em vida digna, com toda sabedoria.
(COM)UNIDADE	INCLUSÃO	RECIPROCIDADE	CONTINUIDADE

(Com)unidade

No início da carta aos Colossenses o “eu” apostólico está em relação ao “vós”, destinatários da carta (1,3-6). O tratamento amoroso - “santos e fiéis irmãos em Cristo” (1,1) - reforça sentimento de unidade espiritual. *Adelphós* refere-se a irmãos de culto e “*adelphótes* denota o fraternalismo” (1Pe 2.17) (VON SODEN, 2013, p. 25). O referente é Cristo, “o filho unigênito, primogênito e amado de Deus. Ele é, no entanto, também o irmão primogênito dos cristãos (Rm 8:29), ‘o primogênito de toda a criação’ (Cl 1:15; 1:18), e o ‘primogênito dos mortos’ (Ap 1:5)”. Nele há unidade espiritual porque “se baseia no amor de Deus, que cria uma nova realidade da parte de Deus entre os homens” (GÜNTHER, 2000, p. 1042). O amor fraternal possibilita o envio e o recebimento da carta sob o desejo de ser (com)unidade (“o qual também nos contou do vosso amor no Espírito” - 1,8).

O carinho do “eu” apostólico pelos seus ouvintes manifesta-se no desejo intenso de agradecer e orar. Em 1,3, o autor expressa e compartilha a alegria a “Deus e pai de nosso Senhor Jesus Cristo” porque “desde o dia em que ouvistes e compreendestes a graça de Deus na verdade” (1,6), a fé, o amor e a esperança estiveram presentes neles (1,4-6). A alegria também é pela disciplina e firmeza da fé em Cristo (2,5). Outro sentido em Colossenses é a alegria no sofrimento (1,24) e (2,1). Uma manifestação de vida de amor. Em acordo com os textos paulinos, o autor de Colossenses propaga um amor “supremamente fraternal (Gl 6.10) numa família que tem por fundamento a misericórdia e a morte de Cristo. O amor edifica (1Co 8.1); ele constrói a obra do futuro. Nele, o poder da nova era irrompe na forma presente do mundo”. Isso justifica a ligação entre fé e esperança porque o amor é central. Ele é “o maior dos três, pois somente ele se estende pelo futuro éon (1Co 13.14)” (STAUFFER, 2013b, p. 10).

A paixão de “desejar” ou “pedir” está contida na ação de orar do autor. A forma estilística “nós” – em 1,3 - evidencia “um contínuo senso de comunidade”. No mundo grego, a oração se funde a religião - de modo não animista – quando encontra “nos deuses as forças restritas do destino, de maneira que as encantações são um aspecto secundário nas orações e o sacrifício e a oração têm lugar em qualquer esfera da vida” (GREEVEN, 2013, 309). No Antigo Testamento, a oração das pessoas é dirigida “por meio da sua fé, compartilham da fé do povo e, conseqüentemente, do relacionamento de Deus com o seu povo”. A ação de orar “lhes dá a confiança

necessária e os introduz na história do povo como a história do ato contínuo de graça, fé e misericórdia de Deus, de quem eles esperam a salvação futura”. Dessa forma, suas “petições são sustentadas pela confissão, apelos ao passado e lembrança da misericórdia de Deus. Deus não pode ser considerado algo natural. Ele é uma pessoa em seu amor e ira. Vendo e ouvindo todas as coisas, ele é sempre o Deus soberano” (HERRMANN, 2013, p. 310).

Na classificação de Wiles¹⁸⁹, a oração em Colossenses se aproxima muito dos temas e dos textos paulinos *i)* “hinos, cânticos da comunidade, salmos, etc. (Cl 3:16)”, *ii)* “ações de graças (gradidão, reconhecimento, grato, render graças) (Cl 1:3; 2:5, 7; 3:15)” e *iii)* “oração intercessória em prol dos outros, inclusive bênçãos e maldições (Cl 1:2b, 3b, 9-14, 29; 2:1-3,5;4,2)”. O destaque está para as orações de desejo (Rm 9:3; 1Co 5:3; 2Co 9:14; 13:7,9; Cl 1:29-2:3) que “epitomiza ‘a mensagem dominante da [carta]’, sublinhando suas preocupações centrais, e localiza-se num ponto estratégico da [carta]”. Contudo, “embora as orações se formem em redor de preocupações imediatas, se ‘fundamentam no Evangelho de Cristo, sendo por ele orientadas. Ao mesmo tempo, são insufladas como sentimentos pessoais calorosos e ‘ilimitada expectativa’” (SCHÖNWEISS; BROWN, 2000, p. 1455).

Em Colossenses 1,24-29, as paixões – juntas – tornam-se latentes. A fé na obra salvífica, o amor exercido em reciprocidade e a convicção da real esperança são sensações de todos os sujeitos da carta. A alegria no sofrimento do “eu” apostólico de 1,24 é para os fiéis continuem “encorajados no coração, estejam unidos em amor e tenham toda a riqueza do pleno entendimento, e assim conheçam o mistério de Deus Pai e de Cristo” (2,1). É também a alegria de sofrer pelo evangelho que o tornou ministro e o comissionou para “anunciar amplamente a palavra de Deus” (1,25) em favor do seu corpo, que é a Igreja, bem como em apresentar “todo homem perfeito em

¹⁸⁹ Estudo pormenorizado das orações de Paulo em G. P. Wiles, *Paul's Intercessory Prayers: The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St. Paul*, Society for New Testament Studies Monograph Series 24, 1974. Wiles estrutura assim: (i) Doxologia (com o uso de *doxazo*, ‘glorificar’); (ii) Louvor (com o uso de *exomologeomai*, ‘confessar’; *epainos*, ‘louvor’); (iii) Bênção (*eulogeomai*, ‘bendizer’); (iv) Adoração (*proskyneo*, ‘adorar’); (v) Hinos, cânticos da comunidade, salmos, etc. (*psalmos*, ‘hino’, ‘salmo’; *psallo*, ‘cantar’; *hymnos*, ‘hino’, ‘cântico’; *ode*, ‘cântico’); (vi) Ações de graças (*eucaristia*, ‘gradidão’, ‘reconhecimento’; *eucharistos*, ‘grato’; *eucharisteo*, ‘render graças’); (vii) Gloriar-se em Cristo ou diante de Deus (*Kauchomai*, ‘exultar-se’, ‘gloriar-se’ e cognatos); (viii) Súplica por si mesmo (*deomai*, ‘perguntar’, ‘pedir’, ‘suplicar’; *proseuchomai*, ‘orar’); (ix) Oração intercessória em prol dos outros, inclusive bênçãos e maldições (*hyperentynchano*, ‘interceder’); (x) Oração geral – sem especificar o tipo (*proseuchomai*, ‘orar’; *laleo to theo*, ‘falar com Deus’); (IX) relativos à intercessão SCHÖNWEISS; BROWN, 2000, p. 1454).

Cristo Jesus” (1,28). Os Colossenses se alegram pelo mistério conhecido e revelado por Deus que é “Cristo em vós” – aquele que vos reconciliou (1,22), salvou (1,13) e qualificou para participar da herança dos santos na luz (1,12) – por meio do servo Epafra – “foi assim que aprendestes” (1,7) e “ele está sempre lutando por vós nas orações” (4,12). Em 1,27, o texto diz que Deus “quis fazer conhecida” (seu desejo resoluto, por meio de Cristo) a riqueza do seu amor pela humanidade (“perdão dos pecados” – 1,14) (“Cristo é tudo e está em todos” – 3,11), dando vida (“vos vivificou com Cristo” – 1,13) e esperança presente e futura (“Cristo é tudo e está em todos” – 3,11). Por isso, o “nós” inclusivo de “todos” os cristãos, o qual a esperança da glória habita hoje e para todo sempre, com alegria “anunciamos”, “advertimos” e “apresentemos” pelo poder que opera em vós/nós “todo homem perfeito em Cristo Jesus” (1,28).

“ESTEJA O AMOR QUE O VÍNCULO DA PERFEIÇÃO” – 3,14

	SUJEITO	PAIXÃO	Elementos da Consciência
1,24	“Eu” + “vós” + Cristo	Desejo e Anseio	Fé e Amor
1,25	“Eu” + Deus + “vós” + Cristo	Responsabilidade	Fé e Amor
1,26	“Eu” + Deus + “vós” + Cristo	Desejo e Anseio	Amor e Esperança
1,27	Deus + “todos” + Cristo	Desejo resoluto	Fé, Amor e Esperança
1,28	“Nós” + Cristo	Desejo e Anseio	Fé, Amor e Esperança
1,29	“Eu” + Deus + “vós” + Cristo	Responsabilidade	Fé e Amor

“E QUE DOMINE O VOSSO CORAÇÃO A PAZ DE DEUS” E “SEDE AGRADECIDOS” – 3,15

Inclusão

O sentimento de pertencimento é peculiar em Colossenses. A habitação do “Cristo em vós” transforma tudo e todos. A transformação à “imagem daquele cuja glória eles contemplam (2Co 3.18)”, não como “deificação mística, mas uma obtenção da semelhança divina antes perdida”, acontece não “por meio de rituais, mas pelo ministério do Espírito” e para todos os cristãos, não apenas como uma “esperança

para o futuro (1Co 15.44ss.)” (BEHM, 2013b, p. 676). O valor está no conhecimento da unidade em Cristo.

Na expressão “Cristo é tudo em todos” o “tempo messiânico” alicerça “toda vocação e esperança”. “É a ocasião de uma nova compreensão de si mesmo, do mundo e dos outros que se caracteriza, de um lado, por uma relativização radical das ordens e distinções deste mundo”. É concomitantemente, “por uma consideração da realidade presente na qual é preciso viver”, o desafio há “viver este mundo em toda positividade” no esforço de “aproveitar este tempo para trabalhar para o bem de todos” e “não se conformar ‘ao mundo presente’, mas a se renovarem para discernir ‘o que é bom, o que [...] é agradável [a Deus] o que é perfeito”.

O Edito da graça percorre o reconhecimento da fé no presente como “o único lugar em que se pode viver na verdade o Evangelho” onde “crente que interpreta o mundo e pode livremente nele agir” tem “a possibilidade oferecida de pensar um mundo que não se detém sobre ele mesmo, possibilidade de pensar uma história humana não encerrada, aberta ainda, portanto uma esperança” (CUVILLIER, 2011, p. 236-239). O decreto do “favor imerecido” alcança uma dimensão universal com o objetivo de propagar uma “fidelidade teológica” e não uma “duração temporal”, ou seja, “a visibilização da identidade de Deus e de seu modo de fazer história, que não estabelecia fronteiras e se propunha a todos, sem distinção” (ARBIOL, 2018, p. 131). As etnias lado-a-lado propagam o objetivo teológico de “aceitar o fato de que a morte na cruz de Jesus era o acontecimento mais importante da história” e a identidade paradoxal de testemunho de Deus na vida cotidiana em que vive.

Nas igrejas pós-paulinas não há um grupo “detentor de poder e representatividade na sociedade a ponto de ser considerado oficial”. Investigar essas igrejas é encontrar cristianismo “por diferentes grupos, com diferentes práticas e sistemas de crenças variáveis”. No entanto, a vivência em conflitos revela unidade por meio do termo “cristão” a partir da “referência a tradições comuns (Antigo Testamento, tradições sobre Jesus e sobre Paulo)”, pelo “fato de que ainda buscam diálogo entre eles” e pelo sentimento de aliança que a todos norteia (NOGUEIRA, 2003, p. 149).

A capacidade integradora das comunidades perpassa o anúncio da mensagem, a adesão à fé e a participação da comunidade (Romanos 10,12). A igreja, para Paulo, expressa o sentido da “ideia da ‘congregação’ a partir de sua compreensão do evento cultural” e do preenchimento “a partir da sua cristologia”. Em

última instância, “era uma eclesiologia fundamentada cristologicamente que ele [Paulo] quis contrapor à eclesiologia de motivação mais histórico-salvífica e escatológica dos jerosolimitas” (ROLOF, 2005, p. 93).

Enquanto portador de esperança, o cristianismo com toda intrepidez, “promete a todos os que acolhem a mensagem uma pátria que se encontra além de qualquer transitoriedade¹⁹⁰, que confere aos crentes uma enorme superioridade em relação ao mundo”. Alicerçado no princípio da igualdade de todos os membros – “isso já era dito por uma antiga tradição, provavelmente de origem antioquena” – “a participação sem distinção no Evangelho, que está aberto a todos e a todos trata da mesma forma, é, portanto, o aspecto primeiro e o mais fundamental quando se observa o esforço integrador das comunidades” (BECKER, 2007, p. 348-349).

Tudo começa em Antioquia¹⁹¹ da Síria, “a base de operações perfeita para a difusão do cristianismo... para além das fronteiras da Palestina até a Diáspora” (McRAY, 2008, p. 92). Ela “era famosa por sua cultura” e pela celebração de “ritos orgíacos em nome da religião” (HARRISON, 1995, p. 85). Uma “cidade enorme, rica e cosmopolita, onde barreiras de religião, raça e nacionalidade eram facilmente transpostas – e onde a tolerância era motivo de orgulho cívico”¹⁹². Antioquia recebe o cristianismo por meio de judeu-cristãos que fugiram “da perseguição que surgiu em Jerusalém depois do martírio de Estevão. Quando a Igreja de Jerusalém soube do número crescente de fiéis em Antioquia, enviou Barnabé... [que] posteriormente convidou Paulo para se juntar a ele” Paulo e Barnabé “fizeram dessa cidade de culturas heterogêneas o centro e a sede de suas atividades missionárias entre os gentios (At 13,3; 15,22-36; 18,22-23)”¹⁹³ (McRAY, 2008, p. 92).

¹⁹⁰ Cf. COELHO, 2015.

¹⁹¹ “Antioquia do Orontes, conforme era frequentemente chamada essa cidade célebre, foi fundada cerca de 300 A. C. por Seleuco I Nicator, após sua vitória sobre Antígono, em Issus (310 A. C.). Era a mais famosa das dezesseis Antioquias estabelecidas por Seleuco em memória de seu pai. Edificada no sopé do monte Silfo, dava vista para o rio navegável Orontes e jactava-se de um ótimo porto do mar, Selêucia Pieria. Apesar de que a população de Antioquia sempre foi mista, Josefo registra que os Selêucidas encorajavam os judeus a emigrarem para ali em grande número, dando-lhes plenos direitos de cidadãos. Outros judeus provavelmente fugiram para Antioquia durante as guerras dos Macabeus” (HARRISON, 1995, p. 85).

¹⁹² Cf. COELHO, 2015, p. 25.

¹⁹³ Antioquia entrou para história da Igreja por ter separado sua comunidade da sinagoga, formando uma comunidade baseada somente em Cristo e independente da Lei, abandonando o até indiscutível e evidente conceito de fé cristã dentro do judaísmo, que compreendia o cristianismo como um fato qualitativamente novo, como um fenômeno que devia ser definido por si só (BECKER, 2007, p. 152).

Um destaque à cidade é o registro de uma “importante controvérsia a respeito de um caso de prática que atingiu o coração do evangelho paulino” (McRAY, 2008, p. 92). De acordo com Koester, “a única fonte confiável é Gl 2,1-10”, uma vez que “a tradição usada por Lucas em Atos 15 foi tão exaustivamente revista, que pouca coisa mais pode ser dela extraída”. O foco do Concílio Apostólico¹⁹⁴ foi “a posição contrária de Jerusalém e Antioquia na questão da validade da lei” e o problema da busca pelo “esclarecimento sobre aqueles que Gl 2,4 chama de ‘falsos irmãos’, ou dos gentios convertidos com relação à lei, causando assim sérias dificuldades para a missão em Antioquia”¹⁹⁵.

A completude das comunidades move-se “a um motivo metafórico básico: ‘povo de Deus’ e ‘corpo de Cristo’”¹⁹⁶. A cristologia destaca a igreja ‘como o convívio de pessoas determinadas por uma relação especialmente qualificada com Cristo’ e, ao mesmo tempo, pressupõe que, “nessa relação com Cristo, o evento salvífico que se realiza por meio dele tenha efeito sobre o surgimento e a forma de conduzir a comunhão interpessoal” (ROLOF, 2005, p. 95-96). A ênfase está na fé e no viver dessa fé¹⁹⁷. O vínculo é pessoal, direto com Cristo, e a experiência presente dos cristãos exprime-se por meio da eclesiologia paulina de Gálatas 3,26-28¹⁹⁸:

O reconhecimento da (com)unidade está no “seu *status* em Cristo e [na] consistência de fidelidade a ele”. A solidariedade comum torna “todas as formas de capital simbólico não derivadas do ‘pertencer a Cristo’” em fórmulas sem valor final. A liberdade “em Cristo” dizima os “sistemas hierárquicos de distinção, não por algum

¹⁹⁴ Koester afirma ainda que “o Concílio se tornou necessário por causa da expansão das novas comunidades nos quinze anos anteriores. Existiam agora dois centros, Jerusalém e Antioquia, cada um assumindo posição muito diferente com relação à missão junto aos gentios” (2005, p. 120).

¹⁹⁵ Como emissários da igreja de Antioquia, Paulo, Barnabé e Tito queriam chegar à unanimidade com as autoridades em Jerusalém, para que os ‘falsos irmãos’ não pudessem afirmar que Jerusalém os apoiava. Paulo tinha como objetivo assegurar a unidade eclesial, pois por meio dela crentes judeus e gentios estariam vinculados, apesar das diferenças quanto à observação da lei (KOESTER, 2005, p. 120-121).

¹⁹⁶ Sobre a compreensão paulina respeito de “povo de Deus”, consultar A. Oepke e E. Käsemann.

¹⁹⁷ “Tudo isso não permanecia somente em palavras. Esse princípio estava respaldado por uma vida comunitária regida pela igualdade de todos os membros. Isso já era dito por uma antiga tradição, provavelmente de origem antioquena” (BECKER, 2007, p. 349).

¹⁹⁸ “Em Gálatas 5-6, Paulo descreve em linhas gerais as características dessas comunidades que caminham no plano do Espírito e comportam o fruto do espírito. Proeminentemente aqui é sua resistência ao espírito de competição (inveja, rivalidade, hostilidade, facciosismo), que era o esteio da cultura de honra e vergonha do mundo greco-romano. Em razão de o dom incongruente de Deus em Cristo ter colocado em questão os padrões desta competição, a comunidade pode viver um *éthos* alternativo, em que o único terreno para se gabar é o serviço ao próximo e o de carregar as cargas uns dos outros (5,13-14; 6,2)” (BARCLAY, 2018b, p. 28-29).

compromisso generalizado com a ‘igualdade’, mas por causa do incondicionado dom de Cristo, que reduz todos os outros cálculos de valor” (BARCLAY, 2018a, p. 350-351). O paradigma “nas igrejas domésticas e nas interações cristãs recíprocas” é contrário às “diferenças mundanas, verticais e horizontais” e a favor da igualdade entre todas as pessoas em Cristo por meio da graça (LAMPE, 2008, p. 438)¹⁹⁹.

As questões sociais da honra e da vergonha no mundo mediterrâneo são públicas em pesquisas exegéticas que declaram o quanto as “pessoas eram inferiorizadas desde o nascimento por motivos de preconceito, não por causa do que tivessem feito, mas devido à sua identidade social, cultural, sexual ou religiosa”. Na perspectiva das ciências humanas, “Bruce Malina definiu a ideia de honra como ‘valor de uma pessoa a seus próprios olhos (...) *mais* o valor dela no seu grupo social. Honra é uma pretensão de valor junto com o reconhecimento social do valor”. A superioridade marca a capacidade de “desonrar deliberadamente os que deveriam ser honrados” e revela o sentido que se dava à vida nas sociedades greco-romana e judaica²⁰⁰.

Na teologia da graça de Paulo, que coloca lado-a-lado judeu e gentio, “pode-se afirmar que cada uma das cartas paulinas oferece um antídoto contra o *status* vergonhoso, dizendo que, no ministério da graça de Cristo, os que são desprezados pela sociedade foram elevados a uma posição de justiça e de honra” (JEWETT, 2008, p. 485). “Para os judeus, ser judeu não é apenas ‘diferente’ de ser ‘grego’, mas evidentemente superior a ele – e vice-versa para ‘gregos” (BARCLAY, 2018a, p.

¹⁹⁹ “O cristianismo entendia-se como portador da esperança, com um poder superior ao mundo, que promete a todos os que acolhem a mensagem uma pátria que se encontra além de qualquer transitoriedade, que confere aos crentes uma enorme superioridade em relação ao mundo” (BECKER, 2007, p. 349). Barclay contribui a reflexão: “a missão aos gentios cria novas comunidades que cruzam as fronteiras prévias das diferenças étnicas, culturais e sociais, porque a graça de Deus é dada sem consideração a tais definições de valor pré-formadas. O judeu e o gentio agora estão no mesmo patamar, não por causa de algum princípio de igualdade abstrato, mas apenas porque ambos estão na base da graça imerecida de Deus, a qual é universal, por que desconsidera as formas com que criamos hierarquias de valor racial, social ou de gênero (2018b, p. 26).

²⁰⁰ “Acréscenta-se logo um segundo aspecto: certamente o cristianismo exigia do indivíduo muita coragem e a capacidade de se afastar de sua vida antiga, dos seus laços sociais e da religião até então praticada” (BECKER, 2007, p. 349). Jewett afirma: “quando a cultura greco-romana dominante desprezava um grupo como os judeus, o efeito era uma pressão constante sobre os indivíduos judeus para que estes renunciassem à sua condição de judeu e adotassem aqueles comportamentos que seriam recebidos como honráveis pelos membros da cultura dominante. Os autores judeus exortavam seus companheiros judeus a seguir a opinião da comunidade e a doutrina divina, para serem capazes de resistir à influência do mundo gentio (2008, p. 485-486).

350)²⁰¹. “A palavra *ethnos* (plural *ethne*), ‘nação’, é bastante geral e universal, embora já no período pré-cristão tivesse adquirido o significado de ‘outra não que a própria’.

Em Gálatas 3,28 e Colossenses 3,11 o contraste é entre *hellen* “grego” e *loudaios* “judeu” (LACEY, 2008, p. 592). Aqui “Paulo opõe o estar em Cristo às duas categorias, de judeus e gregos, com as quais a cultura judaica, à qual pertence, faz que ele veja o mundo”. O “estar em Cristo” não significa “uma terceira categoria para ser oposta às outras duas ou para colocar em concorrência política, cultural, social e econômica os judeus e os gregos”. O objetivo é “substituí-las e marginalizá-las” a fim de garantir “a suspensão escatológica” e “a antecipação escatológica do fim da *contraposição* entre duas categorias de seres humanos”²⁰² (PESCE, 2016, p. 167).

O reconhecimento da unidade em Cristo está no desprezo “às expectativas das culturas” e na “participação em Cristo, morrer com Cristo e Cristo ‘vivendo em mim’ (Gl 2,9-20; 4,1-6.19)”, ou seja, “os crentes descobriram o que significa ser salvo por uma graça que subverte seus sistemas de valores antes tidos como certos” (BARCLAY, 2018b, p. 30).

Reciprocidade

A “fórmula litúrgico-batistmal” da literatura paulina edifica o significado e o sentido da expressão “em Cristo” a partir do termo comunidade. Os argumentos teológicos da comunidade perpassam as afirmações: *i*) Deus existe em comunidade; *ii*) Deus se encarnou em Jesus cujos relacionamentos transformaram; e, *iii*) Jesus sonha com a unidade dos cristãos. A comunidade onde “Cristo é tudo em todos” produz *a*) relacionamentos autênticos; *b*) a verdade que se encontra com a vida e gera transformação; *c*) conflitos saudáveis, onde o pecador é confortado com o pecado e

²⁰¹ Cf. B. Isaac, “The Invention of Racism in Classical Antiquity”, Princeton University Press, 2004.

²⁰² O que molda a visão de Paulo não é meramente a formulação das promessas abrahamicas, nem uma resistência de princípio à ‘exclusividade’ nacional (Dunn) ou violência ‘imperial’ (Kahl), mas as implicações radicais do dom de Cristo, que foi dado sem levar em conta o valor (étnico, social ou outro) e, portanto, os desafios que preestabeleceram convenções de valor e distinção. Colocando essa convicção cristológica no coração de Gálatas e traçando a relação dialética entre teologia e prática social, tentei fazer justiça aos repetidos apelos de Paulo à morte de Cristo, sem reduzir seu horizonte para a consciência individual ou crença privada (BARCLAY, 2018a, p. 388).

há reconciliação dos relacionamentos rompidos (“o ferro afia o ferro” – II Timóteo 4,2); e, d) ministério mútuo sob pastoreio equilibrado (DONAHUE, 2003, p. 31-82)²⁰³.

O reconhecimento de uma comunidade está na “capacidade de instaurar vínculos sociais sob a figura de identidades ligadas a eles” por meio da tradição e dos mitos fundadores (RICOEUR, 2006, p. 150). Na sinopse do Hino Batismal de Ferreira (Gl 3,26-28 – 1 Co 12,13 – Rm 10,12 – Col 3,11), “fica evidente que ‘*não há judeu e nem grego*’ foi assimilado pelos cristianismos originários” e “que o *slogan* surgiu no ambiente helenístico-judaico-cristão, sendo que todos conseguiram manter esta coerência de ruptura com a discriminação racial, com implicações religiosas e culturais” (2013, p. 146).

A capacidade de “gerar história”²⁰⁴ de uma comunidade norteia os fundamentos da sua identidade. O processo de construção da consciência coletiva perpassa uma “persistência do passado no presente” e uma expectativa de “inquietação diante do futuro”. A premissa de Paulo é que “uma comunidade que vive em torno da unidade é capaz de celebrar, ininterruptamente, a vida” (FERREIRA, 2014, p. 54) alicerçada na “fidelidade teológica, [na] visibilização da identidade de Deus e de seu modo de fazer história, que não estabelecia fronteiras e se propunha a todos, sem distinção”²⁰⁵ (ARBIOL, 2018, p. 131).

O reconhecimento da identidade da comunidade está na transformação da relação definida de acordo com Cristo, uma vez que “estar em Cristo é manter sua particularidade, seja como judeu seja como gentio, e a diversidade é, desse modo, demonstrada como normativa para o corpo de Cristo”. Disso decorre reconhecer que o fio condutor está na afirmação de que “nós de fato criamos a nós mesmos e a nossas

²⁰³ Diferentes textos das cartas de Paulo, que costumam chamar-se ‘batismais’, têm como objetivo, precisamente, isto: ressocializar os crentes. Em Gl 3,23-4,7, Paulo expõe uma série de argumentos muito elaborados que têm seu centro em uma afirmação-chave: ‘Todos vós, fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus’, Gl 3,27-28. A participação na *ekklésia* dos crentes em Cristo exige condicionar uma série de características da própria identidade (gênero, classe social, etnia ou nação...) a outra (ser crente em Cristo), que deve funcionar como critério último de governo da nova identidade (ARBIOL, 2018, p. 109).

²⁰⁴ Terminologia de Bernard Lepetit *apud* RICOEUR, 2006, p. 150.

²⁰⁵ Paulo teve que empregar uma enorme quantidade de energia para conseguir este grau de identificação da maioria com sua ideia da *ekklésia*. Isto é o que os sociólogos chamam de processos de ressocialização ou ‘alternação’ (BERGER, 1976, p. 81-96), que permitem à consciência subjetiva do indivíduo adotar nova identidade (ou parte dela). A identidade pessoal não é uma realidade fechada e inamovível, mas um conjunto de pertencas, vinculações ou etiquetas com as quais nos identificamos; estas estão hierarquizadas em nossa consciência (ARBIOL, 2018, p. 109).

identidades, mas, pela perspectiva do reconhecimento do preexistente e de sua influência inegável sobre nossas opções”. E mais: na convicção de que “não podemos mais nos vangloriar de sermos indivíduos totalmente feitos por si mesmos” (CAMPBELL, 2011, p. 277-278).

Colossenses sobreleva uma reciprocidade entre Deus e a humanidade - entre Cristo e os cristãos – entre os cristãos. A longanimidade cristã é um exemplo disso: “a paciência de Deus compromete os cristãos a uma paciência semelhante (1 Ts 5.14) que, como fruto do Espírito controlado pelo amor (Gl 5.22), resulta em mútua correção”. O amor continua sendo o para a perfeição. Ele é “em si paciente (1Co 13,4). A paciência é uma qualidade necessária no serviço de Deus (2 Co 6.6), unindo conhecimento e bondade”. O autor de Colossenses afirma que ela é “uma força espiritual que tem sua origem na glória divina e se desenvolve em alegre perseverança (Cl 1.11). Os eleitos a usam como sua nova vestimenta em Cristo (Cl 3.12-13)”²⁰⁶. A longanimidade cristã “corresponde ao seu chamado ao único corpo de Cristo (Ef 4.1ss.)” (HORST, 20013, p. 610).

Outra característica recíproca é o perdão. Nas palavras de Ricoeur: “o perdão dirige-se ao imperdoável ou não é Ele é incondicional, ele é sem exceção e sem restrição” (2007, p. 474). Nos escritos paulinos, o perdão “não é meramente uma remissão da culpa passada; sendo que também inclui a libertação do poder do pecado e a restauração à comunhão com Deus” (VORLÄNDER, 2000, p. 1648). A base do perdão é o “ato salvífico de Cristo, de modo que é Cristo quem o confere (Mc 5.5ss.) ou a comunidade por meio dele (Cl 1.14; Ef 1.7)., por meio do seu nome (Lc 24.47; At 10.43)”. Colossenses anuncia que o perdão “é reconhecido como ato de Deus e não por meio de uma dedução teórica” e que o “perdão é recebido quando o juízo de Deus é confirmado na confissão de pecados (1Jo 1.9; Tg 5.16; At 19.18)”. A comunidade dos santos pratica o perdão como “uma bênção escatológica (Lc 1.77)” (BULTMANN, 2013c, p. 97).

²⁰⁶ Em Efésios 1,4 diz “**ele nos escolheu [para si mesmo]**. Deus escolheu *para si mesmo, por si mesmo*, ou para seu próprio interesse. Isso não implica, naturalmente, que Deus precisou dos crentes. Pelo contrário, como o alvo final do ser humano é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre, Deus está agindo para glorificar a si mesmo. E como é mencionado três vezes em Ef 1, o eleito pertence a Deus ‘para o louvor da sua glória’. Aqui há o uso da voz média indireta (reflexiva indireta, benefectiva, intensiva, dinâmica). O sujeito age *a favor* (ou, às vezes, *por*) si mesmo, ou em seu *próprio interesse*. Ele mostra assim um interesse especial na ação verbal” (WALLACE, 2009, p. 419-421).

Por fim, a paz deve dominar os corações dos Colossenses. A inauguração do reino de Deus é “descrita como a paz de Cristo (Cl 3:15) e como dádiva do Pai e do Filho (Rm 1:7; 1Co 1:3)” (BECK; BROWN, 2013, p. 1596). A paz, como salvação escatológica para a pessoa inteira, significa “um evento histórico que se realiza em Cristo (Hb 13.10)”. Assim como em Hebreus 12.14, os Colossenses devem buscar a paz porque ela é “um poder que nos protege (Fp 4.7) e que governa o coração (Cl 3.15), muito embora nas relações humanas ela algumas vezes resulte no exato oposto da paz (Mt 10.34-35)”. Os Colossenses devem “promover o bem-estar”, da mesma forma que na “obra reconciliatória de Cristo, Deus fez a paz com todas as coisas nos céus e na terra (tanto consigo mesmo quanto entre elas)” FOERSTER, 2013b, p. 231-232).

A busca da felicidade cultura significa *i)* segurança pessoal, *ii)* reconhecimento dos outros e/ou *iii)* confiança em alguém, apesar das fraquezas. Felicidade se tornou algo distante, superficial/falso e perturbador. “Não estamos preparados para verdadeiramente conhecer um ao outro, porque já nos parece suficiente lidarmos com nossas próprias dores e cargas”. Isso porque, “fomos treinados para crer que nossa vida emocional já é confusa o bastante para que gastemos tempo com ela”. No entanto, felicidade deve ser compartilhada em comunidade e nunca vivenciada de modo egoísta. Deve-se ter a ciência “de que uma vida sem exame não vale a pena ser vivida”.

Investigar a nossa identidade é explorar “os nossos valores, a maneira como escolhemos viver, a qualidade de nossa fé, a profundidade e o caráter de nossos relacionamentos com os outros”, bem como “os sentimentos íntimos que temos sobre nós mesmos e o impacto ou a falta deles na vida daqueles que nos são mais próximos” (HOUSTON, 2009, p. 14-16). O Edito da graça em Colossenses 3,11 nos faz reconhecer a quem nossa gratidão precisa ser oferecida. O pertencimento a Cristo subverte qualquer sistema de valores hierárquico, discriminatório e repressivo. A comunidade goza de reciprocidade, de solidariedade e de reconhecimento da unidade em Cristo.

A beleza da comunidade em Cristo é o reconhecimento das diferenças. Ninguém deixa de ser o que é, mas “é nossa identidade mais autêntica, a que nos faz ser o que somos, que solicita ser reconhecida” (RICOEUR, 2006, p. 30). “A transformação que Deus opera em nossa vida é que nos tornamos pessoas reais.

Desenvolvemos relacionamentos verdadeiros com outras pessoas porque nos tornamos mais parecidos com Jesus Cristo” (HOUSTON, 2009, p. 226).

O reconhecimento de etnias lado-a-lado revela a grande busca de Paulo de “esvaziar de conteúdo negativo aquelas etiquetas que pretendiam marginalizá-lo e invisibilizá-lo, descobrindo outras possibilidades inéditas nelas: sua capacidade para revelar a força que tem em si mesma a mensagem do Crucificado” (ARBIOL, 2018, p. 206). O percurso da identidade e da alteridade confirma que “Cristo é tudo em todos” e o reconhecimento do sentido e do significado da nossa identidade nos faz narrar um mundo mais feliz.

Continuidade

O autor da carta utiliza o presente histórico (ou dramático) para “retratar um evento *vividamente*, como se o leitor estivesse na cena”. Em 2,1 – “quero que saibais quão grande luta tenho por vós, pelos de Laodicéia e por todos os que me conheceram pessoalmente” - a vivacidade é retórica - com ênfase no aspecto narrativo de 1,24-29 - e “usado para mostrar a proeminência dos eventos seguintes”: “para que sejais encorajados no coração, estejam unidos em amor e tenham toda a riqueza do pleno entendimento, e assim conheçam o mistério de Deus Pai e de Cristo” (2,2).

As construções passivas no grego “impactam a exegese de diferentes modos”. Em Colossenses 1,9, a estrutura contém um passivo com um objeto acusativo. Wallace²⁰⁷ explica que “o acusativo da coisa em uma construção de duplo acusativo pessoa-coisa com verbo ativo *retém seu caso* quando o verbo é colocado na *passiva*. O acusativo da pessoa, assim, torna-se o sujeito”.²⁰⁸ Dessa maneira, “estando a orar e estando a pedir que sejais cheios de (tenhais pleno) o conhecimento da vontade dele [Deus], a pessoa “vocês” é colocada no nominativo com o verbo passivo. O acusativo de coisa - “conhecimento” - é retido. A oração expecta que “sejais cheios” – “tenhais pleno” e contém um “particípio complementar *completa* o pensamento de outro verbo”: “*pedimos*”²⁰⁹. A oração de 1,9 é relativa pronominal –

²⁰⁷ Neste tópico, todas as citações são de WALLACE, 2009, páginas: 119,128,160,191,233,236, 242,339,346,421,439, 441,487,525,526,633,646,652,665.

²⁰⁸ Exceção 2 Tessalonicenses 2,15.

²⁰⁹ Em Colossenses 2,3 “todos os tesouros **de sabedoria e de conhecimento**” é um genitivo nominal de conteúdo [Cheio de, contendo] (WALLACE, 2009, p. 93).

“desde o qual” e reforça a experiência de fé, amor e esperança da perícopes anterior (1,3-8).

O uso do caso genitivo em Colossenses é reiterado. A variedade de interpretação cria um obstáculo. Há uma elasticidade de usos (mais que qualquer outro caso) de forma compacta que se equipara ao uso de duas formas de casos em outras línguas indo-europeias. Sua linguagem comprimida exige ser desenrolada porque engloba uma variedade de elementos relacionados sintaticamente. Registra possibilidades antitéticas que requer um exame minucioso do contexto, do significado lexicográfico dos vocábulos envolvidos e outros aspectos gramaticais (WALLACE, 2009, p.116-119). Em Colossenses 1,10 há dois genitivos objetivos que funcionam semanticamente como objeto direto da ideia verbal transitiva implícita no substantivo principal: “digno do Senhor” e “conhecimento de Deus”.

<u>Digno</u>	=	<u>x</u>	<u>dignifica o Senhor</u>
↳ do senhor			

<u>Conhecimento</u>	=	<u>x</u>	<u>conhece o Senhor</u>
↳ de Deus			

O imperativo é o “modo da *intenção*”. Ele é usado em Colossenses na dimensão *volição* (“envolvendo a imposição da vontade sobre outro”). Em 2,16 o sentido é de proibição: “ninguém vos julgue...”. O pronome interrogativo *por que* (com uso adverbial) de 2,20 revela o motivo do imperativo: “visto que morrestes com Cristo para os elementos do mundo, **por que** razão vos submeteis às suas regras, como se ainda vivêsseis no mundo”. O texto carrega um passivo causativo/permisivo que “implica consentimento, permissão ou causa da ação do verbo por parte do sujeito”. **Se** morrestes com Cristo, por que andar e viver ainda na prática dos elementos do mundo (3,7)? Esse “se” condicional é particípio - “implica uma condição na qual o cumprimento da ideia indicada pelo verbo principal depende” – e tem força na reflexão acerca da sanção na carta. O “visto que fostes ressuscitados com Cristo” carrega

dativo de associação (acompanhamento, comitiva) [em associação com] (3,1) e exalta o papel proeminente de Cristo²¹⁰.

Na recomendação de Colossenses 3,2, o autor de Colossenses recorre a um preceito geral que tem implicações gnômicas. O presente gnômico é “uma ação ou estado contínuo sem limite de tempo-cronológico”. Sua linguagem é de “algo que **acontece**, ao invés de algo que **está acontecendo**” (assim também é em 3,16) e justifica a exortação “pensai nas coisas de cima”. O versículo também contém o uso “substantivador do artigo” que, “no sentido mais estrito, pode ser considerado uma categoria semântica, onde seu papel essencial será o conceitualizar”. No texto será o uso é com advérbio (“pensai **nas** [coisas] de cima, não nas [coisas] da terra”) e com uma locução prepositiva (“pensai nas [coisas] de cima, não **nas** [coisas] da terra”).

IMPERATIVOS DIRETOS

Agrademos sempre ao Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo (1,3)

Continuai a viver nele, firmados e edificados nele e fortalecidos na fé, (...), nela transbordando em ações de graças (2,6-7)

Buscai o que está acima, onde Cristo está (3,1)

Concentrai-vos no que está acima, não no que é terreno (3,2) *João 8,23*

Fazei morrer o que é terreno em vós (3,5)

Descartai tudo isso: ira, cólera, malícia, maledicência, linguagem indecente (3,8)

Não mintais uns aos outros (3,9)

Revesti-vos de sincera compaixão, de bondade, de humildade, de mansidão, de longanimidade (3,12)

Tende paciência uns com os outros (3,13)

Perdoai-vos mutuamente; como Cristo vos perdoou, assim também fazei vós (3,13)

²¹⁰ Nas categorias semânticas das sentenças condicionais, em 3,1 indica pressuposição da verdade por causa do argumento. “A ideia normal, então, é *se – e assumamos que isso seja verdade por causa do argumento – então...*”. Como amplificação da apresentação da realidade, o sentido em 3,1 deve ser correlacionado com 1,23 e, por conseguinte, aproxima-se de Romanos 8,9: “mas não estais na carne, mas o Espírito, **se de fato** o Espírito de Deus habita em vós’. Esse, a partícula condicional é semelhante a *εἰ*, fornecendo a força ascensiva. Isto se parece muito com 1 Ts 4:14 – é muito parecido com uma condicional ‘responsiva’. Os ouvintes provavelmente responderiam assim: ‘Se o Espírito de Deus habita em nós? Claro que sim! Isso significa que não estamos na carne, mas no Espírito? Formidável!’ (WALLACE, 2009, p. 694).

Sobre tudo isso, esteja o amor, que é o vínculo para a perfeição (3,14)

Sede agradecidos (3,15)

Tudo o que fizerdes fazei-o em nome do Senhor Jesus (3,17)

Perseverai na oração e nela vigiai com ação de graças (4,2)

Orai também por nós (4,3)

Vivei com sabedoria para com os de fora (4,5)

Recebei-o se ele [Marcos] aparecer por aí (4,10)

Saudai os irmãos de Laodiceia, com também Ninfas e a igreja que se reúne na sua casa (4,15)

Fazei que [esta carta] também seja lida na igreja dos laodicenses (4,16)

Igualmente venhais a ler a [carta] de Laodiceia (4,16)

Dizei a Arquipo: 'procure cumprir o ministério que recebeste do Senhor (4,17)

Lembra-vos das minhas algemas (4,18)

IMPERATIVOS INDIRETOS

Para diante dele vos apresentar santos, inculpáveis e irrepreensíveis (1,22)

Permaneçais alicerçados e firmes na fé (1,23)

Não afastar da esperança do evangelho (1,23)

Por que razão vos submeteis às suas regras (as do mundo)? (2,20)

Esteja o amor que é o vínculo para a perfeição (3,14)

Domine o vosso coração a paz de Deus (3,15)

Que a palavra de Cristo habite ricamente em vós (3,16)

Enquanto ensinai e aconselhais uns aos outros em toda sabedoria (3,16)

Cantando ao Senhor em vosso coração (3,16)

Aproveitando cada oportunidade (4,4)

Palavra seja sempre amável (4,6)

Para saberdes como deveis responder a cada um (4,6)

IMPERATIVOS DE ALERTA

ninguém vos engane com linguagem persuasiva (2,4)

ninguém vos escravize (2,8) por que nele estais completos (2,10)

ninguém vos julgue (2,16)

ninguém vos condene (2,18)

PEDIDOS DE ORAÇÃO EM FAVOR DOS COLOSSENSES (EXPECTATIVAS)

para que tenhais pleno conhecimento da vontade de Deus, com toda a sabedoria e compreensão espiritual (1,9)

para viverdes de modo digno do Senhor (1,10)

agradando a Deus em tudo (1,10)

frutificando em toda boa obra (1,10)

crescendo no conhecimento de Deus (1,10)

sendo fortalecidos com todo o poder, de acordo com sua gloriosa força (1,11)

para que tenhais toda perseverança e paciência (1,11)

dando graças ao Pai com alegria (1,12)

Quero que saibais quão grande luta tenho por vós, pelos de Laodicéia e por todos os que não me conheceram pessoalmente (2,1)

Para que sejam encorajados no coração (2,2)

Estejam unidos em amor (2,2)

Tenham toda a riqueza do pleno entendimento (2,2)

Conheçam o mistério de Deus Pai e de Cristo (2,2)

Fiqueis firmes, perfeitos e completos em toda a vontade de Deus (4,12)

Os imperativos reforçam o “espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa” de Colossenses 1,24-29 e a hermenêutica da consciência histórica da carta aos Colossenses sob a égide do tempo, da experiência e da referência. As dimensões 1 a 4 foram alcançadas e o próximo passo será tratar sobre a dimensão missional da ação.

3 A TEOLOGIA EM AÇÃO DE COLOSSENSES 1,24-29

A carta de Colossenses é uma como orquestra regida com muita experiência na língua grega. Os instrumentos carregam estilo – em Colossenses mais “associativo e claramente mais enfático” do que antitético - e movimentos bem executados - “uso diferentes das conjunções, dos infinitivos, das construções participiais, das proposições subordinadas, bem como das figuras retóricas” (DETTWILER, 2015, p. 343). O repertório é bem amplo e é composto por músicas antigas, modernas e contemporâneas.

Na perspectiva de Douglas Adams, o maior problema de uma viagem no tempo é “simplesmente gramatical e a principal obra de consulta nesta matéria é o *Manual de 1001 Formações Temporais para Viagens no Tempo*, do Dr. Dan Streetmentioner”²¹¹. Se você, por exemplo, deseja “descrever algo que estava para acontecer com você no passado antes de você viajar ao passado dois dias a fim evitá-lo”, o conselho do Dr. Dan é que o evento seja “descrito de forma diferente de acordo com o modo como você se refere a ele: se do seu próprio tempo natural, se de um tempo no futuro adiante ou um tempo no passado remoto”. A intensidade do problema ocorre devido “à possibilidade de conduzir conversações enquanto você realmente está viajando de um ponto a outro do tempo com a intenção de tornar-se sua própria mãe ou pai” (WALLACE, 2009, p. 496). Como uma viagem no “tempo presente”, assim a carta de Colossenses é analisada nesta seção encarando suas “complexidades como ricas oportunidades a serem exploradas” e (re)interpretadas.

Pellauer afirma que a “capacidade da trama de reconfigurar em narrativa o que já estava configurado na língua anteriormente através da rede conceitual que já nos permite falar significativamente sobre a ação humana” (2010, p. 100) favorece a apropriação do texto pelo intérprete. A narrativa dá forma e sentido ao tempo vivido. Ela explica “a estrutura, as relações internas de dependência que constituem a estética do texto” e, concomitantemente, instiga o leitor a “tomar o caminho aberto pelo texto”, a “pôr-se na direção do texto” (REIS, 2013, p. 267). Por conseguinte, “a interpretação do texto não é o fim, ela mediatiza a relação a si de um sujeito que não encontra na reflexão imediata o sentido da sua própria vida” (REIS, 2013, p. 267).

²¹¹ Douglas Adams, *The More than Complete Hitchhiker's Guide*, New Yor: Wings Books, 1989, p. 213 *apud* WALLACE, 2009, p. 495.

A narrativa “contribui para reconfigurar nosso entendimento da ação humana e suas possibilidades” (PELLAUER, 2010, p. 101) e “nos ensina diuturnamente a” (BARROS, 2011, p. 224) “dialética do vir a ser, do ter sido, e do se fazer presente” (RICOEUR, 1994, p. 61). De acordo com Rüsen, “todo conhecimento histórico desempenha uma função de orientação”, porque “a mediação entre experiência e significado” torna o passado “uma referência apta para orientar o agir e o sofrer humanos” (2011, p. 271). A essência do método histórico, na perspectiva de Ricoeur, é “compreender-se ao narrar” (BARROS, 2011, p. 226).

A base principal do tramar narrativo é fazer concordar os diversos tempos da experiência vivida, ou seja, “o tempo do vivido” com o “campo de experiências” (o seu passado) e o seu “horizonte de expectativas” (o futuro). Uma “concordância discordante” que combina uma dimensão cronológica (“tempo Aristotélico”, o “tempo lógico”) e outra não cronológica (“tempo Agostiniano”, o “tempo da alma”)²¹² num todo significativo. Pellauer justifica a discordância “porque o que a narrativa diz, como tal, nunca se reduz simplesmente a uma ideia atemporal, mas há concordância porque essa discórdia temporal não é em última análise caótica” (2010, p. 102).

Para Ricoeur, “narrar é ressignificar o mundo na sua dimensão temporal, na medida em que narrar, contar, recitar é refazer a ação seguindo o convite do poema” (1994, p. 81). Isso porque, no discurso narrativo pode-se “encontrar um tempo reconfigurado que, na melhor das hipóteses, nos ajuda a entender melhor o tempo comum de nossas vidas cotidianas, assim como situações limites”, ou seja, “mesmo que o próprio tempo não seja nunca diretamente observado, ele pode ser narrado e, ao sê-lo, pode ser compreendido de forma prática” (PELLAUER, 2010, p. 102).

O que se espera de um historiador é objetividade em História. A expectativa do público é redescobrir o verdadeiro passado, mas a “observação”²¹³ do que já foi só contempla “conhecimento pelos vestígios”. Reconstituir um fato exige antes uma

²¹² “Santo Agostinho havia rejeitado a antiga tese grega (reencaminhada por Aristóteles) de que o tempo correspondia a um ‘movimento dos astros’, e introduz a noção de que ‘o tempo é interior, passando-se na alma’, o que permite impactar essa alma humana com uma tripla presença: do Passado, através da *Memória*; do Presente, através da *Visão*; e do Futuro, através da *Espera* (ou da ‘expectativa’). Esta experiência do tempo corresponde a uma profunda vivência humana, mas ao mesmo tempo trata-se de uma experiência não comunicável, porque impregnada de subjetividade” (BARROS, 2011, p. 216-217).

²¹³ A redescoberta do passado pelo historiador e as fases da construção da objetividade podem ser encontradas em Marc Bloch no livro “Apologia da história”.

objetividade ímpar do historiador. Tornar o passado fato histórico requer atividade metódica e, não obstante, subjetividade.

A apreensão do passado pelo historiador perpassa intervenção e observação de um acontecimento, de uma situação ou de uma instituição. Os fatos são encadeados retrospectivamente em razão de que “só existe história porque certos ‘fenômenos’ continuam”. No entanto, “só existe síntese histórica porque a história é antes de tudo uma análise, e não uma coincidência emocional” (RICOEUR, 1968, p. 26).

Explicar os fatos empiricamente verificáveis é o ideal da moderna ciência da história. A factualidade (*Sachverhalt*) dos acontecimentos passados revela os mesmos significados para o presente. Entretanto, compreender o passado, reivindica poesia, retórica e coerência narrativa. Por que “narrar é configurar ações humanas específicas, mas é também discorrer sobre significados, analisar situações” (BARROS, 2011, p. 220). Toda narrativa é constituída de uma história e de significados.

Para Ricoeur, “toda história é narrativa” logo comporta diversos sentidos e significados. A compreensão de um texto não se limita apenas à “comunicação” e à “linguagem”, mas contempla também a “interpretação de modos de pensar” (BARROS, 2011, p. 201). A experiência histórica exige a interpretação e o “sentido das histórias se liga a expectativas de futuro que vão além da experiência do passado” (RÜSEN, 2011, p. 263). De acordo com Ricoeur, “o que a história deseja em última análise explicar e compreender são os *homens*” e, por consequência, “a clareza que procuro em mim mesmo passa por uma história da consciência” (1968, p. 31,36).

Nas palavras de Greish, “a ‘intencionalidade historiadora’ é uma inteligência narrativa em busca de sentido: fazemos história porque somos históricos e queremos compreender, ontologicamente, o sentido da nossa experiência temporal” (2001). A consciência da narratividade da História exige “compreender uma sucessão de ações, de pensamentos, de sentimentos que apresentam ao mesmo tempo determinada direção, mas também surpresas (coincidências, reconhecimentos, revelações)” (RICOEUR, 1986, p. 177). Requer um retorno ao vivido, à sensibilidade e à ação humana do homem. O produto revela temporalidade e narratividade reciprocamente.

Explicar e compreender uma narrativa histórica reivindica a “experiência sublunar – o ‘vivido’ e a Lógica, expressa através da ‘intriga’”. Toda narrativa foi configurada em uma estrutura e em uma língua. Há uma “rede conceitual” que qualifica as ações humanas em linguagem e entrelaça significados às histórias. A história narra as instâncias do vivido pelo indivíduo e pela espécie humana. A diferença é que “para cada narrativa efetivamente realizada, já configurada em elementos específicos que se singularizam em uma ‘trama’, esse tempo encontrará o seu recorte” (BARROS, 2011, p. 216, 223).

A lógica da narrativa é o reconhecimento de uma intriga encontrada na trama do vivido. “O que distingue a narrativa como forma de discurso é que ela sempre tem uma trama” (PELLAUER, 2010, p. 100). “A intriga se apresenta como *mimese*, uma imitação criadora da experiência temporal que faz concordar os diversos tempos da experiência vivida” em um sistema com totalidade de sentido (BARROS, 2011, p. 224)²¹⁴. “O que a narrativa faz é tomar tal discurso, já mimético por significar ou ‘figurar’ ação em linguagem, e acrescentar-lhe novas características discursivas que lhe dão novo significado ao torná-lo história de ‘algum feito” (PELLAUER, 2010, p. 100-101).

O mundo é uma massa caótica de sensações. Sem significado, não conseguimos agir e, sem agir, cessa a nossa existência. Perder o controle é perder a habilidade de agir de forma significativa. Os significados não são inerentes às ações. O “sentido”, em nível humano, é alcançado; não é dado ou descoberto. O “sentido firme” de significado é um comportamento organizador de sensações. Um firme sentido é aquele que suporta a convicção de que não há outra forma como as coisas são. É tarefa da humanidade maximizar o ser; a vida é a criação de ricos, profundos e originais sentidos humanos. Os padrões de comportamento são captados da sociedade; o ser humano edifica seus sentidos e significados sobre eles. Uma identidade é validada pelo fato de causar (provocar) no outro que ele responda de forma significativa (MARTIN, 1997, p. 24-26,31).

²¹⁴ “A ‘*mimeses*’, correspondência ontológica entre a experiência e o que a nomeia, uma forma original do pensamento humano, pelo qual ele evoca a realidade, o cotidiano, a práxis; apresenta-se como um meio para decifrar as correspondências entre o texto literário e o social: os movimentos expressivos estão relacionados à faculdade mimética de perceber e reproduzir semelhanças. BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da história”. *In*: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 108-113 *apud* COSTA, 2007, p. 48.

Os historiadores clássicos, bem como Santo Agostinho, Hegel, Dilthey, Nietzsche, Heidegger, “cada um deles foi um intérprete da história, com conceitos próprios de ‘compreensão’, ‘explicação’ e ‘interpretação’”. Para todos eles, ‘viver é interpretar’ (GREISH, 2001). O homem está para além de um objeto dirigido pelas forças históricas (Karl Marx) e de ser dirigido à satisfação das básicas necessidades biológicas (Sigmund Freud). O homem é, acima de tudo, *homo poeta*. Ele é criador de sentidos. E “sentido” é a categoria primária da ciência, conforme Ernest Becker (MARTIN, 1997, p. 24).

Paul Ricoeur compreende a interpretação como o “trabalho de reflexão que leva a decifrar o sentido oculto da linguagem sob o aparente, desdobrando níveis de significação, polissemias de sentido” (CESAR, 2009, p. 231). Enquanto busca pela reconstrução de sentido da hermenêutica ricoeuriana, sob a premissa de que “é necessário decifrar o texto”, a arquitetura do(s) sentido(s) e a consciência do sujeito da/na compreensão – de si mesmo e do outro – revela um processo de construção e recepção de ideologia(s).

Esse processo exige decifração, interpretação, para ser compreendido. Fazem-se necessários a descoberta e o reconhecimento de si e do outro, a percepção crítica das ideologias e das utopias, bem como a decodificação da linguagem do imaginário social. Conhecido como conflito de interpretações, o conceito exige o respeito temporal entre o autor e o intérprete na busca pela compreensão, a superação de uma consciência “ingênua” recebida, replicada, equivocada e estratégias de ações que contemple respeito, reconhecimento, esforço no processo de compreensão de si mesmo e do outro – feitura, perspectivas, mundo.

O campo da hermenêutica se amplia quando a ação humana passa a ser lida como um texto. O problema é que todo texto escrito é polissêmico e, por conseguinte, toda leitura é dotada de plurivocidade na recepção, esse é o porquê do conflito das interpretações. Interpretar um texto escrito é sempre um risco, porquanto nele não há univocidade – o texto é multívoco, “exprime muitas coisas”, e polissêmico, contém “várias significações”. Diferente do que calha suceder na oralidade, na textualidade não há oportunidade de esclarecimentos complementares, de questionamentos para solver dúvidas quanto à clareza do escrito.

O princípio hermenêutico está na afirmação de que a “compreensão é apreensão de sentido, e sentido é o que se apresenta à compreensão como conteúdo”

e o “círculo daí decorrente – que só podemos determinar a compreensão pelo sentido e o sentido apenas pela compreensão – não é nenhum ‘círculo vicioso’”. Dessa maneira, “os termos ‘compreensão’ e ‘sentido’ são também expressões linguísticas de dois lados do mesmo fenômeno primitivo, que não é mais dedutível nem redutível, mas que deve ser apreendido com mais precisão e aclarado em sua estrutura”, mas “se quisermos fazer justiça à totalidade e pluralidade do fenômeno, sem limitá-lo arbitrariamente, só podemos determinar o que denominamos ‘sentido’ como o conteúdo de uma compreensão possível: como o inteligível ou compreensível”²¹⁵ (CORETH, 1973, p. 51-52).

A gênese da filosofia hermenêutica no mundo ocidental está no contexto de três tradições filosóficas da linguagem: “a lógica que vem dos gregos, a da tradição teológica que vem da Idade Média e a da tradição humanística que surge a partir de Dante e do Renascimento”. A hermenêutica dignifica a tradição humanística ao afirmar que “a linguagem não trabalha com o universo previamente comparável ou cuja comparação já esteja estabelecida com o universo matemático ou o universo formal, nem com o universo teológico, o universo do saber absoluto, da perfeição”. A hermenêutica cria “metáforas”²¹⁶ – expressão, horizonte, sentido - de momentos históricos e de momentos semânticos construindo um universo especial cuja investigação “descompromete a reflexão tanto de um estabelecimento rígido de conceitos lógico-semânticos como de um estabelecimento rígido de conceitos de origem teológica” tornando-se uma pesquisa da história conceitual (STEIN, 1996, p. 37-38)²¹⁷.

²¹⁵ “A filosofia enquanto filosofia hermenêutica procura uma base para os processos cognitivos humanos que se dão na linguagem e diz que existe, desde cedo, um processo comum a todos os seres humanos que lhes permite se comunicarem através de uma linguagem, através dos discursos chamados assertóricos, dos discursos que trabalham com enunciados e que esta condição de possibilidade vem da compreensão, de uma compreensão determinada. Essa compreensão faz parte do modo de ser do homem. Ela é dada como estrutura prévia de sentido” (STEIN, 1996, p. 33).

²¹⁶ “Nós só podemos trabalhar com metáforas no momento em que as coisas não precisam ser verdadeiras, em que basta elas terem sentido”, ou seja, “o sentido é algo no qual nos movemos, que, em boa parte, já nos é dado. Desde sempre, entramos num universo de sentido. Não sabemos, no entanto, qual é a verdade desse universo. Entramos num universo em que há coisas são dizíveis, mas não são verdadeiras, já que há uma diferença entre o dizível e o verdadeiro”. O problema é que “só se investigava a partir de parâmetros previamente estabelecidos. Foi esse o estranhamento que, de certo modo, a tradição produziu na filosofia. O indivíduo na reflexão filosófica perdia-se em campos em que talvez não rendesse nada – mas ele estava procurando” (STEIN, 1996, p. 40).

²¹⁷ A história conceitual significa “uma certa fidelidade às cargas semânticas e às transformações destas cargas semânticas de determinados temas através da História da Filosofia”. Ela se

O percurso do reconhecimento de “si mesmo” está firmado na declaração de que “esclarecer a existência é elucidar seu sentido” a fim de “decifrar o sentido oculto da linguagem sob o aparente, desdobrando níveis de significação, polissemias de sentido” e compreender a si mesmo a partir da identidade narrativa contemporânea, “articulando narrativamente o [nosso] agir, é lendo a [nossa] ação como um texto, que o sujeito começa a compreender a si mesmo” numa jornada inacabada onde o “aprofundamento da compreensão de si se faz pela mediação dos mitos, dos sonhos, da poesia, da história individual e coletiva, isto é, pela refiguração da vida pela narração” (BARROS, 2011; PELLAUER, 2010).²¹⁸

Da análise do espaço das relações e do sentido das ações, o caminho trilhado em Colossenses 1,24-29 corresponde a “movimentos de *síntese* (re-unir os elementos separados analiticamente)” (ZABATIERO, 2007, p. 147). A teologia em ação inclui a dimensão *pragmática* (do fazer), *cognitiva* (do saber) e *patêmica* (do sentir). Seu objetivo é elucidar a mediação da revelação crística, o kerygma da “esperança da glória” e a consciência histórica do “Cristo em vós”. O esteio deste capítulo é a teologia da consciência histórica da esperança por meio da mediação crística, da habitação e poder do “Cristo em vós” e da consciência gnômica.

O capítulo é dividido em três seções – *i*) teologia da mediação da revelação crística; *ii*) kerygma da “esperança da glória”; e, *iii*) consciência histórica do “Cristo em vós”. A proposta teológica de ação em Colossenses 1,24-29 está alicerçada nos quadrantes “Cristo por vós”, “Cristo entre vós”, “Cristo em vós” e “Vós por/entre/em Cristo”. A teologia da consciência histórica do “Cristo em vós” contempla os quadrantes da história (narrativa), filosofia (modo pensar/linguagem), ciências sociais (vivência/práxis) e teologia (normatização). A teologia em ação expressa a consciência histórica e torna a esperança da glória a presença e o poder do Cristo vivo “em vós”.

apresentava como “uma maneira de libertar o universo humano do determinismo de qualquer tipo que se infiltrava através das concepções ontológicas do mundo – concepção que sempre tinha um caráter ideológico porque as ontologias comandavam a realidade” - para garantir “a inventividade e a criatividade humana como nunca”. A revolução iluminista “levou a uma emancipação do ser humano muito semelhante à emancipação da hermenêutica”, mas com a diferença de que “a própria razão passou a assumir o caráter teológico e o caráter de rigidez, digamos do universo lógico” estabelecendo “o que um ser humano tinha que ser, porque era racional ser assim” (STEIN, 1996, p. 43).

²¹⁸ Cf. Fenomenologia da “Confissão” de Paul Ricoeur em “A simbólica do mal”.

3.1 Teologia da mediação da revelação crística

A dimensão missional da ação é o desfecho na exegese sêmio-discursiva do percurso da leitura de Colossenses 1,24-29. A releitura²¹⁹ do texto deve encorajar a realização das propostas de ação em análise. O leitor deve-se inquirir sobre “que sentidos pode esse texto ter hoje em dia? Que ações pode nos estimular a realizar em resposta à vontade de Deus?”. O conceito “missional” empregado nesta seção refere-se a “tudo aquilo que Deus nos pede para fazer em resposta ao seu próprio agir no mundo por ele criado. Este sentido do termo não é o mesmo usado de forma técnica, para se referir à missão da Igreja”. O sentido evocado é **ser enviado** e “por isso ele se aplica a tudo o que podemos fazer para responder à vontade de Deus, que nos enviou ao mundo para sermos semelhantes a Cristo e, no poder do Espírito, glorificarmos o seu nome”.

A releitura da perícopé em tela (“sinônimo de atualização, apropriação, aplicação ou hermenêutica no sentido lato”) assenta-se na apropriação dos sentidos do texto em suas “dimensões *pragmática* (do fazer), *cognitiva* (do saber) e *patêmica* (do sentir)” por meio da qual “realizamos a função retórica de destinador-julgador do texto, mas também abrimos as portas para que o texto exerça a função de destinador-manipulador (nos convocando à ação) e de destinador-julgador (nos convocando ao autodescobrimento)”. A conclusão do ciclo reivindica ação do leitor como “co-enunciadores do texto”, que a partir da sua imaginação criativa, reescreve o texto para sua realidade - seu mundo-da-vida - de forma integral. Ela também exige por “em diálogo os discursos do texto com os nossos – seja sobre tempo e espaço, sejam os teológicos, sejam os sociais, sejam os passionais” – sob o amparo da “reverente atitude de ouvir a Palavra de Deus presente no texto”, da permissão de que “ela [Palavra de Deus] realize seu trabalho transformador em nossa vida (Hb 4:12-13)” e

²¹⁹ “Nos estudos bíblicos latino-americanos, esse termo se consagrou como o preferido para significar o que, em outras práticas de estudo bíblico, se nomeava de *aplicação*, *apropriação*, *atualização* do texto. Em grande medida, o termo ainda é tributário da distinção *moderna* entre exegese (explicação científica) e atualização (aplicação existencial), à medida que supõe, antes da atualização do texto, uma *leitura* que, depois, será criticamente *re-lida* e concretizada na práxis” (ZABATIERO, 2007, p. 156).

da construção de critérios de discernimento, que quer dizer, atitude crítica²²⁰(ZABATIERO, 2007, p. 145-149; 159).

A dimensão missional é acentuada no 1,28. Ele retoma o 1,25, agora explicando a tarefa de apresentar a palavra de Deus em sua inteireza. Em 1,24-25, o sujeito do texto está na primeira pessoa do singular, ao contrário de 1,28 que está na primeira pessoa do plural. A mudança do “eu” para o “nós” não foi estilística. O autor não se refere apenas a ele. Há um realce a universalidade: “admoestando a *todos*”, “ensinado *todos* com *toda* a sabedoria”, “para apresentar *todos* maduros em Cristo”. Moo acredita que possivelmente os falsos profetas pregavam um elitismo na salvação, como se ela fosse restrita a certas pessoas especiais. No entanto, o texto de 1,20 ecoa que a reconciliação universal (1,20) não pode ser restrita a cada pessoa de Colossas; por outro lado, também não pode significar “cada pessoa do universo”. Deve ter o sentido de “cada pessoa que Deus traz para o escopo do seu ministério” (2008, p. 160).

A repetição de frases em 1,28 serve para enfatizar a completa medida da proclamação de Paulo e dos seus colaboradores para cada pessoa que encontravam. O verbo “proclamar” (*katangélō*) – palavra particularmente paulina do Novo Testamento – tem dois componentes, ambos mencionados no 1,28: admoestação (*noutheteo*) e ensino (*didasko*)²²¹. *Katangélō* fora no Novo Testamento é “utilizado para anúncios oficiais, ao passo que no campo religioso anuncia jogo e proclama festivais”. Seu significado é “mais de atos do que de ideias; Jesus cumpriu o que dele era esperado (At 4.2; 17.3; 13.38)”. Em 1,28, “proclamar” implica “também ensinamentos” e “comporta o caráter dramático e escatológico da mensagem”. Ele está associado a “palavra do *Kýrios* Senhor” (SCHNIEWIND, 2013, p. 14) e ao evento

²²⁰ “A *atualização* do texto não é um momento ‘separado’ do processo de leitura, mas é parte dele, e se concretiza na forma de diálogo entre os discursos que compõem a ‘mente’ do intérprete e os que provêm do texto. Se levamos em consideração que os discursos se organizam em formações discursivas, a dimensão missional da ação corresponde, também, a um diálogo entre distintas formações discursivas. Esse diálogo pode se dar de forma predominantemente contratual ou polêmica; nele, a responsabilidade fundamental de quem interpreta o texto é manter em adequada conversação as vozes do texto e a sua voz, de modo que não *imponha* ao texto sentidos que lhe são estranhos, nem se *subjugue* ao texto por meio de um literalismo fundamentalista inadequado. Vista desta maneira, a complexidade e a historicidade da leitura (e do texto) ficam ressaltadas, e as dimensões *interna* e *externa* (do texto e da interpretação) se encontram” (ZABATIERO, 2007, p. 158).

²²¹ Lightfoot sugere que a admoestação era dirigida aos não-cristãos com o fito de estimular arrependimento, enquanto o ensino era voltado aos cristãos, para aumentar sua fé. Moo pensa que os dois eram dirigidos aos cristãos convertidos, para que resistissem à tentação e que conhecessem e reproduzissem as verdades bíblicas (MOO, 2008, p. 160).

histórico - que “transcende a história ordinária” - capaz de relacionar “com a realidade humana” e de expor que Cristo “tem em si mesmo o poder de vida”. O “proclamar” em Colossenses carrega a mensagem que “entra nas vidas humanas, as molda e constitui os indivíduos em uma comunidade”. Os mensageiros da proclamação são constrangidos ao serviço (Cl 1,23) - como cooperadores de Cristo (1Co 9.23) – com a convicção de que “a glória divina de Cristo brilha nele (2Co 4.4)” e que “o próprio Cristo nele está (1Ts 2.12; Cl 1.10; Fp 1.27)” (FRIEDRICH, 2013, p. 299).

A proclamação enquanto ato que anuncia vida nova é acompanhada de conforto. Os portadores da mensagem proclamam o que eles próprios experimentaram/experimentam. A ação missional se assemelha ao papel dos profetas do Antigo Testamento (“mas o que profetiza, comunica aos homens edificação, encorajamento e consolo” - 1Co 14.3) como ofício (Mq 5,3). Seu forte caráter pessoal em 1,28 fomenta a teologia da revelação da mediação crística. O conforto está constituído em Cristo (ciência) e sua consciência encontra-se na “revelação do mistério de Cristo, o poder do conforto cristão”, que “repousa no amor de Cristo (Fp 2.1), e o conforto apostólico descansa no Deus que chama os crentes ao seu reino e glória em Cristo (1Ts 2.12)” (STÄHLIN, 2013, p. 137). O ato de anunciar vida plena e conforto também é acrescido do ato de ensinar. Em Colossenses 1,28, “*didáskein*” ocorre com *noutheteín* com uma conotação pastoral e ética”, assim como, em 3,16 – “que a palavra de cristo habite ricamente em vós enquanto ensinais”. Nas pastorais (1Tm 4.11; 6.2; 2Tm 2.2; Tt 1,11) o mesmo ensino é exercido por professores oficiais. O autor de Colossenses recorre ao ensino apoiado “primariamente no ensino de Jesus (Gl 5.14), no seu amor e sacrifício próprio até mesmo morte na cruz (Fp 2.1ss)” (RENGSTORE, 2013, p. 179) capaz de ser ministrado por todos os cristãos cujo Cristo “habita” e exerce “poder” nele.

A teologia da missão crística consiste no ato de proclamar o poder de Cristo *i)* em dar vida plena, *ii)* em habitar seu amor nos seus, *iii)* em cuidar por meio dos seus santos. A peculiaridade da eclesiologia colossense está na individualização dos cristãos e não na sua institucionalização. A comunidade de fé é movida pelo amor de Cristo e pelo desejo uniforme de mediar a resolução divina descrita no texto de 1 Timóteo 2,4: “[Deus] deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade”. A ação missional de cada cristão promove a esperança, ao passo que, “Cristo em vós” é a “esperança da glória”, a esperança que qualquer ser humano

necessita e, que pode ser alcançada por meio da proclamação com admoestação e ensinamento. Assim justifica a expressão²²² em seguida: “com toda sabedoria”. O povo de Deus precisa de sabedoria para saber viver o verdadeiro conhecimento de Deus. Os portadores precisam de sabedoria para ensinar e admoestar o povo.

A conjunção final [a fim de que] indica o “alvo de uma ação” (WALLACE, 2009, p. 676), o proclamar – advertir e ensinar – com toda sabedoria com o fito de “apresentar todo ser humano perfeito em Cristo Jesus”. Em Cl 1,22, o “apresentar” tem um viés escatológico, se referindo à apresentação de cada cristão diante de Deus no julgamento final por meio da reconciliação de Cristo (“santos, inculpáveis e irrepreensíveis”). Em 1,28, além de escatológico, diz respeito a conscientização de que o Cristo que está em vós anseia sinceridade enquanto inteireza. O termo “*teleion*” (perfeito, maduro) refere-se àquele que tem a qualidade de ser tão sincero em sua devoção ao Senhor que pode ser considerado irrepreensível na sua conduta.²²³ A expectativa do autor é que todos os cristãos se esforcem para apresentar todos os membros do corpo de Cristo “maduros” – “sob a direção e no poder da cruz e ressurreição de Cristo” (DELLING, 2013, p. 556) - de maneira que permaneçam alicerçados e firmes na fé, sem se afastar da esperança do evangelho (1,23) e cheios de toda riqueza do pleno entendimento do mistério (2,2).

O trabalho árduo em 1,29 espelha a ideia do 1,24. A mediação crística não se restringe ao “eu” apostólico. Há um imperativo do “Cristo em vós” aqui. O exemplo do apóstolo – aquele que se esforça e luta – remete a linguagem dos atletas (luta física e mental). Seu significado, em primeira instância, refere-se ao encorajamento no coração, união em amor e plenitude no mistério revelado (2,2) de todos os cristãos (Colossenses, Laodicéia, todos os demais). Esse é o objetivo da carta. A consequência é resistir aos falsos profetas, as vãs filosofias. O maior obstáculo de Colossenses é a falta de consciência da gloriosa riqueza que habita naqueles que conheceram o mistério. Ser revestido e renovado a imagem do seu Criador – por meio da medição de Cristo na sua obra salvífica – reivindica o exercício da ação missional

²²² A expressão “com toda sabedoria” está em Colossenses 1,9; 1,28; 3,16 e em Efésios 1,18.

²²³ Alguns comentaristas bíblicos especulam que os falsos profetas prometiam “*teleios*” aos que aderissem aos seus ensinamentos e que Paulo usou o mesmo termo para polemizar - como em Filipenses 3,15 (MOO, 2008, p. 161).

em mediação crística por toda comunidade do novo “eu”, de maneira individualizada, com toda sabedoria, energia, trabalho e poder.

Colossenses 3,10-11 afirma: “vos revestistes do novo homem que está sendo renovado em conhecimento, segundo a imagem do seu Criador. Nele não há mais grego e judeu, circuncisão e incircuncisão, bárbaro, cita, escravo ou livre, mas Cristo é tudo e está em todos”. Esse “novo eu” não é uma “nova natureza” e nem mesmo uma “nova pessoa”. Diz respeito a uma nova humanidade. De acordo com O’Brien, “essa renovação não se refere simplesmente a uma mudança espiritual de caráter, mas também a uma recriação corporativa da humanidade à imagem do criador” (1992, p. 191). A ênfase está na natureza corporativa (comunitária) do “novo eu”. O “nele” (no início do 3,11) se refere ao “novo eu” (novo ser) semelhante a Gálatas 3,28. A luz da tradição do hino batismal, o autor de Colossenses utiliza 8 designações para o “nele” que acentuam a inclusividade da nova humanidade: os três pares de padrões (muito comuns em Paulo), acrescida de bárbaros (palavra onomatopeia de zombaria quanto à forma como os não-gregos falavam), os moradores de uma região ao norte do mar Negro (considerados o exemplo-mor de não refinamento – deselegância – e selvageria), chamados cita, “os incivilizados” (MOO, 2008, p. 271).

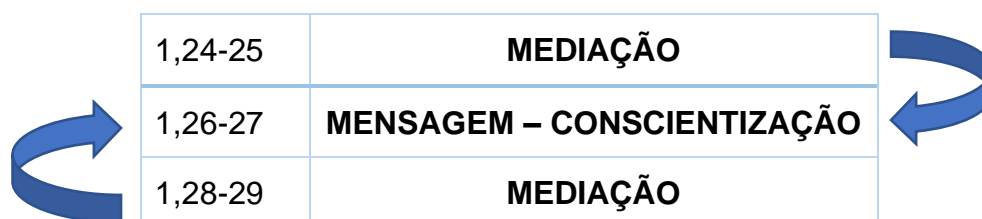
As distinções deste mundo, embora não desfeitas de vez, são relativizadas. Os judeus continuam judeus em Cristo. Os gentios continuam gentios em Cristo. Não mudam os significados (“grego”, “judeu”, “cita”, “bárbaro” etc.), muda a significância de cada uma dessas designações. Contudo, a identidade terrena não é mais o mais importante. O relevante agora é a solidariedade em Cristo, que é o paradigma fundante da nova comunidade. Dessa maneira, toda e qualquer polaridade foi superada em Cristo e esse [Cristo] se torna “tudo e está em todos”. Cristo é tudo – tudo aquilo que se falou dele em Cl 1,15-20 – e Cristo está em todos – penetra todas as coisas – torna-se a base que sustenta a [com]unidade porque ele habita em todas as pessoas que foram revestidas pela nova humanidade – “Cristo em vós, a esperança da glória” 1,27 (MOO, 2008, p. 272).

A combinação entre as palavras “energia”, “trabalho” e “poder” em 1,29 potencializa a mediação crística. Em nenhum outro lugar do NT essa fusão ocorre. Aqui estão balanceados o esforço humano e a graça de Deus em Cristo. A mediação da revelação crística ocorrerá pelo poder que habita nos cristãos e pelo contínuo trabalho em apresentar todo homem perfeito em Cristo Jesus. O amor que moveu

Deus pela humanidade, mediado pela obra salvífica de Cristo e por sua plenitude no Senhorio de tudo e de todos, deve pôr em movimento os cristãos para proclamar (advertir + ensinar = maturidade) o que está ligado de maneira constitutiva a sua fé e esperança.

A mediação da revelação crística é a apropriação²²⁴ da consciência do mistério “Cristo em vós”. Thurston (2017) – em acordo com Pokorný (1991) – considera a perícopes de 1,24-2,5 uma digressão, uma seção em primeira pessoa do singular. Isso porque era costume de Paulo e da escola paulina escrever sobre seu labor missionário para seus leitores (exemplo Filipenses 1,15-30) e a impressão do trecho é que ele ecoa a oração de 1,9-14. Também, Colossenses 2,6-7 introduz 2,8-15, parecendo uma expansão prática da cristologia do hino de 1,15-20. A “incursão biográfica” na carta enfatiza a vida em Cristo, como foram ensinados por Epafras (1,7) e não por outros enganadores (2,4.8-23). Manter-se santo, inculpável e irrepreensível depende da lealdade ao evangelho que ouviram de Epafras, que, por sua vez, ouviu de Paulo (2017).

Na divisão da carta, vários comentaristas afirmam que 1,24-2,5 diz respeito ao ministério do apóstolo Paulo. Entre eles, Dettwiler que intitula “autorrecomendação do autor: Paulo, servidor da Igreja e do Evangelho” (2015, p. 341), Horgan que chama de “o ministério de Paulo” (2011, p. 609) e Lohse que denomina “trabalho e comissionamento do apóstolo” (1971, p. 68). A definição de Schweizer “a missão mundial como revelação do mistério” (1982, p. 98) aproxima-se mais da concepção aqui de mediação da revelação crística. Acredita-se que a perícopes não se restringe ao apóstolo, mas amplifica (do “eu” para o “nós”) a missão de proclamar o mistério incluindo todos (2017, p. 1552). Ao contrário de Thurston, 1,24-25 não é uma digressão, mas o centro da carta. Em 1,24-29 contata-se um “quiasmo interno” com o propósito de conscientizar os seus leitores:



²²⁴ “Apropriação não é uma palavra desprovida ou com um único sentido. No entanto, envolve a compreensão das relações possíveis que os homens travam com os objetos, com o mundo e com os outros homens” (ALEM, 2019, p. 32).

A dimensão *cognitiva* da carta perpassa o saber no âmbito da “ciência” e da “consciência”. Os movimentos de “rotação” (em torno de seus temas) e “translação textual” (em torno dos temas dos textos paulinos e joaninos) atestam a *ciência* dos seus ouvintes sobre os fundamentos do cristianismo. Reforçam o passado daqueles que creram (hino cristológico 1,13-20) e amplia a compreensão do presente a partir da obra salvífica de Cristo. A carta revela plena ciência dos colossenses a respeito da sua fé, do seu amor e da sua esperança.

ESTADO (COLOSSENSES CIENTES)

Já ouvistes falar desta esperança pela palavra da verdade, o evangelho (1,5)

Este evangelho segue frutificando e crescendo (1,6)

Ouvistes e compreendestes a graça de Deus na verdade (1,6)

Foi assim que aprendestes de Epafras (1,7)

Ele (Cristo) vos reconciliou (1,21)

Evangelho que foi pregado a toda criatura debaixo do céu (1,23)

Tal como recebestes Cristo Jesus, o Senhor (2,6)

Como fostes ensinados (2,7)

Visto que morrestes com Cristo para os elementos do mundo (2,20)

Visto que fostes ressuscitados com Cristo (3,1)

Pusestes de lado o velho homem com suas práticas (3,9)

Vos revestistes do homem novo que está sendo renovado em conhecimento (3,10)

Fostes chamados em um corpo (3,15)

O alvo do autor de Colossenses é desafiar um saber que vá além da ciência. Um saber capaz de interpretar o passado, compreender o presente e projetar o futuro (RÜSEN, 2015). A *consciência* é o sentido que torna possível a orientação do cristão quanto ao seu significado de existência e propósito de vida. O desvelar do “mistério escondido por séculos e gerações” fruto da vontade de Deus Pai e da obra de mediação de Cristo tornou possível a ação missional dos cristãos como mediadores da reconciliação crística. O objetivo da carta é a conscientização da mediação.

“MENSAGEM” DA CARTA (“conscientização”) + HINO CRISTOLÓGICO

O mistério escondido por séculos e gerações, mas que agora é manifestado aos seus santos (1,26)

A eles Deus quis fazer conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste mistério, que é Cristo em vós, a esperança da glória (1,27)

MEDIAÇÃO

Oramos por vós (1,3)

Epafras também nos contou do vosso amor no Espírito (1,8)

Não cessamos de orar por vós (1,9)

Me alegro nos meus sofrimentos por vós (1,24)

Na minha carne vou completando aquilo que resta das aflições de Cristo (1,24)

Dela me tornei ministro (1,25)

Para anunciar amplamente a palavra de Deus (1,25)

Nós o anunciamos, advertindo a cada um e a todos ensinando com toda a sabedoria (1,28)

Para que apresentemos todo homem perfeito em Cristo Jesus (1,28)

Para isso trabalho arduamente, lutando com toda a energia que ele poderosamente opera em mim (1,29)

No espírito estou convosco (2,5)

Me alegro em ver a vossa disciplina e firmeza da vossa fé em Cristo (2,5)

Falar do mistério de Cristo (4,3)

Tornar Cristo conhecido (4,4)

Falando dele como me cumpri fazer (4,4)

Para conhecer as vossas circunstâncias e encorajar o vosso coração (4,8) - Tiquico

Eles vos contarão tudo o que acontece por aqui (4,9)

Aristarco, Marcos, Jesus, o justo, Epafras, Lucas, Demas vos enviam saudações (4,10-12;14)

Eles [os colaboradores do autor] têm sido um conforto para mim (4,11)

Ele [Epafras] está sempre lutando por vós nas orações (4,12)

O autor de Colossenses ressalta as várias “opções” religiosas disponíveis a época. Uma das mais populares categorias da religião greco-romana, em particular na Ásia Menor (onde ficava Colossos e Laodiceia), eram as “religiões misteriosas” ou “os mistérios”. Nessas tradições religiosas, a ideia básica era a de que à conhecimento secreto no qual alguém pode ser iniciado e, assim, obter salvação. Atrás do apelo de esperança existe uma característica bem humana: os seres humanos são curiosos quanto ao que é escondido. O autor da carta, inteligentemente, se utiliza da linguagem das religiões misteriosas com referência a Cristo (THURSTON, 2017).

O exemplo do seu “vocabulário de duplo propósito” alcança entendimento de gregos e romanos e o novo significado de “mistério” para o contexto cristão é fundado com esplendor. Os termos técnicos das religiões misteriosas – mistério, escondido, revelado, sabedoria, entendimento, conhecimento – são utilizados na persuasão dos seus ouvintes. O autor sugere que o cristianismo também tem seus mistérios (há época, alguns achavam que o cristianismo era mais uma religião misteriosa). Entretanto, o que esteve escondido por tanto tempo, com a carta passava a ser explícito a todos agora, inclusive a qualquer pessoa. É qual é o conteúdo do mistério ora revelado? Ele é triplo: (1) 2,2-3: o mistério é o próprio Cristo, em quem estão escondidos os tesouros da sabedoria e do conhecimento (o Cristo autossuficiente exaltado no hino cristológico); (2) 1,27: Deus o tornou (o mistério) conhecido aos gentios; e (3) 1,28: a mediação da revelação crística por todos os cristãos. Jean-Pierre de Caussade afirma: “segundo a fé, Cristo vive em tudo e trabalha através da história até o fim dos tempos; de forma que cada fração de segundo, cada átomo que importa, contém um fragmento da sua vida escondida e da sua atividade secreta” (1975, p.36).

O mistério é Cristo dentro dos Colossenses, dentro de todos que creem em Cristo como seu salvador e Senhor. DeCaussade tem duas frases principais que acompanha seus escritos: “abnegação à providência divina”, que implica uma entrega dinâmica de nós mesmos à vontade e ao caminho de Deus” e “o sacramento do momento presente”, que desperta em nós a necessidade de fazer o que é devido, seja o que for cumprindo os propósitos de Deus para nós, não somente hoje ou nesta hora, mas neste exato minuto”. Sua espiritualidade prática e simples vem ao encontro da carta aos Colossenses e consiste na consciência de “obediência à obrigação do momento presente” dos cristãos serem mediadores da revelação crística. A expectativa de vida no “Cristo em vós, a esperança da glória” é exequível e para gente

comum: “vamos inculcar incessantemente em toda pessoa que o convite desse gentil e amoroso Salvador não espera nada difícil ou extraordinário de cada um. Na verdade, Deus quer somente seu coração. Todos podem aspirar ao mesmo amor, à mesma renúncia, ao mesmo Deus e sua obra” (FOSTER; SMITH, 2009, p. 275).

CRISTO É...

a imagem do Deus invisível (1,15)

o primogênito sobre toda a criação (1,16)

é (existe) antes de tudo (1,17)

a cabeça do corpo (1,18)

o inaugurador (1,18)

o primogênito dentre os mortos (1,18)

a cabeça de toda soberania e domínio (2,10)

nossa vida (3,4)

é tudo (3,11)

OS QUE CRÊEM (OS SANTOS) SÃO ...

novo homem (3,10)

eleitos de Deus (3,12)

santos (3,12)

amados (3,12)

O “Cristo em vós, a esperança da glória” e uma ideia espetacular: após confessar Cristo e serem batizados (mortos e ressuscitados com Cristo foi), Ele [Cristo] vive em vocês (I Coríntios 6,19). O missionário no norte da África - Charles de Foulcauld – ensinava Colossenses 1,27 da seguinte maneira: segundo o islamismo, o Santo Qu’ran está mais próximo que sua veia jugular. De acordo com Cl 1,27, o Deus do universo escolheu assentar seu trono no coração dos seus servos. Pela graça, ele [Cristo] habita (ELLSBERG, 1999, p. 108-109). A consciência do “Cristo em vós”, do

‘viver nele’, ‘habitar nele’ representa a dimensão cognitiva do saber, mas também a patêmica. A espiritualidade do cristão – movida pela habitação de Cristo e pelo poder de Deus nele – impele-o a “encher”, a “ter” e “ser” como seu Senhor. João 15,15 registra: “não mais vos chamo servos, porque o servo ignora o que o seu senhor faz. Mas eu vos tenho chamado amigos, porque vos dei a conhecer tudo o que ouvi de meu pai”.

“CRISTO EM VÓS”, “VIVER NELE”, “HABITAR NELE” E EXPRESSÕES SIMILARES EM COLOSSENSES

nele toda a Plenitude quis habitar (1,19)

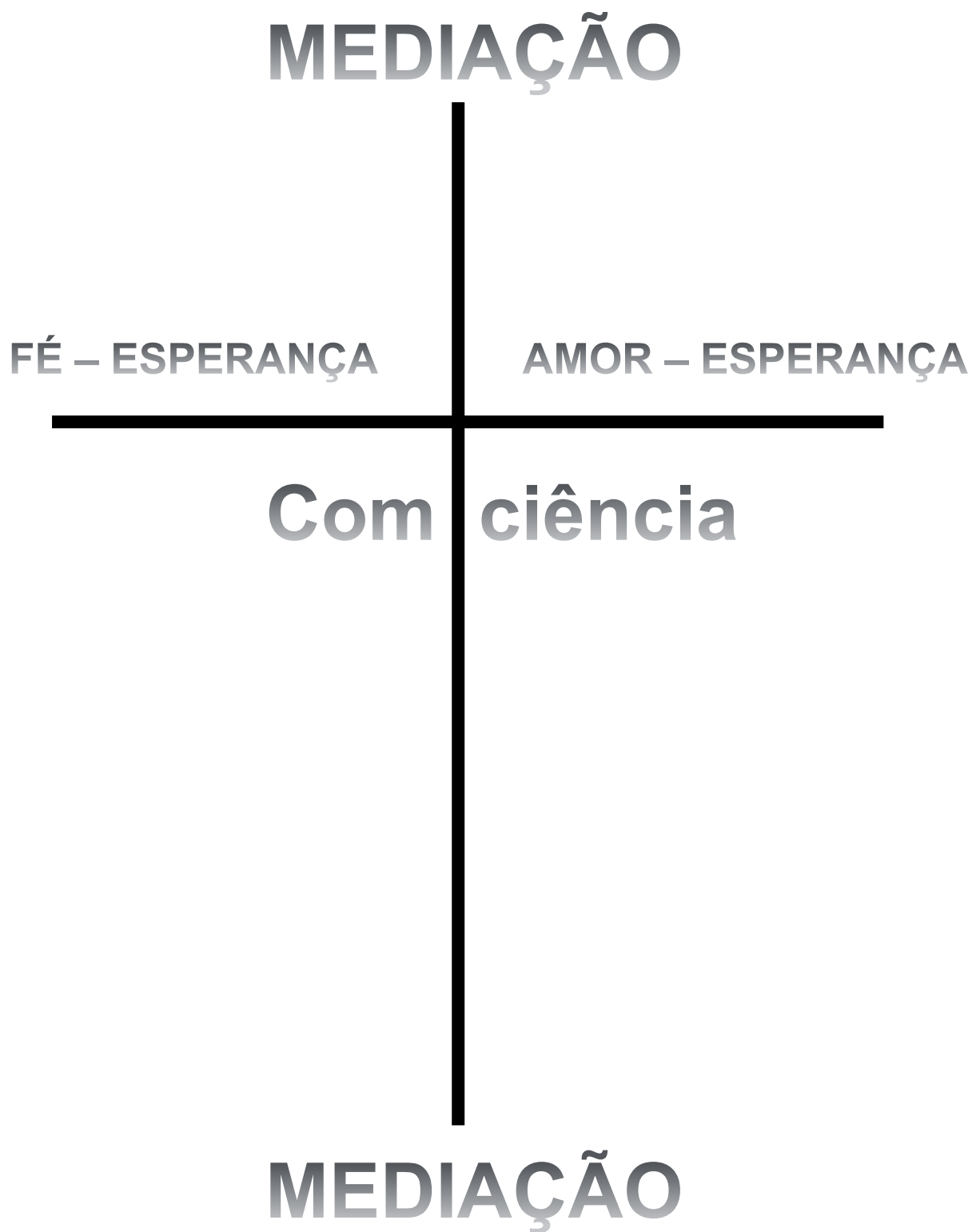
Cristo em vós (1,27)

continuai a viver nele (2,6)

nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade (2,9)

nele não há mais grego e judeu..., mas Cristo é tudo e está em todos (3,11)

A dimensão *patêmica* de Colossenses 1,24-29 é desdobramento do Cristo dentro do cristão. Um exemplo é a importância do corpo. Corpo mau e espírito bom é raciocínio gnóstico. Tanto o corpo é importante, que Cristo assumiu um (na encarnação, a “divinização” do corpo). Em 1 Coríntios assinala que a vida interior do cristão é como uma sala na qual Cristo habita. A oração de Teresa de Cepeda y Ahumada - Tereza de Ávila - “castelo interior” (*Interior Castle*) vem ao encontro da espiritualidade do cristão anelado pelo seu Senhor. No seu livro, Tereza de Ávila “descreve a jornada da alma que está fora de um castelo e se esforça, através dos vários cômodos, para chegar à sala central, onde se une inteiramente a Deus” (FOSTER; SMITH, 2009, p. 229). Em relação à mensagem de Colossenses, os “móveis” da casa interior do cristão “também devem ser bem escolhidos, quer dizer, tudo o que se lê, ouve, fala, deve proceder do melhor: dos frutos do Espírito”. Cristo não deve estar no sótão ou no porão da casa dos cristãos. Não deve estar naqueles lugares de pouco acesso e até de menor importância (o lugar da “bagunça” de toda casa). O relacionamento com o “Cristo em vós” - intimidade e comunhão com o seu Senhor – espelha a mediação da revelação crística.



3.2 Kerygma da “esperança da glória”

Na interpretação do texto bíblico²²⁵, os métodos exegéticos subsidiaram a leitura e a reflexão sistemática sobre a exatidão da compreensão²²⁶. A hermenêutica²²⁷ bíblica²²⁸ surgiu com o fito de “tratar e compreender os textos da Escritura (fazendo-se abstração do seu conteúdo de Revelação divina) como testemunhos literário-históricos”. O “sentido da Escritura” é perseguido pela exegese patrística nas escolas de Antioquia²²⁹ – “que se atinha ao sentido histórico literal da

²²⁵ “Os modelos hermenêuticos em desenvolvimento na igreja primitiva convergiram, no século V, para enfatizar: 1) a primazia do sentido literal da Escritura; 2) uma concessão em favor de um sentido múltiplo ou mais profundo da Escritura; 3) a necessidade de pressupostos de fé na interpretação; 4) o contexto canônico para a interpretação, isto é, a Escritura deveria ser interpretada pela Escritura; 5) que a Escritura deveria ser interpretada para a edificação da igreja, a fim de produzir maior conhecimento de Deus e maior amor a Ele; 6) que a interpretação não deveria estar em desacordo com a regra de fé da igreja e 7) que a Escritura deveria ser interpretada cristologicamente” (DOCKERY, 2005, p. 152).

²²⁶ O teólogo alemão Horst Berg elencou treze métodos de interpretação do texto bíblico: “histórico-crítico; existencial; linguístico; psicologia das profundezas; interacional, história das origens; materialista; feminista; latino-americano; intertextual; história dos efeitos; confronto pela estranheza; judaico” (PARMENTIER, 2009, p. 17).

²²⁷ Sobre a origem da hermenêutica, conta-se, a partir da mitologia grega, que “Hermes transmitia as mensagens dos deuses aos mortais, quer isto dizer que, não só as anunciava textualmente, mas agia também como intérprete, tornando as palavras inteligíveis – e significativas -, o que pode obrigar a uma clarificação, num aspecto ou noutro, ou a um comentário adicional. Consequentemente, a hermenêutica tem duas tarefas: uma, determinar o conteúdo do significado exato de uma palavra, frase, texto, etc.; outra, descobrir as instruções contidas em formas simbólicas. Ao longo da sua história, a hermenêutica surgiu esporadicamente e progrediu, no seu desenvolvimento, como teoria da interpretação, sempre que houve necessidade de traduzir literatura autorizada em condições que não permitiam o acesso direto a ela, quer em virtude da distância no espaço e no tempo, quer de diferenças ao nível da linguagem. Em ambos os casos, o sentido original de um texto era disputado ou então permanecia oculto, sendo necessária a explicação interpretativa a fim de o tornar transparente. Como tecnologia para a compreensão correta, a hermenêutica tem, por conseguinte, sido empregue numa fase inicial em três níveis: primeiro, para auxiliar as discussões sobre a linguagem do texto (o vocabulário e a gramática), dando eventualmente origem à filosofia; segundo, para facilitar a exegese da literatura bíblica; e terceiro, para guiar a jurisdição” (BLEICHER, 1980, p. 23-24).

²²⁸ No tocante à hermenêutica como teoria da exegese bíblica, em sua gênese percebe-se que “a hermenêutica se diferencia da exegese enquanto metodologia de interpretação. A distinção entre o comentário real (exegese) e as regras, métodos ou teoria que o orientam (hermenêutica) data desta utilização primitiva e permanece fundamental distinção da hermenêutica, quer na teologia quer, quando a definição foi ulteriormente alargada, relativamente à literatura não bíblica (...) Quando a utilização se alargou para se referir a textos não bíblicos, repare-se que os textos são obscuros, como se precisassem de métodos especiais para deles extrair um significado oculto”. Enquanto teoria da exegese das escrituras, “o próprio termo ‘hermenêutica’ apenas data do século XVII, as operações da exegese textual e as teorias da interpretação – religiosa, literária, legal – remontam à antiguidade” (PALMER, 1986, p. 44-45).

²²⁹ Ao contrário da alegoria, a escola de Antioquia insistia “que os acontecimentos históricos eram indispensáveis como meio, que Deus havia escolhido, para dar expressão a sua verdade eterna. Portanto, o objetivo da exegese estava tão envolvido com o esclarecimento espiritual e doutrinário quanto com os fatos históricos e filológicos (KAISER, 2009, p. 213-214).

narração bíblica” –, Alexandrina²³⁰ – “que procurava atingir um ‘sentido espiritual’ mais elevado, em uma exposição simbólico-alegórica” –, bem como por Orígenes – “investigação histórico-filológica do texto a uma consciência diferenciada do problema, distinguindo vários ‘sentidos’ na Escritura” –, Jerônimo, Ambrósio e Santo Agostinho (CORETH, 1973, p. 6).

Entre os métodos de investigação dos textos bíblicos, um é o “modelo querigmático”. Ele é classificado como cristológico, teológico e eclesial. Nos anos 1960, biblistas norte-americanos - principalmente - reviveram a crença da separação entre o “universo da leitura crítica e científica e o da leitura eclesial e espiritual da Escritura” (PARMENTIER, p. 67). A utilização do termo “kerygma” nesta seção está em exigência a compreensão da norma regente da proclamação da Igreja cristã, sua inspiração, seu terreno, palavra e identidade, a partir do reconhecimento da grandeza e autoridade do texto da carta de Colossenses.

Kerygma refere-se ao ato de pregar (kerygma como pregação – R. Bultmann) ou o *que é* pregado (kerygma como conteúdo – C. H. Dodd) (DUNN, 2009). O conteúdo do kerygma primitivo pode ser abstraído de “Atos e das epístolas paulinas”, na perspectiva de Dodd, a partir do esquema²³¹a seguir:

As profecias são cumpridas, e a nova era é inaugurada pela vinda de Cristo.

Ele nasceu da semente de Davi.

Ele morreu de acordo com as Escrituras, para nos libertar do presente século mal.

Ele foi sepultado.

Ele ressuscitou ao terceiro dia de acordo com as Escrituras.

Ele está exaltado à mão direita de Deus, como Filho de Deus e Senhor dos vivos e mortos.

Ele virá novamente como Juiz e Salvador dos Homens.

²³⁰ Sobre a escola de Alexandria, vale ressaltar que, para ela, “o sistema alegórico de interpretação é construído sobre a doutrina das correspondências. Em termos simples, ela afirmava que todo objeto ou acontecimento natural ou terreno é acompanhado de um objeto ou acontecimento análogo correspondente e de natureza espiritual celeste. Em grande parte, essa ideia é derivada de Platão, que dividiu o mundo em dois: um mundo visível e outro emblemático; um palpável e o outro invisível. Em sua mais ampla aplicação, ele afirma que toda a vida e toda a história secular são uma alegoria e descrição de coisas espirituais ou celestes; outros restringem sua aplicação somente às Escrituras” (KAISER, 2009, p. 212).

²³¹ C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, Hodder & Stoughton 1936, re-impresso em 1963 (*apud* DUNN, 2009, p. 76).

Os *teólogos kerygmáticos* concentram seus esforços no “ato da proclamação na imediação do presente antes que sobre o registro do que foi proclamado no passado”. A proclamação diz respeito a um tempo e lugar particular e, por conseguinte, o kerygma “sempre é situacional em alguma medida”. Em Jesus, por exemplo, seu kerygma são *i)* “a proclamação do reino de Deus, tanto a sua iminência como a sua presença”, *ii)* “o chamado para o arrependimento e fé frente ao poder e reivindicação de Deus o fim dos tempos” e *iii)* “a oferta de perdão e de uma participação no banquete messiânico da nova ordem, com seu corolário ético do amor”. O núcleo do kerygma de Atos é “a proclamação da ressurreição de Jesus”, “o chamado para uma resposta a essa proclamação, para arrependimento e fé nesse Jesus” e “a promessa de perdão, salvação e Espírito àqueles que assim responderem” (DUNN, 2009, p. 81; 87). A mensagem propagada por Paulo é descrita por uma “variedade de termos como ‘palavra da fé’, ‘Jesus Cristo Senhor’, ‘o Evangelho’ ou o ‘Evangelho de Deus’, ‘a fé’ ou a ‘impenetrável riqueza de Cristo” (MOUNCE, 2008, p. 997). O conteúdo do kerygma de João - “para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo tenhais vida em seu nome” (Jo 20,31) – é “Jesus é o Cristo, o Filho de Deus”. Ele “pretende estimular a fé – isto é, conduzir o não crente à fé ou encorajar o crente em sua fé” e propagar a convicção de que “o Filho de Deus, conduz à vida” (DUNN, 2009, p. 94-96).

O kerygma de Colossenses está contido em 1,24-29. Nele está contido o kerygma de Jesus, Atos, Paulo e João. O conhecimento (ciência) sobre a morte e ressurreição de Cristo os destinatários da carta já conheciam. Eles foram instruídos nessa tradição e aderiram a fé com convicção. Além do vínculo com a teologia paulina, destaca-se aqui com o kerygma de João. Especificamente, a segunda parte de João 20,31, “crendo tenhais vida em seu nome”. Desde João 14 percebe-se – de forma mais acentuada – a presença da tríade ressurreição de Jesus, o dom do Espírito e a parúsia. A ênfase será a habitação, uma vez que “Jesus e sua revelação são praticamente intercambiáveis, porque ele é a revelação encarnada” (CARSON, 2007, p. 518).

14,20 “eu estou em meu Pai, vós estais em mim e eu estou em vós”

14,23 “viremos a ele e faremos morada ao seu lado”

14,30 “o príncipe deste mundo aí vem e ele não tem nada em mim”

15,4-7 “permaneçei em mim e eu permanecerei em vós”

15,15 O Pai “*gnorizo*” a ele – não mais servos, amigos

17,26 Cristo “*gnorizo*” e continuará “*gnorizando*” – Cristo neles

O tema habitação é recorrente na literatura joanina. O verbo “permanecer” aparece reiteradamente. Em João, “o grego secular *menon en* obteve um significado paralelo ao conceito paulino de que Cristo habita no crente (Rm 8:9) que, por sua vez, permanece em Cristo. É até expandido e fortalecido”. A feição é de um “relacionamento mais estreito entre Cristo e o cristão” cujo habitar “vincula-se inseparavelmente com a permanência da Sua palavra [de Cristo] e com a contínua aceitação do poder reconciliador que flui da morte de Jesus”. Dessa forma, o permanecer de Cristo nos crentes torna o ser humano “possessão de Cristo até as profundidades do seu ser” e, por consequência, Cristo “exige e forma uma vida em conformidade com Seu espírito e natureza, e deseja e realiza a santificação” (MUNZER, 2000, p. 1652).

O texto de João reitera a motivação da trindade (Deus Pai, Filho e Espírito Santo) em habitar o cristão. A morte de Cristo está próxima e sua ressurreição tornará possível o cumprimento de tal promessa. Em Colossenses, a diferença é que o Cristo já morreu, ressuscitou e vive naqueles que creem nele. Os propagadores da revelação da mediação crística – o “eu” apostólico e seus consórcios – são testemunhas da habitação do Cristo neles e do gozo da esperança já presente da glória. Assim, o kerygma de Colossenses torna-se “Cristo em vós, a esperança da glória”.

(A)

ὁ θεὸς ἠθέλησεν γνωρίσαι τοῖς ἁγίοις

•Deus quis dar a conhecer aos santos

ὁ θεὸς ἠθέλησεν γνωρίσαι ἐν τοῖς ἔθνεσιν

•Deus quis dar a conhecer entre os gentios

ὁ θεὸς ἠθέλησεν γνωρίσαι τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου

•Deus quis dar a conhecer a riqueza da glória deste mistério



(B)

τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν

•A riqueza da glória deste mistério é Cristo em nós

Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἐστὶν ἡ ἐλπίς τῆς δόξης

•Cristo em nós é a esperança da glória

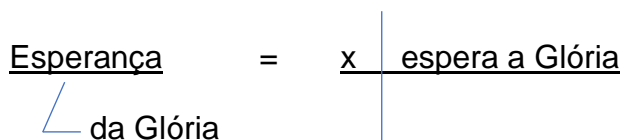
O pronome relativo *hos* (“que” “o qual”) refere-se ao já mencionado (1,26) mistério, substantivo com o qual concorda em gênero (masculino) e número (singular). Ele executa a ação do verbo a seguir “*eimi*” (“é”) que significa “ser identificado como”, pois se presta a estabelecer a identidade de algo (o que existe é!). Nele estão acoplados *hos* + *eimi* + *Christos* e denota que o mistério é indicado como Cristo habitando naquele que crê. No **presente gnômico** – usado para fatos sem tempo, indicando uma verdade eterna espiritual ou axioma espiritual, mas também um **presente estativo** – um estado contínuo o que indicaria que o mistério existe a ponto de ser identificado como Cristo habitando os que creem, quer judeus quer gentios. *Eimi* é declarativo em 1,27, não contingente.

O substantivo próprio *Christos* funciona como um predicativo nominativo: introduz uma afirmação sobre o mistério. Ele é usado como substantivo, tanto apelativo (“o ungido, o Cristo” como um nome pessoal - Jesus Cristo). *Christos* corresponde ao hebreu “messias”, indicando tratar-se de alguém que foi formalmente ungido (separado) para um ofício. No Antigo Testamento, três seriam os ofícios do messias: (1) profeta,)2) sacerdote e (3) rei. Ser ungido com óleo significava ser empoderado pelo Espírito Santo. O óleo significava a presença e poder de Deus pelo Espírito Santo. O messias é caracterizado pela posse permanente do Espírito Santo, que capacita e empodera Ele como o governante messiânico a reinar com integridade e sabedoria. Portanto, a palavra *Christos* refere-se a messianidade de Jesus. Ele é o libertador da raça humana em três áreas: *i*) Satanás, *ii*) sistema cósmico e *iii*) antiga natureza pecaminosa. A messianidade de Jesus Cristo tem quádrupla significância: a) separação para Deus; b) autorização de Deus; c) capacitação divina; e, d) a proximidade do libertador. Indica **a qualidade de único**, sem igual. Significa que ele recebeu autoridade de Deus o Pai para perdoar pecados, dar a vida eterna e

autoridade sobre toda a criação e sobre toda criatura como resultado de ter executado o plano libertador prometido para livrar da escravidão satânica, seu sistema cósmico e natureza pecaminosa adâmica.

O pronome “vós” é dativo, está na segunda pessoa do plural e significa “cada um e todos vocês” – no sentido distributivo. A preposição “em” funciona como marcador de localidade e indica que Cristo está localizado em cada um e em todos os que creem, sem exceção (seria a sua “alma”). O substantivo *elpis* (esperança) significa “expectativa confiante de benção” é usado para descrever Cristo. Essa expectativa é dupla: (a) para o presente: um relacionamento com Deus e (b) para o futuro: com a ressurreição do corpo e a recompensa por suportar imerecido sofrimento e pelo serviço fiel prestado. O caráter de Cristo é resultado da experiência do relacionamento com Deus e crescimento rumo à maturidade espiritual. *Elpis* é um substantivo abstrato que, pela sua natureza, foca em qualidade. Ele funciona também como um nominativo em simples aposição, o que significa que a palavra está descrevendo Cristo em relação àquele que crê (“à igreja que crê”).

O substantivo *doxa* (“glória”) se refere às duas benções que aquele que crê tem guardadas em Cristo: a) no presente = o caráter dele e b) no futuro = a ressurreição do corpo + recompensa final. *Doxa* está no caso genitivo e funciona como um genitivo objetivo, o que significa que a palavra funciona semanticamente como um objeto direto da ideia verbal implícita do substantivo nuclear “esperança”. A construção articular indica que a glória de receber a ressurreição do corpo e a recompensa pelo serviço fiel, bem como a de receber o caráter de Cristo eram bem conhecidas daqueles cristãos de Colossos. O diagrama sintático da expressão “esperança da glória” seria:



Dessa forma, o kerygma de Colossenses é “esperar a glória” que quer dizer: a uma, a habitação e o poder de Cristo no cristão enquanto presença do caráter de Cristo agora; a duas, a habitação e o poder de Cristo no cristão enquanto ressurreição

e recompensa final futura. Assim, o kerygma é desenhado a partir da tríade passado-presente-futuro, sendo que

PASSADO



FÉ

- i) a **identidade cristã** refere-se à reconciliação; a ciência da obra salvífica de Cristo rememorada e aperfeiçoada no hino cristológico de Colossenses 1,13-20 – por causa do percurso discurso o hino começa em 1,13-20. A partir do 1,13, vislumbra-se que o autor passa a empregar diferente tom ao texto, um que não mais dirige imperativos diretos, indiretos ou mesmo que apresenta suas expectativas com respeito aos leitores. Ao contrário, o que se vê a partir do 1,13 é a descrição da supremacia do Cristo sobre tudo e todos. A memória de fé rega a vivência cristã por meio da presença do caráter de Cristo no cristão, ou seja, “Cristo *por vós*” significa reconciliação;

PRESENTE



ESPERANÇA

- ii) a **consciência da gloriosa revelação** diz respeito a expectativa confiante e resoluta de benção do valor infinito e imensurável da habitação de “Cristo *entre vós*” - de forma particular, com estado contínuo e não contingente (não tem como mudar; é eterno) – que cria experiência íntima com Deus Pai, Filho e Espírito Santo (*gnorizo* - Deus providenciou que fosse revelado o mistério - Lucas 2,15-17; João 15,15; Romanos 9,22-23, Atos 2,28; 2 Coríntios 8,1, Efésios 3,3-5 – em Cristo está toda plenitude e quis habitar e por meio dele reconciliar com Deus – Colossenses 1,19-20 e o Espírito Santo que torna a riqueza plena em todo entendimento) e gera maturidade espiritual (perfeitos em Cristo Jesus); e

FUTURO



AMOR

- iii) o **reconhecimento do amor revelado** por Deus através de Cristo em linguagem acessível a todos cuja mensagem exalta o Cristo autossuficiente (no hino cristológico) que habita e age com poder dentro de cada ser humano crente de forma particular e contínua implicando responsabilidade (não de servo, mas como amigo) em proclamar (advertir e ensinar com toda sabedoria) a reconciliação universal, mais ainda, em apresentar com sinceridade - enquanto inteireza (caráter presente de Cristo neles) -, com esforço humano e graça de Deus em Cristo, todo fiel irrepreensível na sua conduta no presente (fiel ao caráter de Cristo nele) e no futuro (apto a ressurreição do corpo e a recompensa final) no exercício da mediação crística.

O kerygma da Colossenses é a “esperança da glória”. A consciência da gloriosa revelação é o elo entre o passado (quem os cristãos são) e o futuro (o que são e serão até o fim). A esperança junta a graça (favor imerecido) com a gratidão (“graça exige gratidão”). O conhecimento (reconciliação) com o reconhecimento (mediação da revelação crística). O “espera a glória” o (re)conhecimento da manifestação da vontade (*thelo*) do Pai na eternidade passada, da encarnação de Deus que manifesta perfeitamente a natureza e o caráter divino que em Cristo habita e age com poder no crente, da missão portadora de mediação da revelação crística hoje e até a ressurreição do corpo e a recompensa final. A “esperança” é composta pelo amor - o vínculo para a perfeição – e pela fé - a crença resoluta capaz de fazer o cristão permanecer na esperança. Dessa forma, “Cristo em vós” significa esperança em fé, esperança e amor de forma contínua (no presente e no futuro).



3.3 Consciência histórica do “Cristo em vós”

O percurso da consciência histórica do “Cristo em vós” põe em relevo o ideal bíblico e a vivência do cristão²³². Há uma preocupação quanto ao “agir e o estilo de vida dos cristãos na realidade do cotidiano, no tocante a “crise de orientação e insegurança de comportamento” evidente em nossa época (SCHRAGE, 1994, p. 9) e uma necessidade em relação a análise da formação humana de sentido nas diversas esferas da vida, tanto na perspectiva histórica e sistemática, quanto nas interpretações cristãs da Bíblia²³³. A imprescindibilidade do diálogo contínuo entre as narrativas, o modo de pensar, o modo de agir e o padrão teológico *per si* justifica-se porque “vivemos no tempo e a experiência temporal é de fragmentação, separação, esquecimento, dispersão, descontinuidade, transformação, devir” (REIS, 2019, p. 120).

O método teológico precisa abranger as mudanças sociais e propor caminhos de esperança. A interpretação deve acrescentar ao processo de reflexão de mediações socioanalíticas, mas acima de tudo, promover um discurso que valorize a linguagem, a busca da compreensão de si, a identidade narrativa aplicada a “consciência do agora”. Uma vez que “o tempo nos separa em experiências passadas e múltiplas, nos põe em movimento em direção a futuros inesperados e plurais” (REIS, 2019, p. 121), a compreensão do texto bíblico pelo crente hoje – a partir de Colossenses - deve desvelar a pertinência do escrito sagrado, tanto no ensinar quanto no viver a fé cristã.

²³² Sergio da Mata, a respeito do “tempo, consciência histórica e religião”, afirma que “a religião nunca trata exclusivamente de ‘fé’, ‘santidade’ ou ‘salvação’. Ela tende a ampliar seu campo de influência para as mais diversas esferas da vida, da sexualidade à política, estabelecendo ou pretendendo estabelecer a forma como os indivíduos devem agir em tal ou qual circunstância” (MATA, 2010, p. 23). Por conseguinte, “como as opiniões religiosas não têm uma incidência unicamente sobre a busca de sentido para a existência, mas a têm igualmente sobre os comportamentos, ordenando toda a vida do homem crente, inclusive suas práticas sociais, as religiões são também lugares relevantes dos conflitos sociais” (GOMES, 2002, p. 17).

²³³“Na perspectiva do pensamento histórico, complementam-se as distintas facetas da memorização [*Erinnerung*] cultural e da consciência histórica: os esquemas histórico-filosóficos clássicos, a ciência histórica como disciplina especializada, a memorização histórica pública. Na perspectiva da teoria do sentido, fica claro que não há operação nem esfera da relação interpretativa com o passado em que pontos de vista gerais não possibilitem a compreensão de experiências concretas. A teoria não deve figurar como grandeza descolada de proveniência reflexiva, mas como impulso vital de apropriação interpretativa concreta do passado nas diversas formações de sentido da representação histórica” (RÜSEN, 2014, p. 11-12).

O imperativo bíblico e a convicção de sentido de vida na (pós)modernidade deve alcançar “a mente e o coração das pessoas a ponto de transformar suas convicções e desafiá-las na direção da maturidade como discípulos”. Para tanto, o desafio deve ser identificar “os pontos fundamentais para a caminhada cristã, tratando-os com uma reflexão profunda e uma teologia consistente” (SOUSA, 2016, p. 10-11; 21)²³⁴. Dessa forma, a consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” torna-se indispensável.

A vida diária impossibilita lembrar de “tudo o que se viveu, pois experiências mais fortes ou traumáticas, pessoais e coletivas dissipam e lançam no esquecimento grande parte do que vivemos”. A realidade diária impele cada um a rememorar o “que fomos” e a “dizer quem somos”. No entanto, tal existência torna-se uma profunda inquietação “entre passado/futuro, tradição/ inovação, de já ser e desejar tornar-se outro”. Isso porque, o espaço de experiência (o que fui e ainda sou)²³⁵ de cada indivíduo realça uma identidade “que valoriza a tradição e recusa a mudança” e, por outro lado, o horizonte de expectativa (o que quero ser)²³⁶ revela a “insatisfação, angústia, inquietação com o que tenho sido e vontade de mudança” (REIS, 2019, p. 121).

²³⁴ “A teologia como pensamento sobre Deus vê-se hoje duplamente desafiada: por um lado, pelo ceticismo contemporâneo, que duvida da existência e do poder de ação de Deus; por outro, pelo pluralismo (pós-moderno), que tanto pode equivaler a uma religião sincretista sem Deus como a uma nova forma de politeísmo. O presente é caracterizado não apenas por um novo interesse na religião, mas também por um grande ateísmo habitual, que, junto com o cristianismo eclesial, rejeita toda e qualquer religião. Para muitos, o Deus bíblico tornou-se um estranho absoluto. A hermenêutica teológica, portanto, não pode mais pressupor que a presença do Deus bíblico, pelo menos sob a forma de uma pergunta em aberto e mantida em aberto, seja aceita como fato inquestionado, como dão a entender, por exemplo, a teologia apologética de Paul Tillich ou a interpretação existencial do Novo Testamento feita por Rudolf Bultmann. O círculo hermenêutico da pergunta e da resposta está profundamente desequilibrado – para não dizer destruído – pelo fato de que a pergunta por Deus encontrou, na modernidade pós-cristã, respostas que ocultam a própria pergunta original: a autoconsciência da era moderna alimenta-se da convicção de ter encontrado melhores respostas para as perguntas mal colocadas do cristianismo. Não apenas a resposta cristã à pergunta sobre Deus, mas também a própria pergunta parece ter caído no esquecimento” (KÖRTNER, 2009, p. 244).

²³⁵ Reinhart Koselleck afirma que “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias” (2006, p. 309).

²³⁶ A respeito da expectativa, “ela é ao mesmo tempo, ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem” (KOSELLECK, 2006, p. 310).

A trilha rumo a esperança - enquanto consciência histórica - oferece opções: a uma, a tomada de consciência de si em poder fazer sentido no mundo (o primado do agir, a hermenêutica do *soi* de Paul Ricoeur); a duas, ao contrário, ciência de que não é possível fazer mudança por meio da consciência do sujeito (posições nietzschianas e foucaultianas sobre a identidade); a três, a convicção de que “quem somos” provém da e pela história enquanto “sistema” legitimador (a narrativa de “quem somos” e os padrões do que “devemos ser” – a identidade pessoal como bricolagem em Zygmunt Bauman) (RICOEUR, 1991; FOUCAULT, 1984; BAUMAN, 2005).

A busca pela consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” reclama o uso da “bússola” metodológica de constituição narrativa de sentido das ações humanas cujos “pontos cardeais” – mediação de procedimentos – são hermenêuticos²³⁷, analíticos²³⁸ e dialéticos²³⁹ (esses inter-relacionados em um contexto complexo). Ela também recorre ao “mapa de navegação” das operações cognitivas da consciência histórica e a tipologia da constituição histórica de sentido (RÜSEN, 2007, p. 62).

²³⁷ “*Hermeneuticamente*, a pesquisa reconstrói processos temporais do passado de acordo com perspectivas de sentido coerentes com as intenções dos atores (agentes ou pacientes) desses processos. A história é assim extraída das fontes como um processo, que se dá em meio a uma interação que lhe determina o sentido e cuja direção temporal resulta das intenções divergentes dos atores. A representação de continuidade, determinante para a constituição narrativa de sentido, é obtida mediante a pesquisa dos fatos culturais, nos quais as mudanças temporais do passado se cristalizam na linguagem dos atores e de seus interlocutores” (RÜSEN, 2010b, p. 116).

²³⁸ “*Analiticamente*, a pesquisa reconstrói processos temporais do passado de acordo com as perspectivas dos contextos de causalidade, que decorrem das condições estruturais sob as quais os sujeitos ao agir e sofrer (co-)produzem tais processos. A história é assim extraída das fontes como um processo, que se dá em meio a contextos estruturais das condições do agir (e imposições de sofrimento), cuja direção resulta, independentemente das intenções dos agentes, das imposições sistêmicas de determinantes do agir. A representação de continuidade determinante é obtida dos fatos que revelam as circunstâncias do agir ainda não elaboradas e transformadas em intenções do agente” (RÜSEN, 2010b, p. 116).

²³⁹ “*Dialecticamente*, por fim, a pesquisa media as perspectivas da reconstrução hermenêutica e analítica dos processos temporais, organizando-as em conjuntos complexos, nos quais a direção dos processos históricos resulta de uma relação de mútua influência entre intenções e condições estruturais do agir humano. Essa mediação estrutura, pois, a multiplicidade das várias abordagens metódicas das fontes na unidade ‘do’ método histórico. Essa estruturação integrada, então, substantivamente, os diferentes campos da experiência na unidade de uma história constitutiva de identidade” (RÜSEN, 2010b, p. 117).

(a) constituição tradicional de sentido

Memória	das origens das ordens do mundo e das formas de vida
Continuidade	como permanência na mudança
Comunicação	na forma de adesão
Identidade	pela adoção de ordens do mundo precedentes (mimetismo)
Sentido	o tempo é eternizado como sentido

(b) constituição exemplar de sentido

Memória	de casos que demonstrem regras gerais do agir
Continuidade	como validade supratemporal das regras do agir; abrangendo formas de vida temporalmente diferentes.
Comunicação	na forma de uma argumentação da faculdade de julgar
Identidade	pela aptidão a aplicar regras a situações concretas do agir (sagacidade)
Sentido	o tempo é expresso como sentido

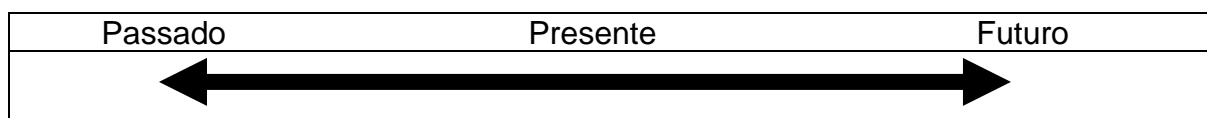
(c) constituição crítica de sentido

Memória	de acontecimentos que questionam orientações históricas vigentes
Continuidade	como ruptura com as representações atuais do curso do tempo
Comunicação	na forma de uma tomada consciente de posição em contraposição a comportamentos sociais predominantes ou prescritos
Identidade	pela recusa de formas de vida dominantes (sentido próprio)
Sentido	o tempo, como sentido, é julgável

(d) constituição genética de sentido

Memória	de mudanças que levem das formas de vida estranhas ou alheias às próprias
Continuidade	como evolução, na qual se modificam as formas de vida, a fim de colocar-se na dinâmica da duração
Comunicação	na forma de um relacionamento discursivo de posições e perspectivas divergentes
Identidade	pela individuação (formação)
Sentido	o tempo é temporalizado como sentido

A constituição do sentido do “Cristo em vós” aproxima-se do exemplar. Os princípios - “*Cristo por vós*”, “*Cristo entre vós*” e “*Cristo em vós*” - tornam regras gerais do agir dos cristãos e a “unidade do tempo faz os acontecimentos lembrados e tornados presentes pela historiografia [de Colossenses] serem significativos para o presente e faz esperar que o futuro seja orientado pela experiência” (RÜSEN, 2007, p. 51). Dessa forma, o “Cristo em vós” torna-se um presente gnômico do grego – “expressado pelo sentido” – de algo que acontece: “ele está em vós”.



(WALLACE, 2009, p. 524).

A presença (habitação e o poder do Cristo) e a esperança (presente e futuro) em Colossenses 1,27 tornam categorias do conhecimento da consciência histórica da esperança. Koselleck²⁴⁰ argumenta que as categorias históricas²⁴¹ “experiência” e

²⁴⁰ “Três temas destacam-se das cuidadosas análises semânticas de Koselleck. Primeiro, a crença de que a época presente abre para o futuro a perspectiva de uma *novidade* sem precedentes, em seguida, a crença de que a mudança para melhor se acelera e, finalmente, a crença de que os homens são cada vez mais capazes de *fazer sua história*” (RICOEUR, 2010, p. 357).

²⁴¹ Como categorias meta-históricas, a “experiência” (é o “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”) e a “expectativa” (é o “futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto”) possuem formas de ser diferentes e “da tensão que daí resulta pode ser deduzido algo como o tempo histórico” (KOSELLECK, 2006, p. 312). “Tempo novo, aceleração do progresso, disponibilidade da história – esses três temas contribuíram para o desabrochar de um novo horizonte de expectativas que, por retroação, transformou o espaço de experiência em que se depositaram os conhecimentos adquiridos do passado” (RICOEUR, 2010, p. 357).

“expectativa” (“recordação e esperança”) equivalem a “espaço” e “tempo”, “entrelaçam passado e futuro” e “remetem a temporalidade do homem, e com isto, de certa forma meta-historicamente, a temporalidade da história” (2006, p. 309). Quando há um “afastamento do horizonte de expectativas” e, concomitantemente, “um encolhimento do espaço de experiência”, ocorre uma ruptura capaz de fazer “do presente um tempo de crise”, porque a “expectativa se refugia na utopia” e a “tradição se transforma em depósito morto” (RICOEUR, 2010, p. 399).

Assim é o exemplo da igreja de Laodicéia em Apocalipse 3,14-22. A aceleração do tempo²⁴² tornou a “experiência” da presença do “Cristo em vós” distante das “expectativas” de esperança. O texto registra que as obras dos cristãos atestavam distanciamento da “esperança da glória”. Em 3,20 – cuja tradução é “virei a ele e com ele cearei”, ao contrário de “entrarei nele e com ele cearei” – refere-se à ação de Deus (em 3,19, “amor” no grego é termo nunca usado para designar amor de Deus-Cristo por descrentes. O termo grego “amor” aqui usado é diferente de João 3,16) em ir ao encontro dos crentes da igreja de Laodicéia e, “se” – sujeito distributivo (“se qualquer de vós”), alguém – entender (ouvir) minha voz, eu [Cristo] cearei com ele. Acredita-se que a igreja de Laodicéia leu, viveu e esqueceu da mensagem de Colossenses²⁴³ (WALLACE, 2009, p. 381).

A “expectativa real e genuína” do valor espiritual e moral da liberalidade da “riqueza da sabedoria - riqueza da glória - riqueza do mistério” como valor infinito e incomensurável da habitação do “Cristo em vós” foi substituída pela loucura de confiar nas riquezas materiais - “à sedução de expectativas puramente *utópicas*” dos membros da igreja de Laodicéia. A falta de “enraizamento na experiência em curso” e no “engajamento *responsável*” prejudicou a continuidade de uma memória comum como constituição de sentido exemplar dos laodicenses (RICOEUR, 2010, p. 375). A

²⁴² “Esse tema da aceleração parece estar fortemente ligado à ideia de progresso. Porque o tempo se acelera, percebemos a melhora do gênero humano. Correlativamente, encolhe de maneira sensível o espaço de experiência abarcado pelo conhecimento adquirido da tradição e se enfraquece a autoridade desses conhecimentos” (RICOEUR, 2010, p. 359).

²⁴³ Uma nova relação com o futuro exigiu um tempo novo. Esse “não abarca a totalidade dos tempos entre a epifania e a parúsia, mas tende a designar um período limitado e sobretudo findo”. Dessa forma, “somente uma mudança da relação entre o horizonte de expectativas e o espaço de experiência explica essa mudança semântica. Fora dessa relação, o presente é indecifrável. O presente só é novo, no sentido forte da palavra, na medida em que acreditamos que *abre* novos tempos” (RICOEUR, 2010, p. 358).

consciência do “Cristo em vós” dever-se-ia ser articulada “com o caráter produtivo da memória” (RÜSEN, 2015, p. 227).

A memória - “Cristo por vós”, “Cristo entre vós”, “Cristo em vós” - deve ser tratada como “algo sempre manifesto no presente”, com “fortes convicções de pertencimento e demarcação e nas regulações normativas da própria vida”, capaz de mover o agir do cristão (RÜSEN, 2015, p. 223). Dessa maneira, a “cultura histórica”²⁴⁴ de Colossenses é norteadada pela consciência histórica da esperança do “Cristo em vós”. Como “a consciência humana do tempo é uma imbricação complexa de memória e expectativa”, a consciência histórica torna-se necessária ao “desenvolvimento e o refinamento sistemático” da cultura de fé, esperança e amor (RÜSEN, 2015, p. 223).

A consciência histórica²⁴⁵ é o conjunto de “operações mentais com as quais os homens interpretam sua experiência da evolução temporal de seu mundo e de si mesmos, de forma tal que possam orientar, intencionalmente, sua vida prática no tempo” (RÜSEN, 2001a, p. 57). O imperativo do “Cristo em vós” deve ser capaz de fazer os cristãos adquirirem “competência para agir” (RÜSEN, 2015, p. 208) no presente histórico - através da compreensão do mistério revelado²⁴⁶. A consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” evoca um presente que “não seja apenas uma incidência, mas o começo de uma continuação”. A iniciativa do crente é marcada pelo poder da presença do Cristo nele (“eu posso”) – exemplo do Cristo, dos apóstolos; o “por meio do ‘eu faço’, ela se torna meu ato” de esperança contínuo; o “por meio da intervenção, inscreve meu ato no curso das coisas, fazendo coincidir

²⁴⁴ Refere-se ao “modo como as pessoas ou os grupos humanos se relacionam com o passado. Em outras palavras, corresponde às formas pelas quais elaboramos experiências situando-as no tempo e no espaço (...). A base necessária para a constituição da cultura histórica reside no dado antropológico de que as ações humanas necessárias à vida são dotadas de sentidos e finalidades. Toda a ação é situada no tempo e no espaço e pressupõe uma interpretação da experiência vivida no passado, além de uma vontade norteadada por intenções, metas, objetivos e projetos(...). Desde os anos 1980 e 1990, a reflexão teórico-metodológica sobre o conceito de cultura histórica ganhou força, por vezes focalizando termos relacionados como memória cultural, memória histórica e consciência histórica” (GONTIJO, 2019, p. 66; 68).

²⁴⁵ Sobre a consciência histórica, “com efeito, embora a gênese de uma ‘consciência histórica’ seja um processo que envolva toda a Europa, é somente na Alemanha que esse tema desempenhou papel central na filosofia, especialmente graças a Wilhelm Dilthey e ao que se chama sua *Lebensphilosophie*. Era, portanto, necessário invocar de um modo todo particular, fora da esfera da cultura alemã, a tradição romântica das *Geisteswissenschaften*. Isso determinou a escolha do tema e impôs a realização de uma transição de uma metodologia hermenêutica concebida à maneira de Schleiermacher ou de Dilthey a uma filosofia hermenêutica no contexto em que as *Geisteswissenschaften* se posicionam em relação às ciências da natureza” (FRUCHON, 2006, p. 10).

²⁴⁶ Nas palavras de Cerri, “agir é um processo em que continuamente o passado é interpretado à luz do presente e na perspectiva do futuro, seja ele distante ou imediato” (2001, p. 100).

assim o presente vivo com o instante qualquer” – a mediação da revelação crística; “por meio da promessa mantida, dá ao presente a força de perseverar, em suma, durar” – a esperança da glória (RICOEUR, 2010, p. 396).

A consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” “coloca sobre os ombros do cristão o peso de uma indeclinável responsabilidade e abre a seus olhos o horizonte de uma imensa esperança” (VAZ, 1968, p. 65). O kerygma da “esperança da glória” esteia a consciência histórica do “Cristo em vós”. O eco da cristofania do Senhor²⁴⁷ como vocação fundadora do kerygma da “esperança da glória” reforça o “Cristo em vós” como “acontecimento fundador” de uma “experiência inauguradora de uma nova ordem ética que, por ser conforme à vontade de Deus, deve enraizar-se na vida e na obra de Jesus”. O realce de Colossenses é a cristofania “catequética” - com orientação didática em educação da fé - cujo valor teológico é a presença e a esperança do ressurreto (MAINVILLE, 2012, p. 46).

O lugar decisivo da esperança está na capacidade de conservar “a fé em vida”, em sustentar e impelir para frente o cristão em/na vida de amor, “abrindo a fé às promessas de Deus”. Para Moltmann²⁴⁸, o tempo gnômico aqui está alicerçado na promessa e na esperança. A “cristofania” é a presença e o retorno do exaltado em glória capaz de oferecer “sentido para a história” (1971, p. 98-99) como “uma abertura radical à irrupção do futuro de Deus” (GONÇALVES, 2015, p. 56). Dessa maneira, a esperança “não serve como fuga da história, mas como orientação à sua existência” (KUZMA, 2009, p. 452) com potencial de transformar a realidade histórica (TAMAYO, 1999) a partir da viva presença no cristão da fé, esperança e amor²⁴⁹. De igual forma

²⁴⁷ “O apelo à missão eclesial se encontra essencialmente ancorado na experiência cristofânica. Este apelo resulta de uma hermenêutica da ressurreição de Cristo e do fato de ele ter se mostrado: a ressurreição sendo a garantia de Deus a respeito de sua missão histórica, o fato de ele ter-se dado a ver sendo o convite a continuar essa missão. A igreja encontra, pois, seus fundamentos na resposta positiva dos beneficiários das cristofanias a esse convite” (MAINVILLE, 2012, p. 91).

²⁴⁸ “Para Moltmann, todo o conteúdo da verdade cristã possui uma orientação escatológica. Somos movidos pela esperança, pelo ato de esperar (*hoffen*). A verdade cristã está totalmente projetada para o futuro e anseia por ele, portanto, toda a teologia é escatologia. A partir deste enfoque, o único problema que existe na teologia cristã, segundo nosso autor, diz respeito ao seu futuro (*das Problem der Zukunft*). Este futuro apresenta-se como *um Outro (das Andere)*, o qual, a partir de nossas experiências, nós não podemos nem ousar pensar, pois ele está além daquilo que nos é dado. Transcende sempre como algo *Novo (Neuen)*, portanto, o verdadeiro objeto da esperança cristã encontra-se definitivamente no futuro de Deus (*als Hoffnung auf eine Zukunft aus Gott*)” (KUZMA, 2009, p. 452).

²⁴⁹ “Como podemos interpretar a ressurreição em termos de esperança, de promessa, de futuro? Moltmann procura fazê-lo por situar a ressurreição inteiramente com a estrutura da teologia judaica

é a interpretação de Colossenses, o presente-futuro depende do evento passado “ressurreição e aparição” (o “Cristo por vós”, a reconciliação). Contudo, o binômio “presença” (“Cristo em vós”) e “esperança” (“Cristo entre vós”) sobrepõe o “presente” e a teologia torna-se em Colossenses “experiência e esperança”, não exclusivamente escatológica²⁵⁰. A expectativa do fim não é capaz de mover o cristão na sua totalidade. Necessário se faz por em movimento também o “espaço de experiência” e não somente o “horizonte de expectativas”. Isso, a partir “da condição do homem em sua inserção na história, em sua ‘encarnação” (ALVES, 1987, p. 118).

É inevitável que a presença-esperança reclame um “exercício que implica aprender a morrer”; um ato de pensar a consciência de si mesmo capaz de revelar, “por um lado o sentido profundo do que é morrer e o estar morto, por outro lado, o significado profundo de uma *elpis* [esperança] que realiza este mesmo exercício e o acompanha”. O conceito de *elpis* no diálogo *Fédon* “diz respeito, prioritariamente, à procura do verdadeiro e exprime-se por meio de longas investigações dialéticas” que vão além, de um “simples desejo de qualquer coisa que se espera que se realize”. A esperança²⁵¹ “é o lugar de realização deste desejo” (MARTINS, 2008, p. 175;180;185). Um “espaço de experiência” cuja presença do “Cristo em vós” torna-se histórica de tal maneira que “o presente força o passado a continuar aberto” e o “passado também força o presente a permanecer aberto”. O permanente movimento oferece “horizontes

da promessa e por removê-la dos esquemas helenísticos das *epifanias* da eternidade. A ressurreição, interpretada com a teologia da promessa, não é um evento que se encerra pelo cumprimento da promessa, mas um evento que se abre, porque é adicionada à promessa por confirmá-la. A ressurreição é o sinal que a promessa é de agora em diante para todos; o significado da ressurreição é em seu futuro, a morte da morte, a ressurreição de todos. O Deus que é testemunhado não é, então, o Deus que é, mas o Deus que está vindo. O ‘agora mesmo’ de sua ressurreição orienta o ‘não ainda’ da recapitulação final. Mas este significado nos alcança disfarçados pelas cristologias gregas, que fez da encarnação da manifestação temporal do ser eterno e do presente eterno, ocultando assim o significado principal, ou seja, que o Deus da promessa, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó aproximou-se, foi revelado como aquele que veio para todos. Assim disfarçado pela religião *epifânica*, a ressurreição torna-se a garantia de toda presença divina no presente mundo: presença cültica, presença mística. A tarefa de uma hermenêutica da ressurreição é reinstaurar o potencial da esperança, contar o futuro da ressurreição” (RICOEUR, 2004, p. 150-151).

²⁵⁰ Sobre as interpretações do futuro, “para Barth, o futuro já está, real e formalmente, à nossa frente. Os eventos históricos do presente, portanto, não criam um novo futuro. O futuro não nasce do presente. Ao contrário, o agora e a libertação humana adquirem a sua significação quando são uma limitação do futuro, e uma brincadeira sob a sua luz. Moltmann tentou corrigir esta interpretação, mas continua afirmando que o futuro, ainda que não ontologicamente, já está formalmente pronto e, assim, faz mover o presente, atraindo-o para si. Para ambos, no entanto, o presente não cria o futuro” (ALVES, 1987, p. 148).

²⁵¹ “Alguns autores modernos e contemporâneos interessaram-se pela questão da esperança, sobretudo, os teólogos, tendo em vista, compreenderem quais as raízes do pensamento escatológico no mundo cristão”, a saber: J de Guibert, Jürgen Moltmann, Gottfried Nebe, A. Pott, K. H. Rengstorf, E. Stein, K. M. Woschitz e E. Bloch (MARTINS, 2008, p. 166).

maiores e mais amplos para a esperança” porque o “futuro aparece na história através do presente” e, dessa forma, “é no presente que o futuro vai ser formado”, sempre em “direção ao novo” (ALVES, 1987, p. 121;149).

A hermenêutica da presença-esperança contempla a reconciliação enquanto narrativa que molda a consciência histórica do “Cristo em vós”. Peterson afirma que uma exegese contemplativa²⁵² tem o cuidado de conectar palavras. Isso porque, elas constituem narrativas que além de fornecer as condições para a compreensão – “significados que têm continuidade, retratando caracteres e circunstâncias em maneiras coerentes entre si, desenvolvendo-se no tempo e no espaço” - elas “formam histórias que moldam” a consciência histórica da esperança (2017, p. 106). A reconciliação estimula o reconhecimento, a valorização e o respeito pela experiência passado-presente. A narrativa da reconciliação molda a espiritualidade, teologia e prática missional à “luz dos critérios bíblicos da soberania e da reconciliação de Deus, em Cristo” (ZABATIERO, 2014, p. 126).

A história exalta a reconciliação da humanidade, a reconciliação dos poderes e a reconciliação da consciência histórica da esperança. Os elementos básicos da história estão contidos no “Cristo por vós”. São cinco elementos: (1) “há um começo e um fim. Todas as histórias ocorrem no tempo e são delimitadas por um passado e um futuro”; (2) “uma catástrofe ocorreu. Já não estamos em continuidade com o nosso início bom. Fomos separados dele por um desastre”; (3) “a salvação é traçada. Alguma fraca memória nos lembra de que fomos feitos para algo melhor do que isso. Alguma esperança tênue perdura para que possamos fazer algo a respeito”; (4) “o caráter se desenvolve. O que as pessoas fazem é importante. As pessoas têm nomes e dignidade. Elas tomam decisões. (...) Algumas pessoas se tornam melhores; algumas se tornam piores. Ninguém permanece como era”; e, (5) “tudo tem importância. Uma vez que ‘história’ implica ‘autor’, nada está nela por acidente. Nada é um mero ‘enchimento’. Cada palavra se conecta a todas as outras palavras na mente do autor” (PETERSON, 2017, p. 108).

O “Cristo por vós” preenche o significado do passado-presente-futuro da vida do cristão. O sentido torna-se pleno pelo “Cristo entre vós”. A linguagem da revelação

²⁵² Exegese contemplativa significa “escutar a palavra como som, a palavra que se revela a partir do interior de alguém; ela também significa receber as palavras na forma em que elas são dadas” (PETERSON, 2017, p. 105).

gloriosa aguça a compreensibilidade da “consciência experimental-relacional” da esperança do “Cristo em vós”. Há uma relação entre pensamento e linguagem, entre racionalidade e discurso, entre hermenêutica e linguagem. A vocação da filosofia é analisar o “problema da verdade dos enunciados, a verdade das proposições teóricas” e examinar o “problema da fundamentação da ação humana a partir de certas normas morais”. O cerne da filosofia perpassa a inquietação do “como seres racionais pronunciamos sentenças afirmativas ou negativas sobre o mundo, como o mundo é e, de outro lado, decidimos, através de proposições práticas, aquilo que devemos fazer”. Dessa forma, “dá conta da verdade ou da falsidade daquilo que falamos e (...) dá conta do fundamento das nossas ações” (STEIN, 1996, p. 9-10).

A diferença entre o discurso científico e discurso filosófico está na racionalidade. As ciências concentram seus esforços na “racionalidade sobre o mundo” enquanto a filosofia persegue a “racionalidade sobre o mundo”. É correto que “a ciência, a cientificidade, encontra sua condição de possibilidade na linguagem e na reflexão sobre a linguagem” (PONZIO, 2007, p. 108). A incumbência da filosofia está em “desenvolver um discurso sobre a totalidade e essa totalidade é o mundo que envolve, como condição de possibilidade, todos os discursos científicos”. Na filosofia do mundo ocidental “sempre se buscou uma espécie de princípio unitário da racionalidade (...) ou de todos os modos de abordagem que o ser humano faz do real”. A angústia do caráter de universalidade está na convicção de que “a racionalidade não depende da maneira como cada indivíduo reflete, produz e pensa” uma vez que “o ser humano sempre aparece dentro de uma determinada cultura, dentro de uma determinada história, aparece dentro de um determinado contexto” (STEIN, 1996, p. 11-13; 17).

O universo da linguagem exige da filosofia uma abordagem do mundo a partir de uma perspectiva determinada, mas sempre com o “pressuposto de inesgotabilidade de seu objeto”. Isso porque, “o objeto das ciências pode ser delimitado, o objeto da filosofia não pode ser delimitado”. O serviço da filosofia é “falar da linguagem enquanto ela é o mundo sobre o qual falamos” e “é por isso que temos que analisar a linguagem enquanto meio no qual os sujeitos têm acesso aos seus objetos” (STEIN, 1996, p. 14-15). Mesmo no relacionamento interpessoal, é verdade que “nunca posso colocar-me dentro do outro, mas estou circunscrito a suas palavras, seus gestos, seu comportamento, pelos quais se faz entender” (CORETH, 1973, p.

58). Isso porque “o acesso aos outros seres humanos só é (...) possível por meios indiretos: o que sentimos inicialmente são gestos, sons e ações e só através do processo de compreensão passamos dos sinais exteriores à vida interior subjacente à existência psicológica do Outro”.

A máxima é que “todo o saber se dá através da linguagem” e podemos examiná-la “através do sentido, através do significado, ela que trata do mundo através de instrumentos que podem ter vários nomes, mas todos vão remeter finalmente à linguagem enquanto *o como* de sua manifestação”. A racionalidade do ser humano “se dá via sentido, via significado, via conceitos, via palavras, via linguagem” e se manifesta “dentro de uma história determinada”. Isso justifica que “ao lado da forma lógica dos processos cognitivos precisamos colocar a interpretação”. Se o “acesso aos objetos é sempre um acesso indireto” e “as proposições dependem do contexto em que são situadas, do seu contexto histórico, cultural e até do contexto subjetivo” (STEIN, 1996, p. 16-17), a estrutura de compreensão de “*algo como algo*” dos mundos (dos objetos e da vivência) converge para a busca da apreensão de sentido dentro de um determinado contexto de sentido (CORETH, 1973, p. 50).

A busca pelo sentido da estrutura questiona o “porque é que um ser que fala, articula sempre aquilo que é condição do discurso, da palavra, sob forma de estrutura?” (STEIN, 1996, p. 30) uma vez que “o sentido determinado e limitado pela definição somente é possível graças ao fundo de todo o contexto significativo da linguagem e compreensão humanas, onde o ‘sentido’ se abre de muitas maneiras” (CORETH, 1973, p. 51). Nesse ponto a hermenêutica abre o “mundo onde se dá uma compreensão que não se reduz ao universo lógico-semântico”, mas que pressupõe “algo mais profundo”. Justifica-se então afirmar que a “filosofia trata do mundo nas estruturas e as ciências das estruturas no mundo” (STEIN, 1996, p. 28,30).

A hermenêutica propaga que toda experiência é mediada pela linguagem, composta de sentido e significado, em uma relação de circularidade. A origem do problema hermenêutico está na “percepção de que as expressões humanas contêm uma componente significativa, que tem de ser reconhecida como tal por um seu jeito e transposta para o seu próprio sistema de valores e significados” (BLEICHER, 1980, p. 13). A relevância da compreensão, como “uso da linguagem”, está no “nosso acesso ao mundo como totalidade” porque “existe um compromisso entre sujeito e objeto no universo hermenêutico” (STEIN, 1996, p. 24) e “na maneira como somos

capazes de transpor para a forma como nos compreendemos a nós próprios e ao nosso mundo um conjunto de significados criado por outrem” (BLEICHER, 1980, p. 14).

O princípio hermenêutico está na afirmação de que a “compreensão é apreensão de sentido, e sentido é o que se apresenta à compreensão como conteúdo” e o “círculo daí decorrente – que só podemos determinar a compreensão pelo sentido e o sentido apenas pela compreensão – não é nenhum ‘círculo vicioso’”. Dessa maneira, “os termos ‘compreensão’ e ‘sentido’ são também expressões linguísticas de dois lados do mesmo fenômeno primitivo, que não é mais dedutível nem redutível, mas que deve ser apreendido com mais precisão e aclarado em sua estrutura”, mas “se quisermos fazer justiça à totalidade e pluralidade do fenômeno, sem limitá-lo arbitrariamente, só podemos determinar o que denominamos ‘sentido’ como o conteúdo de uma compreensão possível: como o inteligível ou compreensível”²⁵³ (CORETH, 1973, p. 51-52).

A revelação gloriosa - registrada em Colossenses 1,24-29 – torna-se compreensível “quando o sentido narrativo é honrado e nutrido” pela reconciliação, uma vez que - “tudo se conecta e os significados se expandem, não arbitrariamente, mas organicamente” – o significado do “Cristo entre vós” reconhece o exercício do senhorio de Cristo como racionalidade interpretativa axiológica da unidade temporal (passado-presente-futuro) e projeta consciência experiência-vivencial moldada pela fé-esperança, mas também, esculpida pelo amor-esperança na plenitude da estrutura do mundo. Dessa forma, a reconciliação e a revelação gloriosa envolvem *i)* “abertura para as palavras que revelam” e *ii)* “submissão às palavras que moldam”, quer dizer, “Cristo por vós” e “Cristo entre vós” “carregam significado de sua origem e carregam influência para o seu destino” (PETERSON, 2017, p. 111-112).

O “ateliê” da consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” produz uma “comunidade plenamente cônica de sua identidade transformada e transformadora”. Peterson afirma que “os gregos eram peritos em compreender a

²⁵³ “A filosofia enquanto filosofia hermenêutica procura uma base para os processos cognitivos humanos que se dão na linguagem e diz que existe, desde cedo, um processo comum a todos os seres humanos que lhes permite se comunicarem através de uma linguagem, através dos discursos chamados assertóricos, dos discursos que trabalham com enunciados e que esta condição de possibilidade vem da compreensão, de uma compreensão determinada. Essa compreensão faz parte do modo de ser do homem. Ela é dada como estrutura prévia de sentido” (STEIN, 1996, p. 33).

existência segundo o ponto de vista humano os hebreus eram peritos em estabelecer a existência humana em resposta a Deus” (2017, p. 43). A energia que opera da obra plena do kerygma da “esperança da glória” move o viver humano - a partir do seu “padrão triádico da esperança” – a uma unidade em ação a imagem do seu Criador. O reino do “Cristo em vós” reivindica “abertura infinita de Deus para com o mundo. Porque Deus criou o mundo com um único fim: que ele tenha parte no esplendor de seu reino” (MORALÈS, 2007, p. 490). A habitação e o poder do “Cristo em vós” confrontam o “sincretismo com a cultura consumista e hedonista de nosso tempo, que se disfarça de êxtase religioso e prosperidade espiritual” (ZABATIERO, 2014, p. 125).

Os atos formativos da habitação e do poder do “Cristo em vós” geram “um modo de vida centrado nos atos de Deus”. A história não precisa diariamente ser compreendida; ela deve ser sempre capaz de transformar ao ponto de empurrar o horizonte, a fim de caber mais esperança a práxis. A presença e a esperança do Cristo precisam ocupar totalmente a “nossa peregrinação por todo o espectro de nossas vidas” e regar “cada canto e recanto da paisagem” da vida cotidiana. O poder do “Cristo em vós” “revive não só corpos e almas mortos, mas também letras mortas”. O imperativo é real e vivo: os olhos devem ser transformados em ouvidos! A presença do Cristo fala sabedoria, plenitude, conhecimento, vida (PETERSON, 2017, p. 56).

Numa das fábulas de Esopo, uma raposa extremante faminta anseia por suculentas uvas de uma bela vinha. Seu desejo move seu intento e sua certeza garante a “consciência histórica” da melhor escolha: desfrutar o delicioso alimento. Um obstáculo impede o seu propósito: o cacho de uva está além do seu alcance. Está muito alto, ao ponto de (im)possibilitar sua ambição. Surge uma tensão - no seu “horizonte de expectativa” - entre a esperança e o temor que concebe e exige uma tomada de decisão.

Sua ação - no seu “espaço de experiência” – há de evocar perspectivas cruzadas entre o passado e o presente, que irão determinar seu engajamento responsável com adesão consciente do caminho a ser seguido frente à encruzilhada em comento. Na fábula, a raposa prefere escolher o desprezo ao fruto, escolher que ele não é desejável, prefere qualificá-lo como amargo. A imposição do presente a ela adverso torna confortável a escolha de não desejar mais comer do fruto.

Na teoria de Jon Elster, a “mudança de preferência” da raposa se justifica na prudência da prevenção à frustração (ao sofrimento psicológico) de fracassar na

busca do que se deseja no presente e na “dissonância cognitiva” de não mais desejar aquilo que tanto se perseguia. Em sua forma estética, a reconfiguração da sobredita narrativa torna a consciência histórica da raposa unitária e, por consequência, sem possibilidade de mediações (mesmo imperfeitas) entre passado-presente-futuro. Já no aspecto ético, milita contra um futuro realizável cuja consciência história esteja enraizada na esperança do alcance genuíno dos desejos e na crença de sonhar e empreender um futuro realizável.

O plano de expressão do texto de Colossenses nesta tese está assentado na mudança de preferência “dos santos e fiéis em Cristo que estão em Colossos” (1,2) e da “igreja dos laodicenses” (4,16) entre a fé em Cristo Jesus e a linguagem persuasiva de dissonância cognitiva (legalista) e de dissonância espiritual (mística). A carta registra o esforço dos “servos de Cristo” para impedir a escolha dos seu ouvintes pelo desprezo da obra salvífica e redentora de Cristo e para encorajar a permanência no desejo real de viverem firmes naquilo que ouviram e receberam, apreciando o fruto presente – apesar das circunstâncias alheias – de “Cristo entre vós” na contínua busca da perfeição e da experiência da totalidade da/na vontade de Deus (4,12).

A esperança torna-se o conceito-chave da trama em Colossenses. A narrativa proclama uma manifestação temporal do eterno – no passado-presente-futuro – na experiência dos crentes, com caráter irracional e racional. A tríade paulina (fé, esperança e amor) fundamenta a teologia da esperança através da mediação dos “servos de Cristo”, que encarnam um excesso de “sentido” e “não-sentido” da presença do Cristo neles, suficiente para impedir a tensão entre experiência e expectativa na escolha de vida diante da possibilidade de mudança de preferência e de dissonância cognitiva presente.

O movimento de tomada de decisão com consciência torna-se o fio condutor. O código a ser interpretado perpassa as relações de intertextualidade e interdiscursividade de Colossenses 1,24-29. A evidência encontra-se na consciência histórica da esperança como tempo da epifania de Cristo expressa na vida cotidiana da comunidade de fé do/no Cristo. O eixo da consciência circunda conceitos como reconciliação, apresentação, mediação, anúncio, labor e perseverança e torna o discurso vivo com implicação recíproca entre a ação dos atores e a linguagem ética almejada.

A consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” alista orientadores espirituais as circunstâncias diárias da vida contemporânea. Expecta-se uma mediação crística embasada na autorreflexão do que Deus está fazendo na vida individual e coletiva do cristão e não-cristão, bem como uma resposta com fé-esperança-amor “ao detalhe específicos de incidentes cotidianos”, suficiente para ler não apenas nos jornais, mas a “ler o Espírito” de cada ser humano (PETERSON, 2017, p. 132). Ricoeur afirma que a “vida no tempo comum a mim” precisa morrer por meio de um “desapego perfeito” e uma “confiança na preocupação de Deus”, para que haja sobrevivência. Assim como “os grandes místicos renanos não apenas se ‘negaram’, mas se tornaram disponíveis para o essencial” - “transferência para o outro do amor à vida” -, a ação do “Cristo em vós” deve propagar “esperança de glória” em benefício dos outros através de “morte redentora” (2012, p. 47).

A teologia da consciência histórica da esperança do “Cristo em vós” é percurso de experiência de fé no horizonte do juízo e da graça, de convicção de amor resoluto e incondicional da revelação gloriosa no espaço de solidão e silêncio e de plenitude de esperança no tempo de dor e expectativa. A premissa é de um Deus que age. Um Senhor que está presente. Integridade de sentido a existência. Uma (com)unidade plena. Teologia porque interpreta, critica e esclarece a experiência e a própria linguagem de Deus em Cristo e no Espírito. Uma teologia condicionada a ação mediadora da esperança. Uma consciência histórica da presença ativa de Deus e da esperança em apresentar todo ser humano perfeito em Cristo Jesus. Uma fé cujo espaço das relações está na realidade obscura, sombria, caótica; um sentido das ações cujo o “eu sou quem eu serei” (RICOEUR, 2012, p. 81) provém do amor inexplicável; uma teologia em ação propagadora de paz mesmo em meio a morte.

1

Narrativa

Cristo
por
Vós

MOLDAR

MOVER

Cristo
em
Vós

Práxis

3

2

Linguagem

Cristo
entre
Vós

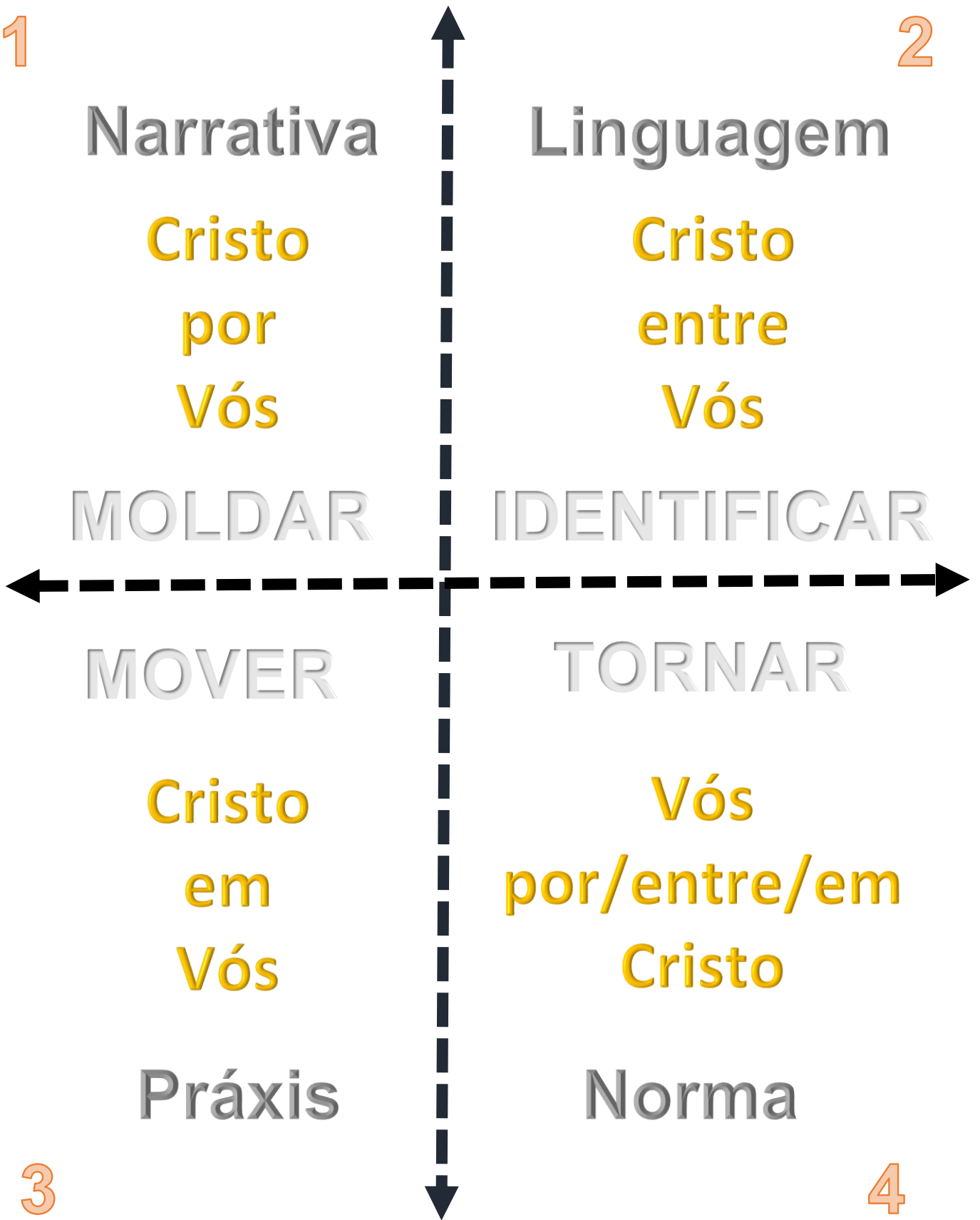
IDENTIFICAR

TORNAR

Vós
por/entre/em
Cristo

Norma

4





CONCLUSÃO

Na interpretação do texto bíblico²⁵⁴, os métodos exegéticos subsidiaram a leitura e a reflexão sistemática sobre a exatidão da compreensão²⁵⁵. A hermenêutica²⁵⁶ bíblica²⁵⁷ surgiu com o fito de “tratar e compreender os textos da Escritura (fazendo-se abstração do seu conteúdo de Revelação divina) como testemunhos literário-históricos”. O “sentido da Escritura” é perseguido pela exegese patrística nas escolas de Antioquia²⁵⁸ – “que se atinha ao sentido histórico literal da

²⁵⁴ “Os modelos hermenêuticos em desenvolvimento na igreja primitiva convergiram, no século V, para enfatizar: 1) a primazia do sentido literal da Escritura; 2) uma concessão em favor de um sentido múltiplo ou mais profundo da Escritura; 3) a necessidade de pressupostos de fé na interpretação; 4) o contexto canônico para a interpretação, isto é, a Escritura deveria ser interpretada pela Escritura; 5) que a Escritura deveria ser interpretada para a edificação da igreja, a fim de produzir maior conhecimento de Deus e maior amor a Ele; 6) que a interpretação não deveria estar em desacordo com a regra de fé da igreja e 7) que a Escritura deveria ser interpretada cristologicamente” (DOCKERY, 2005, p. 152).

²⁵⁵ O teólogo alemão Horst Berg elencou treze métodos de interpretação do texto bíblico: “histórico-crítico; existencial; linguístico; psicologia das profundezas; interacional, história das origens; materialista; feminista; latino-americano; intertextual; história dos efeitos; confronto pela estranheza; judaico” (PARMENTIER, 2009, p. 17).

²⁵⁶ Sobre a origem da hermenêutica, conta-se, a partir da mitologia grega, que “Hermes transmitia as mensagens dos deuses aos mortais, quer isto dizer que, não só as anunciava textualmente, mas agia também como intérprete, tornando as palavras inteligíveis – e significativas -, o que pode obrigar a uma clarificação, num aspecto ou noutro, ou a um comentário adicional. Conseqüentemente, a hermenêutica tem duas tarefas: uma, determinar o conteúdo do significado exato de uma palavra, frase, texto, etc.; outra, descobrir as instruções contidas em formas simbólicas. Ao longo da sua história, a hermenêutica surgiu esporadicamente e progrediu, no seu desenvolvimento, como teoria da interpretação, sempre que houve necessidade de traduzir literatura autorizada em condições que não permitiam o acesso direto a ela, quer em virtude da distância no espaço e no tempo, quer de diferenças ao nível da linguagem. Em ambos os casos, o sentido original de um texto era disputado ou então permanecia oculto, sendo necessária a explicação interpretativa a fim de o tornar transparente. Como tecnologia para a compreensão correta, a hermenêutica tem, por conseguinte, sido empregue numa fase inicial em três níveis: primeiro, para auxiliar as discussões sobre a linguagem do texto (o vocabulário e a gramática), dando eventualmente origem à filosofia; segundo, para facilitar a exegese da literatura bíblica; e terceiro, para guiar a jurisdição” (BLEICHER, 1980, p. 23-24).

²⁵⁷ No tocante à hermenêutica como teoria da exegese bíblica, em sua gênese percebe-se que “a hermenêutica se diferencia da exegese enquanto metodologia de interpretação. A distinção entre o comentário real (exegese) e as regras, métodos ou teoria que o orientam (hermenêutica) data desta utilização primitiva e permanece fundamental distinção da hermenêutica, quer na teologia quer, quando a definição foi ulteriormente alargada, relativamente à literatura não bíblica (...) Quando a utilização se alargou para se referir a textos não bíblicos, repare-se que os textos são obscuros, como se precisassem de métodos especiais para deles extrair um significado oculto”. Enquanto teoria da exegese das escrituras, “o próprio termo ‘hermenêutica’ apenas data do século XVII, as operações da exegese textual e as teorias da interpretação – religiosa, literária, legal – remontam à antiguidade” (PALMER, 1986, p. 44-45).

²⁵⁸ Ao contrário da alegoria, a escola de Antioquia insistia “que os acontecimentos históricos eram indispensáveis como meio, que Deus havia escolhido, para dar expressão a sua verdade eterna. Portanto, o objetivo da exegese estava tão envolvido com o esclarecimento espiritual e doutrinário quanto com os fatos históricos e filológicos (KAISER, 2009, p. 213-214).

narração bíblica” –, Alexandrina²⁵⁹ – “que procurava atingir um ‘sentido espiritual’ mais elevado, em uma exposição simbólico-alegórica” –, bem como por Orígenes – “investigação histórico-filológica do texto a uma consciência diferenciada do problema, distinguindo vários ‘sentidos’ na Escritura” –, Jerônimo, Ambrósio e Santo Agostinho (CORETH, 1973, p. 6).

Na modernidade, a Reforma Protestante teve a “tarefa de conduzir ‘a Reforma em harmonia com a palavra de Deus’ até suas consequências necessárias, com uma consciência e um rigor que foram consideravelmente além de Lutero”. A teologia reformada definia-se como “uma teologia da ‘palavra e da vontade de Deus; pois ‘nessa nossa tarefa ‘a palavra de Deus’ significa a linguagem de Deus, a revelação da vontade de Deus” (PELIKAN, 2016, p. 250-251). Lutero, ele próprio, defendia que a “Bíblia não deve ser exposta segundo o ensino tradicional da Igreja, mas apenas compreendida por si mesma; ela é ‘*sui ipsius interpres*’ (‘intérprete de si mesma’)”²⁶⁰.

Em contraponto, o Concílio de Trento²⁶¹ reagiu afirmando que a Escritura devia ser compreendida “a partir de todo o contexto da vida e da doutrina da igreja”. No protestantismo surge uma “teologia ortodoxa”, “cuja doutrina da ‘inspiração verbal’ separa ainda mais a Escritura de seu original contexto histórico, fechando-se a uma compreensão histórica e exigindo que se entendesse cada palavra imediatamente como palavra de Deus”²⁶² (CORETH, 1973, p. 7).

²⁵⁹ Sobre a escola de Alexandria, vale ressaltar que, para ela, “o sistema alegórico de interpretação é construído sobre a doutrina das correspondências. Em termos simples, ela afirmava que todo objeto ou acontecimento natural ou terreno é acompanhado de um objeto ou acontecimento análogo correspondente e de natureza espiritual celeste. Em grande parte, essa ideia é derivada de Platão, que dividiu o mundo em dois: um mundo visível e outro emblemático; um palpável e o outro invisível. Em sua mais ampla aplicação, ele afirma que toda a vida e toda a história secular são uma alegoria e descrição de coisas espirituais ou celestes; outros restringem sua aplicação somente às Escrituras” (KAISER, 2009, p. 212).

²⁶⁰ “Para Lutero el sentido histórico es el sentido alegórico, místico, teológico. Su énfasis em el sentido literal se une a su convicción de que el lenguaje de la Biblia es perfectamente comprensible. ‘No hay retórica en el lenguaje de la Biblia’, afirma Lutero. No es necesario conocer las técnicas retóricas clásicas como para penetrar en la esencia del texto” (WIT, 2002, p. 79).

²⁶¹ De acordo com Pelikan, “seria um ato grave de reducionismo concentrar-se exclusivamente nas novas definições do Concílio de Trento, que foi uma resposta à Reforma; embora essas sejam sem dúvida as mais importantes das nossas narrativas, elas só ocuparam o concílio durante o primeiro ou dois primeiros anos de suas deliberações. Na verdade, há considerável mérito histórico para a percepção de que as principais realizações do concílio, mesmo para a história da doutrina da igreja, não estavam de forma alguma em suas formulações dogmáticas, mas em sua legislação a respeito da reforma e administração da igreja” (2016, p. 359-360).

²⁶² “A hermenêutica bíblica atingiu a sua principal formulação durante e subsequentemente à reforma, com Mathias Flacius. Como luterano, considerava que a Bíblia continha a palavra de Deus (*revelatio*

No início do século XVIII, a busca pela correta interpretação da Escritura revela – a partir de John Locke – uma “tendência a reduzir o cristianismo ao plano de uma religião da razão natural e, portanto, excluir todo caráter de Revelação sobrenatural e de mistério”. O pensamento do iluminismo²⁶³ elevou o pensamento hermenêutico do que “se aprende e esclarece racionalmente”, principalmente Kant – que “exige que se entenda a Escritura no sentido moral somente”, ou seja, “não se deve expor a moral pela Bíblia, mas antes a Bíblia pela moral”. Já Hegel, acreditava que “enquanto a religião aprende seus conteúdos apenas na forma imperfeita da representação, o pensamento puro da filosofia capta-os na plena verdade” assim reduzindo tudo “ao plano racional da verdade evidente e filosoficamente demonstrável” (CORETH, 1973, p. 7-8).

Os modelos de interpretação concentraram seus esforços nos polos hermenêuticos “o autor, o texto, o leitor” e, especificamente nos textos bíblicos, “a Igreja, a tradição e a sociedade”²⁶⁴. A multiplicidade de técnicas e vias de interpretação neutralizaram a relação do texto com a realidade do cotidiano e a força de transformação de vida e de suas perspectivas quanto a pertinência da Bíblia no presente²⁶⁵. Mas, assim “como as metáforas e os relatos de ficção, os textos da

sacrio literis comprehensa). Opondo-se à posição dogmática da Igreja Católica Romana que reafirmava a tônica católica da tradição na interpretação de partes supostamente obscuras das Escrituras, Flacius insistiu na hipótese da interpretação universalmente válida através da hermenêutica” (BLEICHER, 1980, p. 24-25).

²⁶³ Sobre o iluminismo (*Aufklärung*), “um enfoque totalmente novo para o estudo da Bíblia se desenvolveu, sob diversas influências. Em primeiro lugar estava a reação do racionalismo contra qualquer forma de supernaturalismo. A razão humana foi elevada a critério final e fonte principal de conhecimento, o que significava que a autoridade da Bíblia como o registro infalível da revelação divina foi rejeitada. O segundo ponto de partida principal do período do iluminismo foi o desenvolvimento de uma nova hermenêutica, o método histórico-crítico, que ainda hoje influencia os estudiosos liberais e vai mais além, embora não se deva menosprezar o fato de que um novo estágio da crítica se nivela contra ele e que se encontra numa crise metodológica. O terceiro é a aplicação da crítica literária radical da Bíblia desenvolvida por J. B. Witter (1711) e J. Astruc (1753) para o AT, e J. J. Griesbach (1776), G. E. Lessing (1776) e J. G. Eichhorn (1794) para o NT. Finalmente, o racionalismo, por sua própria natureza, foi levado a abandonar a opinião ortodoxa da inspiração da Bíblia, de modo que a Bíblia passou a ser principalmente apenas um dos documentos antigos a ser estudado como qualquer documento antigo (HASEL, 2008, p. 223).

²⁶⁴ As interpretações ressaltaram a “distância temporal entre o texto e o presente, como também a importância do desenvolvimento histórico” (diacrônica), bem como postularam uma “interpretação do texto sem a perspectiva histórica” visto como “parte de um processo de comunicação existente em um momento bem determinado e como parte de uma múltipla rede de relações (contextuais) simultâneas” (sincrônica) (PARMENTIER, 2009, p. 19).

²⁶⁵ Para Ricoeur, “a Palavra de Deus atinge tão dificilmente o homem de hoje pelo fato de que a sensibilidade à linguagem simbólica se degradou profundamente sob a influência da dicotomia entre a consciência soberana e o mundo objetivo manipulável. Como admitir, pergunta Ricoeur, que nessas condições a linguagem bíblica, cheia de expressões mítico-simbólicas, possa ter algo a dizer sobre a

Escritura têm condição para mudar a realidade porque lhe conferem uma configuração nova e a reescrevem através de seus modos de discursos contrastados”. A convicção é que “os textos da pregação cristã são autênticos testemunhos da presença do absoluto na história e o discurso religioso não é privado de sentido”, ao contrário, ele testemunha “nosso esforço para existir e nosso desejo de ser” (RICOEUR, 2006, p. 19-21).

Partindo da compreensão de Gadamer a respeito do texto objeto da interpretação, Dockery considera que o texto bíblico em particular “não é um repositório fixo de significados, mas uma mediação de significados. A tarefa do leitor não consiste em determinar o significado do autor quando o texto foi escrito, mas entender o que o texto diz para o leitor presente” (DOCKERY, 2005, p. 161). O processo exige de “nós” o dever e o querer entender a partir do nosso ponto de vista histórico. Por via de consequência, “podemos alargar, mediante a compreensão do outro, nosso próprio horizonte limitado, realizando-se então uma fusão dos horizontes”. Isto posto, tem-se “a conexão ‘historicamente causal’ proporciona a possibilidade da compreensão, enquanto a palavra pronunciada no passado se atua e se expõe na história, e assim penetra em nosso próprio e caracterizado horizonte de compreensão”²⁶⁶ (CORETH, 1973, p. 25).

O foco central então perfaz o problema da linguagem. Para Gadamer, “o horizonte da compreensão se expõe nela e como o acontecimento ‘historicamente causal’ é um acontecimento da linguagem”, dessa maneira “toda compreensão se

realidade? Tanto mais que a heteronomia da Revelação vem aparentemente ameaçar a autonomia do indivíduo. Donde a reação dos três filósofos desmistificadores, Freud, Marx e Nietzsche, os ‘mestres da suspeita’, segundo Ricoeur: a linguagem bíblica podia ser somente, segundo eles, uma ‘transcrição codificada de algo outro que preferimos não dispor’, o fruto de um tríplice mecanismo de dominação-submissão-alienação, ou a criação de uma consciência falsa, prisioneira de um absoluto ilusório. De seu lado, Ricoeur faz a aposta da fé” (2006, p. 20).

²⁶⁶ Os elementos estruturais da “história-efectual” de Gadamer são: “conhecimento da situação hermenêutica especial e do horizonte que a caracteriza; relação dialógica entre intérprete e texto; dialética entre pergunta e resposta; abertura à tradição. Gadamer identifica também a história efectual com o conhecimento hermenêutico, pelo fato de articular simultaneamente o conhecimento da história e a história. A história efectual representa a possibilidade positiva e produtiva da compreensão. Neste contexto, o intérprete encontra-se na sua própria situação, a partir da qual tem de compreender a tradição, através dos preconceitos que dela faz provir. Por conseguinte, qualquer conhecimento dos fenômenos históricos rege-se sempre pelos resultados da história efectual, que determinam de antemão o que é considerado importante conhecer. Esta força pode ser ignorada face à confiança objetivista em métodos de interpretação – só que não desaparecerá como resultado, fazendo-se sentir por de trás do observador ingênuo; mas pode igualmente ser aproveitada para chegar à verdade que nos é acessível, não obstante todas as limitações que nos são impostas pela finitude da nossa compreensão” (BLEICHER, 1980, p. 158).

consoma na linguagem”. Nos primórdios da filosofia da linguagem, a concepção da linguagem refere-se a uma pura designação, quer dizer, “como simples sistema convencional de sinais para designar conteúdos já pensados, visando a compreensão da sociedade” (CORETH, 1973, p. 27). Logo, a “experiência hermenêutica não implica um desejo de saber tudo, mas, através de uma abertura a novas experiências, encontra a sua própria realização, não no conhecimento definitivo, mas nessa abertura à experiência, que é encorajada pela própria experiência (...) refere-se à experiência como um todo” (BLEICHER, 1980, p. 160). Essa experiência é uma “consciência autorreflexiva efetuada historicamente” e significa “que estamos fundamentalmente abertos a experiências futuras que corrijam o que achávamos que sabíamos” (SCHMIDT, 2012, p. 161).

As ciências da comunicação empreenderam o texto como “um espaço de intercomunicação” a partir de um “esquema circular e interativo”. Em consonância, Paul Ricoeur²⁶⁷ defende que a “desconstrução-reconstrução” do texto por diferentes intérpretes abre a uma história da escrita - que é como “um edifício estratificado pelo tempo” – outras dimensões - que vão além do espaço e do tempo – determinada também “pelo horizonte e pelas expectativas dos leitores, diferentes segundo os tempos e os contextos”²⁶⁸ (PARMENTIER, 2009, p. 25-26).

As potencialidades do sentido exigem uma estética da recepção que engloba o problema da comunicação, mas concomitantemente o da referência. Assim, “o que é comunicado, em última instância, além da significação ‘interna’ de um texto, é o mundo que projeta e o horizonte que constitui”. Ao mesmo tempo, “o leitor recebe essa pro-posição ou pro-jeto de mundo, segundo sua capacidade limitada de responder, que, por sua vez, é definida segundo uma situação que é limitada e que, no entanto, abre sobre um horizonte de mundo” (RICOEUR, 2006, p. 129).

A carta de Colossenses é um clássico de ~~(in)~~ formação que “nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” e que serve “para entender quem somos e aonde

²⁶⁷ Conferir em “Éloge de la lecture et de l’écriture”, *Études théologiques et Religieuses*, 1989, p. 395-405.

²⁶⁸ “A hermenêutica filosófica de Ricoeur articula-se em torno de dois pólos: o texto e a interpretação do texto. Falamos de ‘pólos’ pois um não vai sem o outro: o trabalho efetivado no texto exige como contraparte um trabalho de interpretação. Inversamente, a dinâmica da interpretação consiste em esclarecer e em acompanhar a dinâmica que já está efetivada no texto. É assim que Ricoeur faz o cruzamento entre o ‘mundo do texto’ e o ‘mundo do leitor’ a tese central de sua hermenêutica filosófica” (RICOEUR, 2006, p. 25).

chegamos”. A consciência histórica do “Cristo em vós” milita contra o verbo “mais negativo que existe” – esquecer. Isso porque, “a memória conta realmente – para os indivíduos, as coletividades, as civilizações – só se mantiver junto a marca do passado e o projeto do futuro, se permitir fazer sem esquecer aquilo que se pretendia fazer, tornar-se sem deixar de ser, ser sem deixar de tornar-se”. Assim, ensina a Odisseia: “a viagem de Ulisses não é de jeito nenhum uma viagem de ida, mas de retorno” (CALVINO, 2007, p. 19). Esquecer o futuro é tornar o passado inexistente e o presente insignificante.

O hino cristológico de Colossenses 1,13-20 rememora o lugar do retorno. A graça reconciliatória exige gratidão. A consciência histórica torna-se um ato de constrangimento diante de tão grande amor. A informação sobre tal feito reclama uma formação capaz de garantir o retorno da viagem. Relembrar o lugar de “onde viemos”, significa confrontar “quem somos”. Isso “nos coloca em contato com a graça de Deus que nos transforma”. A carta faz convergir “as nossas experiências humanas com a nossa experiência de Deus”, ao ponto de fazer confrontar as “nossas vontades e ações” com o projeto do mistério escondido (ZABATIERO, 2007, p. 149). Muito mais do que combater falsos ensinamentos, Colossenses estima dar ciência da consciência do mistério revelado; consciência da habitação e do poder da realidade do “Cristo em vós”; energia para o exercício da mediação crística por todo e para todo cristão com inteira e completa sabedoria. A viagem foi - desde outrora, não sequencial, mas concomitante – oriunda do verbo “querer” – Deus *quis*, Cristo *quis*, Espírito *quis* – da trindade divina (Colossenses 1,24-29 é um “hino da trindade”).

A marca do passado (reconciliação) e o projeto do futuro (presença e esperança) torna o presente (re)conhecimento uma responsabilidade do agir possível: “eu sou quem eu serei” (RICOEUR, 2012, p. 81). A consciência histórica do “Cristo em vós” está no viver o retorno em (com)unidade não hierarquicamente, mas na individualização requerida da mediação crística. A identidade do mistério capacita lutar em qualquer circunstância em favor da fé-esperança-amor, a fim de apresentar todo homem perfeito em Cristo Jesus. A consciência plena do mistério revelado dá sentido e significado ao passado-presente-futuro. O reconhecimento do mistério torna possível a esperança ser multiplicada e gozada por todos e para sempre.

É perceptível que o texto de Colossenses gravita em torno dos mesmos temas, que são tratados do primeiro ao quarto capítulos repetidas vezes, num

movimento que convencionamos denominar de “movimento de rotação textual”; por outro lado, também gira em torno de temas próprios dos textos paulinos e joaninos, o que intitularemos neste trabalho como “movimento de translação textual”. Esses seus dois movimentos distinguem-se, entre si, quanto ao número de repetição de mesmos temas. O seu traço mais interessante é a “constelação de sentidos”, de possibilidades de interpretação, surgidas a partir da junção dessas duas teologias, nomeadamente, a paulina e a joanina. A contemplação força uma ação: tornar um mediador crístico.

Os imperativos tornam público a intenção do autor em restituir a teologia de Colossenses 1,24-29 em ação. O “quiasmo interno” – mediação (24-25), consciência (26-27) e mediação (28-29) - corrobora com a busca resoluta do autor em ser claro: tenham total consciência da sua mediação. A plena compreensão das preposições (por – entre – vós) ofertam uma interpretação mais inteira do texto: reconciliação + revelação gloriosa + habitação e poder = teologia da consciência histórica do “Cristo em vós”.

Colossenses é como um mapa de retorno para casa. Conforme o cristão vai tendo consciência de cada ponto do itinerário, sua historicidade torna-se esperança. A cada esperança, uma experiência. A cada experiência, uma mediação da revelação crística. A cada entendimento do pleno mistério, um encorajamento. Em cada (com)unidade, plenitude de amor e de riqueza. Quanto mais amor e sabedoria, mais compaixão, bondade, humildade, mansidão, longanimidade, perdão, perfeição. Quando a paz de Deus dominar os corações haverá gratidão e louvor. Alcançará ciência da consciência histórica da esperança do “Cristo em vós”. Nunca será somente futuro. Muito menos passado. Nem tampouco presente. O hoje é “Cristo em vós, a esperança da glória”.

REFERÊNCIAS

- AALEN, S. Glória, Honra. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 899-903.
- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALEM, Nathalia Helena. Apropriações. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias. (Coord.). **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 30-33.
- ALEXANDER, Desmond; ROSNER, Brian S. **Novo Dicionário de teologia Bíblica**. São Paulo: Editora Vida, 2009.
- ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARBIOL, Carlos Gil. **Paulo na origem do cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Forense, 2017.
- ARNOLD, C. E. Poder. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008b, p. 982-985.
- AUROUX, Sylvain. **Filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola, 2009.
- BANNISTER, M. D. **An exegeses of Colossians 1:21-29**. Lynchburg: Liberty Baptist Theological Seminary, 2010.
- BARBAGLIO, Giuseppe. **São Paulo: o homem do evangelho**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BARCLAY, John M. G. Graça e a forma da salvação em Paulo. In: FIGUEIREDO, Telmo J. A. de; CATENASSI, Fabrizio Z. (Orgs.). **Paulo: contextos e leituras**. São Paulo: Paulinas, 2018b.
- BARCLAY, John M. G. O poder transformador da graça: Romanos e 2 Coríntios. In: FIGUEIREDO, Telmo J. A. de; CATENASSI, Fabrizio Z. (Orgs.). **Paulo: contextos e leituras**. São Paulo: Paulinas, 2018c, p. 37-57.
- BARCLAY, John M. G. **Paulo e o dom**. São Paulo: Paulus, 2018a.
- BARCLAY, W. **Palavras chaves do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BARROS, Diana L. P. de. **Teoria do discurso: fundamentos semióticos**. São Paulo: Atual Editora, 1988.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da História: IV. Acordes historiográficos – uma nova proposta para a Teoria da História**. Petrópolis: Vozes, 2011.

BAUMAN, ZYGMUNT. **Identidade: entrevista a Benedetto Vechhi**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BAUMAN, ZYGMUNT. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BECK, H; BROWN, C. Paz. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1592-1598.

BECKER, J. **Apóstolo Paulo: vida, obra e teologia**. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

BEHM, J. *kainós*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013a, p. 429-430.

BEHM, J. *morphe*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013b, p. 673-676.

BEHM, J. *noús*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013c, p. 705-709.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BERTRAM, G. *érgon, ergázomai*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 277-281.

BERTTAND, Denis. **Caminhos da semiótica literária**. Bauru: EDUSC, 2003.

BETZ, O. Poder, Autoridade, Trono. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1691-1696.

BEYER, H. W. *diakonéo* [servir]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 167-170.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1980.

BORNKAMM, G. *mysterion* [mistério, segredo]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 682-686.

BORTOLINI, José. *Como ler a carta aos colossenses: reconstruir a esperança em Cristo*. São Paulo: Paulus, 1996.

BROWN, C. *Conscience in the New Testament*. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000b, p. 412-413.

BROWN, C. Consciência. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 705-711.

BROWN, C. Permanecer. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000c, p. 1653-1656.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao novo testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.

BULTMANN, R. *aphíemi*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013c, p. 96-97.

BULTMANN, R. *ginosko, gnósis, epiginosko, epígnosis*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 130-135.

BULTMANN, R. *záo* [viver]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013b, p. 320-327.

BULTMANN, Rudolf. *Concetto di Speranza*. In: **Grande Lessico del Nuovo Testamento. Vol. III**. Roma: Paideia, 1987.

BULTMANN, Rudolf. **Crer e compreender: ensaios selecionados**. São Leopoldo: Sindodal, 2001.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do novo testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

CABRERA, Julio. **Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metracríticas da linguagem**. Brasília: Universidade de Brasília, 2003.

- CALVINO, Ítalo. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CAMPBELL, William S. **Paulo e a criação da identidade cristã**. São Paulo: Loyola, 2011.
- CARNEIRO, José Vanderlei. O tempo pensado em texto na hermenêutica de Paul Ricoeur. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 44, n. 139, p. 265-278, Mai./Ago., 2017.
- CARSON, D. A. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CARSON, D. A. **O comentário de João**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.
- CERRI, L. F. Os conceitos de consciência histórica e os desafios da didática da história. **Revista de História Regional**. v. 6. n. 2. Ponta Grossa. 2001.
- CLINES, D. J. A. Imagem de Deus. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 664-666.
- COELHO, A. S. C. O reconhecimento das etnias lado-a-lado: o edito da graça do “Cristo é tudo em todos” em Colossenses 3,11. In: FERREIRA, Joel A.; COELHO, Alexandre de S. C. **Um só em Cristo Jesus (Gálatas 3,26-28)**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2019, p. 57-86.
- COELHO, Alexandre de S. C. A dimensão ética do conceito de justiça em Paul Ricoeur. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antônio F. Pacheco da; SILVA, Valmos da. **Justiça e Santidade: entre o ideal humano e o divino**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018.
- COELHO, Alexandre de S. C. **Uma viva confissão de fé: o “cidadão do céu” de Filipenses 3,20 hoje**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- COLLINS, John J. **A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.
- COMBLIN, José. **Epístola aos colossenses e epístola a filêmom**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- CORETH, Emerich. **Questões fundamentais de hermenêutica**. São Paulo: E.P.U; Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- COSTA, A. C. L. **Uma biografia micro-histórica: interpretação hermenêutica na obra O queijo e os vermes de Carlo Ginzburg**. Recife: UFPE, 2007.
- CROATTO, J. Severino. **Hermenêutica bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado**. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CUVILLIER, Elian. O 'tempo messiânico': reflexões sobre a temporalidade em Paulo. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 229-239.

DAUTZENBERG, Gerhard. Teologia e pastoral na tradição paulina. In: SCHREINER, Josef; DAUTZENBERG, Gerhard. **Forma e exigências do novo testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

DeCaussade, Jean-Pierre. **Abandonment to Divine Providence**. New York: Image, 1975.

DELLING, G. *pleróo* [encher, completar]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 227-232.

DELLING, G. *Téleios*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 555-556.

DELLING, G. *télos*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 552-558.

DETTWILER, Andreas. A epístola aos Colossenses. In: MARGUERAT, Daniel (Org.). **Novo testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Loyola, 2015.

DETTWILER, Andreas. A escola paulina: avaliação de uma hipótese. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. São Paulo: UNESP, 2010.

DOCKERY, David S. **Hermenêutica contemporânea à luz da igreja primitiva**. São Paulo: Editora Vida, 2005.

DONAHUE, Bill; ROBINSON, Russ. **Edificando uma igreja de grupos pequenos**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

DREHER, Luís Henrique. **O método teológico de Friedrich Schleiermacher**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

DUMAS, André; BOSCH, Jean; CARREZ, Maurice. **Novas fronteiras da teologia**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

DUNAWAY, Filipe. **Teologia sistemática**. Brasília: FTBB, s/d.

DUNN, J. D. G. Paul's Theology. In: MCKNIGHT, S.; OSBORNE, G. R. (Orgs.). **The Face of New Testament Studies**. Baker: Grand Rapids, 2004.

DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2008.

DUNN, James D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**: um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda, 2009.

ECCO, Clóvis; MACHADO, Erika Pereira; FERREIRA, Joel Antônio; SILVA, Rosemary Francisca Neves. **Transformação social, economia e literatura sagrada**. Goiânia: PUC Goiás, 2012.

ECO, Umberto. **Os limites da interpretação**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1994.

ELLSBERG, Robert. **Charles de Foucauld**: writings. New York: Orbis, 1999.

ELSTER, Jon. **Rational choice**: readings in social and political theory. Nova Iorque: New York University Press, 2003.

ELSTER, Jon. **Sour grapes**: studies in the subversion of rationality. Classic Edition. New York: Cambridge University Press, 2016.

ELSTER, Jon. **Ulises y las Sirenas**: *estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

EVERTS, J. M. Esperança. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 481-484.

FABRIS, Rinaldo. **Paulo**: apóstolo dos gentios. São Paulo: Paulinas, 2001.

FANTI, Maria da Glória di; BARBISAN, Leci Borges. **Enunciação e discurso**: tramas e sentidos. São Paulo: Contexto, 2012.

FEE, G. D. **Paul, the Spirit, and the People of God**. Peabody: Hendrickson, 1996.

FERREIRA, J. A. O hino batismal na epístola aos Gálatas (Gálatas 3,26-28). In: FERREIRA, Joel A.; COELHO, Alexandre de S C. **Um só em Cristo Jesus (Gálatas 3,26-28)**. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2019, p. 15-35.

FERREIRA, Joel A. **Jesus na origem do cristianismo**: os vários grupos que iniciaram o cristianismo. Goiânia: PUC GOIÁS, 2012.

FERREIRA, Joel A. **Paulo, Jesus e os marginalizados**: leitura conflitual do Novo Testamento. Goiânia: UCG, 2009.

FERREIRA, Joel Antônio. O templo de Deus é a comunidade. In: FERREIRA, Joel Antônio; ARAÚJO, Cristiano Santos. **Os fracos, os vis e os desprezados em primeira aos coríntios**. Goiânia: Gráfica e Editora América, 2014.

FERREIRA, Joel Antônio. **Primeira epístola aos coríntios**: a sabedoria cristã e a busca de uma sociedade alternativa. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

FILHO, José Adriano. O método histórico-crítico e seu horizonte hermenêutico. In: ZABATIERO, Júlio; FILHO, José Adriano; SANCHEZ, Sidney. **Para uma hermenêutica bíblica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

FIORIN, José Luiz. **As astúcias da enunciação**: estudos discursivos. São Paulo: Contexto, 2008.

FIORIN, José Luiz. **Elementos de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2008.

FIORIN, José Luiz. **Em busca do sentido**: as categorias de pessoa, espaço e tempo. São Paulo: Ática, 2005.

FITZGERALD, John T. Paulo e a amizade. In: SAMPLEY, J. P (Org.). **Paulo no mundo greco-romano**: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008, p. 279-302.

FLORES, Valdir do Nascimento; TEIXEIRA, Marlene. **Introdução à linguística da enunciação**. São Paulo: Contexto, 2005.

FOERSTER, W. *áxios*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 70-71.

FOERSTER, W. *eirene*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013b, p. 229-232.

FOSTER, Richard J.; SMITH, James Bryan. **Clássicos devocionais**: seleção de 52 leituras dos principais autores devocionais sobre renovação espiritual. São Paulo: Editora Vida, 2009.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOWLER, James W. **Estágios da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FRIEDRICH, G. *evangélion*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 294-301.

FRIEDRICH, G. *Kérygma*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 476-482.

FRUCHON, Pierre. Introdução. In: GADAMER, Hans-Georg. **O problema da consciência histórica**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

FUNG, R. Y. K. Corpo de Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 289-296.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica da obra de arte**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Petrópolis: Vozes, 2019.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: complementos e índice**. Petrópolis: Vozes, 2002.

GAFFIN Jr., R. B. Glória, glorificação. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008b, p. 599-602.

GARRETT, James. **Systematic Theology: Biblical, Historical and Evangelical**. Grand Rapids, Michigan: William B. Erdmans Publishing Company, 1990.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

GIL, C. Z. V. Memória. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarita Maria Dias de. (Coord.). In: **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 154-161.

GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do Novo Testamento Grego/Português**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

GOETZMANN, J. Mente. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1270-1275.

GOETZMANN, J. Sabedoria, Estultícia, Filosofia. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000b, p. 2166-2175.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama; HONORATO, Cezar Teixeira; CIRIBELLI, Marilda Corrêa; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. **História & Religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002.

GOMES, Francisco José Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama; HONORATO, Cezar Teixeira. (Orgs.). **História & Religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002, p. 13-24.

GOMES, Paulo Sérgio; OLIVETTI, Odayr. **Novo Testamento interlinear analítico: texto majoritário com aparato crítico.** São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GONÇALVES, Alonso S. **Por uma Igreja Aberta: a eclesiologia de Jürgen Moltmann e o protestantismo brasileiro.** São Paulo: Editora Reflexão, 2015.

GONTIJO, Rebeca. Cultura histórica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de. (Coord.). **Dicionário de ensino de história.** Rio de Janeiro, FGV Editora, 2019, p. 66-71.

GREEVEN, H. *eúchomai, euche.* In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 308-310; 312-314.

GREIMAS, Algirdas J. **Da imperfeição.** São Paulo: Hacker Editores, 2002.

GREIMAS, Algirdas J. **Dicionário de semiótica.** São Paulo: Cultrix, 1989.

GREIMAS, Algirdas J; FONTANILLE, J. **Semiótica das paixões: dos estados de coisas aos estados de alma.** São Paulo: Ática, 1993.

GREISH, Jean. **Paul Ricoeur, l'itineraire du sens.** Grenoble: Millon, 2001.

GRUNDMANN, W. *Christós.* In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 742-743.

GUNDRY-VOLF, J. M. Consciência. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas.** São Paulo: Loyola, 2008, p. 257-260.

GÜNTHER, W. Irmão, Próximo, Amigo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1040-1044.

GUTHRIE, Donald. **New Testament Theology.** Inter-Varsity Press: Illinois, 1981.

HAARBECK, H.; LINK, H. G.; BROWN, C. Novo. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1402-1406.

HAHN, H. C. Consciência. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2000b, p. 409-412.

HAHN, H. C. Trabalhar, Fazer, Cumprir. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2536-2542.

HARRISON, R. K. Antioquia (da Síria). In: DOUGLAS, J. D. **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

HARVEY, John D. **Interpretação das cartas paulinas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

HASEL, Gerhard. **Teologia do Antigo e Novo Testamento**: questões básicas no debate atual. São Paulo: Academia Cristã, 2008.

HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich von. **Nova Chave Linguística do Novo Testamento Grego**: Mateus – Apocalipse. São Paulo: Targumim, 2009.

HAUCK, F.; KASCH, W. *plóutos*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 233-236.

HAUCK, F.; KASCH, W. *Ploútos*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 233-236.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento**: exposição de Colossenses e Filemom. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1993.

HENRY, Michel. Fenomenología de la conciencia: fenomenología de la vida. In: MADISON, Gary Brent (Org.). **Sentido y existência**: homenagem a Paul Ricoeur. ESTELLA: Editorial Verbo Divino, 1976.

HERRMANN, J. *eúchomai, euche*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 310-312.

HILL, Christopher S. **Consciência**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HINKELAMMERT, Franz. **A maldição que pesa sobre a lei**: as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.

HOFFMANN, E. Esperança, Expectativa. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 705-711.

HOLMES, M. W. Crítica textual. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008, p. 337-343

HORGAN, Maurya P. Carta aos Colossenses. In: JERÔNIMO, São. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

HOUSTON James. **O desejo**: satisfazendo a fome da alma. Brasília: Palavra, 2009.

HOUSTON, James. **A felicidade**: a verdadeira plenitude da vida. Brasília: Palavra, 2009.

IZIDORO, José Luiz. Narrativas Apócrifas e Linguagem Religiosa como memória e sentidos das comunidades cristãs primitivas, pela égide das teorias da linguagem. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 262-283, abr./jun. 2016.

JACOBS, P.; KRIENKE, H. Preposições. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1748-1792.

JEWETT, Robert. Paulo, a vergonha e a honra. In: SAMPLEY, J. Paul (Org.). **Paulo no mundo Greco-romano**: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Hermenêutica fenomenológica e a tematização do sagrado. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Sentido e significação: uma essencial distinção hermenêutica. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

KAISER, Walter C.; SILVA, Moisés da. **Introdução à hermenêutica bíblica**. São Paulo: Cultura Cristã, 2009.

KITTEL, G. *Dokéo*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 196-199.

KITTEL, G. *eikon*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 226-227.

KLAUCK, Hans-Josef. **O entorno religioso do cristianismo primitivo II**: culto aos governantes e imperadores, filosofia, gnose. São Paulo: Loyola, 2011.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao novo testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. Vol. 2. Euclides Luiz Calloni (trad.). São Paulo: Paulus, 2005.

KOSSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

KOSSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KREITZER, L. J. Escatologia. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 458-479.

KREITZER, L. J. Reino de Deus/Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1053-1056.

KREITZER, L. J. Reino de Deus/Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008b, p. 458-479.

KRUSE, C. G. Servo, Serviço. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008b, p. 1158-1160.

KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1982.

KUZMA, Cesar Augusto. A esperança cristã na “Teologia da Esperança”: 45 anos da Teologia da Esperança de Jürgen Moltmann: sua história, seu caminho, sua esperança. **Revista Pistis Praxis**, Teologia Pastoral, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 443-467, jul/dez. 2009.

LACEY, D. R. de. Gentios. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.

LAMPE, Peter. Paulo, os patronos e os clientes. In: SAMPLEY, J. P (Org.). **Paulo no mundo greco-romano**: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008, p. 428-457.

LIGHTFOOT, J. B. St. **Paul’s epistles to the Colossians and to Philemon**. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1981.

LIM, D. S. Plenitude. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008b, p. 981-982.

LOHFINK, Gerhard. **A igreja que Jesus queria**: dimensão comunitária da fé cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

LOHSE, Eduard. **Colossians and Philemon**: hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

LOPES, Hernandes Dias. **Colossenses**: a suprema grandeza de Cristo. São Paulo: Hagnos, 2008.

LÖWITH, Karl. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1977.

LUCK, U. *sophron*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 541-542.

MACHADO, Jonas. **O misticismo apocalítico do apóstolo Paulo**: um novo olhar nas cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa. São Paulo: Paulus, 2009.

MACQUARRIE, John. **Principles of Christian Theology**. New York: Charles Scribner's Sons, 1977.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. Hermenêutica da religião e os paradoxos do sentido. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

MAGALHÃES, Antônio Carlos. Narrativa e Hermenêutica Teológica: pressupostos da Teologia Narrativa. **Revista Caminhando**, Edição on-line, vol. 7, n. 1, p. 6-22, 2009.

MAINVILLE, Odette. **A Bíblia à luz da história**: guia de exegese histórico-crítica. São Paulo: Paulinas, 1999.

MAINVILLE, Odette. **As cristofanias do Novo Testamento**: historicidade e teologia. São Paulo: Loyola, 2012.

MANSON, T. W. **Cristo por Paulo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

MARTIN, Aldo. Carta aos Colossenses. In: MARTIN, Aldo; BROCCARDO, Carlo; GIROLAMI, Maurizio. **Cartas deuteropaulinas e cartas católicas**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 57-84.

MARTIN, Stephen W. **Decomposing modernity**: Ernest Becker's images of Humanity at the End of an Age. Maryland: University Press of American/Institute for Christian Studies, 1997.

MARTINS, E. de R. Consciência histórica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarita Maria Dias de. (Coord.). In: **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 55-58.

MARTINS, Estevão de Rezende. História: consciência, pensamento, cultura, ensino. **Educar em Revista**, Curitiba, n. 42, p. 43-58, out./dez. 2011, Editora UFPR.

MARTINS, Estevão de Rezende. Historiografia contemporânea: um ensaio de tipologia comparativa. **Varia história**, n. 27, jun. 2002.

- MARTINS, Maria Manuela Brito. **O conceito d'elpis' no Fédon de Platão**. Lovaina: Universidade católica de Lovaina, 2008.
- MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MAURER, C. *synoïda*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 507-511.
- McRAY, J. Antioquia de Orontes. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.
- MENEGUELLO, Cristina. Continuidade e ruptura. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; OLIVEIRA, Margarita Maria Dias de. (Coord.). In: **Dicionário de ensino de história**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2019, p. 59-65.
- MICHEL, O. Fé. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 809-820.
- MOHRLANG R. Amor. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 66-70.
- MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança**. São Paulo: Editora Herder, 1971.
- MOO, Douglas J. **The Letters to the Colossians and to Philemon**. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 2008.
- MORALÈS, Xavier. O reino dos céus desde aqui? **COMMUNIO: Revista Internacional de Teologia e Cultura**, Rio de Janeiro, vol. XXVI, n. 3, p. 479-490, set./dez. 2007.
- MORRICE, W. G. Alegria. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 44-46.
- MUNZER, K. Permanecer. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1650-1653.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome. **Paulo: biografia crítica**. São Paulo: Loyola, 2000.
- MURRAY, J. Mediador. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 1018-1020.
- NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. **Novum Testamentum Graece**. 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2008.

NICOLET, Philippe. O conceito de imitação do apóstolo na correspondência paulina. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 413-436.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. **Experiência religiosa e crítica social o cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

NOGUEIRA, Paulo A. de S. **O cristianismo primitivo como objeto da história cultural**: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. Revista Antíteses, v.8, n.16, p. 31-49, jul./dez. 2015.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião e ficcionalidade: modos de as linguagens religiosas versarem sobre o mundo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. **Viagem aos céus e mistérios inefáveis**: a religião de Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2016.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA. Dai Testi Originali. Le lettere di San Paolo. Torino: Edizioni Paoline, 1985.

O'BRIEN, P. T. Mistério. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008b, p. 841-843.

O'BRIEN, P. T. Misticismo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 843-846.

OEPKE, A. *apatáo*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013b, p. 72.

OEPKE, A. *apokalýpto*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 450-457.

OEPKE, A. *Nósos* [enfermidade]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 730-728.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise na avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego". Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Lisboa: Edições 70, 1986.

PANNENBERG, Wolffhart. **Fé e realidade**. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.

PAO, David W; ARNOLD, Clinton E. **Colossians and Philemon**. Michigan: Zondervan, Grand Rapids, 2012.

PARMENTIER, Elisabeth. **A escritura viva**: interpretações cristãs da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2009.

PELLAUER, David. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis: Vozes, 2010.

PENNA, Romano. São Paulo, pastor e pensador: uma teologia implantada na vida. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 385-412.

PERETTO, E. Lettera ai Colossesi. In: NUOVISSIMA VERSIONE DELLA BIBBIA. **Le Lettere di San Paolo**. Torino: Edizioni Paoline, 1985.

PESCE, Mauro. **As duas fases da pregação de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1996.

PESCE, Mauro. **De Jesus ao cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2016.

PETERSON, Eugene H. **O pastor segundo Deus**: a integridade pastoral vista por vários ângulos. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

POKORNÝ, Petr. **Colossians**: a commentary. Peabody: Hendrickson, 1991.

PONZIO, Augusto; CALEFATO, Patricia; PETRILLI, Susan. **Fundamentos de filosofia da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2007.

RAHNER, Karl. **Teologia e Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1972.

REIS, José Carlos. **História da “consciência história” ocidental contemporânea**: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

REIS, José Carlos. **O lugar central da teoria-metodologia na cultura histórica**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

REIS, José Carlos. **O lugar central da teoria-metodologia na cultura histórica**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

REIS, José Carlos. **Wilhem Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais**. Londrina: Eduel, 2003.

REY, Bernard. **Nova criação em cristo no pensamento de Paulo**. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A importância da lógica plural para o método teológico. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **A simbólica do mal**. Lisboa: Edições 70, 2015.

RICOEUR, Paul. **Du texte à l'action**. Paris: Seuil, 1986.

RICOEUR, Paul. **Hermenêuticas e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **História e verdade**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 1968.

RICOEUR, Paul. **Interpretação bíblica**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **Interpretação bíblica**. São Paulo: Templus Editorial LTDA, 2004.

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Porto: RÉ-S-Editora, 1988.

RICOEUR, Paul. **O discurso da ação**. Lisboa: Edições 70, 2012.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. O tempo pensado em texto na hermenêutica de Paul Ricoeur. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 44, n. 139, p. 265-278, mai./ago. 2017.

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 1**: a intriga e a narrativa histórica. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 2**: a configuração do tempo na narrativa de ficção. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa 3**: o tempo narrado. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

RICOEUR, Paul. **Teoria da interpretação**: o discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 1987.

RICOEUR, Paul. **Vivo até a morte**: seguido de fragmentos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo**: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo aos gentios. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

ROLOFF, Jürgen. **A igreja no novo testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

RUNIA, Klass. Escatologia na segunda metade do século XX. **Vox Scripturae**, São Paulo, vol. 7, n. 2, p. 51-81, dez. 1997.

RÜSEN, Jörn. **Cultura faz sentido**: orientações entre o ontem e o amanhã. Petrópolis: Vozes, 2014.

RÜSEN, Jörn. Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história. In: SALOMON, Marlon (Org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó: Argos, 2011.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**: teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília: UnB, 2001.

RÜSEN, Jörn. **Reconstrução do passado**. Teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica. Brasília: UnB, 2010.

RÜSEN, Jörn. **Teoria da história**: uma teoria da história como ciência. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

SANTOS, Douglas Oliveira dos. **Monoteísmo Originário**: linguagem, identidade e contracultura a partir de Hebreus. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019.

SCHLEIEMARCHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**: arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes, 1999.

SCHLIER, H. *kephale* [cabeça]. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 475-476.

SCHMIDT, K. L. *éthnos* no NT. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 221-222.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHMIDT, T. E. Riqueza e glória. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1091-1094.

SCHNABEL, E. J. Sabedoria. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1117-1125.

SCHNEIDER, J. *kinéo, metakinéo*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 482.

SCHNELLE, Udo. O presente da salvação, centro do pensamento paulino. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 337-362.

SCHNELLE, Udo. **Paulo: vida e pensamento**. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2010b.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do novo testamento**. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2010.

SCHNIEWIND, J. *katangéllō*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 11-14.

SCHOEPS, H. J. **Paul: the theology of the apostle in the light of jewish religious history**. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

SCHÖNWEISS, H.; BROWN, C. Oração. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1447-1455.

SCHRAGE, Wolfgang. **Ética do novo testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

SCHÜTZ, E. Conhecimento, Experiência, Ignorância. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 391-392.

SCHWEITZER, Albert. **O misticismo de Paulo, o apóstolo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

SCHWEIZER, E. *sóma*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 530-540.

SCHWEIZER, Eduard. **The Letter to the Colossians**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1982.

SEIFRID, M. A. Em Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus; Vida Nova; Loyola, 2008, p. 452-457.

SEIFRID, M. A. Em Cristo. In: HAWTHORNE, Gerald; MARTIN, Ralph P. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.

SHEDD, Russell P. **Andai nele**: exposição bíblica de colossenses. São Paulo: Vida Nova, 1988.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2009.

SILVA, J. C. Avelino. **O sagrado e a individualidade**: o nascimento do ser humano e a emergência da individualidade. Goiânia: Editora UCG, 2009.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

SMALLEY, S. S. Consciência. MURRAY, J. Mediador. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 316-318.

SOKOLOWSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. São Paulo: Loyola, 2014.

STÄHLIN, G. *Nýn* [agora], (*árti* [agora]). In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 730-733.

STÄHLIN, G. *paramythéomai*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 136-137.

STAUFFER, E. *Agapáo*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013b, p. 5-11.

STAUFFER, E. *Agón, agonízomai no NT*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 23-24.

STEGEMANN, Ekkehard W. *et* STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Nélío Schneider (trad.). São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

STOWERS, Stanley K. Paulo e o autodomínio. In: In: SAMPLEY, J. P (Org.). **Paulo no mundo greco-romano**: um compêndio. São Paulo: Paulus, 2008, p. 459-484.

TAMAYO, J. J. Escatologia cristã. In: SAMANES, C. F.; TAMAYO-ACOSTA, J. J. (Dir.). **Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999, p. 223-234.

TASKER, R. V. G. Esperança. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 542-543.

TAYLOR, W. C. **Dicionário do Novo Testamento grego**. Rio de Janeiro: JUERP, 1991.

TEXTTRITIK. **INTRODUCTION TO THE BIBLEWORKS ELETRONIC VERSIONS OF THE GREEK NEW TESTAMENT TEXTKRITIK AND VON SODEN TEXTUAL APPARATTI DETAILS**. BibleWorks: 1902-1913.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. Paulo F. Valério (trad.). São Paulo: Paulinas, 2009.

THURSTON, Bonnie Bowman. **All the fullness of God**: the Christ of Colossians. Oregon: Casacade Books, 2017.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Estudos de “escrituras” e a Ciência da Religião: da hermenêutica de textos à percepção de sujeitos religiosos em ação significativa e produção de sentidos. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Linguagens da religião**: desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2012.

VAZ, Henrique C. de Lima. Cristianismo e consciência histórica. In: VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e história**. São Paulo: Duas Cidades, 1968, p. 35-66.

VOLLENWEIDER, Samuel. Paulo entre exegese e história da recepção. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011.

VON SODEN, H. *adelphos*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 25.

VORLÄNDER, H. Perdão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 1643-1649.

VOUGA, François. A verdade do Evangelho e a nova criação: o apóstolo Paulo como intérprete de Jesus de Nazaré. In: DETTWILER, Andreas; KAESTLI, Jean-Daniel; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). **Paulo, uma teologia em construção**. São Paulo: Loyola, 2011, p. 363-382.

WALLACE, Daniel B. **Gramática grega**: uma sintaxe exegética do novo testamento. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WIERSBE, Warren W. **Comentário bíblico expositivo**. Volume 6. Santo André: Geográfica, 2006.

WIKLUND, Martin. Além da racionalidade instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jörn Rüsen. **História da historiografia**, n 01, ago. 2008.

WILCKENS, U. *sophia*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Dicionário teológico do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, p. 436-445.

WINTER, B. W. Retórica. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 1090-1091.

WIT, Hans de. **En la dispersión el texto es patria**: introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

XIRAU, Joaquín. **Introdução a Husserl**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. A reconciliação cósmica e o diálogo inter-religioso: reflexões a partir de Colossenses 1,15-20. **Revista Reflexus: Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões**, jul., 2014.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. **Manual de Exegese**. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Semiótica discursiva e religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Religião e linguagem**: abordagens teóricas interdisciplinares. São Paulo: Paulus, 2015.

ZERWICK, Max. **Analysis philologica Novi Testamenti Graeci**. 4 ed. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984.

ZIENER, Georg. A garantia da ortodoxia. In: SCHREINER, Josef. **Forma e exigências do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.